ORIENTIERUNG

Nr. 23/24 61. Jahrgang Zürich, 15./31. Dezember 1997

WASCHT EURE FÜSSE, denn das Land, das ihr nun betreten werdet, ist heiliges Land, getränkt mit dem Blut vieler Märtyrer. Ihr werdet in den Widerstandsdörfern Christen treffen, die wie Christus am Kreuz gelitten haben. Mit eigenen Augen werdet ihr sie sehen. Ihr werdet sie hören und berühren. Ihr werdet ihnen beistehen, so daß sie vom Kreuz herabsteigen können, und ihr werdet mit ihnen solidarisch sein. Hört aufmerksam auf sie. Sie haben uns viel zu lehren. Denn sie haben in der Schule des Leidens gelernt.»

Bischof Julio Cabrera

Mit diesen Worten begrüßte am 15. Februar 1993 Bischof Julio Cabrera Ovalle von Santa Cruz del Quiché eine internationale Delegation, die mit ihm zusammen die *Comunidades de población en resistencia* (CPR), d.h. die Widerstandsdörfer in der Sierra von Ixil und in der Region Ixcán, besuchte, um den dort lebenden Menschen ihre Solidarität zu bezeugen und über die Grenzen Guatemalas hinaus auf deren Lebenssituation aufmerksam zu machen. Im September 1990 hatten die in der Region Ixil versteckt lebenden Familien, im Januar 1991 dann auch jene aus der Region Ixcán zum ersten Mal auf ihre Existenz aufmerksam gemacht, indem sie in öffentlichen Erklärungen auf die dauernde Bedrohung und auf die Angriffe des Militärs hinwiesen. Die Widerstandsdörfer entstanden zu Beginn der achtziger Jahre, als im Departement Quiché die guatemaltekische Armee mit Einschüchterungen, Massakern und dem Aufbau von überwachten Wehrdörfern in ihrem Kampf gegen die Guerilla der *Revolutionären Nationalen Einheit Guatemalas* (URNG) ein Terrorregime gegen die gesamte Zivilbevölkerung errichtete. Mit einer «Politik der verbrannten Erde» sollte die Guerilla militärisch besiegt werden. Nach den Schätzungen von Bischof J. Cabrera flohen damals rund 200000 Menschen in das nahegelegene Chiapas, während rund 20000 sich entschlossen, versteckt im Lande zu bleiben, um sich so nicht nur einer unmittelbaren lebensbedrohenden Situation, sondern auch der von der Regierung betriebenen Militarisierung ihrer Dorfgemeinschaften zu entziehen. So entstanden die Widerstandsdörfer von Ixil und Ixcán.

Das Departement Quiché und damit die Diözese von Quiché waren seit den siebziger Jahren einer immer stärker werdenden Repression durch die einander ablösenden Militärdiktaturen ausgesetzt. Gefördert durch den Klerus in den Pfarreien und auf der Diözesanebene, entstand damals eine politisch wache und sozial engagierte Laienbewegung, die rasch mit den Latifundienbesitzern und mit der politischen Elite in Konflikt geriet. Eine erste Welle der Unterdrückung traf vor allem Priester, Ordensfrauen und engagierte Laien, so daß der damalige Bischof von Quiché Juan Gerardi, im Juli 1980 entschied, zusammen mit seinen Mitarbeitern die Diözese zu verlassen. Nach seiner Amtsübernahme zu Jahresbeginn 1987 begann Bischof J. Cabrera mit dem Wiederaufbau des Bistums durch eine pastorale Arbeit, welche einmal die vielfach durch die Repression traumatisierte Bevölkerung in ihrem Leiden begleitete und sich gleichzeitig für die Rückkehr der nach Mexiko Geflüchteten einsetzte sowie dafür kämpfte, daß die in den Widerstandsdörfern Überlebenden ohne Risiko ihren gewissermaßen illegalen Status verlassen konnten. Zusammen mit den übrigen Mitgliedern der Bischofskonferenz Guatemalas begleitete er konstruktiv und kritisch den Friedensprozeß, der am 29. Dezember 1996 in Oslo unterzeichnet wurde.

Ein entscheidender Beitrag, den die Kirche in Guatemala für diesen Prozeß heute leistet, ist nach Meinung von Bischof J. Cabrera das Projekt der *Recuperación de la Memoria histórica* (REMHI), d.h. einer minutiösen Erforschung der Geschichte der Leiden der Bevölkerung Guatemalas in den letzten 35 Jahren. In der ersten Jahreshälfte 1998 soll ein erster Bericht veröffentlicht werden. Für diese pastorale Arbeit wurde Bischof J. Cabrera am 15. November 1997 von der Universität Fribourg mit dem Ehrendoktorat in Theologie ausgezeichnet. Er nahm es an als Zeichen der Solidarität mit jenen Menschen, von denen er 1993 gesagt hatte: «Sie haben uns viel zu lehren. Denn sie haben in der Schule des Leidens gelernt.»

Nikolaus Klein

GUATEMALA

Bischof Julio Cabrera: Die Diözese Quiché unter der Militärdiktatur – Flüchtlinge und Widerstandsdörfer – Die Kirche engagiert sich im Friedensprozeß – Die Geschichte der Leiden der Bevölkerung wird festgehalten – Ehrenpromotion in Fribourg. (Siehe auch «Zur Titelseite») *Nikolaus Klein*

RELIGIONEN

Christliche Relativität? Die Theologie der Religionen, der neue Relativismus und die Frage nach Jesus – Der methodische Relativismus der Religionswissenschaften – Von einem «alten» zu einem «neuen» Relativismus – Eine Kritik des Historismus – Relationalität als neues Stichwort – Der christliche Absolutheitsanspruch – Der Vorschlag von Karl Rahner – Pluralistische Religionstheologie – In der Sicht des christlichen Glaubens – Hermeneutische Probleme der Christologie heute – Wer war Jesus und was wollte er?

Heinz Robert Schlette, Bonn

ZEITGESCHICHTE

Konzil und politischer Wandel: Johannes XXIII., John F. Kennedy und das Godesberger Programm – Eine Makro- und eine Mikroperspektive auf die sechziger Jahre – Die Einberufung des Konzils – «Der große Sprung nach vorne» – Präsident Kennedy und die Sputnik-Krise – Erinnerung an die Tradition der frühen Pioniere – Deutsche Sozialdemokratie und die Herausforderungen des gesellschaftlich-politischen Wandels – Neue Wählergruppen sollen gewonnen werden – Das Bistum Münster im Vorfeld des Konzils – Die jüngste Zeitgeschichte und neue Forschungsansätze.

Wilhelm Damberg, Münster/Westfalen

ÄSTHETIK

Wörtliches Schweigen: Auf *Eugen Gomringers* «Schweigen» zu – Scheherezade redet und die Toten schweigen – Das Wort Jesu – der Logos des Vaters – Der Diskurs des Schweigens in der Negativen Theologie – Das Nichts der Worte – Viele Worte um nichts – Wahrheit, in Schleiern aus Worten – Vom Wort zum Schrift-Bild.

Knut Wenzel, Regensburg

LITERATUR

Malen, wie die Vögel singen: Ein Chagall-Roman von *F. Gorenstein* – Aus der distanzierten Erzähler-Position heraus geschrieben – Die Personen handeln inmitten ostjüdischer, russischer und französischer Lebenswelten – Eine erzählende Einführung in die Bilderwelt Chagalls – Ein Wechsel der Erzählweisen im zweiten Teil.

Wolfgang Schlott, Bremen

CHRISTLICHE RELATIVITÄT?

Die Theologie der Religionen, der neue Relativismus und die Frage nach Jesus*

Die sogenannte «Theologie der Religionen» hat sich inzwischen nicht nur als «weites Feld», sondern geradezu auch als eine «unendliche Geschichte» erwiesen. Angesichts einer Fülle von Publikationen, bei der nicht wenige Redundanzen unvermeidlich sind, tritt eine alt-neue Frage immer vernehmlicher in den Mittelpunkt der Überlegungen: die Frage nach Jesus. Wie dies zu verstehen ist und welche Schwierigkeiten damit angesprochen sind, davon soll im folgenden die Rede sein, allerdings relativ kurz und in bewußter Hervorhebung der zentralen Probleme. Es handelt sich hier also, wenn man es so nennen will, um eine «systematisch-theologische» bzw. «dogmatische» Reflexion, die selbstverständlich ohne zuverlässige Exegese nicht möglich ist. In dieser Perspektive wird es erlaubt sein, die angedeutete Thematik in der Festschrift für einen Neutestamentler zur Sprache zu bringen, mit dem mich eine vierzigjährige Freundschaft verbindet; da Paul Hoffmann bei aller historischen Akribie seiner Abhandlungen die Einsichten des Exegeten nicht selten in der zu wünschenden Deutlichkeit mit den Gegenwartsfragen in Theologie, Kirche und Gesellschaft in Beziehung gesetzt hat, dürfte die Frage nach Jesus, wie sie im Zielpunkt dieser Überlegungen steht, hier am rechten Ort sein.

Den heutigen «Diskussionsstand» in bezug auf die Theologie der Religionen findet man in den einschlägigen Beiträgen der nahezu enzyklopädisch angelegten Festschrift für Hans Waldenfels[1]; er kann hier unmöglich rekapituliert werden. Ich setze daher direkt bei der zentralen Fragestellung ein, die heute praktisch in allen Beiträgen zur Theologie der Religionen präsent ist, wenn sie auch mit unterschiedlicher Intensität bearbeitet wird. Bei dieser Hauptfrage geht es um nicht weniger als um die Neufassung des alten Relativismus-Themas, womit theologisch sogleich das Thema «Offenbarung» mitsamt seiner christlich-theologischen Zuspitzung auf die Frage nach der bleibenden Bedeutung des Jesus von Nazaret verbunden ist.[2]

In der sogenannten Religionswissenschaft wurde und wird bekanntlich insofern ein *methodischer* Relativismus vertreten, als diese Wissenschaft den Anspruch erhob und erhebt, nicht «normativ» zu verfahren, sondern – im weitesten Sinn dieses Wortes – «deskriptiv», näherhin «vergleichend und verstehend». Streng genommen und richtig verstanden ist damit eine zu Recht skeptische bzw. agnostische Urteilsenthaltung in bezug auf die Wahrheits- und Heilsansprüche der verschiedenen Religionen gemeint. Es scheint allerdings (da sich dies nicht ohne weiteres «beweisen» läßt) so zu sein, daß die Religionswissenschaft de facto (also möglicherweise auch unbeabsichtigt) einen grundsätzlichen, d.h. theoretischen Relativismus nachhaltig gefördert hat. Wie dem auch sei, man kann sich fragen, ob inzwischen auch in der Theologie anzutreffende Denkweisen so etwas wie einen späten Triumph bestimmter Positionen der Aufklärung und eben auch der Religionswissenschaft im allgemeinen bedeuten, einen Sieg über die christliche Doktrin und Theologie, die ziemlich lange diesem Relativismus widerstanden haben.

Versteht man, bezogen auf die Religionen, unter dem «alten», als «schlecht» geltenden Relativismus die Auffassung, alle Religionen seien gleich wahr bzw. gleich falsch, eine «absolute Religion» gebe es nicht, könne es nicht geben oder sei nicht nachweisbar und somit sei es letztlich gleichgültig, welcher Religion man angehöre und ob man einer Religion angehöre, so wird historisch nachvollziehbar, daß man sich besonders christlicherseits gegen diese – noch dazu im rationalistischen Klima der Aufklärung bzw. der Moderne – dem Indifferentismus und wohl auch dem Materialismus Vorschub leistende Position wehrte. Man stellte ihr allerdings kaum mehr als den eigenen Glauben gegenüber, von dem man mit Festigkeit behauptete, er stamme nicht von Menschen, sondern sei von Gott selbst den Menschen erschlossen worden. Diese Meinung fand einen ziemlich krassen Ausdruck in der (evangelischen) Dialektischen Theologie, wurde jedoch mit entsprechenden Nuancen auch in anderen evangelischen und katholischen Theologien vertreten, die an gewissen («natürlichen» und/oder «transzendentalen») Anknüpfungsmöglichkeiten der «Offenbarung» festhielten, wie immer diese im einzelnen ausgelegt und begründet wurden.

Ein neuer Relativismus

Mittlerweile scheint sich eine Art Szenenwechsel ereignet zu haben, so daß man von einem «neuen» Relativismus sprechen kann. Wie «neu» er wirklich ist, bzw. seit wann er sich bemerkbar gemacht hat, mag hier auf sich beruhen bleiben; es soll genügen, sich die Veränderung innerhalb der Relativismus-Problematik kurz zu vergegenwärtigen.

Die zu konstatierende Neuheit läßt sich nicht (mono-)kausal auf dieses oder jenes «zurückführen», sondern ergibt sich aus einer veränderten Denk- und Erkenntniskonstellation im ganzen. In der Philosophie hat die Aufmerksamkeit für die «Geschichtlichkeit» das klassisch-ontologische und auch das subjektiv-rationalistische, «moderne» Wahrheitsverständnis problematisiert und weithin überwunden. In der Naturwissenschaft wurde die Abhängigkeit der Erkenntnis von subjektiven Faktoren mehr und mehr nachgewiesen. Die Kulturwissenschaften und speziell die Religionswissenschaft rückte die Verschiedenheit zwischen den Menschen und den menschlichen Gesellschaften in den Mittelpunkt, auch wenn es nach wie vor schwierig ist, die Gründe für die Entstehung dieser Verschiedenheiten anzugeben usw. Man spricht heute generell von «Pluralismus» als dem hauptsächlichen Kennzeichen einer «Epoche», in der sich das Vertrauen in die Geltung und Tragweite der sog. «Vernunft» verflüchtigt oder jedenfalls entschieden verringert hat.[3] Man pflegt diese neue Zeit die «Postmoderne» zu nennen, was an dieser Stelle nicht weiter diskutiert zu werden braucht, da es hier nicht um die Klärung eines Begriffs, sondern um das Erkennen gewisser Zusammenhänge und Trends geht.

Ich möchte den inzwischen eingetretenen (soziokulturellen) Wandel noch ein wenig näher charakterisieren. An die Stelle des alten Relativismus der Gleichgültigkeit, der der großen Müdigkeit gleichkommt, die Nietzsche im «Zarathustra» verkündigen ließ[4], ist der neue *Relativismus* der *Differenz* getreten (obwohl man kaum bestreiten wird, daß der alte Relativismus durchaus noch anzutreffen ist). Der neue Relativismus ist weniger apodiktisch und polemisch als der alte, vielmehr toleranter, großzügiger, zur Anerkennung des und der anderen bereiter. Außerdem scheint ihm eine Eigenschaft zuzukommen, die dem alten Relativismus vermutlich wegen dessen Rationalismus weitgehend fehlte, nämlich der Sinn für die Gründe und Hintergründe, aus

---

*Vorabdruck eines Beitrages, der 1998 in der Festschrift für Paul Hoffmann (Professor für Neues Testament, Bamberg) erscheinen wird: Ulrich Busse, Ulrich Hoppe, Hrsg., Von Jesus zum Christus. Christologische Studien für Paul Hoffmann. (Reihe: BZNW.) de Gruyter, Berlin 1998, ca. 630 Seiten. – Die Zwischentitel stammen von der Redaktion.

[1] Vgl. Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Festschrift für Hans Waldenfels zur Vollendung des 65. Lebensjahres, hrsg. v. G. Riße, H. Sonnemans, B. Theß unter Mitarbeit von A. Thillosen. Paderborn 1996, Teil II: «Begegnungen», S. 341–511. (Im Folgenden abgekürzt: Wege.)

[2] Vgl. des näheren H. Waldenfels, Einführung in die Theologie der Offenbarung. Darmstadt 1996.

[3] Ich verweise hier nur auf R. Bernhardt, Philosophische Pluralismuskonzepte und ihre religionstheologische Rezeption, in: Wege, S. 461–480 (Lit.).

[4] Vgl. Also sprach Zarathustra, 4. Teil, «Der Notschrei»; die Botschaft des «Verkünders der großen Müdigkeit» lautet: «Alles ist gleich, es lohnt sich nichts, Welt ist ohne Sinn, Wissen würgt.»

denen Erkenntnis stets hervorgeht, so daß «Wahrheit» nicht länger als nur aus dem Kopf stammend und als von diesem «konstruiert» angesehen wird. Von solchen Abhängigkeiten wußten auf ihre Weise natürlich schon Marx, Nietzsche, Freud und andere, doch sieht man heute die Bedingtheit und Relativität der Erkenntnis insgesamt weniger einseitig und ideologisch als vielmehr nüchtern und pragmatisch. Daher kann man m. E. das, was ich den «neuen Relativismus» nenne, mit Bezugnahme auf die von Karl Mannheim in den zwanziger Jahren eingeführte Terminologie weniger mißverständlich als «Relationismus» bezeichnen und verstehen.[5] Mannheim (1893–1947) hat mit dem Stichwort «Relationalität» zunächst dem relativistischen Historismus entgegentreten und, allgemeiner gesehen, das vielfach erörterte Verhältnis von Sein und Denken derart kennzeichnen wollen, daß er die radikale Zuweisung einer Priorität ablehnte und einen gewissen Spielraum von Freiheit sicherte.[6] Jedenfalls bilden die Reflexionen Mannheims und sein Gebrauch des Wortes «Relationalität» ein deutliches Indiz dafür, daß man sich mit dem überkommenen Relativismus nicht mehr abfinden konnte und gleichwohl bemüht war, etwas von dem zu retten, was in jenem Relativismus zu Recht bemerkt worden war.

Ich möchte nun den neuen Relativismus, wie er sich inzwischen über den Mannheimschen Relationismus hinaus stabilisiert hat, auf die Problematik der (Vielfalt der) Religionen und speziell der religiösen Wahrheitsansprüche beziehen und alsdann auf die Konsequenzen für die «Theologie der Religionen» hin befragen. Der angedeutete Szenenwechsel hat die jeweilige (kulturelle) Bedingtheit und Begrenztheit, die geschichtliche Situierung und Lokalisierung, kurzum die Relativität der Religionen philosophisch, (wissens-)soziologisch und psychologisch gegenüber dem alten Relativismus entschieden fundierter und deutlicher zum Ausdruck gebracht. Keine Religion kann sich heute, über sich selbst nachdenkend, den relativierenden Faktoren entziehen. Eine solche Feststellung, die zweifellos der Religionswissenschaft und erst recht dem postmodernen Denken und Fühlen sehr gefallen wird, ist, wie gesagt, auf der philosophischen und/oder (wissens-)soziologischen Ebene angesiedelt und insofern mit der Problematik einer *Theologie* der Religionen nicht identisch. Freilich wird man erwarten dürfen, daß die Theologie der Religionen sich der philosophischen Einsicht und der soziologisch-kulturwissenschaftlichen Erkenntnis ebensowenig verschließt wie der heutigen pluralen und zugleich gemeinsamen Weltsituation. Was soll das aber heißen? Kann die Theologie (der Religionen) den neuen Relativismus etwa derart übernehmen, daß sie sich diese «Philosophie» aneignet wie ehedem die Platons und Aristoteles'? Würde sie dann nicht mit dem Unterschied zwischen fides und ratio, Theologie und Philosophie sich selbst als «Glaubenswissenschaft» aufgeben?

Diesen Einwänden gegenüber wird man theologisch zunächst einmal akzeptieren können, daß der neue Relativismus der Differenz durchaus die Möglichkeit zuläßt, sich angesichts der Vielfalt der Religionen um einen eigenen verantwortbaren Weg zu bemühen (anstatt im Sinne des alten Relativismus auch diese Bemühung für letztlich unsinnig und entbehrlich zu erklären). Es gibt jedenfalls keinen Grund für diese These, im neuen Relativismus müssen man stets dort bleiben, wo man nun einmal (hingeraten) ist. So weit, so gut – jedenfalls auf der subjektiven bzw. existentiellen Ebene des religiösen Verhaltens oder, wenn man will: der religiösen Heilssuche.

Theologisch ist hier jedoch über das Subjektive hinaus noch ein wichtiges Moment zu beachten, das sich aufgrund des *Inhalts* des christlich Geglaubten ergibt (ein Aspekt, der mutatis mutandis auch für vergleichbare religiöse Ansätze gilt, was jedoch hier nicht ausgeführt zu werden braucht). Wenn und insofern man sich auf einem bestimmten, also etwa dem christlichen Weg befindet, ja diesen Weg bewußt und nicht nur konventionell akzeptiert, wird dieser christliche Weg dann nicht *mehr* sein als nur ein relativ verbindlicher Weg, wird er nicht als absolut verbindlich gelten müssen, wenn es überhaupt sinnvoll sein soll, einen bestimmten Weg zu gehen? Hier scheint eine gewisse Verwirrung in bezug auf die Unterscheidung relativ/absolut vorzuliegen.

Der christliche Absolutheitsanspruch

Wenn man dem Relativismus, auch dem neuen, entgegenhalten würde, das Christentum sei eben doch die absolute Religion, weil dies etwa aus dem Religionsvergleich im Sinne Hegels folge[7] und/oder auf göttlicher «Offenbarung» beruhe und dies wiederum in der Hl. Schrift selbst bezeugt werde usw.[8], so verhält es sich doch zweifellos so, daß solche Auffassungen – und es ist kein besonderer Scharfsinn erforderlich, um das zu bemerken – immer schon *Auffassungen auf der Grundlage des christlichen Glaubens* sind. Das bedeutet, daß ein christlicher Absolutheitsanspruch (was auch immer hierzu an begrifflichen Differenzierungen vorzubringen wäre) *immer nur als ein geglaubter* und insofern nur relational zu diesem Glauben bzw. Vertrauen verantwortbarer Anspruch erhoben werden kann. Trotz Hegels Anstrengungen, das Christentum als absolute Religion (geschichts-)philosophisch zu sichern, ist das Christentum bekanntlich nicht davon abgewichen, tagtäglich das «Credo» zu wiederholen. Dieser (nicht offenbarungspositivistisch gemeinte) Hinweis ist hier deswegen nicht überflüssig, weil man den Eindruck gewinnen kann, daß in Kirche und Theologie gewisse «Selbstverständlichkeiten» nicht selten vergessen werden, daß man also – ähnlich wie man zum Beispiel die theologische Relevanz des Analogie-Prinzips («Maior dissimilitudo») zugunsten eines mythischen Anthropomorphismus vernachlässigt und vergißt – nach der Beteuerung des Glaubens so tut, als verfüge man sozusagen über exakte Landkarten. Die Erinnerung daran bzw. die Vergewisserung dessen, daß auch die Auffassung von der Absolutheit und/oder der Universalität des Christentums, näherhin die Auffassung von der Erschaffung der Welt, von der besonderen Berufung Israels, von der speziellen «Offenbarung», von der Erlösung *aller* durch «Jesus», von der einen und selben eschatologischen Vollendung für alle, Auffassungen darstellen, die Glauben bzw. Vertrauen voraussetzen, hat für die Theologie der Religionen selbstverständlich ganz erhebliche Konsequenzen, von denen ich nur einige, die ich für besonders wesentlich halte, hier ansprechen möchte.

Von manchen Seiten wird heute gern gegen den sogenannten «Inklusivismus» polemisiert. Man versteht darunter die von Karl Rahner und anderen mit der katholisch-theologischen Tradition vertretene These, die christlich verstandene Heils- und Erlösungsgeschichte umfasse auch alle diejenigen Menschen, die außerhalb des konkreten Christentums in ihren Religionen oder auch ohne Religion gelebt haben, leben und leben werden und gewähre ihnen allen eine wirkliche «Heilschance».[9] Gegen diese Auffassung, die zumeist simplifizierend referiert und bereits durch den natürlich nicht von Rahner stammenden Terminus «Inklusivismus» semantisch diskreditiert wird, wird eingewandt,

[5] Belege hierzu im Redaktionsartikel «Relationismus, Relationieren», in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. J. Ritter u. K. Gründer, Bd. 8 (Basel 1992), Sp. 612f.; s. auch G. König, Relativismus, ebd. Sp. 613–622.

[6] Vgl. insbes. K. Mannheim, Ideologie und Utopie (1929). Frankfurt/M. ⁷1985, S. 230–239, 250 f., 255 u. ö.; s. auch das Vorwort zu diesem Band von L. Wirth (1952), S. IX–XXVII. Mannheim war von M. Weber und wohl auch von M. Scheler beeinflußt, vgl. ebd. S. 155, 232, XVI. – Erwähnt sei hier auch ein Sammelband K. Mannheims, der 1939–1942 im Exil in England verfaßte Studien enthält: Diagnose unserer Zeit. Gedanken eines Soziologen. Zürich–Wien–Konstanz 1951.

[7] Vgl. die übersichtliche Darstellung von W. Jaeschke, Die Religionsphilosophie Hegels. Darmstadt 1983, bes. S. 69–132; s. auch R. Leuze, Die außerchristlichen Religionen bei Hegel. Göttingen 1975.

[8] Vgl. etwa K.-J. Kuschel, Christologie und Pluralistische Religionstheologie. Die Herausforderung John Hicks und eine theologische Antwort, in: Wege, S. 481–493, bes. S. 488–490.

[9] Vgl. K. Rahner, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: K. Rahner, Schriften zur Theologie V. Einsiedeln–Zürich–Köln 1962, S. 136–158.

sie «vereinnahme» die Nichtchristen zugunsten von Christen und Kirche, verkenne Eigenständigkeit bzw. Identität der Nichtchristen und ihrer Religionen und sei Ausdruck christlicher Überheblichkeit.[10]

Ich gestehe, daß ich diese hier nicht im einzelnen zu diskutierende Polemik für völlig verfehlt halte. Wenn man auf christliche Weise «glaubt» oder «vertraut», ist es ohne Zweifel notwendig und legitim, sich eine Meinung bzw. Theorie über die Nichtchristen und ihre Religionen zu bilden; in dieser Perspektive bietet der Ansatz der Rahnerschen Reflexionen eine offene, großzügige, den Dialog bzw. die Begegnung mit Menschen anderer Religionen auch theologisch ermöglichende Position. (Daß auch umgekehrt etwa vom Buddhismus her eine entsprechende Auffassung vertreten werden kann, was Reinhold Bernhardt als «mutualen Inklusivismus» bezeichnet hat[11], widerspricht dem überhaupt nicht, sondern bestätigt nur den universalistischen Charakter einer solchen Reflexion.)[12] Daß die von Rahner – wie ich erneut hinzufüge: mit und im Sinne der (katholisch-)theologischen Tradition – 1961 zuerst vorgetragenen Überlegungen weiter ausgearbeitet werden können und müssen, ist nicht verwunderlich und kein Einwand gegen die Richtigkeit dieses Ansatzes selbst.

Pluralistische Religionstheologie

Offenbar wird aber der von Rahner vorgetragene Ansatz heute nicht etwa weiterentwickelt, sondern zugunsten eines anderen, höchst fragwürdigen Konzepts preisgegeben, das unter dem Namen «Pluralistische Religionstheologie» in Umlauf gebracht wurde.[13] Da die Literatur hierzu schon nahezu unübersehbar ist, wird es den Vertretern dieses Konzepts (ich nenne nur Wilfred Cantwell Smith, John Hick, Paul Knitter, Perry Schmidt-Leukel) leicht fallen, jeder kurzen Wiedergabe den Vorwurf der Vereinfachung zu machen. Ich nehme diese Schwierigkeit auf mich und sage also, daß die Intention der Pluralistischen Religionstheologie darauf abzielt, (nicht aus religionswissenschaftlichen, sondern) aus *theologischen* Erwägungen die Gleichrangigkeit aller (oder nur der heute noch existierenden?) Religionen zu begründen, d.h. den universellen Heilsvermittlungsanspruch und damit die (geglaubte) Absolutheit des Christentums zurückzunehmen. Man argumentiert dabei mit der Tatsache der Vielfalt und Verschiedenheit der Menschen und Kulturen, mit der in keiner bestimmten «Versprachlichung» auszusagenden Unbegreiflichkeit des «heiligen Geheimnisses» und mit der Konvergenz personaler und impersonaler Vorstellungs- und Redeformen in bezug auf die göttliche Wirklichkeit.[14]

Nun versichert uns Schmidt-Leukel, seine Position stelle keinen Relativismus dar, vielmehr eine Art Perspektivismus. Damit dürfte gemeint sein, was ich als den «neuen» Relativismus bezeichnet habe. Ich kann auch den guten Absichten von Schmidt-Leukel folgen, wenn er die «Vorteile» der Pluralistischen Religionstheologie folgendermaßen schildert: «Sie kann den religiös anderen in seiner Andersartigkeit nicht nur menschlich, sondern auch theologisch würdigen und schätzen. Sie bietet eine theologische Begründung für die Hoffnung, im interreligiösen Dialog wirklich Neues über den immer neuen Gott zu lernen. Und gegenüber dem Atheismus entkräftet sie eines der bedeutenderen Argumente neuzeitlicher Religionskritik: die Auffassung, ‹daß in der Religion jedes Anderssein ein Widerspruch ist›, und folglich die Religionen gegenseitig ihre eigene Glaubwürdigkeit untergraben. In einer pluralistischen Religionstheologie gilt demgegenüber das Anderssein auch in der Religion als Teil einer Vielfalt, die überall in der Welt insofern einen Wert darstellt, als das Gute durch seine Vielfältigkeit noch besser wird.»[15]

Man wird sich indes fragen müssen, ob man es hier nicht eher mit einer offenen und durchaus sympathischen Religionsphilosophie zu tun hat als mit einer «christlichen Theologie» der Religionen.[16] Ich möchte aber den so formulierten Einwand gegen die Pluralistische Religionstheologie hier nicht diskutieren, vielmehr nur noch kurz auf die Frage nach der Bedeutung Jesu und damit auch der Christologie im Kontext der (pluralistischen) Theologie der Religionen eingehen, eine Frage, die sich an dieser Stelle unabweisbar aufdrängt und ja auch längst intensiv erörtert wird.[17]

Karl Rahner hat in seinem vielzitierten Aufsatz den folgenden, auch von Schmidt-Leukel angeführten Satz vorangestellt: «Das Christentum versteht sich als die für alle Menschen bestimmte, absolute Religion, die keine andere als gleichberechtigt neben sich anerkennen kann.»[18] Bei der «Bewertung» eines solchen Satzes ist zu beachten, daß Rahner ihn nicht einfach als «seine» These vorträgt, sondern als Ausdruck des Selbstverständnisses des Christentums. Damit ist also gesagt, daß *in der Sicht des christlichen Glaubens* das Christentum als «absolute Religion» anzusehen ist. Eine andere Aussage war und ist auch gar nicht zu erwarten, wenn und solange man mit der Tradition der (katholischen) Theologie (und einem entsprechenden «Lehramt») von den hinreichend bekannten dogmatischen Positionen in bezug auf die Inkarnation und die Erlösung ausgeht. Das heißt aber, daß man die Rahnersche Position (also den sog. «Inklusivismus») nur kritisieren kann, wenn man die ihr zugrundeliegenden christologischen und soteriologischen Lehren bzw. Aussagen entweder ablehnt oder anders als bis heute allgemein üblich interpretiert. Die pluralistische Religionstheologie (oder jedenfalls prominente Vertreter dieser Richtung) sind nun aber von der Idee geleitet, vor allem die Christologie des Chalcedonense stehe einer Anerkennung der je spezifischen Dignität der nichtchristlichen Religionen im Wege und verhindere somit den heute erforderlichen Dialog usw.

Christologie und Geschichte

Hierzu ist zunächst in aller Deutlichkeit zu sagen, daß diese Meinung falsch ist. Wenn man die traditionelle Christologie kritisch-hermeneutisch interpretiert und nicht ontisch simplifiziert, sondern eben als eine geglaubte, geschichtlich entfaltete Deutung versteht[19], muß sie theoretisch-theologisch das Hindernis nicht sein, das man in ihr zu erkennen meint, wenngleich auf der Ebene der christlichen Praxis und/oder Verkündigung leider

[10] Vgl. die resümierenden Formulierungen bei H. Waldenfels, Einführung in die Theologie der Offenbarung, a.a.O., S. 167; s. auch die klärende Darlegung zu Rahners Ansatz bei J. B. Metz, die allerdings mit einer Kritik verbunden ist, die eher psychologisch überzeugt: Karl Rahners Ringen um die theologische Ehre des Menschen, in: Stimmen der Zeit 212 (1994), S. 387f.

[11] Vgl. R. Bernhardt, a.a.O. (Anm. 3)/479f.

[12] Bekannt ist Rahners Formulierung gegenüber dem berühmten Keiji Nishitani aus der Kyôto-Schule, er fühle sich geehrt, wenn er aus dessen Sicht als «anonymer Zen-Buddhist» bezeichnet würde; vgl. R. Bernhardt, ebd., S. 480.

[13] Vgl. die ausführliche Übersicht bei P. Schmidt-Leukel, Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht, in: Theologische Revue 89 (1993), Sp. 353–364; s. auch die Rezension der von M. von Brück und J. Werbick herausgegebenen Quaestio disputata 143 «Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien» (Freiburg–Basel–Wien 1993) durch P. Schmidt-Leukel, ebd. S. 365–370.

[14] Vgl. P. Schmidt-Leukel, Skizze einer Theologie der Religionen, in: Wege, S. 447–460, bes. 455–460.

[15] Ebd. S. 460.

[16] So sehen es auch H. Waldenfels, Einführung in die Theologie der Offenbarung, a.a.O. S. 168, und E. Dirscherl, Die besondere Nähe zwischen Judentum und Christentum als Anfrage an die pluralistische Religionstheologie, in: Wege, S. 496f. (mit Hinweis auf E. Arens).

[17] Vgl. den sehr instruktiven Überblick bei M. Deneken, Le Salut en Jésus Christ et la rencontre des religions, in: Assise, dix ans après. 1986–1996, hrsg. v. F. Boespflug u. Y. Labbé. Paris (Cerf) 1996, S. 177–215. (Ich danke Herrn Marc Schweyer, Mulhouse, für den Hinweis auf diese Abhandlung.) S. auch H. Waldenfels, a.a.O., S. 171–182, sowie K.-J. Kuschel (s. oben Anm. 8).

[18] K. Rahner, a.a.O., (Anm. 9), S. 139.

[19] Vgl. etwa K.-H. Ohlig, Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur. München 1986.

wahr ist und bleibt, daß diese Christologie vielfach ein solches Hindernis des Dialogs und erst recht der Missionierung gewesen ist.[20] Soll und darf man aber wegen der praktisch-konkreten Vermittlungsschwierigkeiten von dieser Christologie Abstand nehmen? Dies schiene mir eine nicht zu begründende Überreaktion. Dennoch liegt hier eine allgemeine Problematik vor, der man nicht ausweichen darf: Es geht um das viel erörterte Verhältnis der historisch gewordenen christlich-kirchlichen Realität im ganzen einschließlich ihrer Theologie zu deren Grundlage in der Hl. Schrift als norma normans. Zu dieser Frage gibt es, wie man weiß, recht unterschiedliche theologische Meinungen, auf die hier nicht einzugehen ist; ich wende mich deswegen mit dem Blick auf die Theologie der Religionen sogleich der Frage nach Jesus bzw. der Christologie zu.

Wie schon gesagt, dürfte die Relativierung der klassischen Christologie aus praktischen Rücksichten auf den heutigen Religionsdialog nicht notwendig sein, wohl jedoch aus vielerlei Gründen (und keineswegs nur wegen des Dialogs der Religionen) empfehlens- und erwägenswert. Die Schwierigkeit, die klassische Christologie heute so zu vermitteln, daß sie nicht ein Hindernis für den Zugang zum christlichen Glauben ist, besteht heute praktisch für *jedermann.* Die interpretierende Erschließung und Erläuterung dieser Christologie ist eine wichtige und äußerst interessante Aufgabe für Theologen, doch muß man sich fragen, ob der Versuch, die christliche Botschaft heute noch ohne grobe Mißdeutung jemandem nahezubringen – und gar im interreligiösen Dialog verständlich zu machen –, zweckmäßigerweise nicht bei der dogmatischen Explikation der Christologie (und damit auch zahlreicher anderer dogmatischer Zusammenhänge und Querverbindungen) einzusetzen hat, sondern bei der Exegese, d.h. bei der Rekonstruktion des Anfangs, soweit sie in wissenschaftlich seriöser Weise möglich ist. Diese exegetische Rückfrage – selbstverständlich in *jeder* Hinsicht erforderlich – gewinnt eine besondere Aktualität im Kontext der Theologie der Religionen. Nur dies wollte ich mit diesem, einem Exegeten gewidmeten Aufsatz unterstreichen. In der Tat ist es doch notwendig, zu wissen, wer Jesus war und was er wollte, wenn man (nicht nur religionswissenschaftlich, sondern auch) theologisch über die anderen Religionen sich eine Meinung bilden will.[21]

Wenn ich nicht irre, geschieht die Rückfrage nach Jesus innerhalb der heutigen Diskussion über die Theologie der Religionen vielfach so, daß man Jesus von seiner jüdischen Herkunft isoliert.[22] Zwar weiß und sagt man natürlich, daß Jesus «Jude war», aber man bedenkt zu wenig, daß Person und Sache Jesu nur zu verstehen und zu vermitteln sind auf dem Hintergrund der theologischen Qualität bzw. Autorität, die man der *Geschichte,* d.h. der *besonderen Berufung Israels* zuzuerkennen hat. Damit werden zahlreiche neue Probleme aufgeworfen. (Zweifellos wäre es ja ziemlich oberflächlich, würde man sich damit begnügen, die heute real existierenden Religionen lediglich als äußerlich nebeneinander stehend zu betrachten, wozu die pluralistische Religionstheologie m. E., um mich vorsichtig auszudrücken, neigt.)

Ob und wie die Exegese vor solchem Hintergrund die Autorität der Jesus-Figur in der Weise aufzeigen kann, daß ihr eine maßgebliche, ja einzigartige Bedeutung in der Theologie der Religionen zukommt[23], ist also mit Nachdruck zu fragen. Allerdings ist nicht sicher, daß die zu ermittelnden zuverlässigsten Erkenntnisse über den historischen Jesus (aus Paulus, Markus, der Quelle Q) uns hier weiterhelfen, denn bei diesen Bemühungen würde sich die Eingebundenheit Jesu in die jüdische Tradition und damit seine Relativität besonders deutlich zeigen. Folglich muß nach den Gründen und/oder den Indizien für die universalistische Interpretation der «Sache Jesu» und insofern für deren Allgemeinverbindlichkeit bzw. «Absolutheit» gefragt werden. Ob die Berufung auf «Ostern» ausreicht, läßt sich bezweifeln.[24] Jedenfalls hat die universalistische Perspektive zum Beispiel in der prophetischen Tradition eine solide Grundlage. Wenn es aber so wäre, daß auch der Glaube an bzw. das Vertrauen auf den in Jesus sich Israel zuwendenden Gott immer schon den Horizont Israels universalisierend überschreitet, so würde sich damit die religionstheologische Problematik vom Neuen auf das sog. Alte Testament verschieben und zugleich die Frage nach der Relevanz der Geschichte (wenn man will: nach Epiphanie als Geschichte) in aller Schärfe stellen. Dies könnte im Rahmen einer Theologie der Religionen für die neutestamentliche Exegese eine gewisse Entlastung bedeuten.

Daß diese (stark abgekürzte) Problembeschreibung die Zustimmung eines Neutestamentlers wie Paul Hoffmann finden könnte, halte ich für möglich. *Heinz Robert Schlette, Bonn*

[20] Ein bewegendes Beispiel hierzu bietet Cl. von Collani, Warum kam Christus nicht bis nach China? Das Problem der Inkarnation in der kontextuellen Theologie der alten Chinamission, in: Wege, S. 889–899.

[21] Gäbe man die Unterscheidung zwischen Religionswissenschaft und Theologie einfach preis, ließe sich (auch) nicht mehr angemessen mitvollziehen, was mit Glauben bzw. Vertrauen (emuna) im jüdischen und christlichen Sinn überhaupt gemeint ist.

[22] Vgl. die in dieser Hinsicht wichtigen Überlegungen bei E. Dirscherl, in: Wege, S. 495–511 (s. oben Anm. 16).

[23] Schmidt-Leukel hält für möglich, daß «sich immer mehr als die christologische Option der Pluralistischen Religionstheologie herauskristallisiert: daß Jesus von Nazaret durch sein Leben, seine Lehren, sein Geschick und seine Wirkungsgeschichte die Gottesbeziehung auf einzigartige, aber nicht auf die allein einzigartige Weise vermittelt.» (So in der oben Anm. 13 erwähnten Rezension, Sp. 368.) Bei J. Hick hieß es: «Jesus war ‹totus Deus›, ‹ganz Gott›, in dem Sinne, daß seine Liebe genuin die Liebe Gottes wirksam auf Erden war, aber er war nicht ‹totum Dei›, das Ganze Gottes in dem Sinne, daß die göttliche Liebe ausgeteilt worden wäre ohne Rückhalt in jeder oder gar in der Summe seiner Taten.» (J. Hick, God and the Universe of Faith in the Philosophy of Religion. London 1973, S. 159, zit. n. K.-J. Kuschel, in: Wege, S. 486.) Ich möchte die Formulierungen «totus Deus» und «totum Dei» hier nicht philosophisch und theologisch auseinandernehmen, sondern nur bemerken, daß mir nicht klar ist, ob Hick diese Unterscheidung als theologische vertreten will.

[24] Vgl. etwa K.-H. Ohlig, Fundamentalchristologie, a.a.O. (Anm. 19), S. 79–84.

Konzil und politischer Wandel

Johannes XXIII., John F. Kennedy und das Godesberger Programm

Am 11. Februar 1947 setzte *Emmanuel Suhard,* Erzbischof von Paris, seine Unterschrift unter einen Hirtenbrief über «Aufstieg oder Niedergang der Kirche?»[1], der auch und gerade heute Stoff zum Nachdenken bietet.[2] Der Zweite Weltkrieg – so Suhard – sei der Epilog einer alten Welt gewesen, die Nachkriegszeit stelle das Vorwort zu einer neuen Welt dar, die sich jetzt in einer Wachstumskrise befinde, einer «Krise der Einheit... Die großen wissenschaftlichen Entdeckungen haben die Bewegung und die Geschwindigkeit erzeugt. Der Raum hat seine Maßstäbe gewechselt. Das Flugzeug ... kettet die Kontinente aneinander. Austausch aller Art vervielfacht sich. Produktion, Konsumption, Verteilung, Wirtschaft und Finanzen: alles vollzieht sich auf internationaler Ebene. Selbst der geringste Gebrauchsgegenstand des Alltags durchläuft einen langen Werdeprozeß. Schon um auch nur weiter existieren zu können, ist jeder von allen abhängig. Aber er ist es auch in seinem Fühlen und Denken ... Und die Wellen, die alles durchdringen, übermitteln allen Men-

[1] Aufstieg oder Niedergang der Kirche? Hirtenbrief des Kardinal-Erzbischofs Suhard von Paris. Aus dem Französischen übersetzt. 2. Aufl. Offenburg [1947].

[2] Der Vortragsstil der am 23. Januar 1997 gehaltenen Antrittsvorlesung als Privatdozent für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte sowie Kirchliche Zeitgeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Münster wurde beibehalten.

schen ohne Unterschied die Musik, die Nachrichten, die Gedanken aller Menschen. ... der Erdkreis (lebt) zum ersten Mal im gleichen Rhythmus, im gleichen Hier und Jetzt.»[3]
Der bereits 73jährige Kardinal erspürte den Beginn eines Zivilisationsprozesses, dessen Wirkmächtigkeit erst jetzt, ein halbes Jahrhundert später, unter dem Schlagwort der «Globalisierung» allgemein ins Bewußtsein vorgedrungen ist. Auch die Kirchengeschichte wird die neue Wirklichkeit des «Global village», des Welt-Dorfes, in Zukunft stärker berücksichtigen müssen. Die Geschichte der Katholiken kann nach 1945 nicht mehr als Geschichte einer geschlossenen Gesellschaft beschrieben werden, sondern scheint mit anderen Teilkulturen in einem allgemeinen politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Zivilisationsprozeß zu verschmelzen.
Vor diesem Hintergrund sollte das II. Vatikanische Konzil in einen weiteren Horizont eingeordnet werden, als wir es gemeinhin tun. Diese Kirchenversammlung wurde 1959 einberufen und hat bekanntlich das gegenwärtige Selbstverständnis der Kirche durch Leitbegriffe wie Volk Gottes, Ökumene, Dialog und Sakrament für die Welt in starker Weise geprägt, auch wenn die konkrete Erinnerung an dieses kirchengeschichtliche Großereignis mittlerweile generationsbedingt verblaßt ist. Exemplarisch soll hier zunächst die Einberufungsphase des Konzils in den Blick genommen werden, die chronologisch auffallend parallele politische Entwicklungen und – wie zu zeigen sein wird – auch inhaltlich parallele Wahrnehmungsmuster und Handlungsimperative aufweist. In einem zweiten Schritt soll dann von der Makro- zur Mikroperspektive gewechselt werden, und zwar am Beispiel des Bistums Münster: Wie nahmen sich 1959/60 die Verhältnisse in der Froschperspektive regionaler Strukturen aus? Gibt es ähnliche Entwicklungen zu beobachten, oder lag man im Windschatten der Ereignisse? In einem dritten Schritt soll ein kurzer Ausblick auf die folgende Entwicklung und Perspektiven künftiger Forschung unternommen werden.

Johannes XXIII. und die Einberufung des Konzils

Blicken wir zunächst nach Rom: 1958 war Johannes XXIII. zum Papst gewählt worden, und am 25. Januar 1959 eröffnete er den Kardinälen sein Vorhaben, ein Konzil einzuberufen.[4] Welche Erfahrungen bewegten ihn zu diesem Schritt, welche Ziele verfolgte er? Vor allem eine glaubwürdig überlieferte Geste und ein Begriff haben hier bekanntlich Geschichte gemacht: Auf die Frage, was er vom Konzil erwarte, habe der Papst das Fenster seines Zimmers geöffnet und gesagt: «Wir erwarten vom Konzil, daß es frische Luft hereinläßt.» Zusätzlich nahm er den Begriff des «Aggiornamento» auf, was zunächst bedeutet, die Geschäftsbücher auf den neuesten Stand zu bringen. Schon 1957 hatte er sein späteres Markenzeichen»[5] als Motto einer für sein Bistum Venedig einberufenen Synode benutzt und dazu erklärt, die Kirche müsse in ihrer Verkündigung den veränderten Lebensumständen folgen.[6] Warum? Die Konstitution «Humanae Salutis», mit der er das Konzil 1961 einberief, belegt, daß er einen außerordentlichen Handlungsbedarf erkannte: «Die Kirche wird heute Zeugin einer Krise, die sich in unserer Gesellschaft vollzieht. Während die Menschheit an einem Wendepunkt zu einer neuen Epoche angelangt ist, erwarten die Kirche Aufgaben von einer Schwierigkeit und einem Umfang, wie es sie in den tragischsten Epochen ihrer Geschichte gegeben hat.»[7] Pessimist war der Papst jedoch nicht, wie er in der Rede zur Konzilseröffnung am 11. Oktober 1962 erkennen ließ[8]: «Unglückspropheten» sähen in den modernen Zeiten nur «Unheil» und «Untergang», denen er sich aber nicht anschließen könne: «In der gegenwärtigen Situation werden wir von der göttlichen Vorsehung zu einer allmählichen Neuordnung der menschlichen Beziehungen geführt. Sie wirkt mit den Menschen zusammen; aber sie verfolgt über deren Erwartungen hinaus ihren eigenen Plan.» Auch hier begegnet neuerlich der Gedanke einer zivilisatorischen Neuordnung, die nicht verworfen wird, deren kritische Züge aber ebenso gesehen werden: Die Welt sei «bestimmt durch politische und ökonomische Auseinandersetzungen, die für die Sorge um den Glauben – wie sie dem kirchlichen Lehramt aufgetragen ist – wenig Zeit läßt».[9] Das mußte sich vor allem deshalb fatal auswirken, weil Johannes XXIII. die Menschheit ohne Christus durch Verwirrung und Krieg bedroht sah.[10] Folglich müsse die Kirche in ihrer unveräußerlichen Lehre auch «auf die Gegenwart achten, auf die neuen Lebensverhältnisse und -formen, wie sie durch die moderne Welt geschaffen wurden».[11] Der «springende Punkt» des Konzils sei dabei, so hieß es nun in der italienischen Fassung der Rede, daß die Katholiken «einen Sprung nach vorwärts» erwarteten.[12] Diese Formulierung entfiel später in der amtlichen lateinischen Übersetzung, die abschwächende Tendenzen aufweist. Allerdings ist auch daran zu erinnern, daß der Begriff politisch besetzt war: 1958 hatte ausgerechnet Mao-Tse-Tung unter dem Motto des «Großen Sprungs nach vorn» dazu aufgerufen, die Volksrepublik China kurzfristig zum Industriestaat umzubauen, was in einem vollständigen Debakel endete. Aber zurück nach Rom: Daß sein Programm den Verdacht nach sich ziehen mußte, hier werde möglicherweise tradierte Glaubenssubstanz aufgegeben, stand Johannes XXIII. klar vor Augen, denn in immer neuen Variationen suchte er diesem Mißverständnis vorzubeugen: Das Konzil strebe keinen Bruch in der Tradition an, vielmehr bestehe die Kontinuität des Lehramtes gerade darin, daß die Konzilien in der Verkündigung immer neu auf die Herausforderungen und Chancen ihrer Zeitalter reagierten. Hier erweise sich die Vitalität der Kirche: «Denn eines ist die Substanz der tradierten Lehre, d.h. des depositum fidei; etwas anderes ist die Formulierung, in der sie dargelegt wird.»[13] Auf die Problematik dieser Interpretation ist hier nicht weiter einzugehen.[14] Der Papst versprach sich jedoch davon, daß das Konzil auf diese Weise der bedrängten Menschheit das Licht Christi und die Fülle der christlichen Liebe anbieten könne, um so «Eintracht, gerechten Frieden und Geschwisterlichkeit aller Menschen» zu fördern.[15]
Auch Johannes XXIII. erkannte also den bereits von Kardinal Suhard beobachteten, risikoreichen zivilisatorischen Neuordnungsprozeß, der die Frage nach der Zukunftsfähigkeit der Kirche stellte. Und tatsächlich waren sich die beiden begegnet: 1944 wurde der spätere Papst als Nuntius nach Paris berufen, wo es bis zum Tode Suhards (1949) zu zahlreichen Gesprächen kam, über deren Inhalt wir im einzelnen wenig wissen. Offenkundig entwickelte sich aber eine gegenseitige persönliche Hochachtung. Gibt es weitere inhaltliche Berührungspunkte? Suhard sah

[3] Suhard, S. 8.
[4] Eine Einführung bietet: Otto Hermann Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte. Verlauf – Ergebnisse. Nachgeschichte. Würzburg 3. Aufl. 1994. Nach Abschluß des Manuskriptes erschien in deutscher Sprache: Giuseppe Alberigo, Klaus Wittstadt, Hrsg., Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965), Band I: Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962). Mainz-Leuven 1997.
[5] Peter Hebblethwaite, Johannes XXIII. Das Leben des Angelo Roncalli, Zürich–Einsiedeln–Köln 1986, S. 339.
[6] Angelina e Giuseppe Alberigo, Giovanni XXIII. Profezia nella fedeltà (Dipartimento di scienze religiose 10), Brescia 1978, S. 247f.
[7] Acta Apostolicae Sedis 54 (1962), S. 5–13 (hier: S. 6), Übersetzung nach: Giovanni Turbanti, «Modern» und «antimodern» in der Konzilsvorbereitung und in den richtungweisenden Äußerungen Johannes' XXIII., in: Concilium 28 (1992), S. 511–517.
[8] Übersetzung nach: Ludwig Kaufmann, Nikolaus Klein, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis. 2. Auflage Fribourg–Brig 1990, S. 116–150. Vgl. Giuseppe Alberigo, Alberto Melloni, L'allocuzione Gaudet Mater Ecclesia di Giovanni XXIII (11 ottobre 1962), in: Giuseppe Alberigo (e.a.), Fede Tradizione Profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II (Testi e ricerche di scienze religiose 21), Brescia 1984, S. 185–283.
[9] Kaufmann, Klein, S. 126f.
[10] Ebda., S. 120.
[11] Ebda., S. 132.
[12] Ebda., S. 135f.
[13] Ebda., S. 136.
[14] Vgl. Pesch (Anm. 4), S. 62f.
[15] Kaufmann, Klein (Anm. 8), S. 140.

den Auftrag der Kirche darin, dem neuartigen «planetarischen Humanismus» eine «Seele» zu vermitteln. «Die Welt ... zu einer Einheit werden lassen ohne Mitwirken der Christen, ohne Gott ... das wäre der größte Fehler der Christen des 20. Jahrhunderts, den ihnen ihre Nachkommen niemals verzeihen könnten ... Und vielleicht wird unserer Zeit zur großen Ehre gereichen, etwas begonnen zu haben, was andere zum guten Ende führen werden: wir meinen die Begründung eines Humanismus, der der Welt und den Plänen Gottes gerecht wird.»[16] Dieser Grundgedanke hat vermutlich auch Papst Johannes XXIII. bei der Eröffnung des Konzils begleitet, das – so seine Worte – den «Weg zu der Einheit der ganzen Menschheit» bereiten sollte.[17] Vieles spricht dafür, daß Johannes XXIII. zeit seines Lebens ein waches Gespür für gesellschaftliche Mutationsprozesse hatte, aber durch die Begegnung mit Suhard Impulse erhielt, die erst nach seiner Wahl zum Papst zum Durchbruch kamen.[18]

John F. Kennedy und seine Wahl zum Präsidenten der USA

Blicken wir nun in die Vereinigten Staaten: Als Johannes XXIII. 1959 mit seinem Konzilsplan an die Öffentlichkeit trat, begann der gerade 41jährige Senator John F. Kennedy das Rennen um die Präsidentschaft. Das Selbstbewußtsein dieser Siegernation des II. Weltkrieges war soeben empfindlich getroffen worden. 1957 hatte die UdSSR den ersten Satelliten überhaupt in eine Erd-Umlaufbahn lanciert, während amerikanische Raketen noch auf der Startrampe explodierten. Dieser berühmte «Sputnik-Schock» ist für uns kaum noch nachvollziehbar: Fernseh- und Kinoprogramme wurden unterbrochen, um die unfaßbare Nachricht zu verbreiten. *Richard Goodwin,* enger Mitarbeiter Kennedys, erinnert sich: «With a single, immense leap, the Soviets had undermined our confidence in the divinely bestowed preeminence of America.»[19] Der Sputnik wurde nicht nur als Menetekel drohender technologischer Überlegenheit des Kommunismus gewertet, sondern veränderte auch das Urteil über die gesellschaftliche Wirklichkeit der USA insgesamt. Technologischer Rückstand verwies auf Schwächen im Bildungssystem, bei der Wahrnehmung gemeinsamer gesellschaftlicher, also sozialer Aufgaben, löste Kritik am nur konsumorientierten Lebensstil aus.[20] Die Selbstzufriedenheit war erschüttert. Der Sputnik-Schock fiel zusätzlich mit einer Welle antiamerikanischer Ausschreitungen und Protestbewegungen in Europa oder der Dritten Welt zusammen. Davon zeigte sich die amerikanische Öffentlichkeit völlig überrascht: Man verstand sich als Schutzmacht von Gerechtigkeit und Freiheit, aber nun war zu erkennen, daß die Rolle der USA in vielen Ländern ganz anders, und zwar als die einer neo-imperialistischen Großmacht empfunden und daß die Nation als «häßlicher Amerikaner» beschimpft wurde.[21] Im Zeichen des Kalten Krieges und sowjetischer Agitation war diese internationale Entwicklung offenkundig gefährlich, denn die damals in die Unabhängigkeit tretenden Regierungen der Dritten Welt schienen allgemein ins kommunistische Fahrwasser zu steuern und die globale Führungsposition der USA zusehends zu bedrohen.

Kennedy stellte sich mit Sensibilität auf die veränderte Befindlichkeit der amerikanischen Gesellschaft ein. Nach wie vor war es für ihn die Bestimmung der Vereinigten Staaten, das Land der unbegrenzten Möglichkeiten in Wohlstand und Freiheit zu sein und diese Sendung den Völkern der Welt zugute kommen zu lassen. Aber man erkannte, daß sich diese nationale Bestimmung nicht von selbst erfüllen würde. Mit den Worten von Goodwin: «History would not make itself. It had to be made and remade, and by us.» Kennedy brachte diese Botschaft für die Wähler auf eine kurze Formel: Es sei an der Zeit, «to get America moving again».[22] Entfaltet wurde dieses Programm in seiner Rede bei der Nominierung zum demokratischen Präsidentschaftskandidaten am 14. Juli 1960: Amerikas Volk sehe sich drängenden Herausforderungen mit hohen Risiken gegenüber: «Die Welt ist im Wandel begriffen. Die alte Ära neigt sich ihrem Ende zu. Die alten Methoden genügen nicht mehr.» Weltpolitisch drohten einerseits der Kommunismus, andererseits Armut und Hunger. Im Inneren habe ein gesellschaftlicher Wandel eingesetzt, der soziale Probleme, wie Automation, Arbeitslosigkeit, Bildungsnotstand, Altersversorgung mit sich bringe: «Kurz, es ist an der Zeit, eine neue Generation zur Führung zu berufen – neue Männer, die sich mit neuen Problemen und neuen Möglichkeiten auseinandersetzen.»

Berühmt und wirkungsvoll wurde die Rede dadurch, daß Kennedy die Tradition der frühen Pioniere, die die Vereinigten Staaten besiedelten, zum Leitstern der jungen Generation proklamierte: «Wir stehen heute vor einer neuen Grenze – der Grenze der sechziger Jahre, einer Grenze der unerkannten Möglichkeiten und Wege, einer Grenze der unerfüllten Hoffnungen und Drohungen ... Hinter dieser Grenze liegen unerforschte Gebiete der Wissenschaft und des Weltraums, ungelöste Probleme des Friedens und des Krieges, unbewältigte Überreste der Unwissenheit und des Vorurteils, unbeantwortete Fragen der Armut und des Überflusses. ... Ich glaube, daß diese Zeit Erfindungsgeist, Erneuerung, Phantasie und Entschluß-

[16] Suhard (Anm. 1), S. 55.
[17] Kaufmann, Klein (Anm. 8), S. 145.
[18] Vgl. Jean Vinatier, Le Cardinal Suhard (1874–1949). L'évêque du renouveau missionaire en France, Paris 1983, S. 343; Hebblethwaite (Anm. 5), S. 289f.
[19] Richard N. Goodwin, Remembering America. A Voice from the Sixties, Boston-Toronto 1988, S. 95.
[20] Allen J. Matusow, The Unraveling of America. A History of Liberalism in the 1960s (The New American Nation Series), New York u.a. 1986, S. 8f.
[21] Der Begriff verdankt sich einem Roman über die amerikanische Asienpolitik, der 1958 erschien: William J. Lederer, Eugene Burdick, The Ugly American, New York 1958; dt.: 1959.
[22] Goodwin (Anm. 19), S. 98.

Katholische Hochschulseelsorge Universität Freiburg

An der Universität Freiburg/Schweiz ist die Stelle der

Katholischen Hochschulseelsorge

neu zu besetzen.

Es handelt sich um eine Vollzeit-Stelle; sie kann aber auch durch zwei Personen mit Teilzeitpensum besetzt werden, in welchem Fall erwünscht ist, dass eine der beiden Personen Priester ist. Zwei Personen können sich in dieser vielseitigen Aufgabe gegenseitig ergänzen und unterstützen.

Voraussetzungen: abgeschlossenes katholisches Theologiestudium, Seelsorge-Erfahrung, Kenntnis der französischen Sprache, Zusammenarbeit ist erforderlich mit der französischsprachigen und mit der evangelisch-reformierten Hochschulseelsorge sowie mit den verschiedenen Instanzen der Universität.

Amtsanfang: 1. Oktober 1998 oder nach Vereinbarung.

Anfragen und Anmeldungen werden bis zum 16. Februar 1998 erbeten und sind mit den üblichen Unterlagen zu richten an:

Prof. Dr. Adrian Schenker O.P., Präsident der Kommission der kath. Seelsorge an der Universität Freiburg, Universität Miséricorde, CH-1700 Freiburg.

kraft verlangt. Ich fordere Sie alle auf, neue Pioniere an jener neuen Grenze zu sein ...» Die «New Frontier», das sei die Wahl der Nation zwischen Größe und Niedergang, zwischen der «frischen Luft des Fortschritts und der verbrauchten, dumpfen Atmosphäre des Normalzustands».[23] Der Bogen, den Kennedy zwischen der Tradition, dem nationalen Mythos und der Zukunft zog, war außerordentlich wirkungsvoll: Am 8.11.1960 wurde er, gerade 43jährig, zum Präsidenten gewählt. Damit hatte der New-Frontier-Schwung es sogar vermocht, eine unsichtbare, aber äußerst sperrige Barriere der Innenpolitik zu überwinden: Kennedy wurde der erste katholische Präsident der Vereinigten Staaten.

Tatsächlich hatte ihn seine Konfession im Wahlkampf wie ein unsichtbarer Schatten verfolgt, denn die Vorstellung eines katholischen Präsidenten löste bei vielen protestantischen Wählern unterschwellige Ressentiments und Ängste vor einem papistischen Komplott aus. Dann packte der Kandidat das Problem vor einer Versammlung protestantischer Pfarrer bei den Hörnern: Man habe sich im Wahlkampf mit wichtigen Themen auseinanderzusetzen, und dies werde durch die Konfessionsfrage behindert. Welcher Kirche er angehöre, sei seine Privatsache, aber er müsse klarstellen, daß er an ein Amerika glaube, «in dem die Trennung von Kirche und Staat absolut ist und wo kein katholischer Prälat dem (möglicherweise katholischen) Präsidenten vorschreiben würde, wie zu handeln ist, und kein protestantischer Pfarrer seiner Gemeinde vorschreiben würde, wen sie zu wählen hat».[24] Diese Rede ist als Wendepunkt des Wahlkampfes zu bewerten; sie verhinderte, daß seine Konfession den Wahlkampf zunichte machte. Kennedys persönlicher Wahlsieg zerbricht zugleich eine unsichtbare Schranke, die sich den Katholiken insgesamt in der noch immer weiß-angelsächsisch-protestantisch dominierten Gesellschaft entgegengestellt hatte.

Die deutschen Sozialdemokraten und das Godesberger Programm

Wenden wir uns nun Deutschland zu. Hier bahnte sich – wie in den USA – gleichfalls gegen Ende der fünfziger Jahre eine Umstellung der politischen Großwetterlage an. 1957 hatte Adenauer im Zeichen des anrollenden Wirtschaftswunders einen triumphalen Wahlsieg errungen, welcher der CDU-CSU die absolute Mehrheit der Mandate einbrachte. Die SPD ihrerseits hatte die dritte Niederlage in Folge hinnehmen müssen. Dieses Fiasko wirkte für die Partei ähnlich wie der Sputnik-Schock in den USA: Eine junge Generation von Funktionären um *Willy Brandt*, die den bisherigen Kurs der Parteiführung in Frage stellte, rückte 1958 in den Vorstand auf. Die Arbeiten an einem neuen Grundsatzprogramm wurden intensiviert, dessen Entwurf im November 1959 auf dem Parteitag von Bad Godesberg diskutiert und verabschiedet werden sollte. Schon die Begrüßung durch Waldemar von Knoeringen ließ den Kurswechsel erkennen: Die gegenwärtige Epoche sei von Unsicherheit und Bewegung gekennzeichnet, wie von Marx und Engels vorhergesagt. Das war eine Verbeugung vor den Traditionsregimentern der Partei. Dann aber folgte der neue Akzent: «Wir kennen weder ihren Höhepunkt noch ahnen wir ihren Ausgang. Eine Partei, die dieser revolutionären Umwälzung nicht zu folgen vermag ..., muß der Erstarrung verfallen. ... Die Sozialdemokratische Partei hat den Mut zur Neuorientierung immer bewiesen!»[25] Der Vorsitzende *Ollenhauer* schwenkte auf den Kurs ein: Die Partei habe viele Programme erlebt, wobei keines als ein «unabänderlich geltendes Dogma» gesehen worden sei. Vielmehr müßten sie der gesellschaftlichen Entwicklung angepaßt werden. Das jetzt zu beratende Programm sei ein solcher Versuch, auch wenn «heute – ich glaube, sogar mehr als in anderen Perioden der Geschichte – alle Dinge in Fluß sind». Schon vorab begegnete Ollenhauer der Kritik, «das Programm verleugne die Tradition der deutschen Sozialdemokratie und der deutschen Arbeiterbewegung. Genossinnen und Genossen! Dieser Vorwurf ist nicht gerechtfertigt. Sicher unterscheidet sich das neue Programm in Inhalt und Sprache von seinen Vorgängern. Aber wir können uns nicht in der Sprache vergangener Jahrzehnte verständlich machen, und der Inhalt des Programms muß in Beziehung stehen zu den heutigen gesellschaftlichen Verhältnissen. Die Sozialdemokratische Partei ... bleibt fest verwurzelt in der Tradition der um Recht und Freiheit kämpfenden Arbeiterbewegung».[26] Tatsächlich wurde diese Kritik auch artikuliert, letztlich aber setzte sich der Entwurf als «Godesberger Programm» durch. Es entwickelte bekanntlich stark veränderte gesellschaftspolitische Leitvorstellungen. Sozialismus wurde nicht mehr als Gegensatz, als große Alternative zur liberalen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung interpretiert, sondern als Aufgabe, wie es Klotzbach formuliert hat, die «vom Liberaldemokratismus entwickelten geistigen wie institutionellen Voraussetzungen und Fundamente für die personale Selbstverwirklichung und den gesellschaftlichen Fortschritt zu hüten und weiterzuentwickeln».[27] Unter Verzicht auf ein geschlossenes Theorie-System sollten also die Realitäten der BRD anerkannt und reformerisch optimiert werden. Zugleich rückte die Partei von ihren apokalyptischen Visionen der gesellschaftlichen Entwicklung ab: Die wachsende Prosperität sollte – so Willy Brandt – nicht bekämpft, sondern in ihr politisches Denken einbezogen werden.[28] Hand in Hand mit dieser Neuorientierung ging das Bestreben, neue Wählergruppen zu gewinnen und entsprechend mit anderen maßgeblichen gesellschaftlichen Gruppen in Kontakt zu kommen, was 1961/62 unter dem Motto des «Großen Gesprächs» systematisch vorangetrieben wurde.[29]

Beachtung muß hier das neuformulierte Verhältnis zu den Kirchen finden: Im Godesberger Programm hieß es, die SPD sei zur «Zusammenarbeit ... im Sinne einer freien Partnerschaft» bereit.[30] Freilich gab es in diesem Punkt Opposition der Parteibasis, die jedoch vom Vorstand mit einiger Mühe niedergehalten werden konnte, denn dieser hatte klar erkannt, daß nur so auch katholische Wählerschichten angesprochen werden konnten. Die Parallele zu Kennedys Wahlkampf ist offenkundig: Hüben wie drüben mühte man sich um 1960 um das Überwinden konfessionell geleiteten Wahlverhaltens. Die antikatholischen Ressentiments waren das größte Hindernis auf dem Weg zu Kennedys Wahlsieg, und die SPD-Führung mußte eine antikirchliche Strömung in der eigenen Partei zum Verstummen bringen, um umgekehrt die virulenten Vorbehalte der Katholiken gegenüber der Sozialdemokratie zu überwinden. Überhaupt erkannte die SPD-Führung bald zwischen Kennedys New-Frontier-Policy und dem Godesberger Programm «verwandte gesellschaftspolitische Vorstellungen»[31], und Brandt wurde im Wahlkampf zum deutschen Kennedy stilisiert.

Fassen wir zusammen: Um 1959/60 stellen wir in ganz unterschiedlichen Kontexten in einer neuen politischen Generation und auch bei Johannes XXIII. überraschend ähnliche Analysen sowie Denkmuster fest: Allgemein ist die Wahrnehmung eines beschleunigten, aber in der Zielrichtung unbestimmten gesellschaftlichen Wandels, das Gefühl der Bedrohung und eines Handlungsbedarfs hinsichtlich der Steuerung dieses Prozesses zu konstatieren. Parallel wird registriert, daß das eigene Orien-

[23] Die Übersetzung folgt dem Teilabdruck in: Arthur M. Schlesinger, Die Tausend Tage Kennedys, Bern u.a. 1965, S. 63–65; Text im Original: Ders. (Ed.), History of U.S. Political parties, Vol. IV, New York-London 1973, S. 2871–2875.

[24] "where the separation of church and state is absolute – where no Catholic prelate would tell the President (should he be Catholic) how to act, and no Protestant minister would tell his parishioners for whom to vote". Zit. nach Matusow (Anm. 20), S. 23; vgl. Goodwin (Anm. 19), S. 109f.

[25] Protokoll der Verhandlungen des Außerordentlichen Parteitages der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands vom 13.–15. November 1959, Bonn-Bad Godesberg 1959, S. 31f.

[26] Ebda., S. 51–54.

[27] Kurt Klotzbach, Der Weg zur Staatspartei. Programmatik, praktische Politik und Organisation der deutschen Sozialdemokratie 1945 bis 1965. Berlin-Bonn 1982, S. 452.

[28] Terence Pritie, Willy Brandt, Biographie, Frankfurt 1973, S. 214f.

[29] Klotzbach, S. 579f.

[30] Protokoll (Anm. 25), S. 25.

[31] Klotzbach (Anm. 27), S. 561.

tierungsmuster (katholischer Glaube, Sozialismus, nationale Identität) nicht mehr in gewohnter Weise rezipiert und deshalb marginalisiert wird. Folglich bedarf es einer sprachlichen Vermittlung mit den gesellschaftlichen Verhältnissen, wobei freilich das Dilemma entsteht, sich dem Verdacht auszusetzen, Verrat an der eigenen Identität zu betreiben. In geschickter Weise versteht es Kennedy, dieses Problem zu lösen, indem er seine Reformvision an den Ursprungsmythos der USA ankoppelt; Ollenhauer hebt auf die Reihe der Parteiprogramme ab; Johannes XXIII. schließlich verweist auf die lange Folge der Konzilien als Vitalitätsbeweis der Kirche. Dieser historischen Dynamisierung des Denkens entspricht für die Gegenwart eine hohe Bereitschaft, grenzüberschreitend und innovativ zu agieren (dies zeigen die Bilder des Fenster-Öffnens, des Sprungs, der über die «Neue Grenze» hinausziehenden Pioniere). Zugleich setzt sich das Bewußtsein durch, daß nur die Verständigung mit anderen Gruppen, und seien es die Gegner von gestern, eine Chance bot, den zivilisatorischen Wandlungsprozeß steuern zu können. Insbesondere die Risiken atomarer Eskalation ließen offenbar keine Alternative: Bekanntlich war Kennedy trotz nach außen demonstrierter Härte von Anfang an auf einen Ausgleich mit der Sowjetunion bedacht[32], und Johannes XXIII. trug seinerseits zur Beilegung der Kuba-Krise bei[33], die den Beginn der Entspannungspolitik markiert.

Freilich: Diese Beobachtungen werfen neue Fragen auf. War dies eine zufällige Kongenialität von Individuen? Der Verweis auf eine gewandelte mentale Großwetterlage, den «Zeitgeist», reicht hier nicht aus, diskreditiert vielmehr. Welche konkreten Erfahrungen lösten den Reflexionsprozeß aus? Wieweit repräsentieren die Individuen Gruppen mit ähnlichen Vorstellungen? Hier liegt ein weites Forschungsfeld vor uns. Das II. Vatikanische Konzil muß aber jedenfalls von vornherein, und nicht erst infolge der Ergebnisse seiner Debatten, in einem weiteren Kontext gesehen werden.

Das Bistum Münster im Vorfeld des Konzils

Ich möchte mich im folgenden nur auf die Katholiken beschränken und nun zur exemplarischen Mikro-Perspektive überwechseln: Wie sah die katholische Welt um 1960 im Bistum Münster aus? Lassen sich Veränderungen ausmachen, die auf das Konzil verweisen? Auf den ersten Blick ist nur eine Fehlanzeige zu vermelden[34]: Nach außen wirkt der Katholizismus wie ein stabiles Bollwerk. Kriegsschäden waren beseitigt, die meisten Gottesdienste litten an Überfüllung. Und doch: Bei näherem Hinsehen hatte sich das Innenleben des münsterischen Katholizismus verändert. 1958, ein Jahr vor der Ankündigung des Konzils, erklärte der Bischof, *Michael Keller,* man sei an einem «Wendepunkt der Seelsorge» angelangt. Es bedürfe bei Klerus und Laien einer «Neuorientierung», in der jahrhundertealte Gewohnheiten überwunden werden müßten. Wie kam er dazu? Schon 1948 hatte er Suhards Hirtenbriefe rezipiert. 1958 lehnte er kirchenrechtliche Kodifikationen mit dem Argument ab, man stehe sonst einer Weiterentwicklung im Wege, denn die Dinge seien zu sehr «im Fluß». Tatsächlich gebrauchte er dieselbe Formel wie Ollenhauer vor dem Godesberger Parteitag.

Wer aber trieb die Dinge voran? Von einzelnen Theologen abgesehen ist schwerlich auszumachen, daß vom Kirchenvolk selbst auf Erneuerung gedrängt worden sei. Der Bistumsleitung war jedoch nicht verborgen geblieben, daß seit dem Kriegsende die herkömmlichen Formen der Integration in das katholische Milieu zu versagen begannen: So war der Kirchenbesuch seit etwa 1951 rückläufig, wenngleich dies nicht augenfällig wurde, weil sich die Bevölkerungszahl insgesamt wegen der Vertriebenen sowie der Geburtenrate noch vermehrte. Folglich nahm die Überfüllung der Gottesdienste noch zu, obwohl der relative Kirchenbesuch bereits abnahm. Dies war jedoch nur Spezialisten klar. Bei der jungen Generation zeichnete sich der Integrationsverlust deutlicher ab: Die katholischen Jugendverbände registrierten einen rapiden Mitgliederrückgang, und der Nachwuchs für Ordens- und Priesterberufe blieb hinter dem Vorkriegsstand zurück. Auch die Beichtpraxis brach hier bereits vor dem Konzil ein: In dem schon so oft erwähnten Jahr 1959 berichtete das bischöfliche Jugendamt von einem «beunruhigenden Symptom ... Bei einer Jugendwoche ... waren etwa 500 Jugendliche an der Kommunionbank. Am Tage vorher hatten jedoch nur etwa 60 Jugendliche das hl. Sakrament der Beichte empfangen. ... Diese Erscheinung wurde von ... anderen Jugendseelsorgern bestätigt». Mitte der 50er Jahre suchte man die Probleme soziologisch anzugehen. Als Problemzonen erwiesen sich Regionen des Bistums mit hoher Mobilität am Niederrhein oder im nördlichen Ruhrgebiet. Befunde der Praktiker und Analysen der Wissenschaftler wiesen in dieselbe Richtung: Entkirchlichung war kein Problem sozialer Schichtung, sondern des Wechsels der Lebensräume. Der Umzug vom einheitlich katholisch geprägten Milieu des münsterländischen Dorfes in die pluralistischen Strukturen der Neubausiedlungen der Industriegebiete ging regelmäßig Hand in Hand mit dem Abschied vom kirchlichen Leben überhaupt. Wer deshalb Suhards Prognose vom zukünftigen globalen Austausch von Menschen, Ideen und Waren ernst nahm, sah den münsterischen Traditionskatholizismus schon in den 50er Jahren über kurz oder lang vor eine im wörtlichen Sinne existentielle, d.h. vor allem den einzelnen Katholiken betreffende Herausforderung gestellt. Wohlgemerkt: Dies war keine gängige Einsicht, aber es erklärt, warum diejenigen, die in den 50er Jahren spürten, daß mit den alten Rezepten nicht weiterzukommen war, was Suhard in Paris schon 1946 konstatiert hatte, spätestens nach der Eröffnungsrede Johannes' XXIII. die große Chance der Kirche gekommen sahen. Damit greifen wir aber über unser Thema hinaus.

Wie es den drei Projekten ergangen ist

Ich komme zum Schluß: 1959/1960 werden, wie wir gesehen haben, drei Projekte – so möchte ich es einmal formulieren – initiiert, die am Beginn eines Jahrzehnts standen, das bekanntlich in der Folge als die «unruhigen» 60er Jahre mit der Hochwassermarke «1968» in die Geschichte eingegangen ist. Schon bald verbreitete sich die Vorstellung, dieser Prozeß sei durch mutwillige Experimente vom Zaun gebrochen worden. Wie wir gesehen haben, scheint den Initiatoren aber das Bewußtsein gemeinsam gewesen zu sein, auf einen seit 1945 anrollenden Prozeß reagieren zu müssen, der die zivilisatorische Grundstruktur grundlegend veränderte und in dem Chancen wie Risiken in einer schwierigen Gemengelage enthalten waren. Jedenfalls war auf neuen Wegen ein kleinräumiges Denken zu überwinden: Vor allem eine Verständigung mit und insofern ein Einwirken auf Andersdenkende war ein Gebot der Stunde – als Großes Gespräch, als Ost-West-Dialog, als konziliarer Dialog. Diese so zugleich aufeinander einwirkenden Projekte nahmen in der Folge einen ganz unterschiedlichen Verlauf; ihre Rekonstruktion stellt für die Zeitgeschichte die zentrale Hausaufgabe dar.

▷ In einem Debakel endete der Auszug über die «New Frontier», den *Lyndon Johnson* nach der Ermordung Kennedys (1963) fortsetzen wollte: 1968 waren die USA in den ruinösen Vietnamkrieg verstrickt, während im Innern eine mit dem Tempo der Reformen unzufriedene, radikalisierte Bürgerrechtsbewegung die Ghettos der Schwarzen in Brand setzte. Lediglich der von Kennedy forcierte Flug zum Mond gelang und zementierte bis heute den technologischen Führungsanspruch der Supermacht.

▷ Als Kennedys Demokraten das Weiße Haus bereits wieder geräumt hatten, stand die SPD 1969 mit der Wahl Willy Brandts

[32] Gregor Schöllgen, Geschichte der Weltpolitik von Hitler bis Gorbatschow 1941–1991. München 1996, S. 167.
[33] Hebblethwaite (Anm. 5), S. 562–565.
[34] Zum Folgenden mit Einzelbelegen vgl. Wilhelm Damberg, Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 79), Paderborn 1997.

zum ersten sozialdemokratischen Bundeskanzler gerade erst am lange erstrebten Ziel. Wichtige Etappen waren dabei die Große Koalition in Bonn und die Regierungsübernahme in Nordrhein-Westfalen im Jahre 1966. In beiden Fällen wirkten Konzil und politischer Wandel zusammen: Im politischen Katholizismus wurden durch das konziliare Programm des «Dialogs mit der Welt» Berührungsängste mit der Sozialdemokratie abgebaut, und ebenso steigerte das Godesberger Programm die Attraktivität der SPD unter katholischen Wählern. Die sozialdemokratische Prägung des Ruhrgebietes, heute weithin als Naturgesetz empfunden, vollzog sich tatsächlich erst zu Beginn der 60er Jahre, wie Karl Rohe betont hat, als die Partei den Geruch der Kirchenfeindlichkeit abgelegt hatte.[35] So avancierte die SPD quasi zur Staatspartei des Bundeslandes.

▷ Und das katholische Projekt? Manche Parallelen drängen sich auf: Zufällig starb Johannes XXIII., der charismatische Initiator, bereits 1963, worauf sein Nachfolger, *Paul VI.,* bald in die doppelte Schußlinie sowohl von Traditionalisten als auch von denjenigen geriet, denen er bei der Umsetzung von Reformen als zu zögerlich erschien – eine Parallele zu Lyndon Johnson. Auch im deutschen Katholizismus scheint nun im Zeichen des Konzils und der Ablösung Adenauers ein breiter Generationswechsel in Gang gekommen zu sein, quasi ein verzögerter Kennedy-Effekt. In Münster, dem katholischen Bollwerk des Nordens, stürzte 1964 der 41jährige Albrecht Beckel (der 1968 zum Präsidenten des Zentralkomitees der deutschen Katholiken avancieren sollte) die alte lokale CDU-Führung; gleichzeitig wurde ein Drittel aller Lehrstühle an der theologischen Fakultät neu besetzt, u.a. von Josef Ratzinger, J.B. Metz und Walter Kasper. Wenig später erhielt das Bistum den jüngsten Generalvikar Deutschlands: den 34jährigen Reinhard Lettmann. 1964 wurde Rainer Barzel mit 40 Jahren Fraktionsführer der CDU in Bonn, in demselben Jahr übernahm der 31jährige Helmut Kohl diese Funktion in Mainz. Diesen Indizien eines tiefgreifenden und bis in die Gegenwart fortwirkenden Generationswechsels nachzugehen, stellt in Zukunft gleichfalls eine wichtige Forschungsaufgabe dar.

Euphorische Erwartungen, die sich in der Kirche mit Begriffen wie Volk Gottes und Dialog verbanden, verebbten allerdings rasch, und 1968/69 folgten heftige Polarisierungen, etwa um «Humanae Vitae». Vor allem aber nahm die Erosion kirchlicher Religiosität ihren Fortgang, was für viele Reformer eine schwere Enttäuschung darstellte. Aber bekanntlich ist kein Datum zu benennen, an dem das Projekt des Konzils offiziell abgebrochen worden wäre. Dabei dürfte vor allem die Einsicht, daß sich die Kirche als Teil einer Weltkultur zu verstehen hat, unumkehrbar sein, wenngleich die Umsetzung, insbesondere das Verhältnis von äußerer Neuorientierung und innerem Strukturwandel, offenkundig als Problemfeld empfunden wird.[36] Dabei scheint der Pariser Erzbischof wiederum einen langen Schatten zu werfen: 1948 erschien in Polen der Artikel eines Studentenpfarrers, in dem die intellektuelle Brillanz und Innovationsbereitschaft des französischen Katholizismus, insbesondere das Leben der sogenannten Arbeiterpriester, gerühmt wurde. In diesen Priestern, die zugleich als Arbeiter in Großbetrieben tätig waren, sollte sich nach dem Willen Suhards die «Inkarnation» oder «Naturalisation» des Christentums in der modernen Zivilisation exemplarisch vollziehen.[37] Fünf Jahre später begann Pius XII. diese Experimente einzuschränken, und 1959 zog das Hl. Offizium einen endgültigen Schlußstrich, als es überhaupt jede Fabrikarbeit von Priestern verbot – also mit dem Einverständnis Johannes' XXIII.[38], der dann freilich später die den Arbeiterpriestern nahestehenden Theologen wie Congar oder Chenu rehabilitierte. Der Name des Studentenpfarrers, der 1948 nach Paris gereist war, um das rührige Erzbistum aus eigener Anschauung kennenzulernen, war *Karol Wojtyla.*[39]

Wilhelm Damberg, Münster/Westfalen

[35] Karl Rohe, Vom Revier zum Ruhrgebiet. Wahlen. Parteien. Politische Kultur, Essen 1986, S. 41.

[36] Vgl. neuerlich Hermann J. Pottmeyer, Modernisierung in der katholischen Kirche am Beispiel der Kirchenkonzeption des I. und II. Vatikanischen Konzils, in: Franz-Xaver Kaufmann, Arnold Zingerle Hrsg., Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, Paderborn–München–Zürich 1996, S. 144f.

[37] Zur Begrifflichkeit: Gregor Siefer, Die Mission der Arbeiterpriester. Ereignisse und Konsequenzen. Ein Beitrag zum Thema: Kirche und Industriegesellschaft, Essen 1960, S. 16–19.

[38] Zu den Vorgängen im Jahre 1959: Siefer, S. 118–132. Zur Ambivalenz Johannes' XXIII. den Arbeiterpriestern gegenüber vgl. Hebblethwaite (Anm. 5), S. 279f. Wenn er das Verbot freilich als Alleingang des Kardinals Pizzardo deutet (S. 414), erscheint dies angesichts des «wohlinformierten Hl. Vater[s]» (Siefer [Anm. 18], S. 121) kaum überzeugend.

[39] Vinatier (Anm. 18), S. 361.

WÖRTLICHES SCHWEIGEN

Auf Eugen Gomringers «Schweigen» zu

Scheherezade redet. Sie erzählt. Nacht um Nacht, eintausendundeine Nacht. Nicht um ihr Leben, vielmehr, um erzählend Wort für Wort, Geschichte um Geschichte, das endgültige Schweigen aufzuschieben, das ihr Tod wäre. Deswegen kann sie nicht aufhören zu erzählen. Gegen den Tod anzuerzählen, ist jetzt ihr Leben. Daß die unbeendbare Arbeit des Redens am Aufschub des Schweigenmüssens schließlich doch in ein Ende umschlägt, das Leben, nicht Tod, bedeutet, darauf hat von Beginn an ihre Hoffnung gezielt. Die Lebenshoffnung lenkt ihre Worte, fädelt sich durch alle Geschichten, als schweigend anwesende Stimme hörbar nur für sie selbst. Aber jenes Ende war nicht abzusehen, war aus der infiniten Dynamik ihres Redens nicht ableitbar; Scheherezades Rettung ist, wiewohl durchs Erzählen erwirkt, nicht herbeierzählbar gewesen als guter Ausgang der Geschichten.

Die Toten schweigen

«Die Toten loben dich nicht» (Jes 38,19). Daß die Toten zu Gott, mit ihm, nicht reden können, ist ein wiederkehrendes Motiv im Alten Testament (Ps 6,6; 115,17; Sir 17,27; Bar 2,17). Es wird von den Toten ausgesagt, die Pointe aber zielt auf Gott: Die Trennung, die der Tod bedeutet, möge Gott nicht zulassen, die Endgültigkeit des Schnitts aufheben – «Wirst du an den Toten Wunder tun, werden die Schatten aufstehen, um dich zu preisen? Erzählt man im Grab von deiner Huld, von deiner Treue im Totenreich? Werden deine Wunder in der Finsternis bekannt, deine Gerechtigkeit im Land des Vergessens?» (Ps 88,11–13). Denn im Totsein nützen ihm die Menschen nichts; sie können ihn nicht loben – «Was nützt dir mein Blut, wenn ich begraben bin? Kann der Staub dich preisen, deine Treue verkünden?» (Ps 30,10).

Hier wird geredet, und zwar rhetorisch geschickt. Natürlich geht es dem seinen Gott Anrufenden um die Menschen, um ihre Sterblichkeitsperspektive, aber dieses Anliegen verbirgt sich hinter dem Schleier prätendierter Sorge um Gott, um seine Ehre, zu deren wortreicher Feier die Menschen bestellt sind. Die Toten können ihrem Menschenberuf nicht mehr nachkommen. Daß dieser Beruf aber ausgeübt wird, muß vorrangige Sorge Gottes sein. Gesprochen wird also vom Wert des Redens, und zwar indem die Rede als Kunst vorgeführt wird. Redekunst ist hier eine Kunst, die mit Schleiern arbeitet, ist sinnliche Kunst. Denn es geht ihr ums Leben. Alttestamentlich wird die Rede mit dem Leben in eins gesetzt, so etwa in der Variante jenes Motivs, die Psalm 115 bietet: «Tote können den Herrn nicht mehr loben, keiner, der ins Schweigen hinabfuhr» (Ps 115,17). Das Schweigen

ist des Todes, ist Abwesenheit der Rede. Schweigen ist Nacktheit, ist noch vom letzten Schleier, dem des Körpers selbst, entblößte Nicht-Existenz. Ein solcher Wert wird dem Reden beigemessen, daß es im eingangs zitierten Vers emphatisiert auftritt: nicht als Reden, sondern als Loben, Preisen und, zieht man das hebräische Grundwort heran, als Segnen. Ja, alttestamentlich ist die – worthafte – Geste des Segnens nicht nur Gottes, sondern auch der Menschen, als Gottes partnerschaftliche Gegenüber. Von der Schöpfung über den Bundesschluß Gottes mit seinem Volk und dessen Erwählung durch ihn, bis hin zu diesem zwischen Preis und Segen oszillierenden Austausch zwischen Gott und Mensch ist alles, was das Alte Testament an Grundlegendem über diese seltsame Liebesbeziehung Gottes zur Welt und zu den Menschen sagt, durchzogen, durchsäuert vom Wort, vom Wort als Welt schaffende und Wirklichkeit setzende Tat, nämlich: von der Rede.

Das Wortfeld Schweigen selbst hat, von einigen sentenzenhaften Empfehlungen der Weisheitsliteratur, der Kluge möge eher schweigen als (zuviel) reden, abgesehen (Spr 11,12; Sir 20,7), eine negative Karriere im Alten Testament. Vor allem in den Psalmen bezeichnet es die in der Not des Beters erfahrene Ferne Gottes: «Warum siehst du denn den Treulosen zu und schweigst, wenn der Gottlose den Gerechten verschlingt?» (Hab 1,13). Nicht zu schweigen, wird von Gott erfleht: «O Herr, bleibe nicht stille! Schweige doch nicht und ruhe nicht!» (Ps 83,2). Das Schweigen Gottes, das nicht sein möge, wird in direkte Relation gesetzt zum preisenden Reden des Beters; hält der Mensch den Gottesdialog aufrecht, kann er auf Antwort von Gott pochen: «Gott, den ich preise, schweige nicht!» (Ps 109,1). Und so wie das preisende Reden unmittelbarer Ausdruck des Lebens ist, bewirkt das Schweigen Gottes der Menschen Tod: «Dich rufe ich an, o Herr, schweige mir nicht, denn bliebest du stille, so würde ich denen gleich, die zur Grube fahren» (Ps 28,1). – Wie als Vorverweis auf den Johannesprolog und auf Augustin (s.u.) hat eine späte midraschartige relecture der Überlieferung vom gottgewirkten Exodus Israels aus Ägypten das Bild eines kosmischen Schweigens, durch das Gottes Wort in die Welt kommt: «Denn während tiefes Schweigen alles umfing und die Nacht in ihres Laufes Mitte war, da fuhr dein allmächtiges Wort aus dem Himmel herab, vom königlichen Thron...» (Weish 18,14-15a). Doch liegt hier innerhalb des Befreiungsdramas die Pointe auf der Vernichtung der Feinde; die zitierte Passage fährt fort: «...als ein wilder Krieger, mitten in das todgeweihte Land. Ein scharfes Schwert trug er: deinen unwiderruflichen Befehl; er faßte Fuß und verbreitete überall den Tod» (Weish 18,15b–16a). Wenn auch im Schweigen der Welt das Geschick Israels sich durch Gottes Eingriff zum Guten wendet, so ist doch auch hier noch einmal mit diesem Schweigen Tod und Vernichtung verbunden; gerade in der dadurch erwirkten Befreiung Israels offenbart sich die ganze Ambivalenz des Schweigens, und auch die Gerechten bleiben vom Tod nicht unberührt (Weish 18,20).

Das Wort Jesu – der Logos des Vaters

Auch das Neue Testament kennt keine Hochschätzung des Schweigens, insbesondere nicht in bezug auf Jesus. Vielmehr steht es ganz in der alttestamentlichen Glaubenstradition von der lebensschaffenden Macht des göttlichen Worts, die sich nun an Jesus erweist und in der er sich als der Sohn Gottes offenbart. Dies gilt in hohem Maß von den Wundererzählungen: Die Heilung eines Gelähmten (Mk 2,1–12), eines Aussätzigen (Lk 5,12–16), eines Blinden (Lk 18,35–43), die Auferweckung der Tochter des Jairus (Mk 5,35–43), des Jünglings von Nain (Lk 7,11–17), des Lazarus (Joh 11,1–46) – all diese Berichte werden in ihrer Wunderhaftigkeit depotenziert durch die nüchternen Wortaufforderungen Jesu, die das Wunder bewirken: «Steh auf, hebe dein Bett auf und geh nach Haus!» (Mk 2,11); «Mädchen, ich sage dir, steh auf!» (Mk 5,41); «Lazarus, komm heraus!» (Joh 11,43). Der Hauptmann von Kapernaum bittet für seinen im Sterben liegenden Knecht: «Sprich nur ein Wort; so wird mein Knecht geheilt werden» (Lk 7,7). Mit Dämonen führt Jesus regelrechte Streitgespräche, die schließlich in die Heilung der Besessenen münden (Lk 4,31–37; 8,26–33). Und einmal ist es ein den Besessenen mit Stummheit schlagender Dämon, den Jesus austreibt; «nachdem der Dämon ausgefahren war, da redete der Stumme» (Lk 11,14).

Daß die Wertschätzung des Worts auf derselben Ebene anzusiedeln ist wie die Verkündigung Jesu als des Christus und daß sie damit von theologischem Rang ist, zeigt sich in einer Szene, die die Erinnerung an das Wirken Jesu und die Notsituation urchristlicher Gemeinden ineinanderblendet. Alle drei synoptischen Evangelien haben diesen Stoff aufgenommen, wohl auch, weil er einen Anhalt in der jeweiligen gemeindlichen Wirklichkeit hat (Mk 13,11; Mt 10,17–20; Lk 12,11f.; 21,14f.): Den Jüngern (in ihnen sind die Gemeindemitglieder angesprochen), die in Situationen der Bedrängnis und Verfolgung ihr eigenes Wort zur Verteidigung nicht mehr finden, die nicht mehr in eigener Autorität reden können, verheißt Jesus (der der Auferstandene ist) das von der Sorge ums rechte Wort entbindende Wirken, das wortwirkende Handeln des Heiligen Geists (Lk 12,11f., in der Dublette 21,14f. ist es der Auferstandene selbst, der «Mund und Weisheit» wirkt).

Freilich – *dieses* Wort ist nicht mehr in einem Dialog zwischen Gott und Mensch eingebettet; die Menschen sind hier Schüler, Empfänger einer Lehre, die sie, unbeeinträchtigt durch Eigenes, weiterzugeben haben. Diese so grundlegend andere Situation, die keine der Rede und Gegenrede mehr ist, sondern eine der Offenbarung, in der Aktivität und Passivität scheinbar eindeutig verteilt sind, mutet wie eine Vorwegnahme der mystischen Szene an, in der der Mystiker sein eigenes Reden zum Schweigen zu bringen sucht, um für das Wort Gottes bereit zu sein. Und auch das wirkende Wort der Wundererzählungen geht ganz von Jesus aus. Im Wort handelt der Gottessohn; für den von Menschen getragenen, preisend-klagenden Gottesdiskurs, wie er v.a. in den Psalmen begegnet, ist hier kein Raum.

Ein ganz anderer Raum wird im Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,1–18) aufgeschlagen mit der Aneignung der älteren (womöglich aus hellenistisch-jüdischer Weisheitstheologie hervorgegangenen), auch aus gnostischen Kontexten bekannten Logos-Theologie und der Identifikation des Offenbarers und

Eugen Gomringer, geboren am 20. Januar 1925 in Bolivien als Sohn einer Bolivianerin und eines Schweizers, studierte 1944 bis 1953 Nationalökonomie und Kunstgeschichte in Bern und Rom, war 1954 bis 1957 Sekretär Max Bills an der Ulmer Hochschule für Gestaltung und 1962 bis 1967 Geschäftsführer des Schweizerischen Werkbundes in Zürich. Über die Galerie «Des eaux vives» kann er Kontakte zu den Zürcher Konkreten knüpfen. Von 1978 bis 1990 hatte er eine Professur für Ästhetik an der Kunstakademie Düsseldorf inne und arbeitete 1967 bis 1985 als Kulturbeauftragter bei Rosenthal. Seit 1971 ist Gomringer Mitglied der Akademie der Künste zu Berlin. Der amerikanische konkrete Dichter Emmett Williams bezeichnete ihn als «Vater» der Konkreten Poesie. Die Bezeichnung «Konkrete Poesie» prägte er in Anlehnung an den von Max Bill theoretisch und künstlerisch ausgearbeiteten, aber bereits 1930 von Theo van Doesburg in Umlauf gebrachten Begriff «Konkrete Kunst». «Konkrete Poesie» steht für eine radikale Abwendung von einem kulturprägenden Literatur- und insbesondere Lyrikbegriff des poetischen Texts als eines Ausdrucksmediums, als Träger und Auslöser von Gefühlen und Ideen. Ein Verständnis des Texts als Gebrauchsgegenstand und sprachliches Gestaltungsgebiet, als Denkgegenstand und Denkspiel tritt an dessen Stelle. Die Gestaltungsprinzipien der Verknappung bzw. Vereinfachung der Rede, der «schnellen Kommunikation», treten in den konsequent nicht mehr Gedichte, sondern «Konstellationen» genannten Sprachobjekten Gomringers in den Vordergrund; Stofflichkeit und Zeichencharakter der Schrift dominieren in der Konkreten Poesie den Bedeutungsgehalt von Wort und Text. «Schweigen» zählt neben «Das schwarze Geheimnis» zu den bekanntesten Konstellationen Gomringers. Eine Werkausgabe erscheint bei der Edition Splitter, Wien.

Erlösers mit dem Logos. Seine Bewegungsrichtung durchmißt den gesamten Kosmos – und etabliert ihn gewissermaßen – bis hin schließlich zur Sphäre der Menschen. Wenn auch ersichtlich am geschichtlichen Auftreten Jesu, «geschieht» dieses kosmische Drama der Entsendung des Logos/des Offenbarers/des Erlösers in transhistorischer Dimension; in ihm verbindet sich die Erschaffung der Welt mit der Erlösung der Menschen. Nimmt man auch für die johanneische Adaption das Wirken der außerchristlich bekannten Theologie des Logos als Mittler an und setzt man innerhalb des weitverzweigten Bedeutungsfelds «Logos» den Akzent auf «Wort», so ergibt sich das Bild eines schweigenden Wortgeschehens. Dieses Wort ist nicht Träger einer Botschaft, es *ist* die Botschaft. Es redet nicht, es tritt auf. Es selbst, nicht seine Bedeutung, ist zu erkennen und anzunehmen. Der Raum der Gottbegegnung, im Gespräch zwischen Gott und Mensch von nachgerade intimer wechselseitiger Erreichbarkeit, hat sich ins Kosmische geweitet, umfaßt die gesamte Welt. Das inkarnierte Wort Gottes bringt auch die Botschaft von Gottes Ferne, von seiner schweigenden Unerreichbarkeit; noch bevor diese Botschaft zur Aussage (Joh 1,18), zum Wort im Mund Jesu wird (Joh 5,37; 6,46), ist sie als Spur der Offenbarungsbewegung des Logos lesbar, einer Bewegung, die nicht nur den gesamten Kosmos zwischen Gott und Mensch setzt, sondern auch die gesamte Zeit, die Welt-Zeit, zwischen einem uranfänglichen «Anfang» und dem «Jetzt» des endgültigen Offenbarungsereignisses. Gleich als Auf-Takt wird mit der Zitierung von Gen 1,1 in Joh 1,1 ein Zeit und Welt ausmessender Wort-Raum aufgespannt. Alles, was geschieht, und das ist immerhin die gesamte, alles umfassende Heilsgeschichte von der Schöpfung bis zur Erlösung, vollzieht sich innerhalb dieses doppelten «Im Anfang», innerhalb eines Raums, der vom Logos zentriert und strukturiert wird.

Der Diskurs des Schweigens in der Negativen Theologie

Eher im Anschluß an diese Logos-Spekulation und nicht so sehr als Fortführung der biblischen Rede vom Wert des Worts hat die Tradition einen reichen, ja wortreichen Diskurs des Schweigens hervorgebracht, nämlich entzündet am Wort Gott und am Wort Gottes. Das Schweigen der Dinge, der Welt, des gesamten Kosmos, das Schweigen der Seele und aller ihrer Regungen, der Sprache schließlich und aller Zeichen – dies würde erst hörbar machen Gottes Wort, so Augustin. Nicht mehr epiphan werdend in Naturereignissen, nicht mehr sich bedienend englischer noch menschlicher Zunge, nicht durch den Schleier von Rätsel und Gleichnis – vermittelt durch nichts, da alles schweigt, wäre vernehmbar nur: Er selbst. (Conf IX, 10,25) Dies das Sehnsuchtbild des Augustin. Nur, daß er sich dessen *erinnert,* genauer: daß er sich *der Worte* erinnert, die er einst so sprach, dieses Bild ausmalend. Denn: Die berühmt gewordene Schilderung der sogenannten «Vision von Ostia» dokumentiert weniger eine authentische Erfahrung. Zu sehr entspricht sie einem von neuplatonischer Philosophie hervorgebrachten Schema, demzufolge die Schau (bzw. das Hören) des göttlichen Einen zusammenfällt mit einer die Welt in ihrer Vielheit hinter sich lassenden Rückkehr zu ihm. Vielmehr ist die Schilderung Teil des Gottesdiskurses; die visualisierte – ersehnte oder «erfahrene» – Abwesenheit alles zeichenhaft Vermittelnden zugunsten einer unmittelbaren Wahrnehmung des abwesenden Gottes ist ein Ereignis der Rede von Gott. Das Schweigen geschieht in der Rede – als ihre Aussage. Und wie könnte dies anders sein, wenn, mit Bernhard Welte zu sprechen, «sogar das Gebet des Schweigens seine verstohlene Sprache aufweist.»[1] – Bei Meister Eckhart ist der «Ort» dieses Schweigens den Menschen näher gerückt, die Seele: «Will jemand anders in dem Tempel, das ist in der Seele, reden als Jesus allein, so schweigt Jesus, als sei er nicht daheim, und er ist auch nicht daheim in der Seele, denn sie hat fremde Gäste, mit denen sie redet. Soll aber Jesus in der Seele reden, so muß sie allein sein und muß selbst schweigen, wenn sie Jesus reden hören soll [...] Was spricht der Herr Jesus? Er spricht das, was er ist. Was ist er denn? Er ist ein Wort des Vaters. In diesem nämlichen Worte spricht der Vater sich selbst».[2] Aber das inkarnierte Wort Gottes, das im Schweigen, in der Ruhe der Seele, zur Rede kommt, versetzt nun umgekehrt Eckharts Rede in erhebliche Unruhe. Definitionen und Beschreibungen werden gegeben und zurückgenommen, die Worte finden keinen Anhalt an dem, was sie bezeichnen sollen, so daß ein Wort neue und immer neue Worte nach sich zieht. Und erst in der daraus entstehenden Bewegung der Schrift entsteht ein Text, der von Gott redet, nicht minder wortreich als Augustins Versuch, das Schweigen zu beschwören: «Ich habe bisweilen gesagt, es sei eine Kraft im Geiste, die sei allein frei. Bisweilen habe ich gesagt, es sei eine Hut des Geistes; bisweilen habe ich gesagt, es sei ein Licht des Geistes; bisweilen habe ich gesagt, es sei ein Fünklein. Nun aber sage ich: Es ist weder dies noch das; trotzdem ist es ein Etwas, das ist erhabener über dies und das als der Himmel über der Erde. Darum benenne ich es nun auf eine edlere Weise, als ich es je benannte, und doch spottet es sowohl solcher Edelkeit wie der Weise und ist darüber erhaben. Es ist von allen Namen frei und aller Formen bloß, ganz ledig und frei wie Gott ledig und frei ist in sich selbst.»[3] – Die solche Rede belebende Dynamik, daß nämlich das Schweigen der Rede zugrundeliegt, so aber, daß sie nicht nur aus ihm hervorgeht, sondern in jedem ihrer Worte in Unruhe gehalten wird und in das Schweigen hineingeflochten ist – eine Dynamik, auf die auch Eugen Gomringer hinweist: «die worte des dichters kommen aus dem schweigen, das sie brechen. dieses schweigen begleitet sie. es ist der zwischenraum, der die worte enger miteinander verbindet als mancher redefluss»[4] –, sie wird als Gedanke von Nikolaus von Kues formuliert: «So ist es gut, wenn du annimmst, daß jenes Eine, der Ursprung von allem, obwohl es der Ursprung alles Aussagbaren ist, unaussagbar bleibt. Alles, was ausgesagt werden kann, drückt nicht das Unaussagbare aus, und doch sagt jedes Reden das Unaussagbare.»[5] Das Bedürfnis, Gott die Ehre zu erweisen, wirksam in alttestamentlicher Hochschätzung der Rede, übersteigert sich und schlägt um in ein Lob des Schweigens.

Das Nichts der Worte – viele Worte um nichts

Wer, fragt Lear seine Töchter, kann mir ihre Vaterliebe am besten bekennen? – «O Herr, ich lieb Euch jenseits aller Worte», sagt Goneril, und, nachdem sie einige solcher Worte investiert hat, sagt sie noch: «Und noch weit mehr als all das lieb ich Euch.» Regan überbietet dies noch (denn schließlich geht es um etwas, um die Aufteilung des väterlichen Reichs). Und Cordelia, die Jüngste, die ihren Vater wirklich liebt: schweigt. Wenn das, was es zu sagen gälte, nicht gesagt werden kann, muß sie schweigen. Was die anderen wortreich beschwören, sie vollzieht es, indem sie schweigt. Das Schweigen als die wahre Rede. Diese Erörterung des Redens und Schweigens übersetzt in den Diskurs des Schweigens, wie er um das Wort Gott kreist, könnte etwa so lauten: «Herr, groß bist du, jenseits aller Worte. – Weit größer noch als alles, was von Dir gesagt werden kann, bist du.» Gonerils und Regans sind all die Gott-Sager. Sie *reden* davon, daß von Gott letztlich nichts gesagt werden kann. Und Cordelia? – Sie ist weit und breit nicht zu sehen auf diesem Feld. Und wie könnte sie auch. Wie kann eine Rede wahrgenommen werden, die keine sein will, die, so scheint es, das Gegenteil ihrer selbst sein will, Schweigen?

Bei Shakespeare geraten die Worte in den ökonomischen Kreislauf: Wer etwas sagt, kriegt auch etwas, entsprechend der inve-

[1] Bernhard Welte, Religionsphilosophie, Freiburg-Basel-Wien 1978, S. 190.

[2] Meister Eckhart, Intravit Iesus in templum, in: Werke, herausgegeben von N. Largier, Frankfurt 1993, Bd. I, S. 10–23, hier: S. 19.

[3] Meister Eckhart, Intravit Iesus in quoddam castellum, in: a.a.O., S. 24–37, hier: S. 33f.

[4] Eugen Gomringer, der dichter und das schweigen, in: Ders., zur sache der konkreten. I. konkrete poesie, St.Gallen 1988, S. 55.

[5] Nikolaus von Kues, Philosophisch-Theologische Schriften, herausgegeben von L. Gabriel, Bd. II, Wien 1966, S. 631.

stierten Rhetorik. Daß Cordelia um ihrer Liebe willen nicht an die Börse der Worte gehen will, entgeht dem wortlüsternen Vater. So erhält sie, die ihn am meisten liebt und deswegen am wenigsten sagt: nichts. Es entwickelt sich ein Dialog von äußerster Knappheit, in dem die beiden einander widerstreitenden Ökonomien der Worte und des Schweigens sich in dem einen Wort vom Nichts treffen: «Was kannst du sagen, um ein reicheres Drittel als deine Schwestern dir zu sichern? – Sag!» – «Nichts, edler Vater.» – «Nichts?» – «Nichts.» – «Aus nichts wird nichts. Sag etwas, noch einmal.» Die von Lear ins Wort-Spiel gebrachten Gesetze der Kapitalakkumulation durchkreuzt Cordelia und kann sich nicht nur kein «reicheres Drittel» sichern, sondern verliert auch noch ihre Tochterschaft: «[...] du, die einst mein Kind war!» Kaum deutlicher als mit dieser Verstoßung könnte Lear sein komplettes Unverständnis gegenüber Cordelias vertrackter antirhetorischer Rhetorik des Schweigens, zu der sie sich von ihrer aufrichtigen Liebe gezwungen sieht und mit der sie ihr Ausdruck verleiht, unter Beweis stellen.

Lear, auf Worte versessen und blind gegenüber der Differenz zwischen dem Gesagten und dem Bedeuteten, einer Differenz, die von Goneril und Regan radikal ausgeschöpft wird, Lear geht unter. In seinem Untergang wird offenbar, wie sehr auch das Schweigen noch ein Zeichen ist, das man lesen können muß. Seinem Bescheid vom Nichts, aus dem Nichts wird, unterliegen Bedeutungen, die ihm entgehen. So können aus einem Nichts, einem Nichts an Liebe etwa, sehr viele Worte hervorgehen, dieses Nichts zu verbergen und zuzuschütten. Deren Nichtigkeit aber kann nur sehen, wer gewissermaßen eine Schweigeperspektive hat; erst im Licht des Schweigens würde die inszenierte Stofflichkeit der Worte fadenscheinig werden. Und umgekehrt: Das Nichts an Worten, von Cordelia kaum ausgesprochen, gewinnt eine innere, bedeutungsvolle Leuchtkraft für den, der dieses Schweigen zu lesen vermag als das, was es ist: als ein Sprechen, dessen Fundament nicht nichtig ist, das vielmehr Liebe bezeugt und auf sie verweist, indem es sich öffnet, seine Worte zur Seite treten läßt, um «sie selbst» zur Sprache zu bringen.

Wahrheit, in Schleiern aus Worten

«Es selbst» zur Sprache zu bringen – der radikale Verfolg dieser Intention hat noch immer glatt funktionierende Diskurse in Zustände der Verstörung versetzt, ob bei den Mystikern, ob bei Shakespeares Cordelia, ob bei den symbolistischen Sprachskeptikern der Jahrhundertwende.[6] Sprachgebilde, Texte in Verstörung bergen, noch bevor man sie auf ihre «Wahrheit» hin befragen kann, das Wissen um ein Paradox: daß die Wahrheit nicht in ihren Worten aufgeht; daß ohne diese Worte keine Wahrheit sichtbar wird. Nietzsche, immer im Kampf gegen das Tragische, hat dies Paradox in seiner *Fröhlichen Wissenschaft* für jene junge Generation der Sprachskeptiker gültig formuliert: «Wir glauben nicht mehr daran, daß Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr die Schleier abzieht [...] Vielleicht ist die Wahrheit ein Weib, das Gründe hat, ihre Gründe nicht sehen zu lassen?» (KSA III, 352) Weder nackt noch bekleidet ist die Wahrheit, sondern verschleiert. Weder im Dunkel völliger Sprachlosigkeit noch im Licht hemmungsloser Beredsamkeit, sondern im Hell-Dunkel eines verschwiegenen Redens liegt Wahrheit. Schon die Mystik hat die alte Gottesmetapher vom Licht an jener des Dunkels gebrochen zum finsteren Licht. Johannes Tauler: «Denn sieh an die göttliche Finsternis, die von unaussprechlicher Klarheit finster ist allem Verstehen, den Engeln wie den Menschen, so wie das Sonnenrad in seinem Glanz den kranken Augen eine Finsternis ist.»[7]

Unter der Lektüre Jacques Derridas, im lesenden Sich-Verlieren in seinen Texten, erweist sich, wie voreilig eben das Wort von der verschleierten Wahrheit gesetzt wurde. Fordert Verschleiertes nicht zur Entschleierung heraus, läßt es nicht zumindest diese Möglichkeit offen (so, daß in der Dichtigkeit der Schleier doch noch etwas offen stünde, eine Blöße ließe – eben als Möglichkeit)? Wenn aber die Decouvrierung der Verschleierung immer Sprachkritik ist, wenn die Kritik einer «falschen» Wahrheit immer Kritik einer Aussage ist, wie kann solche Kritik dann glauben und hoffen, je bei der Wahrheit anzulangen, je den letzten Schleier zu lüften, wo sie doch selbst kein anderes Werkzeug, Material, Medium hat, als – die Sprache? Und also entschleiernd verschleiert? Das alte Wahrheitsmodell der Entsprechung zwischen aussagendem Wort und ausgesagter Wirklichkeit ist ausgeleiert; nie wird die Sprache mit der Sprache die Sprache überwinden können – auf Wirkliches hin. Die Wahrheit ist in Schleiern. *«Ein Text-Äußeres gibt es nicht»*, schreibt Derrida, so daß es in dem, was von «Wirklichem» geschrieben ist, und «hinter ihm immer nur Schrift gegeben hat».[8] Wenn daraus als Aufgabe der Schrift folgt, zu ver-/bedecken, und nicht zu entblößen, zu (ver-)schleiern, und nicht zu entschleiern,[9] dann wird der Verfolg dieser Aufgabe begleitet von der Frage, *was* die Schrift denn bedeckt und verschleiert. Edmond Jabès stellt diese Frage im Wortspiel (sein gesamtes Werk schreibt diese Frage aus), indem er oft *commentaire* (kommentieren, arbeiten mit den Schleiern der Worte) als *comment taire* (wie schweigen?) schreibt.[10] Eine kleine Variation, eine leichte Verschiebung – ein Wort rückt auseinander und gibt eine Leerstelle frei, flankiert von einem verdoppelten Buchstaben –, gibt in der Schrift die Frage nach dem Schweigen zu lesen. Die Frage, als Frage der

[6] So etwa in Rilkes 1897 entstandenem Gedicht «Ich fürchte mich so vor der Menschen Wort», in: Sämtliche Werke I, herausgegeben von E. Zinn, Frankfurt 1955, S. 194f.

[7] Die Predigten Taulers, herausgegeben von F. Vetter, Dublin-Zürich 1968 (= Deutsche Texte des Mittelalters XI), S. 278.

[8] Jacques Derrida, Grammatologie, Frankfurt 1974, S. 274

[9] Vgl. Mark C. Taylor, Erring. A postmodern A/Theology, Chicago-London: The University of Chicago Press, 1984, S. 180.

[10] Vgl. Edmond Jabès, Schreiben, erzählen. Gespräch mit M. Cohen, in: E. J., Die Schrift der Wüste, Berlin 1989, S. 25–39, hier: S. 38.

Röm.-kath. Kirchgemeinde Therwil/Biel-Benken (BL)

Wir suchen in einer Phase des Neubeginns unseren

Pfarrer

als Leiter der Gemeinde. Unsere Pfarrei zählt im stadtnahen Dorf Therwil 3200 und im benachbarten Biel-Benken 800 KatholikInnen. Die schöne Barockkirche und das stattliche Pfarrhaus prägen den Dorfkern in Therwil. In Biel-Benken sind wir in der reformierten Kirche zu Gast. Beide Dörfer zeichnen sich auf politischer wie kirchlicher Ebene durch ein reges Vereins- und Gruppenleben aus.

Unser neuer Pfarrer sollte ein offenes Ohr haben für die Bedürfnisse der verschiedenen Gruppierungen und diesen in der Gestaltung der Liturgie und Verkündigung Rechnung tragen. Das neue Seelsorgeteam (Pastoralassistenz, Katechetin und Sekretärin) wird ihn, zusammen mit dem Kirchen- und Pfarreirat sowie zahlreichen freiwilligen Helfern, tatkräftig unterstützen und gemeinsam mit ihm die bestmögliche Arbeitsteilung suchen.

Weitere Auskünfte erteilen der Präsident des Kirchenrates, **Toni Abgottspon**, Tel. 061/721 87 53, und der Präsident der Pfarrwahlkommission, **Dr. Aloys Schwietert**, 4106 Therwil, Kleinfeldweg 15, Tel. 061/721 15 93, der auch die schriftlichen Kontaktnahmen entgegennimmt.

Schrift, verweist auf das Papier als Antwort: «Das weiße Blatt ist das auferlegte Schweigen. Auf diesem Schweigegrund wird der Text geschrieben.»[11] Die Lücke im Wort – sie ist, so sagt dieses Wort, eine bedeutungsvolle Lücke in der Schrift selbst – macht den Schweigegrund sichtbar noch im Text, der sich auf ihn legt: «Ist letztlich wohl die Schrift dazu bestimmt, diese Weite – diese Leere – zu wahren, indem sie sie ausfüllt?»[12] Wie die Schrift das Weiß des Papiers einschwärzt, um es sichtbar zu machen, so bricht das Wort das Schweigen, um es hörbar zu machen. Ganz ähnlich erkennt Gomringer die zwischen Reden und Schweigen waltende Dynamik: «der dichter ist einer, der das schweigen bricht, um ein neues schweigen zu beschwören [...] ein wort sagen, ein schweigen brechen – der dichter beginnt.»[13]

Vom Wort zum (Schrift-)Bild

Das Brechen des Schweigens durch Worte – wie ist es mit Worten darstellbar? Vielleicht ist dies tatsächlich eine Frage der Darstellung, keine nur der Wortbedeutungen. Womöglich führt das Ausschreiben der Frage über das Sprachliche der Sprache hinaus, dorthin, wo auch das Schriftliche der Schrift sich nicht mehr nur in den geschriebenen Bedeutungen erfüllt, sondern im Geschriebenen zeigt, ins Graphische. So daß eine «Komplizität zwischen Malerei [...] und Schrift» entdeckbar wird.[14] So jedenfalls bezeichnet Derrida in seiner ineinandergefalteten Doppellektüre von Platons *Philebos* und Mallarmés *Livre,* was Sokrates über das Denken sagt: Zuerst zeichne der Schreiber eine Rede in die zum Buch metaphorisierte Seele, dann übersetze der Maler diese Schriftzeichen in Bilder, die ebenfalls der Seele eingezeichnet würden. Durch eine lange Geschichte des Umwegs hindurch, die in der Seele beginnt und nun in den äußeren Zeichenmedien, auf dem Papier, der Leinwand (der des Tafelbilds und der des Kinos), dem Bildschirm, angelangt ist, hat diese Komplizität Bestand gehabt. Derrida selbst verweist indirekt auf ein Konvergenzereignis dieser Komplizitätsgeschichte, indem er in der zitierten *Dissemination* sich von Mallarmés *Un coup de dès jamais n'abolira le hasard* (Ein Würfelwurf niemals tilgt den Zufall, 1897) leiten läßt. Hier ist der Text graphisch geworden und das Bildhafte zu lesbaren Zeichen. Keins ist vom anderen mehr ablösbar.

Auch der glückliche Würfelwurf, der die Zahl erbrächte, welche auch immer es sei, die alle anderen Zahlen überflüssig werden ließe, höbe den Zufall als Grundgesetz nicht auf, sondern verdankte sich ihm. Auch das endgültige Wort, von keinem anderen mehr überbietbar, wäre nichts als ein Wort und setzte das Getriebe der Worte, das es zum Schweigen bringen will und dem es sich verdankt, erst ins Recht. Dem Dilemma ist nicht zu entkommen. So entsteht auch Mallarmés Text als eine Verschiebung, wieder hin zu einer – nun unausgesprochenen – Frage. Graphisch wird die Schrift; ihre paradoxe Signatur – Derrida hat diese Signatur in die Frage/in den Ausruf gebracht: «Wie nicht sprechen»[15] – wird zur Darstellung gebracht: als Frage an sie. Verschoben ins Genre des Bildlichen, wird die Schrift fraglich.

Das symbiotische Verhältnis zwischen dem papierweißen Schweigegrund und der druckschwarzen Beredtheit der Schrift ist nicht das einer harmonischen Entsprechung oder eines organischen Übergangs vom einen ins andere. In der Schrift, bildlich aufgefaßt und zum Bild gefügt in Eugen Gomringers Schweigetext, kommt das Bodenlose des Nichtbeschriebenen und die das Weiß des Schweigens bedrohende Schriftlichkeit zur Darstellung:

schweigen schweigen schweigen
schweigen schweigen schweigen
schweigen schweigen
schweigen schweigen schweigen
schweigen schweigen schweigen

Steht am Anfang der Wortexzeß der Lebens- und Überlebenserzählerin Scheherezade, so hier der EinWortText, der seine Texthaftigkeit transzendiert hin zum Bild. Ist schon ein Text eine Komposition, eine kunstreiche Zusammenfügung der Differenzen in Worten und Bedeutungen, so ist hier der Text selbst Gegenstand poetischer Arbeit. Die Komposition ist aus der – möglichen – Textbedeutung herauspräpariert und an die sinnlich wahrnehmbare Oberfläche des Materials befördert worden. Die Perspektive, in der solches sichtbar werden soll, kann selbst keine texthafte mehr sein; von anderswoher blickt sie auf den Text. Dies Anderswoher ist nun wiederum der Komposition eingezeichnet; sie ist Text und Bild zugleich. Die Verdichtung der wortreichen Schrift zu dem einen Wort, dessen gesteigerte Expressivität trotz der Abwesenheit aller anderen Worte (deren ein Text bedarf, um auch nur einem Wort Bedeutung verleihen zu können), die Beredtheit am Gegenpol zur raumgreifenden und Zeit gewinnenden Erzählung – all dies geschieht aufgrund des Zwiegesprächs zwischen den Gattungen der Schrift und des Bilds, die in Gomringers *schweigen* zur hypostatischen Union vereint sind: «unvermischt» und «ungetrennt».

So werden die Worte über sich hinausgeführt, und doch geschieht das in und an ihnen selbst. Das Wort «schweigen» bringt die Negation dessen zum Ausdruck, was gemeinhin als die Basisfunktion der Worte angesehen wird: die Mitteilung. «Schweigen» als Wort teilt mit, daß es nichts mitteilt. Worte sind hier jenseits der Rede gefügt, als Schrift-Bild. *schweigen* ist kein «Text», der zum Lesen aufforderte. Hier gibt es nichts zu lesen. In dieser Verweigerung der Lesbarkeit, die nicht durch – semantische oder typographische – Verschlüsselung, sondern mittels des blanken, durch vierzehnmalige Wiederholung ad absurdum geführten Leseangebots erreicht wird, zeigt das Wortgefüge sich als Nicht-Text. Die Monotonie der Wortwiederholung, nicht linear dem Zeilenschema entlanggefädelt (und dadurch doch wieder das Lesebedürfnis bedienend), sondern gesetzt zum Block, macht das eine zentrale Wort bedeutsam. Aber dieses Wort steht nicht da. Es ist wörtlich nicht lesbar. Auch ist *schweigen* kein Lückentext. Die Rhetorik der Ergänzung verfängt hier nicht. Dieses eine Wort ist, das sagen die Worte, nicht erreichbar. Der Reflex, es im Zentrum der Komposition imaginativ zu ergänzen, wird von der Komposition konterkariert. Worte helfen nicht weiter, dieses eine Wort sichtbar, schreibbar, sagbar zu machen. Die Komposition hält den Betrachter in der Aporie. Auch die Logik Negativer Theologie, die, exzessiv in ihrem Wortaufgebot wie Scheherezades Erzählen, sagt, Gott sei nicht dies und nicht das und auch nicht ein Drittes... et ad infinitum, ist hier zur Ruhe gekommen. Doch nicht zu einer Ruhe der Lösung, sondern der in die Darstellung gebrachten Unlösbarkeit, und dies mit einfachsten, unprätentiösesten, seriellen Mitteln. *schweigen* verweigert den Diskurs – und provoziert ihn dadurch, doch als einen, der durch den Nullpunkt des sichtbar gewordenen Schweigegrunds gegangen ist, der an ihm sich umkehren, neu einsetzen muß. Denn, um noch einmal der gegen ein mögliches Bei-Wort sich verschließenden und auf das Blattweiß verweisenden Komposition einen Kon-Text zitatweise zuzumuten: «Es muß sein in einer Stille und in einem Schweigen, soll dieses Wort gehört werden können. Man kann diesem Wort mit nichts anderem nahekommen als mit Stille und Schweigen.»[16]

[11] A.a.O., S. 25.
[12] Edmond Jabès, Die Schrift der Wüste, Berlin 1989, S. 45.
[13] Eugen Gomringer, der dichter und das schweigen, in: Ders., zur sache der konkreten. I. konkrete poesie, St.Gallen 1988, S. 55.
[14] Jacques Derrida, Dissemination, Wien 1995, S. 209.
[15] Jacques Derrida, Wie nicht sprechen. Verneinungen, Wien 1989, S. 29f. Siehe auch a.a.O., S. 13: «Sprechen um nichts zu sagen (pour (ne) rien dire), das ist nicht nicht sprechen. Vor allem heißt das nicht, zu niemandem zu sprechen (ne parler à personne).» Deutlicher noch als in der deutschen Übersetzung kommt die Doppelung von Frage und Ausruf im englischen Original zum Ausdruck; How to avoid speaking. Dem Text liegt ein Vortrag zugrunde, den Derrida 1986 an der Hebrew University (Jerusalem) in englischer Sprache gehalten hat.
[16] Meister Eckhart, Ubi est, qui natus est rex Judaeorum, in: Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, herausgegeben von F. Pfeiffer, Bd. II, Göttingen 1914, S. 14.

Es hat aber Gomringers *schweigen* neben dem ihm zugeschriebenen noch einen anderen, nämlich historischen Kontext, einen Geschichtsort, durch welchen jener erst eine gewisse Gültigkeit gewinnt. *schweigen,* 1960 erstmals im Band *33 konstellationen* erschienen, steht in einem verhaltenen, indirekten Sprach-Bezug zur Shoah, ein Bezug, den Gomringer andeutet, wenn er von der Konkreten Poesie als von einem «reinigungsprozeß» spricht.[17] Im Angesicht der Ermordung der Vielen haben Menschen nicht aufgehört zu besprechen ihr Alltägliches, ihre Triumphe, ihre Leiden, ihren Gott. Im Angesicht der unzähligen gewaltsamen Tode ging das Reden weiter und wurde alles Gesagte in ihm gleich(un)gültig. Daß in *schweigen* die Worte gegen ihre Beredtheit gewendet werden, ist auch als eine Reaktion auf das vollständige Versagen des Redens, das sich sein Reden eben nicht versagt hat, zu lesen. Gomringers Reaktion ist dabei ein Votum *für* die Worte – «indem der dichter ein schweigen bricht, bejaht er, er bejaht mit worten»[18] –, geschieht doch das Schweigen *in* ihnen, ist es doch wörtlich zu nehmen. Wenn also auch für Gomringer, ähnlich wie es bei Augustin beobachtbar war, das Schweigen von Worten hervorgebracht wird und an sie gebunden bleibt, so nicht, nun anders als Augustin, resignativ, sich der Bindemacht der Worte ergebend, sondern affirmativ an der Kraft der Worte gegen den Verbrauch der Worte festhaltend.

Knut Wenzel, Regensburg

[17] Eugen Gomringer, konkrete poesie, Stuttgart 1976, S. 155.

[18] Eugen Gomringer, der dichter und das schweigen, in: Ders., zur sache der konkreten. I. konkrete poesie, St.Gallen 1988, S. 55.

Malen, wie die Vögel singen

Ein Chagall-Roman von F. Gorenstein

Das Leben und das künstlerische Schaffen des 1985 im südfranzösischen St-Paul de Vence gestorbenen Marc Chagall ist sehr oft der Gegenstand von biographisch ausgemalten Romanen und Erzählungen gewesen. Viele dieser belletristischen und dokumentarischen Texte beriefen sich auf das vom Maler und Dichter Chagall geschriebene Buch «Ma vie». Auch der im Jahre 1994 entstandene Chagall-Roman des bekannten russisch-jüdischen Romanciers Friedrich Gorenstein[1] beruht in vieler Hinsicht auf den überlieferten Episoden der autobiographischen Vorlage.

Was bewegte den seit 1980 in Berlin lebenden Autor, sich mit dem Leben eines Jahrhundert-Genies auseinanderzusetzen? Sein begnadetes malerisches Können? Der gleichsam schwerelose Zustand seiner mythenumwobenen Figuren? Das vom Schicksal geschlagene und von Erfolg gekrönte achtundneunzigjährige Leben in ost- und westeuropäischen Landschaften wie auch im amerikanischen Exil?

Gorenstein läßt sich in seinem Vorwort auf ein spekulatives Spiel mit Gott und auch mit dem Teufel ein, wenn er darüber meditiert, wie denn Chagall das unendliche seelische Leid in seinem Leben verkraftet habe. Das von Gott gegebene Talent habe ihm nicht geholfen, dies alles zu überleben, die massenhafte Vernichtung seiner Stammesbrüder und -schwestern, den Tod seiner innig geliebten Frau Bella, den elenden Tod seines Vaters. Nein, das sei beinahe Teufelsglück gewesen, daß er so lange schöpferisch tätig sein konnte, mit einer bedeutsamen Ausnahme: Im Unterschied zu einem anderen Langlebigen, zu Faust, habe Chagall seine Seele nicht dem Teufel verkauft. Doch der Teufel habe sicherlich Wohlgefallen an ihm gehabt, weil er «sich trotz allen Unheils und aller Verluste sein leichtes, rein chassidisches Lebensgefühl bewahrt hatte».

Die ostjüdische, russische Lebenswelt des jungen Chagall

Es ist ein mit leichter Hand geschriebener Roman, der einerseits aus einer distanzierten ER-Erzähler-Position seine Figuren entwickelt, andererseits mit lebendigen Dialogen die handelnden Personen inmitten ostjüdischer, russischer und französischer Lebenswelten in Szene setzt. Dieses Verfahren birgt eine Reihe von Unwägbarkeiten in sich. Der erfahrene Leser wird mit einem Milieu konfrontiert, das ihm die große jiddische Literatur des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts vermittelt hat. Die dort auftretenden Gestalten in den Romanen von Scholem Alechem, Jizchak Perez, Jizaak Bashevis Singer u.a. entfalten sich in ihrer ganzen ethnischen Fülle, in der die russischen, polnischen und ukrainischen Sprachwelten nur periphere Faktoren sind. In Gorensteins Milieuschilderungen bilden die jüdische Lebenswelt und ihr jiddischer Sprachhorizont nur noch schmale Inseln inmitten einer feindlich gesinnten osteuropäischen Welt, die sich mit Pogromen und antijüdischen Verhaltensweisen ihrer Mitmenschen entledigen will. Gemeinsam mit dem von der russischen Autokratie geförderten Antisemitismus war auf diese Weise seit Ende des 19. Jahrhunderts eine explosive Mischung aus Haß, Verdrängungskampf und Mißgunst entstanden, die sich immer wieder in größeren und kleineren Pogromen und Fememorden entlud. In diese unheile Welt ist Marc Chagall als Sohn eines Lastenträgers hineingeboren worden. Die Dramatik seiner schweren Geburt aus dem Schoß von Sacharja Chagall im Jahr 1887, der Brand im jüdischen Viertel von Witebsk, die frühe Bekanntschaft mit der feindlichen Umwelt, die naive Faszination beim Anblick von zaristischen Machtsymbolen, sein gespaltenes Verhältnis zur jüdischen Religion – all diese Einflußfaktoren haben sich in seinem künstlerischen Werk in einer eigenwilligen Mischung aus Schwerelosigkeit, farbiger Lebendigkeit, waghalsigem Spiel mit unterschiedlichen Stilen und unbekümmertem wie auch in kalkuliertem Umgang mit Geschichte und Gegenwart niedergeschlagen.

Der vorliegende Roman folgt im wesentlichen den Beschreibungen in den zahlreichen Biographien über Chagall. Da und dort fügt Gorenstein pikante Details hinzu. Auf diese Weise entsteht ein Text, in dem die Milieuschilderung aus der Sicht des Erzählers genauso wichtig ist wie die vielstimmige Erfahrung, die die auftretenden Figuren zum Ausdruck bringen. Notwendigerweise entstehen dabei größere Brüche in der Darstellungsebene, je nachdem, wo die Handlung abläuft. Ethnographisch stimmig sind die Bilder aus dem Schtetl, wo der Autor mit der Kraft seiner Erzählkunst die Widersprüche und flüchtigen Harmonien des ostjüdischen Alltags zu vermitteln vermag. Überzeugend sind auch die Episoden, die Chagall in Petersburg im Ringen um erste künstlerische Erfolge zeigen, anregend sind zahlreiche Gespräche über markante Unterschiede zwischen jüdischer und russisch-orthodoxer Liturgie. Auch die Atmosphäre am Vorabend des Ersten Weltkriegs wird in zahlreichen Straßenszenen plastisch wiedergegeben. Auffällig ist dabei, daß die Stimme Chagalls mit oft apodiktischen Feststellungen über Krieg und Malerei zu hören ist. Ein Beispiel soll dies verdeutlichen:

«Der Wahnsinn der Welt ist auch in der Malerei zu spüren», sagte Chagall, «der Kubismus spaltet sie, der Impressionismus verdreht sie. Mir kommt es manchmal so vor, daß, sollte es wirklich einen Krieg geben, Picasso mit seinem Kubismus schuld daran ist.» (S. 114). Besonders farbig ist die Schilderung des Pariser Künstlermilieus, in dem Chagall zwischen 1910 und 1916 lebte. Er machte dort die Bekanntschaft aller wichtigen französischen Maler – mit Ausnahme von *Picasso,* dem er erst 1929 begegnet

[1] F.Gorenstein, Malen, wie die Vögel singen. Ein Chagall-Roman. Aus dem Russischen von R. Horlemann. Aufbau Verlag, Berlin 1996. 211 Seiten, DM 36.–.

ist. Er bekam auch Besuch von *Anatolii Lunatscharski,* dem späteren sowjetischen Volkskommissar für Kultur. Gorenstein stellt ihn als einen revolutionären Romantiker dar, der dichtet und marxistische Losungen von sich gibt, sich prügelnden Arbeitern und Künstlern mit Solidaritätslosungen entgegenstellt (und kräftig von ihnen verprügelt wird!).
Nach der Rückkehr nach Rußland erhält Chagall Anfang der 20er Jahre von Lunatscharski den Auftrag, an der Kunstakademie in Witebsk als Kommissar für die Künste zu wirken. In dieser Funktion trifft er auf den Kommissar der Tscheka Wilenski, der wenig Verständnis für seine Malweise aufbringt. Er greift ihn auf einer Versammlung an: «Warum, Genosse Chagall, ist Ihre Kuh grün? Warum schwebt das Pferd am Himmel?», fragt er, wobei er ihn daran erinnert, daß er als Sohn eines Lastträgers so unwissend sei. Um so notwendiger sei es deshalb, daß Chagall Bilder male, die wie die Wirklichkeit «aussehen». Es war eine Warnung, die der Kommissar für Künste spätestens dann begriff, als er von ideologisch verblendeten Revoluzzern und den späteren Kunstfunktionären aus der Akademie in Witebsk vertrieben wurde. Daß sein Amts-Nachfolger, der Suprematist Kazimir Malewitsch, nur wenige Jahre später ein ähnliches Schicksal erleiden würde, war Chagall zu diesem Zeitpunkt noch nicht bewußt. Seine Ausreise nach Deutschland, später dann nach Frankreich an der Seite seiner Frau Bella ersparte ihm die bittere Erkenntnis, ein williger Anstreicher im Auftrag der stalinistischen Funktionäre zu werden.

Der Wechsel der Schauplätze

Gorenstein gelingt es, in zahlreichen anschaulichen Szenen die Atmosphäre einer Zeit nachzuempfinden, in der der Künstler Chagall zu der Einsicht gelangte, daß Rußland für ihn kein leiblicher Aufenthaltsort mehr sein konnte. Bei der Darstellung dieser Umbruchphase benutzt Gorenstein Erzählweisen, in denen der Personentext (Einsatz von dialogischen Sprachmitteln) die Funktion übernimmt, das Denken des Künstlers im Gespräch mit unterschiedlichen Personen anschaulich zu machen. Obwohl auf diese Weise die komplex angelegte Persönlichkeit Chagalls durchsichtiger gemacht wird, bleibt beim mehrfachen Lesen bestimmter Passagen der Eindruck, daß der Autor seine Erzählweisen unnötigerweise vereinfacht. Dieser Eindruck verdichtet sich vor allem im Schlußteil des Romanes. Bevor Chagall über Deutschland nach Frankreich ausreist, trifft er zum Beispiel einen Major *von Hagedorn,* einen Nachfahren des berühmten Friedrich von Hagedorn, mit dem er über deutsche Philosophie und Dichtung redet. Es ist ein Gespräch, in dem sich beide Seiten irgendwelche Nettigkeiten mitteilen. Am Schluß des «philosophischen» Gesprächs winken Marc und Bella dem aus dem Dorf davonreitenden deutschen Major nach. In einem anderen Textabschnitt geht es um die Darstellung des Terrors der Tscheka in den späten dreißiger Jahren. Er steht nur noch in einem sehr lockeren Zusammenhang mit dem Schaffen Chagalls in Frankreich, weil die dort aufgezeigte Willkür und die Zerstörungswut des Kommissars der Tscheka, Wilenski, nur noch einen marginalen Aspekt der Romanhandlung bilden.
Im Schlußteil verändert sich auch der erzählerische Rhythmus. Zunächst wird die Flucht des Ehepaars Chagall aus dem von den Deutschen besetzten Frankreich beschrieben, dann folgt ein Wechsel des Schauplatzes: Wir befinden uns in Amerika. Bella stirbt. Es folgen weitere kurze Erzählpassagen aus dem Leben der jüdischen Gemeinde in New York, dann der Besuch des Jugendfreundes, Aminodaw, der die Hölle von Auschwitz überlebt hat, schließlich ein letzter Sprung: Chagall liegt im Sterben in einem Krankenhaus in St-Paul de Vence.
Dieser beinahe atemlose Wechsel der Schauplätze zwingt dem Leser insofern eine andere Wahrnehmungsweise der Erzählhandlung auf, als er auf den ersten 120 Seiten mit einem fast epischen Erzähltempo konfrontiert wird. Für den Rezensenten wird nicht deutlich, warum der Wechsel der Erzählweisen in der Romanhandlung notwendig ist. Hat der Autor die wachsende Hektik im Schaffen Marc Chagalls im Blick gehabt? Wollte er mit filmischen Verfahren die Handlung beschleunigen? Oder wollte er mit «leichter Hand» den so unterschiedlichen Rhythmus im Gesang von Vögeln malen, die auf seinen so wunderbar kolorierten Gemälden oft im Sturzflug dargestellt sind? Vielleicht erweisen sich solche Fragen als obsolet angesichts eines schöpferischen Lebens, das trotz seiner biblischen Länge wie im Fluge vergangen ist und dessen Kreationen noch viele Generationen bezaubern werden. Gorensteins biographisch orientierter Roman wird in dieser andauernden Wahrnehmung des Chagallschen Œuvres sicherlich eine nicht unwichtige illustrierende Aufgabe übernehmen. *Wolfgang Schlott, Bremen*

ORIENTIERUNG erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
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 1998:
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: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

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.

Liebe Leserin, lieber Leser

für Ihre Treue zu ORIENTIERUNG möchten wir Ihnen ganz herzlich danken. Die nächste Ausgabe mit dem Inhaltsverzeichnis 1997 erscheint am 15. Januar 1998.
Wir Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter wünschen Ihnen frohe Festtage und ein gesegnetes neues Jahr.

Ihre ORIENTIERUNG

ORIENTIERUNG eignet sich auch als Geschenk!

Zur Titelseite

Literaturhinweise: Graham Russel, Sara Kee, Ann Butwell, Déterrer la vérité. Exhumer une décennie de terreur au Guatemala. Comité chrétien pour les droits humains en Amérique latine, Montréal 1996; Il martirio, la pace, la terra. Intervista a mons. Cabrera Ovalle, in: Il Regno/attualitá vom 15. Januar 1997, S. 1–6; Mémoire, impunité, justice. Questions actuelles dans le Guatemala d'après-guerre, in: DIAL 2185 (1.–15. November 1997).