



# ORIENTIERUNG

Nr. 17 60. Jahrgang Zürich, 15. September 1996

**A**UCH EIN KURZER AUFENTHALT in Straßburg läßt den Besucher die Bedeutung dieser Stadt für Europa erahnen. Auf seinem nicht sehr langen Weg vom erneuerten und erweiterten Bahnhof in das Stadtzentrum mit dem Münster, den aus dem Mittelalter, der frühen Neuzeit und dem 19. Jahrhundert stammenden Kirchen und Gebäuden geht ihm auf, daß Straßburg, mit Wolfgang Capito, Martin Bucer, Caspar Hedio und zeitweise auch Johannes Calvin im 16. Jahrhundert einer der Mittelpunkte der Reformation in Europa, von den damals aufbrechenden religiösen, kulturellen und politischen Erneuerungen bis in die Gegenwart immer wieder neue Impulse empfangen hat. Straßennamen und Anschriften an Gebäuden lassen sich als Kurzfassungen dieser Geschichte lesen. In Straßburg fand vom 24. bis 29. August dieses Jahres die IX. Wissenschaftliche Konsultation der *Societas Oecumenica* (Europäische Gesellschaft für Ökumenische Forschung) statt.

## Zu Gast in Straßburg

1978 gegründet, ist die *Societas Oecumenica* eine Arbeitsgemeinschaft wissenschaftlich arbeitender Institute und von Einzelpersonen zur Förderung der internationalen Forschung auf ökumenischem Gebiet. Ihr wichtigstes Organ ist die alle zwei Jahre stattfindende wissenschaftliche Konsultation.<sup>1</sup> Das diesjährige Treffen hatte die Überschrift «Ökumenische Theologie und konfessionell/ethnische Egoismen». Dieses Thema kann man als eine konsequente Weiterführung der Fragestellungen der zwei vorangegangenen Konsultationen verstehen. Die Diskussionen der VII. Konsultation in Salamanca (1992) mit der Fragestellung «Europa nach 1992 – Neue Erkundung der ökumenischen Frage» lassen sich in zwei Schlußfolgerungen zusammenfassen. *Erstens* müssen die Ergebnisse der multi- und bilateralen Dialoge zwischen den einzelnen Kirchen durch «eine Hermeneutik des Dialogs und des Vertrauens in die Koinonia», d. h. durch eine Methode der gemeinsamen Suche der Wahrheit im Vertrauen darauf, daß alle Beteiligten sich redlich um sie bemühen, ergänzt werden. Nur so kann der Gefahr begegnet werden, daß die Sprach- und Denkformen der jeweils eigenen kirchlichen Lehre zum Maßstab des Dialogs mit den anderen werden. Gleichrangig zur Suche nach einer gemeinsamen Sprache erweist sich *zweitens* für die einzelnen Kirchen und die ökumenische Bewegung die Forderung, sich als «Anwalt des Gemeinwohls» in einer europäischen Dimension zu verstehen. Erst auf diesem Hintergrund wird ihr Engagement für Minoritäten, für Gerechtigkeit im rechtlichen, politischen und ökonomischen Bereich glaubwürdig und nachvollziehbar.

Die nachfolgende VIII. Konsultation im niederländischen Driebergen (1994) griff mit ihrer Themenformulierung «Ökumene und Hermeneutik» die in Salamanca geäußerte Forderung nach einer *Hermeneutik des Dialogs* auf. Sie machte sich damit eine Beobachtung von *Konrad Raiser*, dem Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, zu eigen, der auf der Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (Santiago de Compostela) 1993 angesichts der mangelnden Effizienz ökumenischer Dialogergebnisse davon sprach, daß eine «ökumenisch-interkulturelle Hermeneutik notwendig sei, die es möglich mache, «die Gleichzeitigkeit unterschiedlicher christlicher Kulturen anzuerkennen, ohne die Unterschiede möglichst alle in Konsens aufzulösen».<sup>2</sup> Da sich das mit dem Begriff «Hermeneutik» Gemeinte nur dann erschließt, wenn man seine Geschichte zur Kenntnis nimmt, standen die Themen der Tagung in Driebergen unter der gleichen Spannung, welche die Hermeneutik als theologische Disziplin seit der Neuzeit bestimmt hat: einerseits ist sie eine Methodenlehre der sachgemäßen Interpretation der grundlegenden Glaubenstexte, andererseits ist sie eine philosophische Theorie, wie der Mensch sich angesichts der geschichtlichen Veränderungen der Gesellschaft und des Wissens orientieren kann. Für die ökumenische Theologie ergeben sich aus dieser Doppelung folgende Fragen: Wie kann eine *wahrheitsgetreue* Interpretation und wie kann eine *glaubwürdige* Kommunikation des christlichen

## ÖKUMENISCHE THEOLOGIE

**Zu Gast in Straßburg:** IX. Wissenschaftliche Konsultation der *Societas Oecumenica* – Ökumenische Theologie und konfessionell/ethnische Egoismen – Globalisierung und Herrschaft der Märkte – Zum Programm «Lehrverurteilungen – kirchentrennend?» – Die Reformation und ihre unzureichend aufgenommenen Anfragen – Theologie vor einer zweiten Verwandlung. *Nikolaus Klein*

## THEOLOGIE

**Kulturen in der Krise:** Die neuen Länder in der alten Bundesrepublik Deutschland – Überschaubarkeit als Gegenbewegung zum Differenzierungsprozeß der Moderne – Vergeldung und McDonaldisierung – Gegenkultur als Fragezeichen hinter der dominanten Kultur – Wenn an die Kirchen keine bedrängenden Fragen mehr gestellt werden – Ein weltweites Bündnis gegen die Konsolidierungsgewalt funktioneller Rationalität.

*Jens Langer, Rostock*

## ZEITGESCHICHTE

**«Die großen Linien der Historie überlassen...»:** *Victor Klemperers* Tagebücher 1933–1945 – Eine Geschichte der Hoffnung, die Verzweiflung einschließt – Reflexionen zur ständig schlimmer werdenden Lebenssituation und zu den wissenschaftlichen Arbeiten – Der Romanist Klemperer und die deutsche Romanistik – Konfliktlinien während der Weimarer Republik – «Rassenkundlich» begründete Literaturwissenschaft – Zur Deutung der Aufklärung – Die Verdrängungen in der Romanistik nach 1945 – Martin Walsers Enteignung des unbestechlichen Blicks Klemperers auf die Geschichte.

*Carl Holenstein, Zürich*

## BIBEL

**Die Zehn Gebote im jüdischen Rahmen:** Zeichen des Bündnisses zwischen Gott und Israel – Hervorhebung in der Liturgie und in der religiösen Ikonographie – Zwei unterschiedliche Fassungen des Dekalogs – Sie erheben keinen Anspruch auf Universalität – Noachidischen Gesetze gelten für alle Menschen – Bedeutung der Tradition der Zehn Gebote für das christlich-jüdische Gespräch.

*Carl S. Ehrlich, Randolph, MA/USA*

## ESSAY

**Geschichtsschreibung nach dem «Ende der Geschichte»:** Auf den Spuren von *H.-J. Orthells* «Blauem Weg» – Der Traum von einer Literatur, die es nicht gibt – Vom Mangel, die Inschrift der Geschichte zu entziffern – Überraschend das Unbeschreibliche schreiben – Bild-Geschichte in einem Tagebuch gesammelt. *Hans Jürgen Luibl, Zürich und Jestetten*

Glaubens zustande kommen? In diesem Sinne interpretierte *Martin Conway* (Selly Oak College, Birmingham) die in der Ausschreibung für die Konsultation von Straßburg formulierte Themenstellung «Ökumenische Theologie und konfessionell/ ethnische Egoismen»: «Wir hoffen, daß dieser Arbeitsvorschlag viele von uns zu einem engagierten Einsatz ermutigt, nicht vor den Herausforderungen dieser beim ersten Anschein doch unterschiedlichen Fragen (die eine als zum «klassischen» Themenbereich der ökumenischen Arbeit, die andere als zum oft umstrittenen außertheologischen Bereich gehörig betrachtet) auszuweichen, sondern den entscheidenden Zusammenhang zwischen beiden zu erforschen.»

Mitten in diese Aufgabenstellung führten die beiden ersten in Straßburg unter der Überschrift «Völker, Nationen und die Königsherrschaft Gottes» gehaltenen Referate. Für *Riccardo Petrella*, ehemals im Stab des früheren Präsidenten der EU-Kommission, Jacques Delors, für Wissenschaftspolitik zuständig und heute an der Universität Louvain-la-Neuve tätig, liegt die Zunahme der politischen Krisen und nationalistischen Spaltungen in Europa nach 1989 in der Verschlechterung der sozialen und ökonomischen Situation der Bevölkerung begründet. In den siebziger Jahren gewann eine konservative Politik, die den Wohlfahrtsstaat (*social citizenship and solidarity*) nie akzeptiert hatte, den ideologischen Diskurs und die Entscheidungsmacht wieder zurück. Diese Bewegung begann in den USA, gewann dann in Großbritannien politische Macht und sieht in der Globalisierung der Wirtschaft den Weg, um die Profitmaximierung des Kapitals erneut durchzusetzen. R. Petrella bezeichnete die Haltung, welche die aktuellen wirtschaftlichen Bedingungen zu akzeptieren bereit ist, als die wirkliche Entchristianisierung Europas. Die Suche nach einer Alternative zur gegenwärtigen Situation kann nicht mit jener Form europäischer Integration erreicht werden, wie sie heute angestrebt wird. Sie kann nur ein Bestandteil, nicht aber das Ziel einer europäischen Politik sein. Was R. Petrella als Entchristlichung Europas beschrieb, faßte *Karoly Hafenscher* (Ökumenischer Rat der Kirchen in Ungarn, Budapest) in seinem Koreferat mit dem Ausdruck Säkularismus zusammen. Auf dem Hintergrund der politischen und gesellschaftlichen Erfahrungen, die in Ungarn nach 1989 gemacht wurden, beschrieb er das Erlebnis des Endes der Epoche des Sozialismus nicht als einen Aufbruch, sondern als eine große Enttäuschung. Diese Haltung des Säkularismus ist keine intellektuelle Revolte gegen den christlichen Glauben und gegen theologische Standpunkte. «Er ist eine Atmosphäre um uns und in uns. Wenn man ihn beschreibt, so ist es so, wie wenn man die Luft um uns und in uns beschreibt.» Für K. Hafenscher genügt es in dieser Situation nicht, wenn die Christen in den östlichen Ländern Europas um die Wiederherstellung jenes rechtlichen Status für die Kirchen kämpfen, wie er von den Christen im Westteil Europas ihrerseits schon errungen und fraglos vorausgesetzt wird. Vielmehr begreift er den Verlust an gesellschaftlichem und politischem Einfluß als eine Chance der Kirchen für einen gegenseitigen Lernprozeß und für eine Neuentdeckung ihrer globalen Verantwortung.

Versuchten die ersten beiden Referate den gesellschaftlichen Ort der Kirchen in Europa zu bestimmen, so galt das Interesse des dritten Redners *Theo Dieter* (Institut für Ökumenische Forschung, Straßburg), einem klassischen Thema ökumeni-

scher Theologie. Er beschrieb den 1981 begonnenen Prozeß, der die Aufhebung der lutherisch-katholischen Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts zum Ziele hat. Dabei galt sein Interesse den unterschiedlichen konfessionellen und ökumenischen Kontexten der einzelnen Kirchen, die an diesem Vorgang mitbeteiligt sind.

### Was bedeutet kirchliche Lehre?

Im Anschluß an den Papstbesuch 1980 in Deutschland hatten die Deutsche Bischofskonferenz und die Evangelische Kirche in Deutschland eine *Gemeinsame Ökumenische Kommission* (GÖK) gegründet, in deren Auftrag der deutsche *Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen* (ÖAK) eine Studie zur Frage vorlegen sollte, ob die im 16. Jahrhundert von den Konfessionsgemeinschaften ausgesprochenen Lehrverurteilungen in Fragen der Rechtfertigung, der Sakramente und des Amtes aus heutiger theologischer Sicht den Fortbestand der Kirchentrennung noch legitimieren.<sup>3</sup> Den 1985 von der ÖAK erstellten Schlußbericht machte sich die GÖK zu eigen, leitete ihn an die Kirchen weiter und verband damit die Bitte, daß die Kirchen verbindlich feststellen sollten, daß die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts den heutigen Partner nicht mehr treffen, insofern seine Lehre nicht von dem Irrtum bestimmt ist, den die Verwerfung abwehren wollte. Dieser Bericht und die damit ausgesprochene Bitte haben in der Folge eine breite Diskussion ausgelöst.

Der Bericht von Th. Dieter versuchte anhand der unterschiedlichen Reaktionen der mitbeteiligten Kirchen deren ekklesiologisches und ökumenisches Selbstverständnis zu erschließen. Bei den evangelischen Partnern haben im Rahmen der drei Kirchenbünde (Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands [VELKD], Arnoldshainer Konferenz [AKf] und Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR) die einzelnen Landeskirchen Beschlußtexte beraten und weitgehend auch akzeptiert. Diese bildeten die Grundlage für einen gemeinsamen Beschlußtext, der von der Generalsynode der VELKD im Oktober 1994 angenommen wurde. Damit liegt auf evangelischer Seite ein Text vor, der höchste Autorität beansprucht. Anders ist die Situation beim katholischen Partner. Zwar liegen mit dem Gutachten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen und der Stellungnahme der Deutschen katholischen Bischofskonferenz zwei qualifizierte Stellungnahmen vor, aber das Gutachten des Einheitsrates ist vertraulich, der Text der Bischofskonferenz ist nicht definitiv.

Mit dem Problem der unterschiedlichen Autorität der Beschlußtexte verbindet sich eine zweite Frage. Da der Beschluß der Generalsynode VELKD sich nicht auf eine verbindliche Erklärung der katholischen Kirche stützen konnte, konnte sie nur hypothetisch formulieren, in welchem Fall die reformatorischen Verwerfungen die katholische Kirche nicht mehr treffen. Ungeklärt bleibt dabei die Frage, wie die Antwort der katholischen Kirche aussehen muß, um akzeptiert werden zu können. Anders liegt die Situation bei der vom Lutherischen Weltbund und dem vatikanischen Einheitsrat vorbereiteten «Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre», die der Vollversammlung des LWB 1997 in Hongkong zur Verabschiedung vorliegen sollte, arbeiten doch hier beide Partner von vornherein an einem gemeinsamen Beschlußtext.<sup>4</sup> Da aber der gesuchte Konsens sich

<sup>1</sup> Referate und Workshop-Berichte folgender Konsultationen sind veröffentlicht: III. Konsultation Rom 1984: «Bekenntnisbildung: Kontinuität und Erneuerung» (Una Sancta 40 [1985], S. 1–81); IV. Konsultation Erfurt 1986: «Ekklesiologische Neutralität in der ökumenischen Bewegung?» (ÖR 36 [1987], S. 157–223); V. Konsultation Bossey 1988: «Universalität und Kontextualität – Prolegomena für eine ökumenische Ekklesiologie» (Una Sancta 44 [1989], S. 3–71); VI. Konsultation Dublin: «Der Heilige Geist als lebendiger Zusammenhalt» (Una Sancta 46 [1991], S. 2–43); VII. Konsultation Salamanca 1992: «Neue Erkundung der ökumenischen Frage» (ÖR 42 [1993], S. 145–222); VIII. Konsultation Driebergen: «Ökumene und Hermeneutik» (Una Sancta 50 [1995], S. 2–68).

<sup>2</sup> Vgl. N. Klein, «Koinonia» in einer zerrissenen Welt? in: Orientierung 57 (1993), S. 179–182.

<sup>3</sup> K. Lehmann, W. Pannenberg, Hrsg., Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Bd. I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute. Freiburg-Göttingen 1986; Bd. II: Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung. 1989; Bd. III: Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt. 1990; Bd. IV: Antworten auf kirchliche Stellungnahmen. 1994; D. Lange, Hrsg. für die Göttinger Theologische Fakultät, Überholte Verurteilungen? Göttingen 1991; Lehrverurteilungen im Gespräch. Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen in Deutschland. Göttingen 1993; Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Studie «Lehrverurteilungen – kirchentrennend?» (Die deutschen Bischöfe, 52). Bonn 1994.

an einer Reihe von Unterscheidungslehren (ähnlich dem Projekt zur Aufhebung der gegenseitigen Verwerfungen) orientiert, bleibt doch die Suche nach der gemeinsamen Grundlage des Glaubens im Hintergrund.

### Der gemeinsam gelebte Glaube

Gerade die Dimension des gemeinsam gelebten Glaubens war Thema des Koreferates von Pfarrer Peter Wilkinson (Diözese Liverpool). Aus einem Überblick über die ökumenischen Initiativen der letzten 16 Jahre in Großbritannien und der Stadt Liverpool zog er die Schlussfolgerung, es sei ein Neubeginn im Denken und im Handeln der Kirchen erfordert, nämlich der Schritt von einer Ökumene als «Außenpolitik», die nur Kräfte verzehrt, zu einer Ökumene, die alle Dimensionen kirchlichen Handelns umfaßt. Was P. Wilkinson mit seiner Forderung meinte, formulierte Johannes Brosseder (Universität Köln) als Ergebnis seiner Beurteilung der bisherigen konfessionellen Dialoge. Sowohl die Gespräche, in denen nach einem Lehrkonsens gesucht wird, wie die Studie über die Lehrverurteilungen hätten bis heute noch nicht die Grundprobleme in den Blick genommen. «In der Reformation sind nämlich über den Weg der Kritik an damals bedeutsamer bzw. verbreiteter kirchlicher Praxis einschließlich der sie legitimierenden Lehren bzw. Teillehren Grundsatzzfragen aufgebrochen und durch sie entschieden worden, die auch heute noch auf eine eindeutige Antwort seitens der römisch-katholischen Kirche warten. Dazu zählen *erstens* die Priorität und Autorität der Heiligen Schrift als Wort Gottes gegenüber dem kirchlichen Lehramt und gegenüber der kirchlichen Lehrtradition; *zweitens* die von seiten des Menschen und damit der Kirche nicht zu übersteigende unüberbrückbare Differenz zwischen Gott und seinem Geschöpf Kirche; *drittens* die Ablehnung einer heilsmittlerischen Funktion der Kirche zwischen Gott und dem Einzelnen und die Betonung der reinen Instrumentalität der Kirche in der Bezeugung der Bedingungslosigkeit des Heilsempfangs im Glauben des einzelnen Christen. *Viertens*: Die Heilige Schrift kann nur in dem Geist ausgelegt werden, in dem sie verfaßt wurde. Selbstausslegung der Heiligen Schrift und Auslegung im Heiligen Geist sind dasselbe, kirchliches Lehren kann nur insofern Verbindlichkeit beanspruchen, als es diesen Geist zur Stärkung des Glaubens des Einzelnen bezeugt, und ist immer wieder daran zu messen.» Die Feststellung von J. Brosseder, daß jede kirchliche Lehre in einer uneinholbaren Differenz zu Gottes Heilshandeln steht und dauernd auf das Ursprungszeugnis der Heiligen Schrift bezogen bleibt, konnte als eine Weiterführung dessen verstanden werden, was Th. Dieter in seinem Bericht über «Die gemeinsame Erklärung» verlangt hatte, daß nämlich in den Dialogen die Grundlagen des Glaubens ausdrücklich zum Thema gemacht werden müssen. Katholizität des christlichen Glaubens könnte dann nicht mehr von einer einzigen Kirche ausschließlich beansprucht werden. Jede konfessionelle und regionale Glaubensweise hätte ihre Berechtigung, wenn sie sich auf den Glauben, den alle bezeugen, bezogen weiß.

### Eine zweite Verwandlung der Theologie

Die kirchenpolitische Sprengkraft und die friedensstiftende Wirkung einer solchen Art, den Glauben an Jesus Christus zu bekennen, ist offenkundig. Enda McDonagh (Saint Patrick's College, Maynooth) brachte dies auf die Formel, christlicher Glaube als «subversive Erinnerung» zerstöre jede religiöse Begründung einer politischen und ethnischen Identität, ja sie gehe noch weiter, denn sie stelle notwendigerweise auch jede konfessionelle Identität in Frage, die sich aus der Haltung der Abgrenzung (*Identity-against*) versteht.

<sup>4</sup> Konsens in Sicht? Der Entwurf einer lutherisch-katholischen Erklärung zur Rechtfertigungslehre, in: Herder Korrespondenz 50 (1996) 6, S. 302–306.

J. Brosseder hatte in seinem Referat mehrfach verlangt, daß die Theologie eine kritische Funktion gegenüber der kirchlichen Lehre zu erfüllen habe. Wie diese Aufgabe von einer ökumenischen Theologie zu leisten wäre, machte Lukas Vischer (Genf) zum Thema seiner Darlegung. Hatte nach ihm die Theologie in diesem Jahrhundert einen entscheidenden ersten Wandel gemacht, indem sie von der konfessionellen Polemik zum Bemühen um Konsens oder doch um Komplementarität gekommen ist, so liegt der Grund für ihre doch verhältnismäßig geringe Wirkung in Fragen der Kirchengemeinschaft darin, daß sie bis heute die notwendige zweite Verwandlung noch nicht vollzogen hat. Zu fragen ist, ob sie in den bisherigen Dialogen das, was die Kirchen in Wirklichkeit trennt, überhaupt angesprochen hat. Denn die Lehrunterschiede, die offiziell als Kennzeichen der getrennten Existenz gelten, sind in Wirklichkeit nur ein Teil der Identität der Kirchen. Die theologische Arbeit muß deshalb in Zukunft die interkonfessionelle Auseinandersetzung mit der Vergangenheit der Kirchen zu ihrer Aufgabe machen. So brachten die Bemühungen um eine *Ökumenische Kirchengeschichte* der Schweiz an den Tag<sup>5</sup>, daß die konfessionellen Differenzen nicht nur durch die klassischen Lehrentscheidungen, sondern durch zusätzliche historische Ereignisse (u. a. Liberalismus im 19. Jahrhundert) bestimmt werden. Neben der Ausweitung der Themen der Dialoge umfaßt die zweite Neubestimmung der Theologie auch eine neue Darstellung der ökumenischen Utopie, wie die Einheit der Gläubigen angesichts der Zerrissenheit der Welt verstanden werden kann. Dafür nannte Lukas Vischer drei Problemfelder: *Erstens* wie können die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit und der Respekt vor der Schöpfung miteinander verknüpft werden; *zweitens* wie kann gegen die zerstörerische Diskriminierung, welche die zunehmende Interdependenz mit sich bringt, Widerstand geleistet werden; *drittens* müssen die Christen aus den Ereignissen der letzten Jahre lernen, daß die Zukunft für jede und damit auch für eine katastrophale Möglichkeit offen ist. Diese drei Problemfelder lassen viele bisher wirksamen Motivationen der ökumenischen Bewegung wegfallen. Sie stellen die Theologie neu vor die Aufgabe, neu zu entfalten, daß christliche «Hoffnung nicht mit geschichtlichen Erfolgen oder Niederlagen steht und fällt, sondern in Gott selbst begründet ist». Nikolaus Klein

<sup>5</sup> L. Vischer, L. Schenker, R. Dellsperger, Hrsg., *Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz*. Freiburg/Schweiz und Basel 1994.

## Kulturen in der Krise

Die neuen Länder in der alten Bundesrepublik Deutschland\*

Seinen ausführlichen Brief aus Oxford vom April 1990 an einen Gentleman in Warschau beendete Sir Ralf Dahrendorf mit den Worten: «Freiheit vor allem, das ist es, woran ich glaube. Das Ziel mag offenbar sein, aber der Weg dahin hat viele Fallgruben. Wir können dabei helfen, manche davon zu überwinden, aber in erster Linie sind Ihre Energie und Zielstrebigkeit herausgefordert. Der Rest ist Glück. Ich drücke Ihnen den Daumen und hoffe das Beste. Das tue ich mit ganzem Herzen.»<sup>1</sup>

Diese Sätze habe ich an mich, viel weiter im Westen angesiedelt als jener Gentleman, gerichtet empfunden, wohl wissend, daß der geographische Unterschied auch erhebliche politische und wirtschaftliche Vorzüge bedeutete. Mich irritierte dennoch vor allem die Lücke zwischen Wollen und Vollbringen, die Dahrendorf konstatierte: «Der Rest ist Glück.»

Dazu kommt außerdem die Erfahrung von immer mehr Menschen, daß vor dem Glück, vielleicht auch mit ihm, noch etwas

\* Beitrag auf einem Seminar des Ökumenischen Rates der Kirchen in Chambesy, «Theological Education for Witness and Service Today» (28. Mai bis 6. Juni 1996).

<sup>1</sup> R. Dahrendorf, *Betrachtungen über die Revolution in Europa*, Stuttgart, 2. Aufl. 1991, S. 155.

anderes kommt. Ein Teil des Dahrendorfschen «Restes» stellt nämlich noch ein anderes Phänomen dar. Es heißt Kulturschock.<sup>2</sup>

Kultur umfaßt die Fülle der menschlichen Beziehungen, deren Gestaltungen und Bewertungen. «Kulturen sind das bewußt gewordene Soziale; sie sind die signifikante symbolische Struktur des Sozialen und die signifikanten Wissensbestände der alltäglichen Erfahrungswelt, die sich individuell wie kollektiv zu Lebenswelten, in eine Ordnung von Bedeutungen verdichten. Kulturelle Deutungssysteme enthalten kognitive Verarbeitungen der Umwelt und ihre Interpretation. Diese lassen sich nicht beliebig löschen. Fragen nach dem kulturellen Wandel sind dann vor allem und zuerst Fragen nach den Wandlungen in den verfügbaren symbolischen Ordnungen. Folgen wir in diesem Zusammenhang entwicklungspsychologischen Erkenntnissen, dann werden auf die DDR bezogene Deutungsmuster erst verschwunden sein, wenn über die DDR nur noch Märchen, Sagen und Geschichten erzählt werden sollten, also wenn die letzten Menschen gestorben sind, die noch an Bilder aus der DDR sich erinnern können, weil ihre kulturelle Sozialisation sich in dieser Gesellschaft vollzog.»<sup>3</sup>

### «Beitrittsbürger und Beitrittsgebiet»

Was immer man der Gesellschaft im Osten zwischen 1945 und 1990 zuschreiben mag – Reglementierung, Starre, Kommandowirtschaft, eine unrealistische Selbsteinschätzung u. a. –, so war sie vor allem durch Überschaubarkeit gekennzeichnet. Freund und Feind waren einander bekannt. Alle diese Kennzeichen lassen sich meines Erachtens zurückführen auf den großangelegten Versuch, eine Antimoderne zu installieren. Ich meine damit die Strenge, mit der eine Ausdifferenzierung der Gesellschaft in immer neue Teilsysteme verhindert werden sollte. Dieser antisäkularistische Zug diente dazu, einen weltanschaulichen Monolithen zu schaffen, in dem Staat und Gesellschaft gleichgesetzt wurden. Die Bewegung der europäischen Gesellschaften seit der Aufklärungsepoche sollte gleichsam gestoppt und umgekehrt werden. Diese Strategie wurde seit 1945 mit wechselnden Taktiken durchgesetzt. Sie nützte übrigens der Kirche durchaus, weil sie diesem Prozeß sozusagen gegenüberstand – als Subjekt oder Objekt oder Gegner – und an ihrer Identität kein Zweifel blieb. Sie war die einzige in dieses System nicht administrativ integrierte Institution.<sup>4</sup> Die Eindeutigkeit und Überschaubarkeit dieses Projektes wird am einfachsten – sicherlich nicht am besten – wiedergegeben mit der bekannten Aussage des Liedes: «Die Partei, die Partei hat immer recht.»

Demgegenüber stand das von der Demokratie und hoher Ausdifferenzierung geprägte westliche System, an dessen Kompetenz und Effektivität es praktisch keine authentischen Zweifel gab. Eine erste Verwunderung ereignete sich, als die Vereinigung der beiden Staaten nicht in einem breiten gesellschaftlichen Diskurs über eine neue, gemeinsame Verfassung laut Grundgesetz § 146 erstrebt wurde, sondern durch den Beitritt zum Geltungsgebiet der Bundesrepublik gemäß § 23. Die Bewohner der neuen Bundesländer wurden «Beitrittsbürger», ihr einstiges Territorium «Beitrittsgebiet».

Die im Fernsehen so reizvoll zu betrachtende Farbigeit erwies sich bei hautnaher und ständiger Ansicht als Gleichzeitigkeit von Wichtigem und Unwichtigem, und zwar bis zur nervenaufreibenden Ermüdung. Das sogenannte Christliche der Bundes-

republik stellte sich z. B. als ein mehr oder weniger interessantes Ornament im Supermarkt des Religiösen und Irreligiösen heraus.

Der Dichter *Steffen Mensching* hat diese Beobachtung bitter komprimiert:

«Alles gleich, Gültig alles.  
Auschwitz, Wandlitz, Austerlitz.  
Ein Abwasch, ein Knopfdruck,  
Hokuspokus. Ab in den Lokus...  
Wer sich zum Fenster  
Hinauslehnt, Jan Hus z. B.  
Muß sich nicht wundern, wenn ihm  
Der Kopf etcetera...»

Der Fetischcharakter der Ware,  
Ausgelegt von Beate Uhse,  
Ausgezeichnet. Proletarier,  
Aller Länder? Schwamm drüber.  
Schlamm drüber. Planierraupen  
Schieben die Gräber zusammen.»<sup>5</sup>

Existenzbedrohend verschärft wird dieser Kulturschock durch die Feststellung, daß das hocheffizient westliche System in der Wirtschaft und in manchen Bereichen der Politik an die Grenzen seiner Kompetenz gekommen zu sein scheint. Das Anwachsen der Arbeitslosigkeit trotz steigender Produktion liefert die lähmende Anschauung.

### Vergeldung und McDonaldisierung

Bereits 1981 hat *Peter Wensierski* die Vermutung ausgesprochen, daß der Marxismus in der DDR drohe «zu einer Art kantianischen Morallehre» zu werden. «Darum ist die Säkularisierung für Staat und Kirche ein Problem, vielleicht sogar noch mehr für den Staat.»<sup>6</sup>

Der Beobachtung Wensierskis liegt ein umfassendes Verständnis von Säkularisation zugrunde, das aus seinen westlichen Zusammenhängen von einem gnadenlos sich vollziehenden Differenzierungsprozeß und einer dumpfen Komplexitätszunahme bestimmt ist und weder Individuen, Kirche noch Parteien, sondern nur noch Gesellschaft kennt. Dieser Prozeß der unaufhaltsamen Modernisierung überrollt Ost und West und kann von den Protagonisten der Modernisierung um den Preis ihrer eigenen Existenz nicht gesteuert werden. Denn sie leben von den Früchten der Krise, die sie organisieren.

Das Resultat dieser Ausdifferenzierung der Gesellschaft läßt sich mit zwei Phänomenen benennen. Einmal ist die Gesellschaft von einer *Vergeldung* aller ihrer Lebensäußerungen zwischen Liebe und Wirtschaft bestimmt, die die Rolle des Geldes als meßbares Tauschmittel längst ersetzt hat durch dessen neue Funktion als Gewaltmedium. Diese wird festgelegt dadurch, daß das Geld *praktisch* eine metaphysische Rolle von seinen Verwaltern und Mehrern zugewiesen erhält. Dadurch ist der Kapitalismus zur herrschenden Religion der Gegenwart geworden mit einem Kultus, der nicht von der Sünde freispricht, sondern die Teilnehmer vielmehr verschuldet. Darauf hat *Walter Benjamin* bereits 1921 hingewiesen.<sup>7</sup> Zum anderen prägt eine sich immer stärker ausbreitende *McDonaldisierung* das zeitgenössische Leben, und zwar von der Gastronomie bis zur Kunst.<sup>8</sup> Das Serielle engt mit seiner Effizienz und Berechenbarkeit, Vorhersagbarkeit und Kontrollmöglichkeit Spontaneität und Kreativität mehr und mehr ein.

<sup>2</sup> Vgl. G. Kracht, Rekonstruktion des Verschwundenen und Projektion des Gegenwärtigen. Kulturtheoretische Überlegungen zum kulturellen Wandel in Ostdeutschland, in: Mitteilungen aus der kulturwissenschaftlichen Forschung 18., Heft 35. Berlin 1995, S. 279–307; J. Langer, Das verschwundene Christentum im Schoß der Katastrophe. Die jüdisch-christliche Tradition als Bestandteil und Überwindung historischer Spätzeit, in: *Communio viatorum*, XXXVII., Heft 2. Prag 1995, S. 107–119.

<sup>3</sup> G. Kracht, a.a.O., S. 303.

<sup>4</sup> Vgl. J. Langer, *Evangelium und Kultur in der DDR, I–II*, Berlin 1990.

<sup>5</sup> Zit. nach H. Würtz, «Mit ihm kommt Sprache zur Sprache», in: *Neues Deutschland* vom 15./16. 4. 1995, S. 12.

<sup>6</sup> P. Wensierski, Thesen zur Rolle der Kirchen in der DDR, in: *Kirche im Sozialismus. Materialien zur Entwicklung in der DDR*, Nr. 5/1981, S. 27. Diesen Abschnitt bis zur Erwähnung Schmidbauers entnehme ich meinem Aufsatz «Die jüdisch-christliche Tradition: Inkulturation und Gegenkultur», der Ende 1996 publiziert werden soll.

<sup>7</sup> Vgl. R. Thiessen, Kapitalismus als Religion, in: *Prokla*, 24. 1994/3, S. 400–418.

<sup>8</sup> Vgl. G. Ritzer, *Die McDonaldisierung der Gesellschaft*. Frankfurt a.M. 1995.

Der Engländer *Gunton* hat diese Situation m. E. am stärksten theologisch und am ehesten im Interesse einer prospektiven, d. h. auf Innovation gerichteten Inkulturation beschrieben, wenn er die kulturelle Entwicklung kritisiert: «(...) a Coca Cola advertisement in every village throughout the world.»<sup>9</sup> Aber die Spannung zwischen der Kontrolle durch die bewahrenden und kreativen Kräfte und den destruktiven Mächten gerät bei *Gunton* zur theologischen Herausforderung, nicht zur Frustration.

*Gunton* beschreibt als eine entscheidende Tendenz der Menschheitsgeschichte, daß die *vielen* durch heteronome Herrschaft von *einzelnen* verklärt werden. Immanente Kräfte entfremden Menschen voneinander – mehr als dieses eine angenommene heteronome Gottheit tut. Das Anderssein des Mitmenschen darf nicht allein als Bedrohung durch dasselbe oder im Falle seiner Unterdrückung als Beherrschung eines Objekts interpretiert werden, vielmehr macht das Gegenüber Menschen überhaupt erst zu dem, was sie sind. Anderssein ist lebenswichtig für das Leben. Mit anderen Worten: Wenn Gott als Anderer aus der Öffentlichkeit verdrängt wird, so lautet das Ergebnis nicht Freiheit, sondern dämonische Verdrängung.

In der Tat – folgert *Gunton* – trennt das zeitgenössische Freiheitsverständnis in eminenter Weise Menschen voneinander. Zwar hat sogenannte christliche Praxis im Laufe der Geschichte derartige individualistische Tendenzen entwickelt, aber in der Substanz geht es in der biblischen Tradition gerade darum, daß Menschen Freiheit nicht gegen andere, als Freiheit voneinander, sondern in Relation zu Gott und zu den Mitgeschöpfen gewinnen.

Aus dieser Perspektive wendet sich *Gunton* in orientierter Offenheit gegen einen Kult der Offenheit für alles und jegliches ohne Unterscheidungsvermögen, gegen einen Pluralismus der Indifferenz, der Intoleranz produziert gegen jede Position, die Wahrheit auch nur anzudeuten sich bemüht. Darum plädiert der Verfasser für eine Theologie, die die Fragmentationen in Theologie und Kultur durch Bezogenheit aufeinander – wie im trinitarischen Prozeß – überwindet.

Auch in *Schmidbauers* Konsumkritik sind noch theologische Spurenelemente zu finden.<sup>10</sup> Die Reformulierung der protestantischen Kulturelemente «Disziplin» und «Verzicht» sollte angesichts des (McDonaldisierten) «Komfortschritts»<sup>11</sup> theologisch nicht übersehen werden. Die kontingente, geschichtlich geortete Botschaft der Bibel beider Testamente stößt mit ihren Signaturen von Anfang und Ende, Einmaligkeit und Begeisterung auf die Endloskette der Wiederholbarkeit, Reproduktionswilligkeit ad libitum und Flippigkeit des Fun-Fun-Syndroms.

### Kultureller Ungehorsam

Wenn der tragende Menschentyp der dominanten Kultur der hedonistisch-materialistische Charakter genannt wird (Hedomat), so ist sein Gegentyp der zwischen dem Proton der Schöpfung und dem Eschaton der erfüllten Geschichte agierende Mensch, der aus der jüdisch-christlichen Überlieferung lebt und sich daran orientiert. Der «Proteschat», wie ich ihn nennen möchte, wird nach der Überwindung des Kulturschocks in den kulturellen Ungehorsam eintreten müssen, weil er nach lebbarem Leben hungert, von dem er aus seiner Tradition eine eigene Vorstellung besitzt.

Dieser Ungehorsam ist der Anfang von etwas, das sich alternativ zu einer Dominanz verhält, die nicht von Austausch und Kommunikation, Einmaligkeit, Verweilen und Verlangsamten belebt wird, sondern nur Beschleunigung als «Atemspende», Zuwendung als Terror und Ausgrenzung bei Verweigerung kennt; auf Endlosreproduktion, Dauerwiederholbarkeit und alloverthe-

worldpresence steht – und zwar darübersteht, dominant Geld abrufend und reproduzierend wie großartige Fälscher Bilder alter Meister. «Gegenkultur heißt ein Fragezeichen hinter eine Kultur zu setzen, die gegenwärtig allzuoft nur Ausrufungszeichen hinter sich macht.»<sup>12</sup>

Die Kulturen in Ost und West befinden sich in der Krise. Der Unterschied besteht darin, daß die alten Bundesbürger ihre Kultur verinnerlicht haben, während die neuen Bundesbürger sich diese Kultur noch nicht einverleiben, sondern nur äußerlich überstreifen konnten. «Begonnen hat ein mühseliger, komplizierter und vor allem langwieriger Lernprozeß, eine Form der kulturellen Alphabetisierung der Ostdeutschen, verdeckt und verzerrt nur durch die Tatsache, daß anscheinend das Alphabet schon bekannt [ist] und beherrscht wird.»<sup>13</sup> *G. Kracht*, der dieses Fazit zieht, übersieht meines Erachtens die Möglichkeiten von Widerspruch, Ungehorsam, Verwerfungen und Ablehnungen. Wie tragisch gefährvoll die Krise der Kulturen ist, beschreibt der junge Dichter *Stefan Kalthorn* unter der Überschrift «Standort Deutschland»: «Musikalisch werden Sie heute abend begleitet von unserer Bordkapelle auf dem Zwischendeck. Alle Maschinen arbeiten einwandfrei.»<sup>14</sup> Die wundersamen Melodien mit ihren harmonischen Bögen und das kraftvolle Pochen der Maschinen lassen den ahnungslosen Hörer am Standort Deutschland vergessen, was eine Kultur in der Krise ist – so wie die Passagiere der «Titanic» einst der Ansage eines Stewards vertrauten.

### Alternative Perspektive

Dem Kulturschock aufgrund der Tatsache, daß auch das westliche System an die Grenzen seiner Kompetenz stößt, muß um der Zukunft willen langfristig eine Alternative entgegengesetzt werden. Dazu ist zuerst die einfache Zustandsbeschreibung zu überwinden. Das hat jüngst *Ulrich Beck* getan, als er eine Antwort auf die Frage «Was hält hochindividualisierte Gesellschaften zusammen?»<sup>15</sup> zu geben versuchte. Religion zählt für *Beck* nicht mehr als eine mögliche Antwort, politische Blutopfer stellen keine anzustrebende Lösungsmöglichkeit dar. Die bisherige Interpretation durch Erwerbsamkeit und Wohlstand zerfällt gerade auch im Westen, meint *Beck*. Sein Angebot lautet seit kurzem, individuelle Freiheit unter den Bedingungen des Rechts- und Sozialstaates sei die Integrationsmacht am Ende des 20. Jahrhunderts. Er setzt sie ab von der Atomisierung des Individuums, die durch den Neoliberalismus bewirkt wird. «Die Moderne, die Freiheit ins Zentrum stellt, ist also gerade kein Auflösungszeitalter, sondern auch ein Wert-Zeitalter, in dem an die Stelle der hierarchischen Gewißheit der Verschiedenartigkeiten die schöpferische Ungewißheit der Freiheit tritt, einschließlich des Kampfes darum, was «Freiheit» bedeutet?»<sup>16</sup> Einschließlich des Fragezeichens am Schluß dieser These eine Herausforderung nicht zuletzt an den «Proteschat»!

Wenn man sich um die Frage von «Zeugnis und Dienst heute» (witness and service today) bemüht, ist es gewiß von Bedeutung, Fragen an die Selbstgewißheiten eines hocheffizienten Systems zu stellen. Nicht die einfache Übernahme des bisherigen Alphabets stellt das eigentliche Thema dar, sondern die kritische Frage, ob die Welt richtig buchstabiert wird. Zum Kulturschock gehört auch die Erfahrung, daß es kaum noch ernsthafte Fragen an die Kirche gibt: «Es ist nicht bloß so, daß die Antworten der Kirche nicht akzeptiert werden – es verschwindet die Frage.»<sup>17</sup> Die Kirche sollte also im Ringen um ein lebenswertes Ver-

<sup>12</sup> B. Rootmensen, *Vierzig Worte in der Wüste*. Düsseldorf 1991, S. 171.

<sup>13</sup> G. Kracht, a.a.O. (Anm. 2), S. 305f.

<sup>14</sup> St. Kalthorn, Standort Deutschland, in: *Wiecker Bote*, Greifswald 1995/1–3, S. 34.

<sup>15</sup> U. Beck, Was hält hochindividualisierte Gesellschaften zusammen?, in: *Mittelweg* 36 1996/1, S. 33–48.

<sup>16</sup> U. Beck, a.a.O., S. 48.

<sup>17</sup> M. Siemons, Der geteilte Himmel. Was hat das Christentum mit der deutschen Einheit zu tun?, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 45 vom 22.2.1996, S. 31.

<sup>9</sup> C. E. Gunton, *The One, the Three and the Many. God, Creation and the Culture of Modernity*. Cambridge 1993, S. 13.

<sup>10</sup> W. Schmidbauer, *Jetzt haben, später zahlen. Die seelischen Folgen der Konsumgesellschaft*. Reinbek 1995, S. 134ff.

<sup>11</sup> Vgl. W. Schmidbauer, a.a.O., S. 57, 155ff., 208ff.

ständnis von Freiheit präzise Fragen an die sie umgebende Gesellschaft stellen. Dabei wird es darauf ankommen, «ein weltweites ökumenisches Bündnis wider die Konsolidierungsgewalt der funktionellen Rationalität»<sup>18</sup> zu fördern und aufgrund von Schlüsselerzählungen der Bibel die Perspektive der einen Menschheit zu entwickeln.<sup>19</sup> «Christliche Offensive» oder reli-

<sup>18</sup> B. Hoedemaker, Säkularisation – eine Erkundung, in: Säkularisierung in Ost und West (Schriftenreihe des Instituts für vergleichende Staat-Kirche-Forschung Heft 1), Berlin 1995, S. 13–20, hier S. 19.

<sup>19</sup> Ebd.

## «Die großen Linien der Historie überlassen...»

Victor Klemperers Tagebücher 1933–1945

Er ist bedroht, wird gedemütigt, aus seinem Lehramt entlassen, er kauft sich ein Stück Land, baut 1934 ein Haus, lernt Autofahren und fährt unmittelbar nach der Eröffnungsfeier über die Autobahn bei Dresden. Seine Frau legt den Garten an, sie pflanzen Kirschbäume, Sträucher, Hyazinthen. Er lebt ohne die geringste Illusion über seine Gefährdung und ohne jede Publikationsmöglichkeit, und trotzdem wächst das alles heran: die Bäume und die Projekte, über die er in seinen Tagebüchern Auskunft gibt. Er plant ein Buch über die französische Literatur des 18. Jahrhunderts, nimmt die Arbeit am Curriculum auf und bereitet eine Analyse der Sprache des Dritten Reiches vor («LTI», *Lingua Tertii Imperii*). 1938 verliert er den Zugang zu wissenschaftlichen Bibliotheken; diesem Verbot folgen weitere, er legt lange Listen davon an, er sitzt auf seinen Exzerpten und den Tagebüchern seines früheren Lebens und schreibt immer weiter am Tagebuch und an seinen Paralleltexten, zunehmend isoliert in seinem Haus in Dölzsch auf einem Hügel über Dresden. Noch bevor er in die Enge der Zwangsgemeinschaften von Judenhäusern getrieben wird, er den Judenstern tragen muß, fragt man sich beim Lesen der Tagebücher Victor Klemperers<sup>1</sup>: Ist das nun Mut, Eigensinn, Starrköpfigkeit, Trotz oder Lebensfremdheit und Naivität?

Man ist versucht, angesichts der Aussichtslosigkeit, der wachsenden Bedrohung und Not an *Jeremia* im belagerten Jerusalem zu erinnern: der gefangene Prophet folgt der Aufforderung, den Acker in Anatot zu kaufen. Er tut dies in einer Situation, in der alle vor dem Untergang stehen: «Da kam Hanamel, meines Oheims Sohn, wie der Herr gesagt hatte, zu mir in den Wacht-hof und sprach zu mir: Kaufe doch meinen Acker in Anatot, der im Lande Benjamin liegt; denn dir kommt es zu, ihn zu erwerben und einzulösen; kaufe du ihn! Da merkte ich, daß es des Herrn Wort war, und kaufte den Acker... Siehe, die Wälle stehen schon bis an die Stadt, daß sie erobert werde... Aber du, Herr, HERR, sprichst zu mir: «Kaufe dir einen Acker um Geld und nimm Zeugen dazu», obwohl doch die Stadt in die Hände der Chaldäer gegeben wird...? Und die Chaldäer werden hereinkommen und sie in Brand stecken und verbrennen samt den Häusern.» (*Jeremia* 32)

Victor Klemperer würde sich diesen Vergleich verbitten, er ist nicht *Jeremia*: «... ich will leichtsinnig sein, ich will es ganz bewußt sein», notiert er am 31. Dezember 1935, und ein Jahr später: «Wir haben Geduld gelernt und waren schon ganz hoffnungslos und sind es zur Hälfte noch immer, aber der Krug geht wahrhaftig schon sehr lange zu Wasser, und jeden Tag mit einer größeren (vielleicht desperaten?) Tollkühnheit.» (24. November 1936) Und: «... ich will nicht behaupten, daß wir bereits im letzten Höllenkreis angelangt sind. Sofern nicht die Ungewißheit das Schlimmste ist. Und sie ist es wohl nicht, denn in ihr ist immer noch Hoffnung.» (31. Dezember 1938)

<sup>1</sup> Victor Klemperer, *Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten. Tagebücher 1933–1945*. Aufbau-Verlag, Berlin 1995; 2 Bände, zusammen 1696 Seiten.

giöse Anpassung ist nicht in der Lage, die immer mehr ausgedünnte Zivilreligion zu überwinden, die westliche Demokratie zu ihrer Legitimation benötigen<sup>20</sup>, die gleichwohl lediglich einen bläßlichen Schatten der jüdisch-christlichen Tradition zwischen «Proton» und «Eschaton» darstellt. *Jens Langer, Rostock*

<sup>20</sup> Das Phänomen ist jüngst wieder beschrieben worden von H. Klegler/A. Müller, *Nationale und europäische Bürgerreligion. Ein Beitrag zur unvollendeten Säkularisierung*, in: H. Münkler, Hrsg., *Bürgerreligion und Bürgertugend. Debatten über die vorpolitischen Grundlagen politischer Ordnung*. Baden-Baden 1996, S. 1–22.

Nein, Klemperer ist kein Prophet, aber er legt uns unbeabsichtigt die Erinnerung an den Acker von Anatot nahe, als Geschichte einer Hoffnung, die Verzweiflung einschließt. Der Tagebuchschreiber betreibt Selbstverständigung und will sich vergewissern. Es ist, als ob er mit seinen Blättern als dem «nächsten Bekannten, der dir aufstößt», zu reden begänne, um zuzusehen, was sich aus seinen Erfahrungen und aus der «allmählichen Verfertigung der Gedanken beim Reden» (Kleist) ergäbe. Er schreibt sich in seinen Lebenszusammenhang hinein, prüft, befragt, bezweifelt, verwirft, bestätigt Wahrnehmungen, Erfahrungen, beschreibt und analysiert Zusammenhänge und Abhängigkeiten (z. B. zwischen der jüdischen Gemeinde, ihren Vorstehern, der Gestapo, der Polizei, den Behörden). Von Tag zu Tag bricht ein Stück Freiheit ab. Er setzt sich zur Wehr. Eigensinnig, trotzig, mutig, liebevoll und ohne Selbstmitleid überwinden er und seine Frau Eva die Ängste, Demütigungen und Verluste, die ihnen die nationalsozialistische Verfolgung zufügt. Die Kräfte, die sie mobilisieren, verhelfen ihnen immer wieder auch zu gelassenen, entspannten Augenblicken. Klemperer hofft auf ein Danach, «um noch jede mögliche Stunde mit Eva zusammenzusein, um das Ende des Verbrechens zu erleben, um meine paar Bücher zu schreiben...», notiert er am 20. Juli 1941 im Rückblick auf acht Tage im Gefängnis, zu denen er verurteilt wurde, weil er ein Fenster zu verdunkeln vergaß. Der Alltag wird immer grauenvoller, das Ende ist immer nahe. Schneeschaukeln, Zwangsarbeit, Hausdurchsuchungen, Hunger, Krankheit, Hausarbeit und Verarmung – das alles hält Klemperer nicht davon ab, unbeirrt seine Ziele zu verfolgen, seine Paralleltexte zu schreiben. Das «Curriculum vitae»<sup>2</sup> entsteht, Kapitel um Kapitel zur französischen Literatur im 18. Jahrhundert wird erarbeitet<sup>3</sup>, und die Materialsammlung für «LTI»<sup>4</sup> wächst und wächst.

### Der Romanist Klemperer und die deutsche Romanistik

In den Reflexionen, die Klemperer zu diesen Buchprojekten im Tagebuch festhält, ist eine Herausforderung angelegt, auf die die Rezeption – die nahezu einhellig begeistert den unbestechlichen Chronisten feiert (davon ist später zu reden) – bisher nur beiläufig eingeht: In der Flaschenpost dieser Tagebücher werden auch die Konturen der Geschichte der deutschen Romanistik sichtbar; Victor Klemperer, Romanist an der TH Dresden, legt die Spuren in die Dunkelkammer dieser Wissenschaft unter nationalsozialistischen Bedingungen.

Die Romanistik, lange als zeitlose, gediegene Wissenschaft absente ideologischer Entgleisungen und Verkümmern ver-

<sup>2</sup> Victor Klemperer, *Curriculum vitae. Erinnerungen 1881–1918*. Aufbau-Verlag, Berlin 1996; 2 Bände, zusammen 1367 Seiten.

<sup>3</sup> Victor Klemperer, *Geschichte der französischen Literatur im 18. Jahrhundert*, Bd. I: *Das Jahrhundert Voltaires*, Berlin 1954; Bd. II: *Das Jahrhundert Rousseaus*, Halle 1966.

<sup>4</sup> Victor Klemperer, *LTI, Notizbuch eines Philologen*. Neuausgabe: Reclam Verlag, Leipzig 1995.

mutet, hat nach 1945 als kaum bestrittene Disziplin in einem geschützten Raum weitergewirkt. (Daß die jüdischen Kollegen fehlten – u. a. Erich Auerbach oder Leo Spitzer –, gab kaum zu kritischen Reflexionen Anlaß.) Die Tagebücher holen nun das Frankreichbild zurück, das in der Weimarer Republik von deutschen Romanisten entworfen wurde und an dem Klemperer maßgeblich beteiligt war. «Frankreichkunde» wurde genannt, was die gestörten und zerstörten Beziehungen zum Kriegsgegner von 1914 bis 1918 klären oder verfestigen sollte. Die Kultur- und Wesenskunde, wie sie auch genannt wurde, war anfällig und förderte folgenschwere Interpretationen zutage; es wurden unüberbrückbare mentale Gegensätze zwischen Deutschen und Franzosen konstruiert.

Klemperer stand mitten in dieser Auseinandersetzung. Sein Sammelband «Romanische Sonderart»<sup>5</sup> kann als Beispiel dafür stehen. Er enthält u. a. seine Antrittsrede in Dresden im Jahre 1920, in der er Wesensmerkmale<sup>6</sup> umschreibt, sowie einen Aufsatz über «Die Entwicklung der Neuphilologie», in dem er einräumt, daß es überaus schwer sei, «dem Feinde von gestern und heute gegenüber unbefangen zu sein». Er versucht, «die Klippen der Versöhnlichkeit und der Unversöhnlichkeit zu umsteuern», und plädiert für die Auseinandersetzung auch mit der zeitgenössischen französischen Literatur: «Das Bedürfnis den Gegner kennen zu lernen, den viele bei uns falsch eingeschätzt haben, ist heute lebhafter als je zuvor: sollen wir... dieses Vermitteln der fremden Eigenart dem Journalisten und Feuilletonisten überlassen...?»<sup>7</sup> – Die deutschen Romanisten verwandten erhebliche Energien darauf, Gegensätze zwischen der französischen und deutschen Kultur herauszuarbeiten. In ihren schlimmsten Ausprägungen gingen sie im Dunstkreis der «Volksseele» und des «Volkswesens» auf. Der Übergang in die Jahre nach 1933 fiel daher vielen deutschen Romanisten leicht. Dem rassenpolitischen Bekenntnis folgte in den dreißiger Jahren eine erneute Blüte der Gobineau-Rezeption; Sprachformen und Gesinnungsarbeiten wurden zueinandergerückt, und aus dem Fundus der «Rassenkunde des deutschen Volkes» von Friedrich Karl Günther entstand schließlich die «Einführung in die rassenkundliche Sprachforschung» (Edgar Glässer, 1939).

Kurzgeschlossene Kulturvergleiche, um sich um so eindrücklicher vom anderen abzuheben, unverhohlener Chauvinismus, aber auch Ausgleich, Unvoreingenommenheit – von Klemperer vertreten – waren Elemente, die sich zu einem fragilen und verzerrten Frankreichbild zwischen Aussöhnung und Aggression fügten. So verschieden diese Positionen auch waren: sie sahen den Franzosen als den anderen. Die Interpretationsregeln der nach dem 1. Weltkrieg isolierten deutschen Romanisten folgten einem «organischen Gesetz», aus dem das Beziehungsgefüge zwischen den Kulturen bestimmt wurde. Vereinbare und unvereinbare Komponenten, unumstößliche Voraussetzungen und naturgegebene Eigenschaften, die den Franzosen und den Deutschen zugeschrieben wurden, förderten mißverständliche, fragwürdige, apolitische und ahistorische Bilder zutage, aber auch auf Verständigung und Ausgleich insistierende Texte.

Für Klemperer mutieren diese Interpretationsmuster zu einem «Kulturkunde-Eiertanz» (17. Juni 1933); am 28. Juli 1933 notiert er: «Am Dienstag schloß ich das Kolleg. Ich habe mir ein paar halbverborgene oder offenkundige Kühnheiten in dieser Kulturkunde-Vorlesung geleistet, teils mit, teils wider Willen – es hätte mich die Professur kosten können. Am seltsamsten war mein Verhältnis zu Eva Theissig, die an mir hängt und die Betriebszellen-Organisatorin oder so was, jedenfalls eine Persönlichkeit des neuen Regimes ist. Als sie sich von mir verabschiedete, um

nach Freiburg zu gehen, gab ich ihr den Rat: «Weniger Politik und mehr Wissenschaft. Und liefern Sie sich dieser Sache nicht zu sehr aus. Die Ihrige ist die Wissenschaft – und man kann auch nicht wissen, was politisch die Zukunft bringt...» Von diesem Zeitpunkt an häufen sich seine meist verzweifelte Notate zur Arbeit am 18. Jahrhundert. Unter Mühen beendet er, in einem «Zustand der Besessenheit und Erschöpfung» (31. Dezember 1935), den ersten Band; am 1. Mai dieses Jahres ist er aus dem Lehramt entlassen worden. Klemperer folgt in seinen Denkbewegungen immer intensiver den französischen Aufklärern, bis sie «seine Leute» sind: «Wie es auch politisch kommen mag, ich bin innerlich endgültig verändert. Mein Deutschtum wird mir niemand nehmen, aber mein Nationalismus und Patriotismus ist hin für immer. Mein Denken ist jetzt ganz und gar das voltairisch kosmopolitische. Jede nationale Umgrenzung erscheint mir als Barbarei... Voltaire und Montesquieu sind mehr als je meine eigentlichen Leute.» (9. Oktober 1938)

Im Rückblick, als er das Nachwort zu «LTI» schreibt, fragt er sich: «...ich war so erfüllt von den Dingen der Hitlerzeit, die mich in mancher Hinsicht umgeschaffen hatte. Vielleicht hatte vordem auch ich zu oft der Deutsche gedacht und der Franzose, statt an die Mannigfaltigkeit der Deutschen und Franzosen zu denken? Vielleicht war es Luxus und Egoismus gewesen, sich nur in die Wissenschaft zu vergraben und der leidigen Politik aus dem Weg zu gehen?»

Victor Klemperer betreibt keine «Dialektik der Aufklärung», es ist seine Aufklärung und Verwandlung, sein 18. Jahrhundert, das uns aus dem Tagebuch entgegentritt. Es ist der «umgeschaffene» Victor Klemperer, der die Leiden und Kränkungen dieser Jahre erlebt und überlebt: Das läßt sich z. B. an den kurzen Hinweisen Klemperers auf Fritz Neubert ablesen. Stellt man sie in den zeitgeschichtlichen Rahmen, entsteht ein verstörendes Bild mit einer Perspektive, die bis in die Gegenwart reicht: Der zwangsverpflichtete Fabrikarbeiter Victor Klemperer erfährt am 27. Januar 1944: «Neubert, diese vollkommene Mittelmäßigkeit unter den Romanisten meiner Generation, ein Schulmeister ohne eigene Gedanken, ist auf das Berliner Ordinariat für romanische Literatur berufen worden. Wie gut muß seine nazistische Gesinnung sein, wieviel besser und wieviel öfter erwiesen als seine literarhistorische Leistung. Es ist ein geradezu mittelalterlicher Kontrast zwischen seiner Höhe und meiner Erniedrigung. Und diese Erniedrigung wurde mir gerade heute besonders deutlich: Der Meister Hartwig beschimpfte mich schlimmer, als es die Unteroffiziere auf dem Kasernenhof vor dreißig Jahren taten...» Am 15. März 1944 wieder eine Beschimpfung: «Heute: «Sie werden immer dämlicher»... Ich rufe mir immer wieder die Komik der Situation ins Bewußtsein, aber die Erniedrigung quält mich doch sehr. Und inzwischen ist Neubert Ordinarius in Berlin...» Und einige Wochen später: «Heute, nach langer Pause, wurde ich von Meister Hartwig wieder furchtbar angebrüllt... ich denke in solchen Momenten der Erniedrigung daran, daß Neubert Ordinarius in Berlin ist...» (26. Mai 1944)

Fritz Neubert – das konnte der Tagebuchschreiber nicht wissen, aber das müssen wir heute mitlesen – war vor seiner Berufung nach Berlin 1940 als Vorsitzender der Romanisten am sogenannten Gemeinschaftsprojekt, dem Kriegseinsatz aller deutschen Geisteswissenschaftler, verpflichtet worden. Der Leiter des Gesamtprojekts, Paul Ritterbusch, sah die Aufgabe dieses Projekts – einer Grotteske verordneter Wissenschaftlichkeit – darin, «die geistige Auseinandersetzung mit der geistigen Wertwelt des Gegners» vorzubereiten.<sup>8</sup> Noch 1952 bescheinigt eine Festschrift Fritz Neubert, seinen Bemühungen im Rahmen des Gemeinschaftsprojektes sei es gelungen, «die Arbeiten der deutschen Romanistik... auf dem schmalen Grat unbestechlicher Sachlichkeit zu halten und politischer Tendenz und Agitation den Einbruch zu verwehren».<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Victor Klemperer, Romanische Sonderart. Geistesgeschichtliche Studien. Max Hueber Verlag, München 1926.

<sup>6</sup> «Will man den tiefsten Unterschied zwischen den germanischen und romanischen Völkern auf die knappste Formel bringen, so könnte man sagen – selbstverständlich aber muß es ohne alle moralische Wertung und Folgerung gesagt werden –: der Germane sei in erster Linie für sich allein, der Romane in erster Linie für die andern da.» A. a. O., S. 3.

<sup>7</sup> A. a. O., S. 396.

<sup>8</sup> Frank-Rutger Hausmann, Aus dem Reich der seelischen Hungersnot. Briefe und Dokumente zur romanistischen Fachgeschichte im Dritten Reich. Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 1993, S. 130.

Das Verstörende an diesem «mittelalterlichen Kontrast» ist die Tatsache, daß er sich eigentlich nie ganz auflöste. Die Frage ist nicht abzuweisen: Haben sich Mitläufer wie Neubert lediglich am Ariadnefaden der Wissenschaft entlang aus der Dunkelkammer auf die Lehrstühle der Nachkriegszeit geschlichen? Und was hat sich am Frankreichbild der deutschen Romanisten nach 1945 grundlegend geändert? Versuche (und auch Polemiken), auf diese Fragen Antworten zu finden, setzen erst in der jüngsten Vergangenheit ein.<sup>10</sup>

### Klemperer als unbestechlicher Chronist

Victor Klemperers Tagebücher können nicht vereinnahmt werden, sie lassen sich nicht im Namen irgendeiner Befindlichkeit in Anspruch nehmen. Dies aber versucht – leider – z. B. *Martin Walser*. In seinem Roman «Die Verteidigung der Kindheit» eröffnete er ein Vorspiel, erwies er Victor Klemperer eine anekdotische Reverenz<sup>11</sup>: Er läßt den jungen Alfred Dorn an einer Gruppe schneeschaufelnder Männer vorbeigehen. Einem, der sich gerade ausruht, ruft er in jugendlichem Übermut zu: He, Jude! Der beginnt zu schaufeln. Walser macht daraus ein kleines Lehrstück des alltäglichen Antisemitismus. Nun aber, da die Tagebücher vorliegen, holt er aus: In seiner Laudatio zur postumen Verleihung des Geschwister-Scholl-Preises an Victor Klemperer<sup>12</sup> insistiert Walser auf der deutschen Identität des Romanisten, der darauf vertraue, «daß der doch ganz und gar reaktionäre Antisemitismus durch Aufklärung längst überwunden sei, also keine historische Chance mehr habe». Mit dieser wagemutigen Interpretation löst er den Antisemitismus aus seinem zeitgeschichtlichen Kontext; er stellt seiner Lesart ein Zitat von Gershom Scholem gegenüber und kommentiert: ««Der allgemeinen Erfahrung des wachsenden Antisemitismus konnte sich nur ein imaginäres Wunschdenken verschließen.» Das ist Auskunft *nach* Auschwitz. – Ich möchte mich dieser Auskunft auch *nach* Auschwitz lieber nicht anschließen. Daß die Ungeheuerlichkeit der Entwicklung dazu führt, bei allem, was vorher war, nur noch daran zu denken, daß nachher Auschwitz stattfand, ist zwar verständlich, trotzdem wehre ich mich gegen diese Sicht ... Wer alles als einen Weg sieht, der nur in Auschwitz enden konnte, der macht aus dem deutsch-jüdischen Verhältnis eine Schicksalskatastrophe unter gar allen Umständen. Das kommt mir absurd vor.»

Also kein Zivilisationsbruch? Kann dafür Victor Klemperer herbeizitiert werden, der, als er wieder einmal mit einem Bekannten über Deportationen spricht, aus seiner Perspektive notiert: «Was ich an alledem soviel gräßlicher finde als ähnliches bei den Russen: Es ist nichts Spontanes dabei, es ist alles methodisch organisiert und angeordnet, es ist «kultivierte» Grausamkeit, und es geschieht heuchlerisch, im Namen der Kultur und verlogen. Bei uns wird nicht getötet.» (14. August 1942) Er bäumt sich auf gegen die Zumutung, er, der protestantische Sohn eines Rabbiners, des Predigers in einer kleinen liberalen jüdischen Reformgemeinde Berlins (deren Gottesdienste jeweils am

Sonntag stattfanden – in deutscher Sprache und mit Orgelspiel), werde zum Juden gezwungen. Klemperer erlebt den Zusammenbruch des deutsch-jüdischen Bildungsbürgertums und wehrt sich gegen das nationalsozialistische Konstrukt des «deutschen Staatsbürgers jüdischen Glaubens». So etwa, wenn er in einer Tagebuchnotiz verzweifelt überspitzt formuliert: «Ich muß daran festhalten: Ich bin deutsch, die andern sind undeutsch.» (11. Mai 1942) Und bereits am 10. April 1933 hält er fest: «Man ist artfremd oder Jude bei 25 Prozent jüdischen Blutes, wenn ein Teil der Großeltern Jude war. Wie im Spanien des 15. Jahrhunderts, aber damals ging es um den Glauben. Heute ist es Zoologie + Geschäft.»

*Sein* Deutschtum wird ihm fortgelogen. Klemperer erleidet diesen Schock immer wieder; diese traumatische Erfahrung läßt sich nicht in eine instrumentalisierte Erinnerungskultur einfügen, weil diese Tagebücher Verallgemeinerungen verweigern und weil sie nie versuchen, über «die Brücke des Wir» (Max Horkheimer) in die Gefilde irgend einer Volksgemeinschaft zu gelangen. «Die großen Linien der Historie überlassen, das kleine Selbstbeobachtete für Curriculum notieren ...», hält er wenige Tage vor dem Ausbruch des 2. Weltkrieges fest (29. August 1939).<sup>13</sup>

Die Gefahr besteht, daß die Tagebücher Klemperers – vordergründig als Chronik des Alltags gelesen – in die Hände von kommerziellen Erinnerungsprofis fallen, die mit ihrem selektiven Zugriff nur wieder neue Varianten des Vergessens herstellen werden. Kürzlich wurden die amerikanischen Rechte zum Rekordpreis von 500000 Dollar – noch nie hat ein deutscher Autor diesen Preis erzielt! – dem Random House verkauft, das nach allen Regeln der Marketingkunst für das Frühjahr 1997 eine Erfolgsausgabe für den amerikanischen und englischen Markt plant.<sup>14</sup> Die deutsche Ausgabe hat bereits eine Auflage von über 100000 Stück erreicht. Bearbeitungen für Fernsehen, Rundfunk und Bühne werden vorbereitet.

So wird Victor Klemperer auf doppelte Weise überwältigt: durch seinen Erfolg als Bestsellerautor wie durch das Ausblenden all dessen, was über den Alltag von damals hinaus die Zweifel und Fragen des Lesers von heute wachhalten müßte. Leider trägt die (verdienstvolle) Edition des Aufbau-Verlags zu dieser verkürzten Wahrnehmung auch ein Stück weit bei: die Tagebücher brechen im Juni 1945 ab, mit der Rückkehr ins Haus in Dölzchen. Klemperer – hätte er sich je für eine Veröffentlichung entschlossen – würde sich dieses editorische Happy-End wohl verbitten. An einer etwas entlegenen Publikationsstätte sind die Tagebuchnotizen der zweiten Jahreshälfte 1945 erschienen<sup>15</sup>; sie halten den Übergang in die von Zweifeln und Ungewißheiten geprägte Nachkriegsphase fest, in «ein beinahe trostloses Chaos, über das ein ganz kleiner Firnis des Tröstlichen durch Nachrichtenblatt und Radio gepinselt wird». (17. Juni 1945)

Zwar erlebt er die Rückkehr in das Haus als «ein noch immer unbeschreibliches Gefühl, noch immer wie ein Wachtraum, wir leben seitdem in einer Märchenwelt, einer komischen, imaginären und doch höchst realen aber etwas unsicheren Welt, einem komischen, manchmal rührenden, manchmal ein bißchen

<sup>9</sup> Fritz Neubert, Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte, im besonderen zum Verhältnis Deutschland-Frankreich. Festgabe zum 2. Juli 1951, dem 65. Geburtstag des Verfassers. Verlag Duncker & Humblot, Berlin 1952, S. 8.

<sup>10</sup> Vgl. – neben Hausmann (Anm. 8) – z. B.: Deutsche und österreichische Romanisten als Verfolgte des Nationalsozialismus, herausgegeben von Hans Helmut Christmann und Frank-Rutger Hausmann in Verbindung mit Manfred Briegel. Stauffenburg Verlag, Tübingen 1989. – Gerhard Bött, Zur Problematik der Landeskunde. Die deutsche Romanistik 1900–1938 als Fallstudie. Schöbde Verlag, Rheinfelden und Berlin 1992. – Dirk Hoeges, Kontroverse am Abgrund: Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim. Intellektuelle und «freischwebende Intelligenz» in der Weimarer Republik. Fischer Taschenbuch-Verlag, Frankfurt a. M. 1994. – Peter Jehle, Werner Krauß und die Romanistik im NS-Staat. Argument-Verlag, Hamburg 1996.

<sup>11</sup> Martin Walser, Die Verteidigung der Kindheit. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1991, S. 307.

<sup>12</sup> Martin Walser, Das Prinzip Genauigkeit. Laudatio auf Victor Klemperer. Sonderdruck/edition suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996, S. 33ff.

<sup>13</sup> Dieser Satz steht im Kontrast zu einem anderen Diaristen, der sich unentwegt um «die großen Linien der Historie» kümmert und am Tag danach, am 30. August 1939, festhält: «Aufbruch. Oben betrachte ich mich im Spiegel, in meiner Leutnantsuniform, nicht ohne Ironie. ... Während ich die Treppe hinunterging, wurde unten im Flur ein Telegramm abgegeben, das von Brauchitsch gezeichnet war und mir meine Beförderung zum Hauptmann mitteilte. Ich nahm das als Zeichen, daß Ares mir inzwischen nicht abhold geworden ist. ...» Ernst Jünger, Gärten und Straßen. Aus den Tagebüchern von 1939 und 1940. Berlin 1942. Sämtliche Werke, Band 2.

<sup>14</sup> Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel, Nr. 35/1996.

<sup>15</sup> Victor Klemperer, Zwiespältiger denn je. Dresdner Tagebuch 1945, Juni bis Dezember. Herausgegeben vom Dresdner Geschichtsverein e. V., Jahressgabe 1995. – Diese Tagebücher sind nun auch – ungekürzt – als Taschenbuch erschienen: Victor Klemperer, Und so ist alles schwankend. Tagebücher Juni bis Dezember 1945. Aufbau Taschenbuch Verlag, Berlin 1996.



verächtlichen Paradiese...» (19. Juni 1945) Aber Klemperer verlebt unruhige Tage mit vielen Besuchen, Bittstellern, er ist krank und entsetzlich müde, und «alles schwankt, alles schwebt, überall tritt man, greift man in Brei...» (23. Juni 1945) Dann plötzlich: «Ich muß allmählich anfangen, systematisch auf die Sprache des VIERTEN REICHES zu achten. Sie scheint mir manchmal weniger von der des DRITTEN unterschieden als etwa das Dresdner Sächsische vom Leipziger. Wenn etwa Marschall Stalin der Größte der derzeit Lebenden ist, der genialste Strategie usw... Jedenfalls will ich unser Nachrichtenblatt... genau sub specie LQI studieren.» (25. Juni 1945)

Mühevoll und auf Umwegen findet er in seine Ämter zurück. Um als Opfer des Faschismus, als Rassenverfolgter anerkannt zu werden, muß er einer der vier zugelassenen Parteien beitreten. Am 30. November 1945 stellt er den Antrag auf Beitritt zur KPD: Es ist «vollkommen dunkel, wie dieser Schritt sich für uns auswirken wird. Und es ist mir in egoistischer wie ideeller Beziehung gleich fraglich, ob ich mich richtig entschieden habe.» Am 31. Dezember 1945 notiert er, er habe einer Bekannten gesagt, «heute hätte ich eine gewisse Macht, aber ob ich sie morgen noch hätte, sei zweifelhaft, ich empfinde den Boden als allzu schwankend unter mir. Und das ist schließlich mein Sylvester-Grundgefühl.»

Der Untergang Dresdens am 13./14. Februar 1945 bewahrte Victor Klemperer vor der Deportation und rettete ihm und seiner Frau das Leben. Sie riß ihm den Stern vom Mantel, sie flohen aus der brennenden Trümmerlandschaft. Heute, ein halbes Jahrhundert danach, werden in Dresden die letzten Spuren von damals getilgt. Eine handkolorierte Postkarte zeigt eine virtuelle Frauenkirche (mit deren Wiederaufbau begonnen wurde) in ihrer ursprünglichen Umgebung des Neumarkts. Sie wirkt wie ein Aufruf zum Aufbruch in eine barocke Zukunft – ein Warnzeichen dafür, wie man sich der Vergangenheit bedienen kann, um die Gegenwart zu täuschen oder zu beschwichtigen. So ver-

hält es sich auch mit jenen, die Victor Klemperers Tagebücher zum Idyll eines tapferen Zeitzeugen schrumpfen lassen und seine «moralische Schönheit» (Walser) feiern.

Die Trümmer liegen trotzdem noch immer da. Der Architekt *Christian Helms*, Mitglied der Zwingerhütte in Dresden, die sich um die Bauwerke der Dresdner Kunstsammlungen kümmert, hat vor einigen Monaten 300 plastische Zwinger-Fragmente übernommen: «Jahrzehntelang waren sie in den Kellern des alten Sächsischen Landtages der Brühlschen Terrasse eingelagert. Nach fünfzig Jahren kehrten sie heim in den Zwinger: abgebrochene Gliedmaßen, Arme, Beine, Hände, Füße, verstümmelte Köpfe, ornamentaler Schmuck, Reste von Blumengebinden, Fruchtgehängen. Zur Vorbereitung ihrer Registrierung lagen sie ausgebreitet auf dem Marmorfußboden des Wall-Pavillons. Obwohl sie aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang herausgelöst und oft bis zur Unkenntlichkeit verletzt sind, konnte ich mich ihrer Wirkung nicht entziehen; sie berührten mich nachhaltiger, als wenn sie in der Überfülle plastischen Figureschmucks eingebunden wären... Ich stieg immer wieder zwischen den Bruchstücken herum, um diesen oder jenen Teil in die Hand zu nehmen, es näher zu betrachten, es zu begreifen...»<sup>16</sup> Ein halbes Jahrhundert zuvor notierte Victor Klemperer (22.–24. Februar 1945): «... Bisweilen lagen, klein und im wesentlichen ein Kleiderbündel, Tote auf den Weg gestreut. Einem war der Schädel weggerissen, der Kopf war oben eine dunkelrote Schale. Einmal lag ein Arm da mit einer bleichen, nicht unschönen Hand, wie man so ein Stück in Friseurschaufenstern aus Wachs geformt sieht... Die Zeughausstraße 3 war ein einziger Geröllhaufen, von der Zeughausstraße 1 (dem letzten Zwangswohnsitz Klemperers, Anm. C.H.) stand, der Stadt zugekehrt, ein Vorderpfeiler mit einem Stückchen Mauer galgenartig daran hängend...»

Carl Holenstein, Zürich

<sup>16</sup> Die Zeit, Nr. 11/1996, S. 52.

## Die Zehn Gebote im jüdischen Rahmen

Die Rabbinen haben alle Gebote der Torah, der schriftlichen Lehre, gezählt und sind auf die Zahl 613 gekommen. In ihrer Gesamtheit werden sie als die *Tarjag Mizwot*, die 613 Gebote, bezeichnet. Sie gliedern sich in 248 positiv formulierte Gebote, nach der Form «du sollst», und in 365 negativ formulierte, d. h. «du sollst nicht». Da nach jüdischem Glauben nichts in der Torah Zufall ist, tragen diese Zahlen auch eine Bedeutung. Die Zahl 365, wie allgemein bekannt ist, repräsentiert die Tage des Sonnenjahres, während die Zahl 248 nach rabbinischer Ansicht die Anzahl der Knochen des menschlichen Körpers darstellt.<sup>1</sup> Somit verteilen sie sich symbolisch auf das ganze Jahr bzw. auf das ganze Leben und werden auch zum Grundstoff des jüdischen Menschen.

### Die «Zehn Worte» – Zeichen für das Bündnis mit Israel

Aus dieser Sammlung von 613 Geboten werden zehn hervorgehoben. Diese Zehn Gebote werden in der jüdischen Tradition aber nicht als solche bezeichnet. Vielmehr sind sie die «Zehn Worte», *asseret ha-dibrot*, die Gott direkt gesprochen hat. Nach den Rabbinen beinhalten diese Zehn Worte alle übrigen 603 Gebote. Ihre Zentralität als Symbol für die Gebote, die das Zeichen des Bündnisses zwischen Gott und Israel sind, wird durch ihre ikonographische Bedeutung im jüdischen Rahmen betont. Im Laufe der Jahrhunderte hat sich der synagogale Brauch entwickelt, in oder an die in Gebetsrichtung nach Jerusalem orien-

tierte Wand einen Torahschrein anzubringen, in dem die reichlich geschmückten Torahrollen der Synagoge aufbewahrt werden. In den meisten Fällen wird der Torahschrein mit der Abbildung der zwei Gesetzestafeln, die gewöhnlicherweise unten rechteckig und oben gerundet sind, verziert. Auf diesen Tafeln sind entweder die ersten zehn hebräischen Buchstaben oder die ersten Worte der Gebote zu sehen. Im Gegensatz zu der christlichen Aufteilung der Gebote werden im jüdischen Kontext die Zehn Worte auf den Tafeln in zwei Sammlungen von je fünf Worten aufgezählt.<sup>2</sup>

Somit fungieren die Worte stellvertretend für alle Gebote der Torah. Dieses künstlerische Motiv findet man des öftern auch

<sup>1</sup> In Anlehnung an die Aufteilung des Kirchenvaters Augustin, der die Gebote in zwei zahlenmäßig ungleiche Gruppierungen geteilt hat, hat sich der Brauch in der katholischen Kirche durchgesetzt, die nach christlicher Sicht ersten drei Gebote, die Bezug nehmen auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch, auf der ersten Tafel zu fixieren, während die letzten sieben Gebote, die die Beziehungen zwischen Mensch und Mensch behandeln, auf der zweiten Tafel abgebildet sind (siehe dazu G. B. Sarfatti, *The Tablets of the Law as a Symbol of Judaism*, in: *The Ten Commandments in History and Tradition*, B.-Z. Segal, Hrsg., Jerusalem 1990, S. 410f.). Zu einer evangelischen Aufteilung in vier «theologische» und sechs «ethische» Gebote siehe u. a. das Inhaltsverzeichnis S. v-vi in: W. H. Schmidt u. a., *Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik*, Erträge der Forschung Bd. 281, Darmstadt 1993. In der jüdischen Tradition wird das fünfte Gebot der ersten Gruppe zugeordnet, da die Eltern die Vermittler der Ehrfurcht Gottes sind, sozusagen in *loco dei* stehen, und die Partner Gottes in der Erziehung der Kinder sind (*Mechilta Jithro* [Bachodesch] 8 [dt. Übersetzung: *Mechilta. Ein tannaitischer Midrasch zu Exodus*, J. Winter und A. Wünsche, Hrsg., Leipzig 1909, S. 217–219]; siehe auch M. Greenberg, Art.: Decalogue, in: *Encyclopedia Judaica* [English] Bd. 5, Kol. 1442, 1444 und Literatur dort; und *The Torah: A Modern Commentary*, G. Plaut, Hrsg., New York 1981, S. 537, 556f., 559).

<sup>2</sup> Zur Zahl der Knochen siehe u. a. Midrasch Tehillim 104,2 (dt. Übersetzung: Midrasch Tehillim oder die Haggadische Erklärung der Psalmen, A. Wünsche, Hrsg., Trier 1892, Nachdruck: Hildesheim 1967, S. 113).

# Die neueste Ausgabe unserer Zeitschrift

„Welt und Umwelt der Bibel“:



**Welt und Umwelt der Bibel**  
ARCHÄOLOGIE & GESCHICHTE

LIBYEN  
Cyrene, das Athen  
Afrikas

BRITISCHES MUSEUM  
Die Entstehung der  
Schrift

**Im Abo:**

ab 1. Januar 97, 4 Hefte  
im Jahr, DM 64,- bzw.  
ermäßigt DM 54,-  
frei Haus!

Unser Angebot:

**15,-**

für Abonnenten  
nur 11,-

Freuen Sie sich 1997 auf folgende Ausgaben:

- „Damaskus“
- „Das Heilige Land“
- „Ramses II“
- „Die Geburt Jesu“.

**Die Schöpfung**

TEXTHEFT mit Schöpfungserzählungen des Alten Orients

## Lernen Sie unsere neue Zeitschrift kennen!



In jedem Heft

Aktuelle Ausgrabungsberichte

Ausführliche Info's zum Hauptthema

Einblicke in das Alltagsleben zu biblischer Zeit

Biblisches aus den Schatzkammern der großen Museen.



4 Ausgaben im Jahr

## Auf 64 reich bebilderten, vierfarbigen Seiten!

Die ersten Ausgaben von

„Welt und Umwelt der Bibel“ können Sie jetzt bestellen:

Ausgabe 1: 3000 Jahre Jerusalem

Ausgabe 2: Die Schöpfung (Erscheinungstermin 1.10.96).

Fordern Sie jetzt Ihr persönliches Probeexemplar an:

Tel.: 0711/61920-56 Fax: -77

oder schreiben Sie an:

Edition Welt der Bibel (im Kath. Bibelwerk),

Silberburgstr. 121, 70176 Stuttgart

als Verzierung der Außenwände der Synagogengebäude. Diese Zehn Worte sind wohl nach dem sogenannten Davidsstern das häufigste und erkennbarste jüdische Symbol.

Die Bedeutung der Zehn Worte wird auch in der Liturgie widergespiegelt. Dreimal im Jahr werden sie in der Synagoge gelesen, die ersten zwei Male als Teil der wöchentlichen Lesung aus der Torah, wenn im Laufe des jährlichen Lesens der ganzen Torah die Kapitel Exodus 20 und Deuteronomium 5 an die Reihe kommen, das dritte Mal bei dem Wochenfest, *Schawu'ot*, das an die Gesetzgebung am Berg Sinai, sieben Wochen nach dem Auszug der Israeliten aus Ägypten, erinnert. Das genaue Datum der Gesetzgebung ist der Tradition nicht bekannt, woraus geschlossen werden kann, daß die Gebote nicht zeitlich begrenzt sind.<sup>3</sup> Um die besondere Bedeutung dieser Zehn Worte zu betonen, ist es zumindest unter den aschkenasischen Juden gebräuchlich, bei deren Lesung zu stehen.<sup>4</sup>

In der Tatsache, daß es zwei Fassungen der Zehn Worte in Exodus und in Deuteronomium gibt, die in Einzelheiten voneinander abweichen, sieht die Tradition einen Beweis für den göttlichen Ursprung der Offenbarung. Wie es im bekanntesten Schabbatlied *Lecha Dodi*, «Komm, mein Freund», in bezug auf das vierte, das Schabbatgebot heißt:

*schamor we-sachor be-dibbur echad,  
hischmijanu el ha-me'uchad*

«Hüte und gedenke (des Sabbats) in einem Wort ließ (am Sinai) der einzige Gott uns vernehmen.»<sup>5</sup>

Somit erklärt die jüdische Tradition die Abweichungen in Exodus und Deuteronomium zu Versuchen, in menschlicher Sprache die Vielfalt und den Reichtum des göttlichen Wortes wiederzugeben.

Auffallend ist die Tatsache, daß die Zehn Worte, obwohl sie theologisch von höchster Bedeutung sind, nicht im Kontext des alltäglichen oder wöchentlichen Rituals vorkommen. Zwar gehörte das Rezitieren der Zehn Worte zum täglichen Ritus zur Zeit des zweiten Tempels zu Jerusalem, aber die Rabbinen haben diesen Brauch außerhalb des Tempels verboten, um die Behauptung von Sektierern zu widerlegen, nur die Zehn Worte seien göttlichen Ursprungs, oder vielleicht auch, um zu zeigen, daß alle Teile der Torah von gleicher Bedeutung sind.<sup>6</sup> Rabbi Levi hat erklärt, daß der Dekalog im täglichen Gottesdienst nicht vorkommt, weil alle seine Gebote im *Schema*-Gebet, dem zentralen jüdischen Glaubensbekenntnis, vorkommen.<sup>7</sup>

Im Kontext des interkonfessionellen Gesprächs ist es erforderlich, die Frage nach dem Bezug der Zehn Worte in der jüdischen Tradition zu stellen. Wenn man das rabbinische Judentum und seine Nachfolger als «normatives Judentum» betrachtet, so ist die Antwort eindeutig: Die Zehn Worte gehören untrennbar zur Offenbarung Gottes an und zu seinem Bündnis mit Israel. Anders ausgedrückt: Die Zehn Worte sind ein Teil, sogar ein sehr zentraler, der Begegnung Israels mit seinem Gott. Als solcher

<sup>3</sup> Siehe Talmud Babli, Traktat Schabbat 86b (dt. Übersetzung: Der babylonische Talmud Bd. 1, L. Goldschmidt, Hrsg., Berlin 1930, S. 690); A. Chacham, Exodus (Sefer Schemot) Bd. 1, Da'at Miqra', Jerusalem 1991, S. 399 (hebräisch); und N. Sarna, Exploring Exodus, New York 1986, S. 141f.

<sup>4</sup> Siehe Torah, G. Plaut, Hrsg., S. 538.

<sup>5</sup> Zitiert nach der Übersetzung von S. Bamberger, Hrsg., Sidur Sefat Emet, Nachdruck: Basel 1992, S. 84. «Hüte» (hebräisch *schamor*) kommt in Deut 5,12 vor, «gedenke» (hebr. *sachor*) in Ex 20,8. Siehe E. Z. Melammed, «Observe» and «Remember» Spoken in One Utterance, S. 191-217 in: The Ten Commandments in History and Tradition, B.-Z. Segal, Hrsg., Jerusalem 1990. In dieser Hinsicht kann man aus jüdischem Verständnis auch Ps 62,12 zitieren: «Eines hat Gott gesagt, zweierlei habe ich gehört.»

<sup>6</sup> Siehe dazu Talmud Babli, Traktat Berachot 12a (dt. Übersetzung: Der babylonische Talmud Bd. 1, S. 49-50); sowohl wie auch J. Magonet, Dekalog II. Judentum, Theologische Realenzyklopädie 8, S. 413-415; und E. E. Urbach, The Role of the Ten Commandments in Jewish Worship, S. 161-190 in: The Ten Commandments in History and Tradition, B.-Z. Segal, Hrsg., Jerusalem 1990.

<sup>7</sup> Siehe Talmud Jeruschalmi, Berachot 1,8/3, 3c (Synopse zum Talmud Yerushalmi Bd. I/1-2, P. Schäfer und H. J. Becker, Hrsg., Tübingen 1991, S. 29 [hebräisch]; Der Jerusalemer Talmud in deutscher Übersetzung, Bd. I Berachoth, übersetzt von C. Horowitz, Tübingen 1975, S. 28f.); und Urbach, Ten Commandments, S. 167.

erheben sie in traditioneller jüdischer Sicht keinen Anspruch auf Universalität.<sup>8</sup>

### Theologie der noachidischen Gesetze

Dies sollte aber nicht bedeuten, daß das Judentum kein System einer universellen Ethik ausgearbeitet hat. Ganz im Gegenteil: Obwohl die Offenbarung am Berg Sinai an Israel gerichtet gewesen ist, haben die Rabbinen aus anderen biblischen Stellen eine Aufzählung der Gebote gemacht, die das jüdische Äquivalent einer Naturethik bildet, obwohl es aus traditionell jüdischer Sicht keine Naturethik geben kann, denn die Ethik ist von Gott gegeben. Dies sind die sogenannten noachidischen Gesetze, die nach der Sintflut an Noach, den zweiten Vater der Menschheit, gegeben wurden.<sup>9</sup> Jeder Gerechte und jede Gerechte der Völker der Welt hat nach dieser Theologie der noachidischen Gebote einen Anteil an der kommenden Welt, der *olam ha-ba*. Nur Juden sind verpflichtet, um daran Anteil zu haben, zusätzlichen Geboten zu folgen. Im Gegensatz zu den Zehn Worten, die hier zur Diskussion stehen, gibt es nach der jüdischen Theologie nur sieben noachidische Gebote, die für die gesamte Menschheit verpflichtend sind. Diese Gesetze bestehen aus Verboten des Götzendienstes, der Gotteslästerung, des Blutvergießens beziehungsweise Mordes, der sexuellen Vergehen,

<sup>8</sup> Siehe dazu auch F. Crüsemann, *Der Anfang dessen «was gut ist»*, 2. Mose 20,1–17 «Die Zehn Worte/Gebote», in: *Exegetische Skizzen. Einführung in die Texte der Bibelarbeiten und Gottesdienste*, 26. Evangelischer Kirchentag, Hrsg., Hamburg 1995, S. 20–21.

<sup>9</sup> Zu den noachidischen Geboten siehe K. Müller, *Tora für die Völker. Die noachidischen Gebote und Ansätze zu ihrer Rezeption im Christentum*, Studien zu Kirche und Israel Bd. 15, Berlin 1994.

des Raubes und des Essens eines lebenden Tieres beziehungsweise der Tierquälerei sowie aus dem Gebot, Gerichtshöfe zu errichten.

Es ist offensichtlich, daß das ethische Interesse der sieben noachidischen Gebote sich nicht allzu sehr von dem der Zehn Worte unterscheidet. Zwar repräsentieren die noachidischen Gesetze sowohl ein Minimum als auch ein Maximum an ethischen Erwartungen, die Juden traditionell an ihre Mitmenschen gestellt haben, es steht aber nirgendwo geschrieben, daß Nichtjuden sich nicht mit den übrigen göttlichen Geboten auseinandersetzen dürfen oder sollen. Im Gegenteil, es gab im Laufe der Jahrhunderte immer Juden, die das gerne gesehen haben. Erstens dient ein gegenseitiges Verständnis dazu, Angst und Vorurteile abzubauen. Zweitens ist es für das Judentum eine Ehre, daß unter so vielen ethischen Systemen der Welt die Zehn Worte vom Sinai ihre Kraft, die menschliche Seele zu bewegen, nicht verloren haben. Eine interkonnessionelle Diskussion muß man deshalb begrüßen.

Wenn ich abschließend Ezra Zion Melammed zitieren darf: «Mögen wir mit der Hoffnung schließen, daß die Zehn Gebote ihren Weg in die Herzen und die Geister aller Menschen finden werden.»<sup>10</sup> Carl S. Ehrlich, *MA/USA*

<sup>10</sup> Melammed, «Observe» and «Remember», S. 217.

Dieser Beitrag wurde bei einer Veranstaltung mit dem Titel «Interreligiöses Forum: Mit anderen Augen sehen. Die Zehn Gebote im Kontext der Religionen» am 26. Evangelischen Kirchentag in Hamburg vorgetragen. Der Vorsitzenden des Gesprächs, Pastorin Christiane Münker, möchte ich für die Einladung danken. Der Autor dozierte im Sommersemester 1996 als Gastprofessor an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal Bibelwissenschaft.

## Geschichtsschreibung nach dem «Ende der Geschichte»

Überlegungen auf den Spuren des «Blauen Weges»<sup>1</sup>

*«Er hatte angefangen, von einer bestimmten Literatur zu träumen, der Mangel löste geradezu einen Hunger in ihm aus. Als er diesen Hunger bemerkte, ahnte er plötzlich, daß ihm nichts anderes übrig bleiben würde, als ihn selbst zu stillen. Bei diesem Gedanken schüttelte es ihn, als habe er sich etwas Bitteres, Schweres verordnet... Dann begann er, alles, was er bisher notiert hatte, zu sichten. Als er in den letzten Notizen des Jahres 1989 las, schwindelte ihm aber so, daß er die Ordner sofort zuklappte und wieder in die Regale zurückstellte.» (324)*

Der Traum von einer bestimmten Literatur, die es nicht, noch nicht gibt. Welche ist das? Es ist jene Literatur, die den Umbruch der Zeiten in Deutschland und Europa zur Sprache zu bringen fähig ist, die dieser Geschichte im Wandel gerecht werden könnte. Natürlich, das weiß auch Ortheil, gibt es genügend An-Sätze und Auf-Sätze zu einer solchen Literatur. Immer wieder vergräbt er sich in die Lektüre von Büchern zum «Thema» und gibt darüber Rechenschaft. Immer wieder macht er Entdeckungen, die diese Geschichte wahrnehmen und deuten lassen. Immer wieder aber entdeckt er auch einen Mangel – nicht einfach Mängel, sondern den einfachen Mangel, die Inschrift der Geschichte entziffern und sie in lesbare Texte umsetzen zu können. Dieser Mangel ist das eigentliche Motiv des Buches, ist der Leitfaden des «Blauen Weges». Und das macht es lesenswert.

### Vom Mangel, die Inschrift der Geschichte zu entziffern

Die Erfahrung des Mangels verwundert, steckt doch darin ein Deutungshunger, der in dieser Form eigentlich nicht mehr zu erwarten war. Denn das «Ende der Geschichte» war ja schon länger absehbar, nicht erst seit Fukujamas Thesen. Das Ende der Geschichte beginnt mit der aufgeklärten Geschichtsschrei-

bung, die historisch-kritisch zwischen Fakten und Fiktionen zu unterscheiden lernt, um sich ihres Anspruchs und Zugriffs entziehen zu können – der garstige Graben als Schutz vor allzuviel unüberschaubarer Geschichte. Und das Ende vollendet sich im alles ergreifenden, alles umfassenden historischen Bewußtsein des 19. Jahrhunderts, das durch moderne Techniken des zu Ende gehenden 20. Jahrhunderts zum unendlichen Speicherplatz perfektioniert wird: das Gedächtnis, als Erinnerung einst Tor zur Erlösung, wird zum Archiv. Und wirklich ist nur, was in den Archiven lagert; der Golfkrieg z. B. geschieht in «Echtzeit», was geschieht, wird gleichzeitig in den Medien umgesetzt und so archiviert: die Geschichte ist zur eigenen Historie geworden. Dieser Historisierung der Geschichte konnte keine Theoretisierung Widerstand leisten. Die letzte große Geschichtstheorie, die der Geschichte Ziele abringen wollte, war jene marxistische, die nicht zuletzt durch das Schweigen ihrer Intellektuellen nach dem Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus – als historisches Sprachereignis ohne Deutepotential in die Archivkammern eingelagert wird. Und die vorletzte, die religiöse oder gar christliche Deutung von Geschichte? Für Ortheil ist Edgar Reitz' Film «Zweite Heimat», ein Filmroman zur Geschichte Deutschlands zwischen 1960 und 1970, eine Dokumentation über den Verlust dieser «Universalität des Religiösen»: «Wer nicht durchdringt ins Zentrum dieser Wahrheitsregionen, führt ein Leben im Abseits.» (333) Solche Gralswege kommen her von der religiösen Tradition der Väter- und Müttergeneration der Kriegs- und Nachkriegszeit, um sich zugleich avantgardistisch davon abzusetzen. Und sie führen hin zur Erkenntnis, daß das gesuchte Zentrum leer, aber chromblitzend ist – eine Erkenntnis, die beunruhigt und nicht zuletzt die Studentenunruhen hervorruft, Abgesang auf eine nicht mehr tragfähige, unerträglich gewordene Tradition, ein Singen im leeren Zentrum, das zur musikalischen Dauerberieselung in überfüllten

<sup>1</sup> Hanns-Josef Ortheil, *Blauer Weg*, 1989–1995, Piper, München 1996.

Einkaufszentren mutiert. Und was hier für die zivilreligiöse Geschichtsdeutung gilt, läßt sich ohne Schwierigkeiten übertragen auf die spezifisch christliche. Auch deren Kapazitäten haben sich verbraucht: Mit dem Ende des «Dritten Reiches» zusammengebrochen, wurde «Auschwitz» zu jenem schwarzen Loch, in dem die Deutfähigkeit vor allem Schulbekenntnisse produzierte und mit diesen verschwand. Und so fehlte es an Sprache, wenn schon nicht die überstürzenden und umstürzenden Ereignisse der deutsch-europäischen Wandeljahre zum Ausdruck zu bringen, so doch wenigstens die Sprachlosigkeit angesichts der überraschenden Geschichtswende kommunikabel zu machen. Und wie schwer fällt es, christliches Freiheitsverständnis ins Sprachspiel zu bringen, um diese Wende als Befreiung deuten zu können! Davon wäre zu lesen in einem etwas unscheinbaren Konsenstext reformatorischer Kirchen in Europa: «Das christliche Zeugnis von der Freiheit»<sup>2</sup> – auch dies ein prallgefülltes Dokument des Mangels.

### ... überraschend das Unbeschreibliche zu schreiben

Das Ende der Geschichte? Im Gegenteil. Überraschend meldet sich am Ende der Geschichte Geschichte zurück: Geschichte, dieser unzuverlässigste aller Götter, läßt Mauern fallen, Systeme kollabieren, Vorstellungshorizonte nicht länger verschmelzen, sondern schmelzen, läßt Sprache ausdörren und unter dem Druck der Ereignisse brechen – und offenbart, was es auf sich hat mit dem Ende der Geschichte: nichts anderes als das Ende der Fähigkeit, Geschichte wahrzunehmen, zu deuten, lesbar zu machen, d. h. in einen vernünftigen Gottesdienst zu überführen. Mit der Fähigkeit aber verschwindet nicht gänzlich die Lust, sich der überraschenden Wende, in der so manche Wunden stecken und wieder aufbrechen, zu stellen. Wie aber soll dies geschehen? Ortheil läßt sich einüben ins Überraschende – zunächst einmal durch die Geburt des Kindes. «Die wochenlange Trance, in die ihn die Geburt des Kindes versetzt hat, ist einem Außenstehenden schwer zu erklären.» (327) Und nun macht er sich dran, das Unbeschreibliche zu schreiben, und entdeckt bei sich eine Fotografierleidenschaft. Nun, man könnte hinter dieser Wende zum Kind und zur Fotografie durchaus jene sehr deutsche Lust zur Rückkehr ins Privatissime erkennen, das

<sup>2</sup> «Das christliche Zeugnis von der Freiheit», in: Wilhelm Hüffmeier und Christine-Ruth Müller, Hrsg., Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst. Reformatorische Kirchen in Europa. Texte der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Wien, 3. bis 10. Mai 1994, S. 131–149.

## 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, Zweig-  
stelle Feldkirch (BLZ 20151),  
Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Vontobel Druck AG, 8620 Wetzikon

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.  
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung  
nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

festzuhalten und zu archivieren am besten der Fotoapparat geeignet ist – kleinbürgerliche Echtzeit. Man könnte darin jedoch auch das Eingeständnis erkennen, daß die Ereignisse größer sind als die Sprache und in eine seltsame und sprachlose Graphie drängen, nämlich in die Bilderschrift, die nicht wie die Alphabetschrift allgemeingültig lesbar ist, sondern im Zusammenspiel der Bilder allererst ihre eigene Logik offenbaren – ähnlich der Freudschen Traumdeutung. Und diese Traumdeutung wird schriftlich, wird zur Literatur. Und so macht sich auch der Schriftsteller O. an die Bilderarbeit, er sammelt Bilder, versammelt sie zu kleinen Geschichten, verdichtet sie zu lesbaren Texten. Einmal taucht der Bamberger Reiter auf (224–225), eine Kunstfigur, die in aller Schlichtheit für die Weite der europäischen Geschichte steht, eine Weite, die auch Platz hat für die Wiedervereinigung – und die im Kontrast, ja im Widerspruch steht zur Enge des Doms und zur Künstlichkeit des bundesrepublikanischen Gebildes. Ein anderes Mal erscheint und wird beleuchtet das Bild des Bundeskanzlers Kohl (62–66), einer Figur mit jenem Sinn für Geschichte, der es erlaubt, Geschichte zu machen; einer Figur, der es gelingt, die Rede «Wir sind das Volk» einzufügen in die alte, längst überholt geglaubte Rede von der «Wiedervereinigung» – und diese Verbindung zur Rede von der «Wende» verdichtet. Und O. fällt auf, daß diese Figur so selten zu sehen ist, wenn Bilder der Gewalt erscheinen – und so bleibt offen, wie die Rede von der Wende mit der Sprachlosigkeit der Gewalt zu verbinden wäre, welchen gesamtdeutschen Text sie ergäben. Und es verbinden sich die Bildschirmbilder, mit denen das politische Bonn sich bisher symbolisieren ließ, mit jenen noch fiktiven Bildschirmbildern, mit denen das politische Berlin einst sich repräsentieren wird (324–326) – die Bild-Sprache der Architektur des neuen Berliner Regierungsviertels zu entschlüsseln, wird hoffentlich nicht nur der Sprache der Politiker überlassen bleiben.

### ... in der Kunstform des Tagebuchs

Solche und andere Bild-Geschichten werden wie in einem Tagebuch gesammelt. Das Tagebuch ist dabei nicht länger die Form subjektiver Betroffenheit, sondern Kunstform, in der die Sprachbilder deutsch-europäischer Geschichte arrangiert werden. Diese Kunstform erlaubt Chronologie, ohne die Geschichte nicht denkbar ist, und verbietet zugleich, diese Chronologie auf ein Telos hinauslaufen zu lassen. Und nichts an diesem Tagebuch ist besser als diese Entteleologisierung. «Das Bewußtsein aber, es mit einem annalenrächtigen Thema zu tun zu haben, treibt sie vor den Augen der unerbittlich schweigenden deutschen Schriftsteller, in immer vermessenere Höhen. Schon neigen sich die Kaiserdome des Rheinlands wie schwere Wimpel nach Osten, um ihre Spitzen mit denen der Dome von Halberstadt und Quedlinburg zu verbinden, während Elbe, Donau und Rhein ein archaisches Raster bilden, auf dem die Germanen mit den Römern um die Vorherrschaft segeln. Tja, sagt der erste deutsche Schriftsteller endlich und steht auf... Draußen aber, hinter den Lorbeerhecken, stellen alle drei sich zusammen und brechen plötzlich, als wollten sie sich massiv erleichtern, in ein nicht endenwollendes Gelächter aus.» (159) Das Gelächter, die befreite Seite der Sprachlosigkeit, wird noch viele Texte und Bücher brauchen, damit es einem nicht vergeht oder gar im Halse steckenbleibt. Und was auch immer es mit der Geschichte Deutschlands und Europas auf sich hat, was da drin steckt, man wird zur Entzifferung dieser Inschrift auf Textstücke, die aus ratlosem Schweigen und befreitem Lachen, aus Deutungsmangel und Bildersattheit entstehen, nicht verzichten wollen. Und vielleicht sind die – überraschenderweise – ins Tagebuch Ortheils eingeschobenen Gebetspassagen, die poetischen Inszenierungen der Gottesanrufung, mehr als nur ein Stilbruch, sondern rhetorische Figur, die helfen könnte, daß jene Geschichte, die bereits durch politische Sprachregelungen wieder verhärtet, im Fluß bleibt, gerade dann, wenn es über Deutschland hinaus um Europa gehen wird – und darüberhinaus darum, dem unsichersten aller Götter, dem Gott der Geschichte, Lesbarkeit eines vernünftigen Gottesdienstes beizubringen, nicht mit der List der Vernunft, sondern mit Lust des Glaubens, aus der ja schon einmal Weltgeschichtsliteratur entstanden ist.

Hans Jürgen Luibl, Zürich und Jestetten