



ORIENTIERUNG

Nr. 13/14 62. Jahrgang Zürich, 15./31. Juli 1998

WENIGE TAGE VOR seinem neunzigsten Geburtstag starb am 2. Juli 1998 Bischof Léon-Arthur Elchinger, von 1967 bis 1984 Bischof von Straßburg. Im Jahre 1958 zum Koadjutor von Bischof Jean-Julien Weber (Straßburg) ernannt, gehörte Bischof Elchinger zu den profilierten Konzilsvätern. Entscheidend waren auch dabei seine Kontakte, die die Zusammenarbeit zwischen französischem und deutschem Episkopat während des Konzils möglich machten. Der Würzburger Kirchenhistoriker Klaus Wittstatt hatte letzten Herbst in einem Artikel in der Orientierung (31. Oktober 1997, S. 220ff.) den Beitrag von Bischof Elchinger zur Reform der Kirche dargestellt. Heute dokumentieren wir eine Passage aus der Intervention vom 24. September 1965 zum Entwurf der Pastoralkonstitution «Über die Kirche in der Welt von heute» (vgl. auch K. Wittstatt, Der Straßburger Bischof Léon-Arthur Elchinger. Ein Anwalt des Menschen und der Humanität auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: W. Geerlings, M. Seckler, Hrsg., Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform. Für Hermann Josef Pottmeyer. Freiburg, u.a. 1994, S. 117–139). N.K.

Bischof Léon-Arthur Elchinger

Um das Ziel, das die Kirche bei ihrem Dialog mit der Welt verfolgen muß, besser zu präzisieren, müssen wir einerseits von der Absicht ausgehen, die Papst Johannes XXIII. mit der Einberufung des Konzils verfolgte, und andererseits von den Erwartungen, die die heutige Menschheit tatsächlich an die Kirche stellt. Johannes XXIII. wollte, daß die Kirche sich der Welt mit Hilfe des Konzils neu darstelle, auf daß die ganze Dynamik des Evangeliums in den Dienst der Menschheit gestellt würde. Dazu genügt es nicht, wenn das Konzil allgemeine Weisungen gibt, die nichts anderes sind als Wiederholungen von bisher Gesagtem. Ferner darf nach dem Titel des Schemas nicht die Rede von «der Welt von heute» sein, sondern von der «Kirche in der Welt von heute», also von einer neuen Beziehung, die die Kirche zur Welt zu knüpfen beabsichtigt. Andererseits sind die Menschen von heute viel empfänglicher für Taten als für Worte. Deswegen erwarten sie nicht eine Theorie über die Kirche in der Welt; sie wollen vielmehr wissen, wie die Kirche ihre Beziehung zur Welt neugestalten will. Das Schema verbreitet sich ausführlich über das, was die Welt tun soll, sagt aber sehr wenig über das, was die Kirche zu tun beabsichtigt, um der Welt entgegenzukommen und sie wirklich zu achten. Mit Recht erwartet das die Welt. Christus hat uns ausdrücklich befohlen, für ihn Zeugnis abzulegen, nicht nur durch die Verbreitung seiner Botschaft, sondern indem wir konkret seine Weise, die Menschen zu lieben und ihnen zu helfen, nachahmen.

Wie könnte unser Text dieser Anforderung besser und konkreter gerecht werden? Die heutigen Menschen verlangen von der Kirche eine gesunde Freiheit, eine tiefe Wahrfähigkeit, Brüderlichkeit in der Arbeit, im Ideenaustausch, in einer ruhigen und freudigen Entspannung. Der Text des Schemas stellt nicht genügend heraus, wie die Kirche verwirklichen will, was an diesen Wünschen gerechtfertigt ist und wie sie diese Wünsche bei sich selbst verwirklichen will. So ist im ersten Kapitel die Rede vom Primat des Gewissens, von der Größe der Freiheit, von der Würde des Leibes. Es genügt nicht, daraus einfach zu folgern, daß die Würde des Menschen geachtet werden müsse. Die Kirche muß sich fragen, was sie konkret tun muß, damit die Würde des Menschen in der heutigen Welt geachtet werde, und daß dies zuerst *innerhalb der Kirche selbst* geschehe. Eines der Mittel, den Respekt vor der Würde des Menschen zu fördern und wirksam den Sinn für persönliche Freiheit zu entwickeln, wäre zweifellos ein ernsthafter Versuch, mit Klugheit die Dezentralisation in der Organisation des wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, ja auch des kirchlichen Lebens durchzuführen, und das auf allen Stufen der Hierarchie. Diese Dezentralisation würde tatsächlich vielen Menschen erlauben, sich frei auszudrücken und auf den verschiedenen Gebieten ein Maß von Verantwortung zu übernehmen, wie es einem erwachsenen Menschen zusteht.

Léon-Arthur Elchinger

IN MEMORIAM

Bischof Léon-Arthur Elchinger: Bischof von Straßburg (1967–1984) und Konzilsvater – Kontaktmann zwischen französischem und deutschem Episkopat – Seine Beiträge zum Dialog der Kirche mit der Welt – Die Würde des Menschen. Léon-Arthur Elchinger

DEUTSCHLAND/POLEN

Kreisau-Krzyzowa – dem Vergessen entrissen: Der Kreisauer Kreis und der deutsche Widerstand gegen A. Hitler – Zwei Traditionen der Erinnerung – Das Engagement des Theologen Wolfgang Ullmann – Nach den polnischen Juniwahlen (1989) – Rückbindung an die Vorkriegstradition – Ein Zentrum für internationale Verständigung – Ein Beitrag zur deutsch-polnischen Versöhnung. Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

DEUTSCHLAND

Katholikentag Mainz 1998: 150 Jahre nach dem ersten Katholikentag – Das Revolutionsjahr 1848 und die katholischen Vereine – Streitpunkt Eucharistische Gastfreundschaft – Die Rolle der Laien in der Kirche – Zum Leitwort des Katholikentages – Die Präsenz der Grünen – Eine neue Würzburger Synode? – Auf dem Weg zu einem Ökumenischen Kirchentag 2003. Nikolaus Klein

LITERATUR

Eine Haltestelle in der entfremdeten Welt: Das poetische Exil von Joseph Brodsky – Auf dem Friedhof San Michele in Venedig bestattet – Von Leningrad nach New York – Leben im Lügengespinnt der Sowjetunion – Emigration als einziger Ausweg – Das Gefühl der Unendlichkeit als dichterische Antriebskraft – Die Erfahrung der Fremdheit im amerikanischen Exil – Entfremdung als Gegenstand der Dichtkunst – Die Verbindung von Ethik und Ästhetik. Wolfgang Schlott, Bremen

THEOLOGIEGESCHICHTE

Antiquiertheit des Modernismus? Zur Studie von Otto Weiß über den «Modernismus in Deutschland» – Die «modernistische Krise» als Höhepunkt des Streites zwischen Katholizismus und Moderne – Schwierigkeiten bei der Definition – Neuscholastik als Abgrenzungskriterium – Religiöser Katholizismus – Die Quellen der theologischen Innovation – Die Debatte muß weitergehen. Thomas Ruster, Bornheim

AFRIKA

«Mehr schwarze Menschen leiden als je zuvor»: Zum Buch «Jenseits von Amerika» von Keith B. Richburg – Erfahrungen eines schwarzen amerikanischen Journalisten – Zu den Mißerfolgen in der Entwicklungshilfe – Bausteine einer amerikanischen Selbstkritik. Rupert Neudeck, Troisdorf

Kreisau-Krzyzowa – dem Vergessen entrissen

«Ich habe mein ganzes Leben lang, schon in der Schule, gegen einen Geist der Enge und der Gewalt, der Überheblichkeit, der Intoleranz und des Absoluten, erbarmungslos Konsequenzen angekämpft, der in den Deutschen steckt und der seinen Ausdruck in dem nationalsozialistischen Staat gefunden hat.

Ich habe mich auch dafür eingesetzt, daß dieser Geist mit seinen schlimmen Folgeerscheinungen wie Nationalismus im Exzeß, Rassenverfolgung, Glaubenslosigkeit, Materialismus überwunden werde. Insoweit und von ihrem Standpunkt aus haben die Nationalsozialisten recht, daß sie mich umbringen.»

Der Text ist ein Vermächtnis. Er findet sich in einem Brief, den *Helmuth James von Moltke*, die zentrale Gestalt des Kreisauer Kreises, am 11. Oktober 1944 aus der Gefängniszelle an seine Söhne schrieb. Die Worte erhalten noch ihr besonderes Gewicht, wenn man bedenkt, daß sie vom Urgroßneffen des berühmten preußischen Feldmarschalls Helmuth Graf von Moltke stammen, der durch seine siegreichen Schlachten bei Königgrätz (1866) und Sedan (1870) die militärischen Grundlagen für das von Preußen dominierte deutsche Kaiserreich schuf – was ihm der Kaiser mit der Dotation des niederschlesischen Guts in Kreisau dankte, das einige Jahrzehnte später unter seinem Erben Helmuth James zu einer Keimzelle des Widerstandes gegen den nationalsozialistischen Unrechtsstaat wurde.

25jährig erlebte Helmuth James Hitlers Machtübernahme. Der gelernte Jurist mit weitreichenden Beziehungen und aussichtsreicher Karriere sammelte einen Freundeskreis von Hitlergegnern um sich, der bald den Charakter einer Widerstandsgruppe gewann. Der niederländische Historiker *van Roon* hat mit dem Titel seines 1967 erschienenen Werkes «Neuordnung im Widerstand» ihre Zielsetzung auf den Begriff gebracht. Das um einen inneren Kreis weit geknüpft Netzwerk von etwa 100 einflussreichen Persönlichkeiten – Diplomaten, Staatsrechtler, Militärs, Gewerkschaftler, Sozialdemokraten, Kirchenmänner beider Konfessionen – erarbeitete in der sicheren Vorausschau des Untergangs des NS-Regimes Grundlagen einer Erneuerung Deutschlands im Rahmen einer europäischen Friedensordnung. Man traf sich dazu in unterschiedlicher Zusammensetzung – teils in dem zum Kreisauer Anwesen gehörenden Berghaus, teils in Berlin.

Mit der Verhaftung Moltkes und seiner Mitstreiter aus dem engeren Führungskreis Anfang 1944 zerfiel die Gruppe. Der Volksgerichtshof unter dem unseligen *Roland Freisler* fällt in den üblichen Schauprozessen die Todesurteile. Am 23. Januar 1945 starb Helmuth James von Moltke unter dem Fallbeil.

Die physische Vernichtung des – übrigens von der Gestapo so genannten – «Kreisauer Kreises» hat Moltke selbst mit den Worten kommentiert: «Wir werden gehenkt, weil wir zusammen gedacht haben.» Mit ihrer Ermordung wollten die Machthaber des Dritten Reiches auch ihre Vorstellungen einer Neuordnung Deutschlands im Rahmen einer europäischen Friedensordnung ein für alle Male auslöschen. Und noch weit bis in die Nachkriegszeit hinein schien es so, als würde ihre Rechnung aufgehen. In der SBZ/DDR war nur vom kommunistischen Widerstand die Rede; der Kreisauer Kreis blieb bis in die 80er Jahre tabu. In Polen war der deutsche Widerstand im Dritten Reich ohnehin kein Thema. Wo er in der offiziellen polnischen Geschichtsschreibung erwähnt wurde, übernahm man von der DDR die These vom antifaschistischen Kampf ausschließlich deutscher Kommunisten gegen die Hitlerdiktatur. Eine Ausnahme bildet das 1970 bei *Wież* verlegte Buch der Krakauer Publizistin *Anna Morawska* über Dietrich Bonhoeffer (Christ im Dritten Reich), in dem sie auch den Kreisauer Kreis würdigt, seine Ideen einer Neuordnung hervorhebt und in diesem Zusammenhang eine Äußerung Moltkes anführt, die sein Einverständnis mit einem möglichen Verlust Schlesiens an Polen als Folge des verlorenen Krieges belegt.

Im Unterschied zu Polen und zur DDR ist in der Bundesrepublik über den Kreisauer Kreis breit geforscht worden, so daß eine umfangreiche wissenschaftliche und publizistische Literatur vorliegt, ohne daß allerdings von einem besonderen Widerhall in der Breite der Gesellschaft gesprochen werden könnte. Die Gründe für diese mangelnde Rezeption sind vielfältiger Natur: Unbelehrbare rückten die Männer und Frauen des Widerstandes in die Nähe von Verrätern, andere wiederum wehrten sich angesichts des eigenen Versagens gegen ein schlechtes Gewissen und verdrängten auf diese Weise das Zeugnis derer, die in einer konkreten Situation ihrem Gewissen folgten und das mit der Zivilcourage verbundene Risiko eingingen. Und für diejenigen, die sich in ehrlicher Absicht mit dem Kreisauer Kreis befaßten, schien diese Gruppe seltsam ortlos, verbanden sich doch nur selten die Vorstellungen mit dem einstigen niederschlesischen Besitz der Familie Moltke, welcher derweil in dem nun polnischen Krzyzowa dem Verfall ausgesetzt war.

Es bedurfte einer geschichtsmächtigen Erinnerung im Zusammenhang mit dem Niedergang der sozialistischen Systeme in der DDR und in Polen, um Kreisau dem Vergessen zu entreißen. In der DDR war es der evangelische Theologe *Wolfgang Ullmann*, der anregte, sich auf den Kreisauer Kreis zu besinnen – und zwar in einer zum Kreisauer Kreis parallelen Situation: Wie dieser in den 40er Jahren, vom Untergang des NS-Systems fest überzeugt, über eine Neuordnung Deutschlands nach dem Krieg nachdachte, so schien es in der zweiten Hälfte der 80er Jahre in der DDR an der Zeit, Gedanken einer Neuordnung nach dem Ende des SED-Systems anzustellen.

Die Lage in Polen war seit Mitte der 80er Jahre – ähnlich wie in den Nachbarländern Tschechoslowakei und Ungarn – durch eine Mitteleuropa-Diskussion gekennzeichnet, wobei die oppositionellen Bewegungen darauf abzielten, sich aus der Hegemonie der UdSSR zu befreien und die Jaltaordnung eines gespaltenen Europas zu überwinden. Auf diesem Hintergrund ergab sich ein indirekter Bezug zu Kreisau, insofern in Polen das Interesse an vergleichenden Studien zum Widerstand unter den Bedingungen der beiden totalitären Systeme unseres Jahrhunderts – des Nationalsozialismus und des Stalinismus – zunahm und damit auch ein Interesse an Kreisau geweckt wurde.

Erste konkrete Schritte zum Wiederaufbau Kreisaus

Es ist geradezu symbolhaft, daß die ersten konkreten Schritte zu einem Wiederaufbau Kreisaus mit den polnischen Juniwahlen zusammenfielen, die erstmals in einem sozialistischen Land den Weg zur Machtübergabe der Kommunisten freimachten. Vom 2. bis 4. Juni 1989 hatte der Wroclawer Klub Katholischer Intelligenz Teilnehmer aus Polen, den beiden Teilen Deutschlands und Berlins sowie aus den Niederlanden und den USA eingeladen, letztere als Vertreter der Rosenstock-Hucssy-Gesellschaften in der Tradition der von Moltke und Rosenstock organisierten, klassenübergreifenden schlesischen Workcamps der Vorkriegszeit. Dabei blieben die wahren Absichten den kommunistischen Behörden gegenüber, die dieses «Seminar» schließlich genehmigen mußten, hinter dem unverfänglichen und allgemein gehaltenen Titel «Der Christ in der Gesellschaft» verdeckt. Zum Abschluß dieses Treffens richteten die Tagungsteilnehmer ein Schreiben an das Warschauer Außenministerium, mit dem sie anregten, in Kreisau eine internationale Begegnungsstätte sowie eine der europäischen Widerstandsbewegung gegen Hitlerdeutschland gewidmete Gedenkstätte zu errichten.

Der Weg zur Verwirklichung dieser Idee war indes lang und beschwerlich. Die Initiative von unten und das Engagement einzelner sowie kleiner, an Kreisau interessierter Gruppen war eine notwendige, doch keine ausreichende Voraussetzung. Es be-

durfte des Zusammenspiels mit der hohen Ebene der Politik – auf deutscher wie auf polnischer Seite. Ein glücklicher Umstand fügte es, daß anläßlich des Staatsbesuchs des deutschen Bundeskanzlers der vorgesehene Gottesdienst – mit der Versöhnungsgeste zwischen Bundeskanzler *Kohl* und Premier *Mazowiecki* – am 12. November 1989 in Kreisau stattfand, dem zwei Tage danach eine Willensbekundung beider Staatsmänner folgte, in Kreisau eine internationale Begegnungsstätte zu errichten – eine Absprache, die Monate später durch einen förmlichen Notenwechsel der Außenminister beider Länder zur Errichtung der Internationalen Jugendbegegnungsstätte Kreisau ihre letzte Verbindlichkeit erhielt.

Nachdem zunächst der Klub Katholischer Intelligenz in Wrocław den Gutskomplex erworben hatte, ging dieser mit der Gründung der «Stiftung Kreisau für internationale Verständigung» im Herbst 1990 in deren Besitz über. Damit gab es einen polnischen Rechtsträger, in dessen Verantwortung nunmehr der Wiederaufbau der Gutsgebäude, einschließlich des Schlosses, lag. Mit Ausnahme der auch als Gästehaus dienenden Akademie erfolgte der Wiederaufbau aus Mitteln der «Stiftung für deutsch-polnische Zusammenarbeit». Wie bei einem Projekt von dieser Größenordnung nicht anders zu erwarten, gab es in der Phase des Aufbaus eine Fülle konzeptioneller, finanzieller und bautechnischer Probleme, die in oft schwierigen Verhandlungen und Vorstandssitzungen zu lösen waren.

Es spricht wohl für den Geist von Kreisau, daß internationale Begegnungsseminare bereits durchgeführt wurden, als Kreisau noch eine einzige Baustelle war, wobei insbesondere die internationalen Workcamps tatkräftige Hilfe leisteten.

Deutsch-polnische Versöhnung – beispielhaft

Für Kreisau ist eine vom Nachkriegsschicksal Schlesiens geprägte deutsch-polnische Versöhnung beispielhaft: An der Familie von Moltke ist ablesbar, daß die Ursachen für den Verlust Schlesiens nicht im Ende des Zweiten Weltkrieges, sondern in der Gewaltherrschaft des Nationalsozialismus zu suchen sind. Auch die Annahme ihres Heimatverlustes seitens der Opfer des NS-Systems, zu denen die Witwe Helmuth James von Moltkes, *Freya von Moltke*, mit ihren Kindern zu zählen ist, hat hier Vorbildcharakter. Zudem wird an Kreisau deutlich, daß die verlorene Heimat auf ganz andere Weise und im Geist der Versöhnung gleichsam wiedergewonnen werden kann. In diesem Sinn heißt es in einem Brief von Freya von Moltke an den Breslauer Rechtswissenschaftler Prof. *Jonca*, den wohl fundiertesten Kenner Kreisaus und des Kreisauer Kreises, geschrieben am 21. Mai 1977 nach ihrem ersten Besuch des im Verfall befindlichen Kreisauer Gutes: «Sie glauben nicht, wie beglückend es für mich war, in Polen, im polnischen Schlesien, Freunde zu finden... Das schöne Schlesien ist nun nicht mehr weg und tot, es hat für mich ein neues Leben bekommen. Es ist ein Neubeginn, wenn auch ein ganz und gar anderer...»

In diesem Geist geht es darum, daß Deutsche und Polen in Kreisau und von Kreisau aus auf geschichtliche Spurensuche gehen – wie dies im übrigen in den Programmen der Internationalen Jugendbegegnungsstätte bereits geschieht. Deutsche Teilnehmer erfahren dabei einen Teil ihres Erbes mit allen Licht- und Schattenseiten. Aber auch für die in Schlesien heute lebenden Polen ist eine solche Spurensuche von Bedeutung, hilft sie ihnen doch, die böhmische und deutsche Vergangenheit Schlesiens als ihre Gegenwart zu erfahren.

Kreisau ist vor allem eine dem Geist dieses Ortes verpflichtete internationale Jugendbegegnungsstätte. Bei den unterschiedlichsten Gruppen und einem breit gefächerten Begegnungsprogramm geht es immer auch um die Wahrung des Kreisau eigenen Profils. Weit davon entfernt, Kreisau zu einem Ort falscher Heldenverehrung und bloßer Gedächtnispflege zu machen, geht es darum, jungen Menschen jene Werte nahezubringen, die für eine demokratische Gesellschaft unabdingbar sind und die mit den Worten Helmuth James von Moltkes an seine

Söhne diesem Beitrag als Motto vorangestellt wurden. So verstanden erfüllt Kreisau nicht die Alibifunktion eines «anderen Deutschlands», sondern eröffnet mit der eindeutigen Verurteilung einer von Gewalt, Überheblichkeit und Intoleranz samt ihrer «schlimmen Folgeerscheinungen» bestimmten deutschen Vergangenheit eine neue Perspektive, die auch dazu verhelfen kann, die im kollektiven Bewußtsein unserer beiden Nationen abgelagerten negativen Stereotype abzubauen.

Ein mit Kreisau eng verbundenes Bildungsziel sei noch eigens erwähnt – die Zivilcourage, eine für jeglichen Widerstand gegenüber totalitären Ansprüchen unabdingbare Voraussetzung. Sowohl die für Kreisau vorgesehene ständige Ausstellung als auch die Benennung einzelner Räume dient diesem Ziel. Dabei sind sich alle Verantwortlichen bewußt, daß es angesichts der Notwendigkeit einer für den Bestand von Kreisau erforderlichen Belegung nicht einfach sein wird, das Profil angesichts «ökonomischer Zwänge» zu wahren.

Doch Kreisau dient nicht nur der Jugendbegegnung in Form von Seminaren und Workcamps. Auch nicht allein einer mit der Jugendarbeit eng verbundenen Arbeit mit Multiplikatoren wie den mit einem deutsch-polnischen Schüleraustausch befaßten Lehrkräften. In Verantwortung der Stiftung wurden in den vergangenen Jahren bereits verschiedene Veranstaltungen der Erwachsenenbildung durchgeführt, so die jährlichen Maikonferenzen mit jeweils weit über hundert Teilnehmern aus West-, Mittel- und Osteuropa. Ihr Ziel war es vor allem, im Rückgriff auf die Ideen der Kreisauer aktualisierende Bezüge zu den Herausforderungen unserer Zeit herzustellen. Auch wenn die Kreisauer in ihren Überlegungen zur Neuordnung Europas die gegenwärtige Entwicklung zu einer politischen Union einheitlicher Wirtschaft und Währung nicht vorausgesehen haben, von den Problemen einer Osterweiterung der EU ganz zu schweigen, so entspricht es doch ihrem Erbe, die gegenwärtigen Prozesse kritisch zu verfolgen und zum Gelingen der Einheit Europas beizutragen. In diesem Zusammenhang hat sich Kreisau aufgrund seiner geographischen Lage und seines *genius loci* als Begegnungsort für einen ost-westlichen Europadiskurs bewährt.

Diese Aufgabenstellung wird in Zukunft durch die Akademie noch verstärkt wahrzunehmen sein, wobei insbesondere die mit dem europäischen Integrationsprozeß verbundenen Probleme der Kreisau umgebenden Region im Vordergrund stehen werden. Daß Kreisau kein Fremdkörper im polnischen Umfeld ist, beweist schon die Tatsache, daß das Dorf Krzyzowa, die umliegenden Gemeinden, die Stadt Wrocław und die Woiwodschaft in die Strukturen der Stiftung eingebunden sind und ihre Interessen wahrnehmen.

Nach Abschluß aller Bauarbeiten wurde am 11. Juni dieses Jahres die Internationale Jugendbegegnungsstätte durch die beiden Regierungschefs, Bundeskanzler *Helmut Kohl* und Premier *Jerzy Buzek*, feierlich eröffnet. Ihr Weg führte an diesem Tag nicht gleich in das großflächige ehemalige Gut der Familie von Moltke, sondern ins einige hundert Meter entfernte Berghaus, zum historischen Ort der konspirativen Treffen des Kreisauer Kreises. Dort warteten mit Freya von Moltke die noch lebenden Witwen der durch Freislerurteile ermordeten Kreisauer auf die Begegnung und das Gespräch mit den Regierungschefs.

Zur Eröffnungsfest traf man sich anschließend im Innenhof der Begegnungsstätte. Die Vorsitzende der Stiftung Kreisau, Frau Dr. *Ewa Unger*, verdeutlichte in ihrer Begrüßungsansprache, wie die ein Jahrzehnt zurückliegende Vision weniger Menschen unterschiedlicher Nationalität Wirklichkeit wurde. Wer noch das dem Verfall preisgegebene Gut aus jenen Jahren in Erinnerung hat, dem mag das, was er heute dort zu Gesicht bekommt, in der Tat wie ein Wunder erscheinen.

Die Reden beider Regierungschefs waren diesem geschichtsträchtigen Ort angemessen; ihr Tenor: die geschichtliche Erinnerung eröffnet eine hoffnungsvolle Zukunft. Der Bogen solchen Gedenkens wurde in beiden Ansprachen weit gespannt: vom Kreisauer Kreis als dem *genius loci* über die Denkschrift

der EKD und den Briefwechsel der Bischöfe aus dem Jahr 1965 bis hin zur europäischen Wende von 1989, mit der – wie Jerzy Buzek ohne Vermittlung seiner Dolmetscherin auf deutsch erklärte – der Zusammenhang zwischen Polens Freiheit und Deutschlands Einheit hergestellt wurde.

Den symbolischen Eröffnungsakt vollzogen beide Regierungschefs auf eine ebenso einfache wie eindrucksvolle Weise: Sie verknoteten die von zwei Kindern von der Bühne herab zu ihnen getragenen Bänder in den Farben beider Staaten und im europäischen Blau zu einer Einheit.

Der nachmittägliche Wortgottesdienst unter Teilnahme katholischer, evangelischer und orthodoxer Bischöfe sowie eines jüdischen Vertreters mit der Predigt des Oppelner Bischofs *Alfons Nossol* schlug die Brücke zur Kreisauer Versöhnungsmesse vom Herbst 1989 und entsprach zudem dem ökumenischen Geist Kreisaus, wie er auch für den Kreisauer Kreis bestimmend war.

Die Eröffnungsfeier blieb nicht auf den 11. Juni beschränkt; gefeiert wurde noch an den beiden folgenden Tagen – mit Musikdarbietungen, Theateraufführungen, Graphikwerkstätten und Diskussionsrunden der über hundert Jugendlichen, die diese Eröffnung gestalteten. So gewannen diese Tage den Charakter eines das Dorf und die Umgebung einbeziehenden Volksfestes; allen standen die Türen Kreisaus offen – und so soll es auch in Zukunft bleiben. *Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen*

Katholikentag Mainz 1998

Ort, Zeitpunkt und Leitwort des 93. Deutschen Katholikentages in Mainz (10. bis 14. Juni 1998) legen es nahe, einen Bericht dieses vom *Zentralkomitee der deutschen Katholiken* (ZdK) verantworteten und organisierten Großereignisses von verschiedenen Perspektiven her zu schreiben. Von den Veranstaltern ausdrücklich als Jubiläums-Katholikentag bezeichnet (vom 3. bis zum 6. Oktober des Revolutionsjahres 1848 trafen sich zum ersten Mal katholische Abgeordnete der in der Frankfurter Paulskirche tagenden deutschen Nationalversammlung und Delegierte katholischer Vereine in Mainz, um gemeinsam über Verfassungsprobleme und die «katholische Position» ihnen gegenüber zu beraten), wurde er deshalb genau 150 Jahre später wieder nach Mainz einberufen. Aus diesem Anlaß gab es neben einem Festakt in der Frankfurter Paulskirche in Anwesenheit von Bundespräsident Roman Herzog eine Vielzahl von Veranstaltungen und eine Freilicht-Ausstellung auf den Plätzen rund um den Mainzer Dom zur Geschichte der Katholikentage.¹ Ausdrücklich wurde dabei auch des ersten Katholikentreffens nach dem Zweiten Weltkrieg in Mainz 1948 gedacht.

Zu diesem im geschichtlichen Rückblick erinnerten Zeitraum von 150 Jahren spielte zusätzlich ein zeitlich kürzerer Kontext, der für Kontroversen schon in der Vorbereitungszeit auf den diesjährigen Katholikentag sorgte, eine wichtige Rolle. Die positiven Erfahrungen in der ökumenischen Zusammenarbeit auf dem Katholikentag von Dresden (1994) und auf dem Evangelischen Kirchentag in Leipzig (1997), sei es in der gegenseitigen Einladung von ZdK und Präsidium des Evangelischen Kirchentages, sei es in der lokalen Zusammenarbeit von evangelischen und katholischen Christen, führte zu einem Vorschlag von ZdK und Präsidium des Evangelischen Kirchentages, nach dem Jahr 2000 einen Kirchentag in gemeinsamer Trägerschaft auszurichten. Der dabei von beiden Partnern ausgesprochene Wunsch, daß bei dieser und anderen gemeinsamen Veranstaltungen in Zukunft auch Abendmahlsgemeinschaft möglich sein könnte, führte zur Kritik der Deutschen Bischofskonferenz an diesem

¹ Zur Kritik an dem vielfach in der Katholizismusforschung ungefragt vorausgesetzten Beginn des katholischen Vereinswesens mit der Revolution im Jahr 1848, vgl. D. Burkard, 1848 als Geburtsstunde des deutschen Katholizismus? in: *Saeculum* 49 (1998), S. 61–106.

Wunsch des ZdK. Das ZdK präzierte darauf hin seine Absichten, der Deutsche Evangelische Kirchentag und das ZdK hätten mit dem Wunsch nach der Möglichkeit der Abendmahlsgemeinschaft bei ökumenischen Veranstaltungen und dem Versprechen, sich nach Kräften für deren Realisierung einzusetzen, ein Signal der Hoffnung geben wollen. Im Wissen um die Schwierigkeiten auf beiden Seiten habe man damit der Bereitschaft Ausdruck geben wollen, bis zur Verwirklichung der Abendmahlsgemeinschaft alles das gemeinsam zu tun, was schon gemeinsam getan werden könne. Auch dieses Tun müsse immer die Hoffnung auf mehr kirchliche Einheit zum Ausdruck bringen.

Ein zweiter Konflikt zwischen ZdK und Deutscher Bischofskonferenz wurde durch die klare Kritik des Präsidenten des ZdK, Prof. Hans Joachim Meyer, wie des Hauptausschusses des ZdK (am 21. November 1997) an der am 13. November 1997 in Rom veröffentlichten «Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester» ausgelöst. Der Hauptausschuß des ZdK betonte dabei, daß er den rückwärtsgewandten Bestimmungen der Instruktionen widerstehen, an der Lehre des II. Vatikanischen Konzils über das gemeinsame und das besondere Priestertum festhalten und in Bereitschaft zu Dialog und Zusammenarbeit den innerkirchlichen Dienst der Laien fortsetzen werde. Der durch die harsche Kritik der Bischofskonferenz an dieser Erklärung ausgelöste Konflikt wurde teilweise dadurch beigelegt, daß die Gemeinsame Konferenz von Bischofskonferenz und ZdK noch im November 1997 eine Arbeitsgruppe einrichtete, die eine gemeinsame Erklärung über die Zusammenarbeit von kirchlichen Amtsträgern und Laien erarbeiten sollte. Daß damit das durch die Vatikanische Instruktion verursachte Mißtrauen nicht ganz ausgeräumt werden konnte, wurde in einer Bemerkung des Generalsekretärs des ZdK, Friedrich Kronenberg, deutlich, wenn er schrieb: «Eine Zeitlang konnte es scheinen, daß bürgerliches und kirchliches Koalitionsrecht in der nachkonziliaren Kirche für die Begründung der freien Initiativen im Laienapostolat austauschbar würden. Heute, insbesondere nach der jüngsten Instruktion, wissen wir die unanfechtbare Basis des bürgerlichen Koalitionsrechtes neu zu schätzen. Denn auch heute noch bedürfen wichtige kirchliche Freiheitsrechte der Sicherung durch gesellschaftliche Regelungen, staatliche Rechtsordnungen und durch staatskirchenrechtliche Bestimmungen.»

Zum Leitwort des Katholikentages

Eine dritte Perspektive auf den Katholikentag ergibt sich von seinem Leitwort «Gebt Zeugnis von eurer Hoffnung». Als Paraphrase dem 1. Petrusbrief (3,15) entnommen, sollte mit dem Leitwort, wie es der Präsident des ZdK, Joachim Meyer, in der Pressekonferenz zu Beginn des Katholikentages formulierte, die Haltung und das Engagement der Katholiken angesichts der «gescheiterten Hoffnungen in diesem Jahrhundert» zum Ausdruck gebracht werden. «Sie will nämlich nicht die menschliche Hoffnung diskreditieren, sondern ihr einen wirklichen Sinn, einen überzeugenden Grund und das rechte Maß geben.» Im Rahmen dieser drei Zielsetzungen, die christlicher Hoffnung eigen sind, wurden die in sechs Themenblöcke gegliederten Diskussionsforen und Vortragsreihen, nämlich «Bewahrung der Schöpfung», «Völkergemeinschaft/Europa/Eine Welt», «Politik/Staat/Demokratie», «Wirtschaft/Gesellschaft/Sozialordnung», «Bildung/Erziehung/Wissenschaft» und «Dialogfähige Kirche» behandelt. Dabei sollte der Blick auf das Leben der katholischen Christen in der gegenwärtigen Gesellschaft und ihrer Kirche, d.h. auf deren Zukunfts- und Dialogfähigkeit, leitend sein. ZdK-Präsident H.J. Meyer hielt dazu fest, daß aktuelle Entwicklungen in der Gesellschaft und der Wirtschaft nicht nur bestimmte ethische Grundhaltungen in Frage stellen werden, sondern daß die «Notwendigkeit ethischer Bindungen des Individuums überhaupt» in Frage gestellt würde. Als Aufgabenstellung des Katholikentages formulierte er deshalb abschließend:

«So muß es uns zunächst um die Einschärfung und die Verteidigung der ethischen Grundlagen des mitmenschlichen Zusammenlebens, genauer gesagt unserer christlichen Überzeugungen in bezug auf diese ethischen Grundlagen gehen. Denn erstens gibt es keine ethischen Grundlagen an sich, und zweitens sind wir zutiefst davon überzeugt, daß die Lebendigkeit des christlichen Glaubens und die Zukunftsfähigkeit unserer Gesellschaft ganz wesentlich zusammenhängen.»

Dieses voraussetzungsreiche wie zugleich anspruchsvolle Programm verortete H.J. Meyer in die freiheitliche Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland und ihre Traditionen. Daraus leitete er für die Methode der Debatten und Beratungen auf dem Katholikentag die Maxime ab: «Die eigene Freiheit ist stets auch die Freiheit der anderen. Wer seinen Glauben im Angesicht der anderen und ihrer Freiheit leben und verkünden will, sieht sich herausgefordert. Es ist auch eine Herausforderung an die eigene Freiheit und an die Gabe der Unterscheidung zwischen Überzeugung und Konvention. Vor dieser Herausforderung kann man hinter dicke Mauern flüchten. Wer aber diese Herausforderungen annimmt, muß lernen, mit seiner eigenen Freiheit umzugehen.»

Daß sich mit dem Willen, aus der «Unterscheidung zwischen Überzeugung und Konvention» heraus die Weltverantwortung katholischer Christen zu gestalten, eine Programmatik ergibt, die zu Konkretion in kleinen Schritten drängt, zeigte sich bislang am deutlichsten in den Handlungen und Positionen des amtierenden Präsidenten des ZdK. Eine öffentliche Anerkennung für seine noch kurze Präsidentschaft im ZdK und den von ihm ermöglichten «neuen Stil» innerhalb des ZdK zeigte sich darin, daß der Verband der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) ihm ihren (zum zweiten Mal verliehenen) Demokratieförderpreis zusprach. Dies wog um so schwerer, hatte der BDKJ immer wieder durch seine profilierten Vorstöße kontroverse Debatten innerhalb des ZdK ausgelöst und Sanktionen der Deutschen Bischofskonferenz in Kauf nehmen müssen. Die Laudatio hielt bei dieser Gelegenheit die kirchenpolitische Sprecherin von Bündnis 90/Die Grünen, Christa Nickels. Die Wahl der Laudatorin durch den BDKJ bekräftigte noch einmal, was Christa Nickels in ihrer Rede als den «neuen Aufbruch des ZdK» beschrieb, nämlich keinen geschlossenen, sondern einen dialogbereiten und dialogfähigen Katholizismus zu suchen.

Christa Nickels verkörperte in ihrer Person und in ihrem Auftreten am Katholikentag eine schrittweise sich verändernde Einstellung des ZdK zu den Grünen.² Neben ihrem Fraktionschef Joschka Fischer, der auf einem großen Forum im Themenblock «Bewahrung der Schöpfung» mit der CDU-Politikerin und Umweltministerin Angela Merkel debattierte, war Christa Nickels mit insgesamt fünf Auftritten die prominenteste grüne Politikerin. Dazu kam ein weiteres. Wenn man von drei der sechs Themenbereiche sagen kann, daß sie klassische grüne bzw. rot-grüne Anliegen zu ihrem Gegenstand hatten, wenn man zur Kenntnis nimmt, daß mit dem Auftreten von Vertretern der Grünen/Bündnis 90 nun das ganze Parteienspektrum auf dem Katholikentag vertreten war, so zeigte sich damit nicht nur die Bereitschaft zu einem breiteren Dialog, sondern im Blick auf die Geschichte der Katholikentage und des ZdK eine neue Verhältnisbestimmung zu den Parteien in der Bundesrepublik. Der Problemstand und die Kompetenz für bestimmte Themen und nicht mehr die Herkunft aus einem bestimmten Milieu entscheiden, wer ein gefragter Gesprächspartner auf dem Katholikentag sein wird.

Eine neue Würzburger Synode?

Dieser Neusituierung der deutschen Katholiken gegenüber der Parteienlandschaft machte aber nur ein Moment dessen aus, was der «neue Stil» des ZdK genannt wurde. So waren dem Themenblock «Dialogfähige Kirche» jene Veranstaltungen zugeordnet,

²Vgl. Christa Nickels, Hrsg. *Begründete Hoffnungen... Bündnisgrüne Politik und christlicher Glaube*. Frankfurt/M. 1998.

Burg Rothenfels

«Was wir einander schuldig sind» – Von falschen Schuldgefühlen zur politischen Verantwortung mit Prof. Dr. P. Eicher, vom 28.–30.8.1998

Die Vernunft ins Gebet nehmen – Die Philosophie und das Gebet mit Prof. E. Salmann O.S.B. (Rom), Prof. R. Schaeffler (München), Dr. H. Luibl (Zürich) und A. Stadler (Raft) vom 18.–20.9.1998

Information und Anmeldung:

Burg Rothenfels, D-97851 Rothenfels, Telefon 09393-99999

die mit dem 1991 von der Sachkommission «Pastorale Grundfragen» innerhalb des ZdK begonnenen Programms zu den Bedingungen eines innerkirchlichen Dialogs und dem daraus entstandenen «Dialog-Papier» zu tun hatten. In dieser Reihe forderte in seinem Statement auf dem Forum «Dialog ohne Folgen – wie kann es weitergehen in der Kirche?» Walter Bayerlein, einer der Vizepräsidenten des ZdK, mehr Mitentscheidung der Laien in der Kirche, und er begründete dies damit, daß die Mitentscheidung auf der Handlungsebene dem entspreche, was der Dialog auf der Überzeugungsebene sei. «Das Auseinanderfallen dieser Ebenen ist wohl eine der tieferen Ursachen für manchen «Kirchenfrust.» Denn solange wichtige Entscheidungen vorwiegend bei kirchlichen Amtsträgern bleiben würden, müßten sich die Wünsche zu fruchtbarerem innerkirchlichem Dialog fast zwangsläufig auf die Träger des Amtes konzentrieren. In diesem Zusammenhang erinnerte er an die positiven Erfahrungen, die bei den Beratungen und Entscheidungen der Würzburger Synode (1971 bis 1975) gemacht worden seien: «Dieses Erlebnis nährt auch heute noch meine Hoffnung, daß Einsatz und Dialog in der Kirche nicht unbedingt folgenlos bleiben müssen, auch wenn die meisten Voten in Rom keine Antwort erfahren haben.» Walter Bayerlein stellte auf diesem Hintergrund zwei Forderungen, von denen die eine unmittelbar, die zweite auf längere Sicht den innerkirchlichen Dialog fördern könnten. Einmal stellte er fest, daß es das neue kirchliche Gesetzbuch von 1983 der Deutschen Bischofskonferenz jederzeit möglich machen würde, die von der Würzburger Synode verabschiedete Ordnung für Schiedsstellen und kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit ohne Aufschub in Kraft zu setzen. Dies erwarte er von der Arbeitsgruppe, die von der Gemeinsamen Konferenz von ZdK und Bischofskonferenz dafür eigens eingesetzt worden sei. Als seine zweite Forderung sprach er davon, daß eine neue Gemeinsame Synode als Forum eines öffentlichen und verbindlichen Dialogs über den gemeinsamen Weg der Kirche notwendig und auch möglich sei.

Walter Bayerlein trug die gleichen Überlegungen auch bei dem von der Initiative *Kirche von unten* (IKvu) und der das Kirchenvolksbegehren tragenden Initiative *Wir sind Kirche* gemeinsam veranstalteten Forum über ein Aktionsprogramm zur Durchsetzung der Synodenbeschlüsse von Würzburg und Dresden (1971–1975) auf dem «KatholikInnenntag von unten» vor. Seine Forderungen brachten in ihrer Weise das auf den Punkt, was die anderen Diskussionsteilnehmer, die ebenfalls als ehemalige Mitglieder der Würzburger bzw. Dresdner Synode ihre Zeugenschaft in Ausschlag bringen konnten, äußerten: Norbert Greinacher zur Ökumene, Ferdinand Kerstiens zur Gemeindepastoral, Norbert Lindemann zu Laien und kirchlichen Räten, Angelika Fromm zu Frauen und Amt, Edmund Erlemann zu Kirche und Arbeiterschaft und schließlich Heinrich Missalla zu Frieden und Entwicklung. Mit dieser und den anderen Veranstaltungen wollte die IKvu unter dem Stichwort «Unsere Hoffnung heißt Gerechtigkeit» eine kritische Alternative zum Katholikentag schaffen. Dabei suchte sie eine Konkretisierung ihrer Position in zwei Richtungen, indem sie einmal an jedes der von ihnen behandelten Themen die Forderung der «je größeren Gerechtigkeit» stellte und zweitens jeweils konkrete Handlungsmodelle zu entwickeln und gegebenenfalls zu realisieren versuchte. Dieses Praxisverständnis stand auch hinter dem von der IKvu veranstalteten und nach der Lima-Liturgie durchgeführten

ökumenischen Mahlgottesdienst. «Mit diesem Gottesdienst wollen wir den Weg zu einem gemeinsamen Kirchentag 2003 ebnen helfen. Wir wollen deutlich machen, daß das, was den Kirchenhierarchien noch großes Kopfzerbrechen bereitet, an der Basis längst gelebte Praxis ist», erklärte Tom Schmidt, der Pressesprecher der IKvU. Vom ZdK-Präsidenten und vom Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann (Mainz), war der ökumenische Mahlgottesdienst hart («Tabubruch», «Vermessenheit») kritisiert worden. Ob diese Kritik den Motivationen und Einstellungen jener rund fünfhundert Teilnehmer an dem ökumenischen Mahlgottesdienst entsprach, ist fraglich, zumal der ZdK-Präsident H. J. Meyer seine eigene Position selbst als ungelöstes Theorie-Praxis-Problem formulierte: «Wir haben eine große Hoffnung (und er meinte damit eine gemeinsame ökumenische Abendmahlsfeier am geplanten Ökumenischen Kirchentag 2003, N.K.), und wir halten an ihr fest, bis sie sich erfüllt», und gleichzeitig: «Der Dialog kann nicht einer Straße planbarer Fortschritte folgen. Wir wollen nicht versuchen, die Geschichte zu überwinden.»

Debatte um die Eucharistiegemeinschaft

Mit diesen beiden Sätzen zog ZdK-Präsident H. J. Meyer das Fazit aus dem vom ZdK wie Evangelischen Kirchentag gemeinsam veranstalteten Forum «Auf dem Weg zur Eucharistiegemeinschaft – Theologische und pastorale Entwicklungen, die hoffen lassen». Harald Wagner, Professor für systematische Theologie an der Universität Münster/Westfalen, vertrat bei dieser Veranstaltung den katholischen Part. Er entfaltete seine Überlegungen auf einer zweifachen Ebene. Von der als Ausnahme und Notfall durch das Zweite Vatikanische Konzil ermöglichten Abendmahlsgemeinschaft von orthodoxen wie katholischen Christen zog er den Schluß, daß nach Überzeugung und Willen des Konzils Abendmahlsgemeinschaft auch mit Kirchen möglich ist, welche die katholische Lehre nicht ganz teilen, sondern sogar in wichtigen Punkten von ihr abweichen. Konnte das Zweite Vatikanische Konzil dies aber noch nicht im Blick auf die Kirchen der Reformation formulieren, so ließ die Kirche in der Folge doch Ausnahmeregelungen für evangelische Christen zu. Das bedeutet, daß es in begründeten seelsorglichen Fällen wichtiger ist, die «Eucharistie zu verstehen als die «Quelle von Gnade» (um bei der Diktion des Konzils zu bleiben), als zu fragen, ob man schon genug Einheit im Glauben hat, um zusammen Eucharistie feiern zu können.» Hinter all diesen Regelungen und den in den ökumenischen Gesprächen schon erreichten

partiellen Übereinstimmungen stellte sich für H. Wagner die grundsätzliche Frage, ob eucharistische Gemeinschaft nicht untrennbar ist von Kirchengemeinschaft, weil nach den Traditionen der neutestamentlichen Zeugnisse und der alten Kirche derjenige, welcher Eucharistie feiert, «hineingenommen wird in die Wirklichkeit des Leibes Christi». Gerade, wenn dieser Grundsatz anerkannt würde, wäre zwar eine volle, allgemeine Eucharistiegemeinschaft noch nicht gegeben, aber da das Zweite Vatikanische Konzil unterschiedliche Grade von Kirchengemeinschaft kenne, wäre es «doch möglich und legitim, sich auf partielle, gleichwohl zeichenhafte Gemeinschaft beim Abendmahl einzulassen». H. Wagner sprach von konfessionsverschiedenen Ehen, von ökumenischen Gemeinschaften, ökumenischen Tagungen und Veranstaltungen, die als solche Orte verstanden werden könnten.

In seinem Koreferat zeichnete der evangelische Gesprächspartner Eberhard Jüngel (Tübingen) nicht nur die schon erreichten Übereinstimmungen und die noch bestehenden Differenzen in der Eucharistie- und Amtslehre nach, sondern durch seine methodischen Überlegungen eröffnete er die Möglichkeiten für eine weiterführende Debatte. Zuerst stellte er fest, daß die Differenzen im Amts- und im Opferverständnis die Eucharistiegemeinschaft nicht behindern müßten. Dafür könne nämlich die Taufe beispielgebend sein. «Denn die Taufe führt eindrücklich vor Augen, daß das Ereignis ihres Vollzugs Vorrang vor der die Wahrheit dieses Ereignisses interpretierenden Lehre hat.» Wenn dies gälte und wenn die Kirche gleichzeitig keine andere Aufgabe habe, als den Willen Christi darzustellen, daß sich die Gläubigen an seinem Tisch versammeln, dann ereigne sich bereits die Einheit der Kirche, wo sie dies tue. Daran knüpfte E. Jüngel dann die Forderung: «Die ausformulierte und auszuformulierende *Lehre* hat diese Einheit dann *nachzuvollziehen*. Die dafür notwendigen theologischen Anstrengungen müssen allerdings einer gemeinsamen eucharistischen Praxis auf dem Fuß folgen. Das Evangelium selbst muß der kirchlichen Lehre *Beine machen*. Denn wenn die sich in der Mahlgemeinschaft bereits *ereignende Einheit* nicht pünktlich durch die *kirchliche Lehre* eingeholt wird, würde die gewonnene eucharistische Gemeinschaft paradoxerweise erst recht in die Zerrissenheit der Christenheit führen.» Damit machte E. Jüngel keinen Unterschied mehr zwischen einer *allgemeinen* Möglichkeit der Eucharistiegemeinschaft und deren *Möglichkeit in Einzelfällen*, deutete vielmehr an, daß diese Unterscheidung von seiner Deutung der biblischen Eucharistiepraxis her nicht aufrechtzuerhalten ist.

Nikolaus Klein

Eine Haltestelle in der entfremdeten Welt

Das poetische Exil von Joseph Brodsky

Gottlob, ich bin ein Fremder hier,
leg niemandem etwas zur Last,
erfahren kann ich nichts,
ich gehe, jage, überhole.
Wie leicht ums Herz mir ist
weil ich von niemandem mich trennen mußte.
Gottlob, daß ich auf Erden ohne Heimat blieb.¹

Achtzehn Monate nach dem Tod des russischen Dichters und Nobelpreisträgers Joseph Brodsky in der Nacht vom 27. zum 28. Januar 1996 traf sich auf dem Friedhof San Michele in Venedig ein illustrier Kreis von Freunden und Bekannten. Sie wollten dem Verstorbenen einen letzten Wunsch erfüllen: nämlich auf einem der schönsten Friedhöfe der westlichen Hemisphäre die letzte Ruhestätte zu erhalten. Es war ein Wunsch, den der so oft in Venedig weilende, die Lagunenstadt in vielen Essays und

¹Jossif Brodskij, Stichotvorenija i poemy (Gedichte und Poeme). Washington 1965, S. 84. Aus dem Russischen von W. Schlott.

Poemen beschreibende Brodsky an eine besondere Bedingung geknüpft hatte. Nicht im russisch-orthodoxen Teil des Friedhofs, neben den Gräbern seiner berühmten Landsleute *Strawinski* und *Djagilew* wollte er bestattet werden, sondern im anglikanischen Teil, nicht weit entfernt von der Grabstätte *Ezra Pounds*, dessen poetisches Werk «The Cantos» er noch in Leningrad ins Russische übertragen hatte.

Für die Teilnehmer an der Trauerfeier in der Kirche der Franziskaner war auch der im römisch-katholischen Ritus ablaufende Gottesdienst keine Überraschung. Ein Chor sang das «Dies irae» aus dem Requiem von *Wolfgang Amadeus Mozart*. *Lew Lossew* rezitierte Brodskys «Venezianische Strophen» im russischen Original, die italienische Fassung trug *Adrian Vianello* vor. Der Verstorbene hatte testamentarisch verfügt, nach der Liturgie einer Religion bestattet zu werden, die ihm mehr als zwanzig Jahre im westlichen Exil als eine christliche Orientierung gedient hatte. Die andere bildete augenscheinlich die evangelische Religion, denn am Grab segnete die italienische

Pastorin der Evangelischen Kirche, *Laura Leone*, den Abschied Brodskys von dieser Welt. Die äußeren Umstände der Trauerfeier und der Bestattungsort, fern von der Geburtsstätte Leningrad, fern vom langjährigen New Yorker Exil, erwiesen sich als logische Schlußfolgerung eines tragisch-ruhmvollen Lebens, das die entfremdete Existenzweise des osteuropäischen Intellektuellen im 20. Jahrhundert widerspiegelte. Wie er unter diesem Leben gelitten und angeregt von ihm geschaffen hat, zeigen die Konturen seiner Biographie.

Im Lügengespinnt

Joseph Brodsky, am 24. Mai 1940 in Leningrad in der Familie des Marinephotographen *Sergej Brodsky* und der Übersetzerin *Maria Volpert* geboren, hat an der schicksalhaften semitischen Herkunft wie Millionen anderer Sowjetbürger ebenso schrecklich gelitten wie an dem Umstand, in einem totalitären Staat aufzuwachsen zu müssen. In seinen «Erinnerungen an Leningrad» schreibt er:

«Ich schämte mich über das Wort «Jude» – auf russisch «Jewrej» –, ungeachtet seiner Konnotationen. Das Schicksal eines Wortes hängt ab von seiner kontextuellen Vielfalt, von der Häufigkeit seines Gebrauches. Im gedruckten Russisch kommt «Jewrej» fast so selten vor wie etwa ... «Lichthaube» im Deutschen. Ja, sein Stellenwert entspricht etwa dem einer Obszönität. Oder der Vulgärbezeichnung einer Geschlechtskrankheit. Wenn man sieben ist, reicht der eigene Wortschatz aus, um die Seltenheit dieses Wortes zu erkennen, und es ist äußerst unangenehm, sich mit ihm identifizieren zu müssen... Ich weiß noch, daß mir bei dem aus dem Jiddischen entlehnten russischen Schimpfwort «Shid» (ausgesprochen etwa wie André Gide) immer erheblich wohler war: es war eindeutig beleidigend und dadurch nichtsagend, nicht mit Anspielungen befrachtet. Ein Einsilber hat im Russischen kaum Schlagkraft. Aber wenn Suffixe dazukommen oder sonstige Endungen oder Präfixe – dann fliegen die Fetzen. All dies soll nicht heißen, daß ich in jenem zarten Alter darunter litt, Jude zu sein; es soll nur besagen, daß meine erste Lüge meine Identität betraf.»²

Natürlich setzt sich der junge Brodsky gegen die verbalen Angriffe seiner Lehrer und Vorgesetzten zur Wehr. Viel schwieriger erweist sich jedoch der Umgang mit den alltäglichen Lügen des sowjetischen Propagandaapparates. Um sie bloßzustellen, muß Joseph zu intellektuellen Tricks greifen:

«Wenn man Köpfchen hatte, konnte man sicherlich versuchen, das System durch Ersinnen aller möglicher Umwege auszutricksen, durch das Arrangieren dunkler Geschäfte mit den Vorgesetzten, haufenweises Lügen, und durch das Ziehen an den Fäden irgendwelcher semi-nepotischen Beziehungen. Das wurde dann zu einer Ganztagsbeschäftigung. Dennoch war man sich ständig dessen bewußt, daß das Gespinnst, das man um sich gezogen hatte, ein Lügengespinnt war, und trotz seines Erfolgs, aber auch trotz seines Sinns für Humor verachtete man sich. Das ist der letztendliche Triumph des Systems: ob man dafür oder dagegen ist, man fühlt sich gleichermaßen schuldig.»³

Im Alter von fünfzehn Jahren trifft Brodsky eine radikale Entscheidung. Sie ist, wie er mit Erstaunen feststellt, seine erste freie Handlung. Er möchte der Welt der ideologischen Lügen entkommen, um sich der Geschichte der russischen Kultur vor der Oktoberrevolution widmen zu können. Dabei wählt er einen ungewöhnlichen Umweg. Er verläßt die allgemeinbildende polytechnische Mittelschule und verdingt sich als Lohnarbeiter in der Leningrader Maschinenfabrik *Arsenal*. Mit Erstaunen beobachtet er, daß seine Arbeitskollegen sich noch in dem proletarischen Zustand befinden, wie sie *Karl Marx* in seinem «Kapital» beschrieben hatte. «Sie – oder vielmehr «wir» – lebten alle in Kommunalwohnungen, zu viert oder mehr in einem Zimmer, oft drei Generationen zusammen, schiefen umschichtig, sofften wie

² Joseph Brodsky, *Erinnerungen an Leningrad*. Aus dem Amerikanischen von Sylvia List und Marianne Frisch. München-Wien 1987, S. 13f.

³ Ebd., S. 15.

Soeben erschienen

Erkenntnis und Erinnerung

Albert Camus' Pest-Chronik – Interpretation und Aktualität

herausgegeben von Heinz Robert Schlette,
mit Beiträgen von Sabine Dramm, Brigitte Sändig, Heinz
Robert Schlette, Horst Wernicke, Maurice Weyembergh und
Martina Yadel.

165 Seiten, DM 32,- (ISBN 3-928981-03-x)
Djre Verlag, Rolandstraße 1, D-53179 Bonn

die Löcher, gifteten einander an ... , verprügelten ihre Frauen mit todgeweihter Entschlossenheit, und weinten in aller Offenheit bei Stalins Tod und im Kino.»⁴

Emigration als einziger Ausweg

Zwölf Monate arbeitet er Seite an Seite mit dem Proletariat. Dann beginnen die sieben fruchtbaren Jahre der dichterischen Reife. Seine winzige Kammer in der elterlichen Wohnung verwandelt sich in eine Dichterklause. Die Poeten der Weltliteratur besuchen ihn, und er beginnt seine ersten großen Übertragungen aus der englischen Lyrik. Anfang der sechziger Jahre lernt er auch die tragische Muse Rußlands, die ehemalige Weggefährtin des akmeistischen Dichters und Erzählers *Ossip Mandelstam*, *Anna Achmatowa*, kennen. Ihr widmet er die folgenden Zeilen:

Ihre Tränen sah ich nie, und nie den Zug,
Der sie bis zum weiten Meeresbusen trug,
Zu den Bäumen, wo der Wind, der kalte, weht,
In der Heimat, wo für sie kein Denkmal steht.⁵

Zu Beginn der sechziger Jahre weht eine liberale Brise durch die sowjetische Staatskultur. Die ersten erschütternden Dokumente über die Zwangsarbeitslager dürfen publiziert werden. Es setzt eine zaghafte Diskussion über die Auswirkungen des sogenannten Personenkults ein. Doch bereits Ende 1963 veranlassen die poststalinistischen Kulturverwalter die Schließung der Windschleusen. Eine erneute Phase der Disziplinierung und der Kriminalisierung des unzensierten Wortes setzt ein. Eines der ersten Opfer wird der dreiundzwanzigjährige Brodsky. Er hat jahrelang als freiberuflicher Übersetzer gearbeitet, ohne ein Arbeitsverhältnis in einer staatlichen Institution einzugehen. Dieser Tatbestand genügt, um ihn Anfang 1964 vor einem Leningrader Gericht zu fünf Jahren Lagerhaft wegen Schmarotzertums und Arbeitsverweigerung zu verurteilen. Die heftigen Proteste aus dem westlichen Ausland und das couragierte Auftreten einiger russischer Intellektueller erwirken eine Strafmilderung für den Dichter. Als er nach achtzehn Monaten nach Leningrad zurückkommt, ist das liberale Klima der späten Chruschtschow-Ära längst dem Winter der Repressalien gegen unliebsame Schriftsteller gewichen. *Andrej Sinjowski* und *Juri Daniel* werden im Februar 1966 zu sieben und fünf Jahren verschärftem Arbeitslager wegen illegaler Veröffentlichung ihrer Romane und Erzählungen in Westeuropa und Amerika verurteilt. Joseph Brodsky, dessen Gedichte bereits in Westeuropa publiziert werden, droht ein ähnliches Schicksal. In dieser Situation ist für ihn die Emigration der einzige Ausweg. Schon der Zwangsaufenthalt am Weißen Meer, den er als sein nördliches Exil bezeichnet, dient als geistig-moralische Vorbereitung auf einen Entschluß, der ihm letztendlich schwergefallen ist. Doch

⁴ Ebd., S. 21.

⁵ Aus dem Russischen von Karl Kneidt.

noch muß er sich sechs Jahre gedulden. Es ist eine Zeit, in der er auch das Risiko der endgültigen Trennung von den Eltern und von seinem Sohn aus der geschiedenen Ehe mit *Marina Basmannowa* abwägen muß: Denn schließlich erlauben die sowjetischen Behörden nur ihm die Ausreise. Es sind Jahre, in denen – neben den großen Poemen – auch kürzere Gedichte entstehen, wie zum Beispiel über das nördliche Exil am Weißen Meer.

Fragst du: «Wohin?», bleibt die Antwort aus. Denn in ewigem Eis ist die Welt fest verankert. Auch das Riesenreich der Sprache hat seinen Norden, den Pol, wo Schnee und Wind durch alte Drucke torkeln; wo das Wort nichts mehr gilt.⁶

Der Text beschreibt die Ausweglosigkeit, von der das geistige Klima in dem sowjetischen Regime Ende der sechziger Jahre gekennzeichnet ist. Der Staat verbietet nicht nur das autonome poetische Wort, er veranlaßt auch die Zerstörung vieler wertvoller architektonischer Denkmäler. Sie werden die Opfer post-stalinistischer Stadtplaner, die an die Stelle von gesprengten Kirchen sozialistische Zweckbauten setzen. Ein Beispiel ist die Vernichtung der griechisch-orthodoxen Kirche in Leningrad. Der junge Brodsky erlebt ihren Abriß als einen erschütternden Eingriff in seine kulturelle Identität. Die plötzliche Auslöschung des sakralen Monuments löst in ihm ein Gefühl der Ohnmacht aus, das er in einem Gedicht über die Sinnlosigkeit solcher Vernichtungsaktionen zum Ausdruck bringt:

Haltestelle in der Wüste

In Leningrad sind jetzt so wenig Griechen, daß eine griechisch-orthodoxe Kirche man abriß, um an ihre Stelle einen Konzertsaal hinzusetzen. Solch ein Bau hat heute etwas Hoffnungsloses.
«Wie weit sind wir gekommen?
Und was ist ferner uns: der Hellenismus, der orthodoxe Glaube? Was ist nahe uns?
Was haben wir in Zukunft zu erwarten?
Harret unser jetzt nicht eine andre Ära?
Und wenn's so ist, was ist dann unsre Pflicht?
Und welche Opfer müssen wir ihr bringen?»⁷

In jenen sechs Jahren vor der Emigration vermehren sich in der Dichtung Brodskys die universalen Themen. Ihr Spektrum erfaßt vergleichende russische Geschichte ebenso wie die antike Erbschaft der europäischen Zivilisation. Bereits die Titel der in der Zwischenzeit berühmt gewordenen Poeme signalisieren die archaischen Botschaften: An Lykomedes auf Skyros, Anno Domini, Dido und Äneas, Post aetatem nostram, Einem alten Architekten in Rom.

Doch hinter den griechischen oder römischen Fassaden verbergen sich oft Subtexte, die den Leser auf die falsche Fährte schicken. Er findet sich plötzlich in arkadischen Landschaften wieder, um überrascht festzustellen, daß er auf seiner Irrfahrt quer durch Europa in eine Falle gelockt worden ist. Mythische Wesen erweisen sich als heimische Zeitgenossen, archaische poetische Formen, wie die Elegie oder das Sonett, sind mit derben russischen Flüchen durchsetzt, klassische Endreime wechseln unerwartet in freie Rhythmen über, die pathetischen Verse der sowjetischen Parteidichter tauchen als Schmachtfetzen inmitten

⁶ Aus: Strophen, XIII. In: Joseph Brodsky, Römische Elegien und andere Gedichte. Aus dem Russischen von F. Ph. Ingold, München-Wien 1985, S. 46.

⁷ In: Jossif Brodskij, Einem alten Architekten in Rom. Ausgewählte Gedichte. Aus dem Russischen von Karl Dedecius, Rolf Fieguth und Sylvia List. München-Zürich 1986, S. 77.

bukolischer Landschaften auf und werden der Lächerlichkeit preisgegeben. In Brodskys bekanntem Gedichtzyklus «Einem alten Architekten in Rom» haben sich die Menschen in Vögel verwandelt, europäische Städte sind austauschbar geworden und die Dinge haben zugunsten von Worten ihren Geist aufgegeben:

Tschik, tschik, tscherik. Tschik tschik. Du blickst nach oben, und siehst kraft Trauer – eher kraft Gewohnheit – in dünnen Gittern Königsberg. Wieso sollt das Vögelein nicht heißen Kaukasus, nicht Rom, nicht Königsberg vielleicht? Wenn doch soweit du schaust, nur Ziegeln, Schotter liegen und statt der Dinge Worte nur vorhanden. Doch ist kein Mund hier. Und erschallt Getschilpe.⁸

Hier spielt ein postmoderner Lyriker mit dem poetischen Reservoir der großen russischen Moderne, der westeuropäischen Postmoderne und der Auftragsdichtung der poststalinistischen Ära. Doch es sind Spiele, die abseits von der sowjetischen Literaturöffentlichkeit ausgetragen werden. Fest steht, daß Brodsky Anfang der siebziger Jahre nur in Leningrad und Moskau den Insidern ein Begriff ist.

In Westeuropa und in den USA hingegen steigt sein Ansehen in den literarischen Kreisen aufgrund von Gedichtbänden und der zahlreichen Nachdichtungen namhafter englischer, polnischer und amerikanischer Lyriker. Berühmte Dichter wie *W.H. Auden*, *Czesław Miłosz* und *Hans-Magnus Enzensberger* äußern sich voll des Lobes über die eigenständige Poetik des Russen. Noch aber muß sich Joseph Brodsky im frostigen Leningrad mit allerlei intellektuellen Verlegenheitsarbeiten schlecht und recht über Wasser halten. Seine poetologischen Konzepte und großen Poeme aber haben schon längst ihren Flug durch die südlichen Gefilde Europas, durch England und durch Nordamerika angetreten.

Noch ist Brodsky nicht schlüssig bei dem Gedanken, ob er dem sowjetischen Staat für immer den Rücken kehren soll. Er befürchtet, daß es nach seiner Ausreise kein Wiedersehen mit seinen betagten Eltern geben wird und auch sein Sohn in Leningrad bleiben muß. Die russische Sprache als Quelle all seiner Reime aber bleibt natürlich Bestandteil seines künstlerischen Schaffens. In seinem Poem «Redeteil» nennt er den Ursprung seiner Dichtung beim Namen:

Ich bin im baltischen Sumpfland geboren, bin groß geworden dort, wo die zinkgrauen Wogen stets zu zweit anrollten
Quelle all meiner Reime. Und Quelle der kläglichen Stimme,
die wie ein feuchtes Härchen sich kringelte zwischen ihnen.⁹

Gefühl der Unendlichkeit als dichterische Antriebskraft

Nach seiner Ausreise aus der Sowjetunion im Jahre 1972 bedient sich Brodsky immer häufiger der amerikanischen Sprache. Seine Lehrverpflichtungen an US-amerikanischen Universitäten fördern den Umgang mit einer Sprache, über die er sich immer wieder lobend äußert. Ihr flexibler Satzbau und ihre vielschichtige Wortsemantik inspirieren ihn beim Verfassen von Essays. In diesem Kontext spürt er auch manche Geheimnisse der russischen Sprache auf, deren Tiefenstruktur er beim Vergleich mit dem fremden, erlernten Idiom noch besser begreift.

Mitte der siebziger Jahre denkt Brodsky über die psychomentele und die künstlerische Situation exilierter Dichter und Schriftsteller nach. Die beiden Ausgangspunkte seiner Überlegungen beziehen sich auf die existentielle Situation der Zielgruppe. Es ist das Gefühl, trotz sprachlicher Benachteiligung im neuen Umfeld ungehindert von Zensur und ideologischem Druck schaffen zu können und – die Befreiung vom Albdruk der Vergangen-

⁸ In: Einem alten Architekten in Rom. (Vgl. Anm. 7) München-Zürich 1986, S. 62. In der Übertragung von Rolf Fieguth.

⁹ Aus: Redeteil. Deutsch in: Joseph Brodsky, Römische Elegien und andere Gedichte. (Vgl. Anm. 6) S. 10.

heit. Vor allem der zweite Aspekt beherrscht Brodskys Nachdenken über das Exil. In seinem Essay «The Condition we Call Exile» wendet er sich gegen das Wehklagen der aus ihren Heimatländern vertriebenen Schriftsteller. Für ihn ist die entscheidende dichterische Antriebskraft das Gefühl der Unendlichkeit, das im Augenblick der Abstoßung vom heimatlichen Boden einsetzt:

«Einen Exilautoren möchte ich mit einem Hund oder einem Menschen vergleichen, den man in einem Raumschiff in den Weltraum gejagt hat. Und dieses Raumschiff ist seine Sprache.»¹⁰

Brodskys kosmische Metapher vom exilierten Schriftsteller, der in den anderen Kommunikationsraum geschleudert wird, verweist auf zwei prinzipielle Aussagen. Sie legt einen neuen ontologischen Zustand fest, in dem der Schaffensprozeß anderen ästhetischen Kriterien unterworfen wird. Sie bezieht sich darüber hinaus auf die Lebensbedingungen in der anderen Kommunikationswelt, in der die literarische Sprache den Gesetzen der Marktwirtschaft ausgesetzt wird. In der konkreten politischen Situation der siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts mußten Hunderte von Schriftstellern, die aus osteuropäischen Ländern emigriert waren, sich dieser für sie ungewohnten sprachlichen Realität anpassen. Die Mehrzahl unter ihnen war gezwungen, sich mit Gelegenheitsjobs über Wasser zu halten. Nur wenigen gelang es, aufgrund von Buchveröffentlichungen in den Exilverlagen und von Einkünften aus den Tantiemen für die Veröffentlichungen in den jeweiligen Landessprachen der westlichen Hemisphäre sich eine solide materielle Grundlage zu schaffen. Alle exilierten Literaten und Künstler aber wurden bei der Schaffung ihrer Werke mit einem prinzipiellen Wahrnehmungsproblem konfrontiert. Es handelte sich dabei um die Überlagerung von neuen und alten poetisch und ikonographisch aufgeladenen Bildern aus verschiedenen Welten. Ihre kontrapunktische Umsetzung führte oft zu Überlagerungseffekten, die in der doppelten Belichtung von Sujets zum Ausdruck kamen. Auf der Folie der verlorengegangenen Bilder aus der alten Heimat tauchten die poetisch verdichteten Eindrücke der neuen «Welt» auf. Unter diesem Trennungsschmerz haben in unserem Jahrhundert besonders russische Literaten und Künstler gelitten, unabhängig davon, mit welcher Emigrationswelle sie nach Westeuropa oder nach Amerika kamen. Für den nach Berlin und Italien geflüchteten Lyriker und Erzähler *Wladislaw Chodasjewitsch* zum Beispiel blicken in seinem Poem «Photographien von Sorrento» die Bilder aus dem vorrevolutionären Rußland durch die Abbildungen der Villa von *Maxim Gorki* in Sorrento.

Ich sehe Felsen und Agaven,
Und zwischen ihnen, durch sie hindurch –
Ein Häuschen, niedrig und erbärmlich
In dem die Schneider und die Wäscherinnen hausen.
Wann immer ich den Blick abwende,
Verschwimmt das Bild vor meinen Augen,
Als ob den Hügel abwärts er mir gleitet
Am trüben Moskwa-Fluß entlang.¹¹

Brodskys Poetik hingegen vermeidet solche doppelten Belichtungseffekte. In seinen Gedichten geht es nicht um den Verlust der Heimat, sondern «um die Freiheit allein zu sein mit Zeit, Ewigkeit und seinen poetischen Diskursen». In dem Vierstrophengedicht «Skizze» aus dem Jahr 1972 entwickelt Brodsky ein besonders eindrucksvolles Wahrnehmungsmuster russischer historischer Realitäten. In ihm kommt die Spannung der Gegensätze in grotesk verzerrten Bildern zum Tragen. Die Herrscher treten dort neben den Knechten auf. Die Vorstellung vom

¹⁰Deutsch in: Tageszeitung, 20.9.1988 («Der Zustand, den wir Exil nennen»).

¹¹«Sorrentinskie fotografii». In: Vladislav Chodasevic, Stichotvorenija, Leningrad 1989, S. 169–173. In der deutschen Übertragung von Wolfgang Schlott.

Vaterland erstarrt in einem folkloristischen Bilderreigen, einem «Lubok». In ihm wird Geschichte als eine Farce dargestellt, in der Boris und Gleb, die mythischen Gründer des russischen Reiches, sich prügeln. Und der staatliche Auftragskünstler? Er erhält vom Dichter den Auftrag, sich um eine andere Geschichtsdarstellung zu bemühen. In der deutschen Übertragung von *Sylvia List* heißt es:

Lakaienzittern, Knechtsgelächter,
Der Henker wetzt sein langes Messer.
Der Herr verschlingt Kapauncroutons.
Es funkelt hell der Wintermond.

Dies Bild des Vaterlands – ein Stahlstich:
Die Närrin knutscht mit dem Soldat sich.
Die Alte kratzt sich unterm Rock.
Dies Vaterlandsbild – ein Lubok.

Böiger Wind und Hundsgeläffe.
Boris gibt Gleb eins in die Fresse.
Die Paare drehn sich auf dem Ball.
Im Flur – der reinste Schweinestall.

Der Mond, er funkelt, er quält den Sehsinn.
Die Wolke unter ihm – ein Kleinhirn...
Der Künstler, dieser Parasit,
er wähl ein anderes Motiv.¹²

Exil als tragisches Schicksal?

Die distanzierte Haltung des Dichters zur russischen und sowjetischen Geschichte bildete nicht die einzige Grundlage für sein existentiell gebrochenes Verhältnis zum Exil. Brodsky fühlte sich bereits in seinem russischen Geburtsland als Exilierter. Dort war er gezwungen, zwischen Sowjetstaat und russischer Kultur zu leben. Da zwischen beiden Erfahrungsfeldern sich fast nur noch abgebrochene Brücken befanden, machte er sich auf die Suche nach lebenden Zeugen. Er fand sie in zwei großen Persönlichkeiten der Petersburger Intelligenz, in *Anna Achmatowa*, der *grande dame* der russischen Poesie, und in *Nadeshda Mandelstam*, der Autorin zweier aufsehenerregender Bücher über die Auslöschung kultureller Erinnerung in der Stalin-Ära. «Jahrhundert der Wölfe» und «Erinnerungen» – das waren neben einer Reihe in den dreißiger Jahren geretteter Gedichtbände und kulturhistorischer Abhandlungen die Quellen für die Wiederbelebung eines Kulturbewußtseins, in dem aufgrund der repressiven Verlagspolitik der Bolschewiki zwischen 1930 und 1956 tiefe Risse aufgetreten waren. Dank dieser Zeuginnen und gestützt auf die Lektüre verbotener philosophischer Schriften, Prosatexte und Gedichte entdeckte Brodsky die verwischten Traditionslinien von neuem.

Als er die Sowjetunion 1972 verläßt, schmuggelt der Dichter dieses geistige Gut durch den sowjetischen Zoll. Es bildet die Grundlage für die nun entstehenden Essays und Poeme, in denen der aus Petersburg stammende Europäer seinen Traum von einer Weltkultur entfalten will.

New York erweist sich für den Exilierten in dieser Hinsicht als idealer Wohnsitz. Es ist die europäische Hauptstadt Amerikas, in der sich zahlreiche seiner ehemaligen Leningrader Bekannten niedergelassen haben. Berühmte Universitäten befinden sich in unmittelbarer Nachbarschaft, gut ausgestattete Bibliotheken versorgen den hart arbeitenden Intellektuellen mit Büchern, die er in Leningrad nicht ausleihen durfte.

Über eine Eigenschaft verfügt New York allerdings nicht. Es besitzt nicht den klassizistischen Charme der alten Zarenhauptstadt. Deshalb flieht Brodsky, wann immer es seine Lehrverpflichtungen erlauben, nach Venedig, wo er meist die Wintermonate verbringt. In achtundvierzig Erzählsequenzen

¹²Jossif Brodskij, Einem alten Architekten in Rom. (Vgl. Anm. 7) S. 104.

zeichnet er die «Ufer der Verlorenen» nach. Es ist ein erlesenes Stimmungsbild der Lagunenstadt, die weder Grund noch Stabilität aufweist. Sehnsucht nach den hellen Nächten an der Newa stellt sich bei dieser Arbeit jedoch nicht ein. Im Gegensatz zu *Dantes verzehrendem Verlangen*, wieder nach Florenz heimkehren zu dürfen, oder *Naso Ovids* brennendem Wunsch, wieder nach Rom zu kommen, fehlen die Entzugsmetaphern in Brodskys Prosa über Venedig. Die Lagunenstadt erfüllt bei ihm lediglich die Funktion der Schaltstelle zwischen dem klassizistischen Petersburg des 18. Jahrhunderts und der westlichen Zivilisation. Diese Relativierung von Zeit und Raum wie auch die Globalisierung von Themen schärfen Brodskys skeptisches Bewußtsein vom Exil als tragisches Schicksal, das die vertriebenen Schriftsteller auf sich nehmen müssen.

«Ob wir es mögen oder nicht, Gastarbeiter und Flüchtlinge jeglicher Schattierung stehlen dem exilierten Schriftsteller die Schau. In diesem Jahrhundert sind Verschiebung und gewaltsame Ansiedlung Allgemeinplätze. Und was der exilierte Schriftsteller gemeinsam hat mit einem Gastarbeiter oder einem politischen Flüchtling ist, daß in beiden Fällen ein Mensch weggerannt ist, um bessere Lebensbedingungen zu finden. Die Wahrheit in der Angelegenheit ist, daß man aus einer Tyrannei nur in eine Demokratie exiliert werden kann. Weil die alte trübsinnige Mär vom Exil nicht das ist, was sie zu sein pflegte. Weder verließ man das zivilisierte Rom wegen des barbarischen Sarmatien noch schickt man einen Menschen von Bulgarien, sagen wir mal, nach China. Nein, in der Regel ist das, was stattfindet, ein Übergang von einem Ort des politischen und wirtschaftlichen Rückstandes in eine industriell fortgeschrittene Gesellschaft mit dem Finalsatz von der individuellen Freiheit auf seinen Lippen.»¹³

Entfremdung – eine ontologische Kategorie

Brodsky stiftet mit seinen ernüchternden Aussagen über das Exil insofern Unruhe, als die Adressaten seiner Botschaft vor allem Schriftsteller, Künstler und Wissenschaftler aus Osteuropa sind, die sich in Berlin kurz vor dem Fall der Mauer auf einem Kongreß versammelt haben. Doch seine Äußerungen beziehen sich auf einen anderen Begriff von *exilium*, der überlieferten Vorstellung vom Verbannungsort. Sie stehen in Verbindung mit der Wirkung und der Vermittlung von poetischer Sprache, die im Bewußtsein des russisch-jüdischen Dichters einen bedeutenden Stellenwert einnimmt. Er wird inhaltlich dadurch begründet, daß er tiefer und gehaltvoller als andere zeitgenössische russische Dichter die Idee der *Entfremdung* durch deren Verschmelzung mit dem Verfahren der *Verfremdung* entwickelt hat. Dieses Verfahren entfernt einen poetischen Gegenstand so weit aus dem gewohnten Kontext, daß das Bekannte als das Fremde erscheint, so als ob der Leser es zum ersten Mal wahrnimmt. Das auf diese Weise verfremdete Objekt erregt nunmehr eine um so größere Aufmerksamkeit. Aufgrund der Transformation von Bedeutung vermittelt die Poesie Brodskys das Wesen der Entfremdung in einer Welt, in der der Mensch dem Menschen offensichtlich als Sache gegenübertritt. Grundlage für die Entfremdung des Menschen in einer ihm fremden Welt ist für den russischen Dichter das Diktum von Karl Marx, der den Menschen als von seiner wahren Natur entfremdet bezeichnete. Der an der Analyse der kapitalistischen Gesellschaft entwickelte Begriff bildet für Brodsky eine ontologische Kategorie. Sie bestimmt seiner Ansicht nach das Wesen des Menschen im allgemeinen, unabhängig von der Konstitution historisch relevanter Gesellschaftsordnungen. Deshalb finden wir den Begriff der Entfremdung in Brodskys Poetik, wann immer seine historischen und fiktiven Figuren in konkreten historischen und aktuellen Situationen handeln oder über den Zustand ihrer Welt nachdenken. In den zwanzig Sonetten an Maria Stuart aus dem Jahre 1974 heißt es zum Beispiel:

¹³ Aus: «The Condition We Call Exile», vgl. dazu: David M. Bethea, Joseph Brodsky and the Creation of Exile. Princeton (New Jersey) 1994, S. 40. Aus dem Amerikanischen von Wolfgang Schlott.

Wodurch entsteht Geschichte? – Körperkraft!
Und Kunst? – Ein Körper ohne Kopf! Man nehme
den Schiller: der hat der Geschichte nämlich
eins ausgewischt. Dir, Mary, ist es rätselhaft,
weshalb der Deutsche – welche Meisterschaft! –
mit Eifer aufgreift jene alte Häme:
gehört dies denn zur Schillerschen Domäne,
wen du begünstigt hast und wen bestraft?¹⁴

Entfremdung – Gegenstand der Dichtkunst

Vor allem aber unter den Bedingungen des Exils entwickelt sich die Absurdität der Entfremdung in den menschlichen Beziehungen. Für Brodsky ist sie ein wesentlicher Gegenstand seiner Dichtkunst. Ausgangspunkt für seine Reflexionen ist das romantische Entfremdungsverfahren in den Erzählungen von *Nikolaj Gogol*. Unter Verweis auf dessen «Aufzeichnungen eines Wahnsinnigen» verknüpft er den grammatikalisch falschen Artikel eines orthographisch mit einem Fehler behafteten Substantivs mit einem ausgedachten Monatsnamen, so daß ein völlig neuer Begriff entsteht: *der Ent des Märzember*. Brodsky hat hier eine witzige Form der Entfremdung gefunden, die die Tatsache der Entfremdung des Dichters von der Sprache zum Ausdruck bringt. Doch Brodsky begnügt sich in seiner Lyrik nicht allein mit der Form der linguistischen Entfremdung. Das Bild der verschärften gesellschaftlichen Entfremdung im Exil erstreckt sich auch auf die psychologische und die ästhetische Entfremdung.

Es ist der zuletzt genannte Entfremdungs-Typus, der in Brodskys Exil-Poesie auf einer metaphysischen Ebene verwendet wird. Grundlage dafür sind die bitteren Erfahrungen seiner Existenzweise in der Sowjetunion, in der der *homo sovieticus* geistig und kulturell durch den Staat gedemütigt wurde. Sie verknüpfen sich mit den neuen Erfahrungen in der westeuropäischen und amerikanischen Demokratie zu einem Entfremdungsbegriff, der sich in den linguistischen Formen der Brodskyschen Lyrik niederschlägt. Das heißt: er macht die Sprache zu einem Bestandteil der Verfremdung, indem er Bedeutungselemente zerlegt und sie in anderen Kontexten wieder zusammenbaut. Er verwandelt dabei Mensch, Ding und Wort in einen Zustand der Entfremdung, indem er sie als eine Art von Werkzeug zur Schaffung der formalen Struktur seiner Poesie benutzt. In einem lyrischen Epigramm aus seinen Venezianischen Strophen heißt es:

Gähnende Leere – die Plätze, die Kais sind verödet.
Im Kaffeehaus – mehr Bilder von Gästen als zahlende Kunden.
Ein Mädchen, das hier für Mustafa leis klimpert und flötet,
bleibt mehrere Stunden.

Neunzehntes Jahrhundert! Der Drang nach dem Osten! Die Pose
des Flüchtlings auf seinem Fels! Leukozyten im Blut –
meist starben Heldenentöre an Tuberkulose,
und nicht an der Liebesglut.¹⁵

Entfremdung bezieht sich bei Brodsky nicht nur auf den Inhalt, sondern auch auf die Form. Auf diese Weise ist das Wort gleichzeitig entfremdet sowohl von dem, was es bezeichnet, als auch von seinem semantischen Inhalt. Dennoch erweist sich die Anwendung der entfremdeten Sprache in der Poetik Brodskys nicht nur als das einzige methodische Verfahren zur Schaffung von gesellschaftlichem Bewußtsein und Kreativität. Es aktiviert auch das Bewußtsein seiner Leser auf deren Suche nach der Überwindung der negativen Erscheinungen unseres Jahrhunderts. Ein praktiziertes Verfahren bildet dabei die Verbindung von Ästhetik und Ethik, die Brodsky mit der programmatischen Aussage: *Die Ästhetik ist die Ethik der Zukunft* begründet. Das heißt: der Dichter müsse seine Leser vor dem Übel der Entfremdung in seiner Gesellschaft warnen. Andererseits habe er auch

¹⁴ In: Römische Elegien und andere Gedichte. (Vgl. Anm. 6) S. 74.

¹⁵ Aus: Venezianische Strophen (2). In: Römische Elegien und andere Gedichte. (Vgl. Anm. 6) S. 96.

die Pflicht, die Quellen des Widerstands gegen das Böse zu benennen, um sie so schnell wie möglich für den Prozeß der ethisch-moralischen Reinigung verfügbar zu machen.

Für eine solche Aufgabe sei der exilierte Schriftsteller aufgrund seiner Erfahrungen mit der Unterdrückung in seinen Heimatländern besonders prädestiniert. Darum appellierte Brodsky in den achtziger Jahren an alle davongejagten und verfolgten Autoren, ihr Exil auch als eine ästhetische Herausforderung zu betrachten.

«Für uns ist der Zustand, den wir Exil nennen, zuerst ein linguistisches Ereignis: Ein Exilautor ist zurückgeworfen auf seine Muttersprache bzw. er weicht auf sie zurück. War sie bisher sein Schwert, verwandelt sie sich nun in seinen Schild, in sein Raumschiff. Was als eine private, intime Beziehung zur Sprache begann, wird im Exil Schicksal, noch bevor es zu einer Besessenheit oder gar einer Pflicht wird.»¹⁶

Brodsky hat in seinen Exiljahren von 1972 bis 1996 diese Forderungen vor allem an sich gestellt. Er setzte sie in einer Poetik

¹⁶Deutsche Version: «Der Zustand, den wir Exil nennen», in: Tageszeitung, 20.9.1988.

¹⁷Aus: Venezianische Strophen (1), Nr. 5. In: Römische Elegien und andere Gedichte. (Vgl. Anm. 6). S. 99.

um, die erst unter den Bedingungen des Exils ihre Reife erlangen konnte. Diese Dichtkunst provozierte nicht nur die literarischen Öffentlichkeiten in der westlichen Hemisphäre mit verfremdeten Bildern und ungewöhnlichen Metaphern, sie verkündete darüber hinaus eine Botschaft. In ihr werden wertvolle Elemente der russischen und jüdischen Kultur, wie zum Beispiel Bewahrung von Traditionen, Distanz und Ironie, Demut vor geistiger Größe, Ausdauer und Beharrlichkeit, in die westeuropäische und amerikanische Postmoderne transportiert, während andererseits westliches Erbpotential, wie Toleranz, Rationalität und Technologie, in östliche Denkweisen zurückfließt. Wer anderes als Joseph Brodsky könnte diesen dynamischen Austausch von Energien in wenigen Worten skizzieren! Der Ort heißt Venedig, die historische Drehscheibe zwischen Ost und West, dort wo der Dichter seit dem Sommer 1997 auf dem Lagunenfriedhof San Michele ruht:

Sirocco in der Lagune! Und auf dem Gehsteig gerieten
die Röcke und Hosen bunt durcheinander – wie Stschi!
Wo sind sie geblieben, die Harlekinen und Proselyten?
Die Masken – wo sind sie?¹⁷

Wolfgang Schlott, Bremen

Antiquiertheit des Modernismus?

Zur Studie von Otto Weiß über den «Modernismus in Deutschland»

Das Verhältnis der schon älteren, aber immer noch recht ansehnlichen Dame Katholische Kirche zu dem jungen, kraftstrotzenden Mann namens Moderne war von ihrer Seite stets durch Strenge und Unnachsichtigkeit, von seiner Seite durch Überheblichkeit, ja Verachtung gekennzeichnet. Das ging lange so, bis die beiden zwar keine Liebesheirath, aber doch eine Mußheirat eingingen, deren Sproß in Deutschland den Namen Adenauer-Ära trug. Die Macht der Gewöhnung und der Zwang, zusammenbleiben zu müssen, taten das ihre, um die frühere gegenseitige Gereiztheit zurücktreten zu lassen. Nun aber ist der einst hoffnungsvolle junge Mann selbst in die Jahre gekommen, und seine Schwächen treten so drastisch in Erscheinung, daß sich die Frage aufdrängt, ob nicht einige der früheren Vorhaltungen seitens der Kirche doch berechtigt waren. Auf jeden Fall lohnt es sich, die dramatische Vorgeschichte dieser Verbindung näher ins Auge zu fassen, um die Gründe ihrer gegenwärtigen Zerrüttung zu verstehen und im Urteil über Schuld und Unschuld der beiden Partner gerecht sein zu können.

Der Streit zwischen katholischer Kirche bzw. Katholizismus und Moderne kulminierte in der sogenannten modernistischen Krise in den ersten zwei Jahrzehnten unseres Jahrhunderts. Die Modernisten traten, um im Bild zu bleiben, als Brautwerber auf, wurden aber von der Kirche schnöde und brutal zurückgewiesen. Im übrigen war nie ganz klar, ob sie wirklich im Auftrag des späteren Eheherrn handelten. Was waren ihre eigentlichen Absichten? Warum wurden sie so hart zurückgestoßen? War es letztlich ihnen zu verdanken, wenn die angezielte Verbindung viel später doch zustandekam, oder spielten hier ganz andere Gründe eine Rolle? Im Konflikt um den Modernismus wird das ganze Arsenal des lange währenden Kampfes zwischen Kirche und Moderne sichtbar. Die Beschäftigung mit der modernistischen Krise hat hohen diagnostischen Wert für die neuere Kirchengeschichte und für das Verständnis der Probleme, die sich heute in veränderter Form wieder stellen.

Die 1995 erschienene Arbeit von Otto Weiß über den «Modernismus in Deutschland» stellt die erste umfassende und wissenschaftliche Erforschung des Modernismus, bezogen auf den deutschen Sprachraum, dar.¹ Sie schließt eine von den Fachleuten schon lange erkannte Forschungslücke. Ich möchte zuerst den Wert und

¹Otto Weiß, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*. Mit einem Geleitwort von Heinrich Fries, Pustet, Regensburg, 1995, 632 S.

den Reichtum dieser Studie würdigen, um sodann die Fragen aufzulisten, die sie nicht beantwortet, deren Beantwortung aber durch sie in besonderer Dringlichkeit aufgegeben ist.

Der in Rom lebende Autor, Mitglied des Historischen Instituts der Redemptoristen, stellt den Modernismus in den Zusammenhang des Antagonismus zwischen römisch-katholischer Kirche und neuzeitlichem Denken, der bereits in Nominalismus und Reformation grundgelegt worden war. Katholische Aufklärungstheologie, Theologen wie Günther und Hermes, alle Arten von reformkatholischen oder liberalkatholischen Bestrebungen, die sich dem großkirchlichen Trend zu dogmatischer Einigelung und Ausbildung einer absolutistischen Kirchenstruktur entgegensetzten, gehören deshalb für ihn zur Vorgeschichte des Modernismus. Während er in der Darlegung dieser Entwicklungen nur bekanntes Material zusammenträgt (29–67), gibt er in dem über Deutschland hinausreichenden Blick auf die Anfänge des Modernismus in Amerika («Amerikanismus»), Frankreich, England, Irland, Italien und Spanien interessante und neuartige Einblicke in bekannte und weniger bekannte Erneuerer und katholische «Dissidenten» um die Jahrhundertwende (68–107). Vor allem seine Vertrautheit mit den italienischen Verhältnissen erbringt für deutsche Leser manches Neue. Grundgedanken, die ihm in dieser Phase der Auseinandersetzung mit der im 19.-Jh. durchgesetzten Kirchenstruktur immer wieder begegnen und die auch für den ganzen Modernismus leitend bleiben werden, sind: «Kirche der Zukunft – Kirche in der modernen Gesellschaft – Neubeginnung aus dem Evangelium – reifer Glaube in der Begegnung mit den Erkenntnissen der modernen Wissenschaft – Christentum nicht nur als Glaube an Formeln, sondern als Leben und Handeln...» (107). Bei dieser generalisierenden Auflistung sollte aber nicht übersehen werden, daß der Modernismus im außerdeutschen Raum oft ganz andere Wege gegangen ist als in Deutschland, vor allem was seine politischen Optionen betrifft. Die nachfolgenden Ausführungen über den «Modernismus in Deutschland» dürfen also nicht einfach für den Modernismus schlechthin verallgemeinert werden.

Franz Xaver Kraus, Herman Schell, Albert Ehrhard und andere werden sodann als die «Wegbereiter» des Modernismus vorgestellt (110–196). Die eigentliche Kerngruppe der Modernisten verortet Weiß im Umkreis der in München herausgegebenen Zeitschrift «Das zwanzigste Jahrhundert» (auch unter den Namen «Freie Deutsche Blätter» und «Das Neue Jahrhundert»

erschienen) sowie bei der Münchener Krausgesellschaft. Der Modernismus war offenbar eine fast ausschließlich süddeutsche Erscheinung, die Zentren waren München und Rottenburg. Aus dem Spektrum der vielen und verschiedenen Persönlichkeiten, die Weiß behandelt, sind die bekanntesten wohl Joseph Sauer, Joseph Schnitzer und Philipp Funk. Der Reiz des längsten Teils des Buches (197–473) liegt aber gerade in der Bekanntschaft, die man mit fast vergessenen Vertretern des Modernismus machen kann. Bis auf wenige Ausnahmen waren sie alle Kleriker, die meisten Theologieprofessoren; alle hatten mehr oder weniger unter der antimodernistischen Hetzjagd zu leiden, die nach der Enzyklika «Pascendi» (1907) bzw. dem erzwungenen Antimodernisteneid (1910) einsetzte. Auch ein Abschnitt über den «Literaturstreit» um Carl Muth fehlt nicht. Für die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg bezeichnet Weiß Joseph Bernhart, Karl Adam, Friedrich Heiler, Joseph Wittig, Ernst Michel und andere als «Erben des Modernismus» und widmet ihnen ausführliche Erörterungen (476–548). Eine wichtige Brückenfunktion zum II. Vatikanum nimmt für ihn der «Reformkreis niederrheinischer Katholiken» um Johannes Hessen und Oskar Schroeder ein (549–593). Eigene Überlegungen von Weiß über die Linien, die vom Modernismus zum II. Vatikanum und damit zum «Christ in der modernen Welt» führen, schließen den Text des Buches ab.

Die Gründlichkeit und Umsicht, mit denen der Autor sein Thema behandelt, sind bewundernswert. Er hat nicht nur alle die Schriften und Schriftchen studiert, die der Feder der Modernisten entstammen, er hat die Nachlässe, Briefwechsel, Protokollbücher der Fakultäten, Diözesanschematismen usw. eingesehen, die hier einschlägig sind. Er ist in die Orte gefahren, in denen Modernisten wirkten und hat den Erinnerungen an sie nachgespürt. Wieviel Jahre der Arbeit mögen in diesem Buch stecken?! Welche Liebe zu seinem Gegenstand beseelt doch den Autor?! So liegt denn auch der Schwerpunkt seines Werks beim Biographischen, bei den Verbindungen, die die Modernisten untereinander hielten, bei dem Leid, das ihnen die Kirchenleitungen antaten, bei den Umständen, unter denen viele von ihnen ihr Leben fristen mußten, nachdem sie aus Amt und Kirche herausgedrängt worden waren. Nicht einer von ihnen ist freiwillig aus der Kirche geschieden. Auch wenn er zuweilen Um- und Abwege mißbilligen muß, begleitet der Autor sie mit Sympathie und Verständnis.

Was ist Modernismus?

«Der Modernismus ist die erste Häresie, die nach Namen und System eigentlich im Vatikan fabriziert worden ist» (24), so lautete schon damals eine Reaktion auf die Enzyklika Pius' X. «Pascendi dominici gregis», in welcher der Papst das Phantombild einer gefährlichen Irrlehre zeichnete, in dem sich niemand wiederfinden mochte. In Deutschland gebe es keine Modernisten, war die Schutzbehauptung der deutschen Bischöfe mit Blick auf die Kriterien des päpstlichen Schreibens. Genausogut hätte man sagen können, daß alle Katholiken Modernisten waren, denn auf jeden traf wohl etwas von dem zu, was die Enzyklika brandmarkte. Weiß schließt sich dem Urteil, der Papst habe nur ein Zerrbild des Modernismus entworfen, an. Wenn dem aber so ist, dann muß man die Frage stellen dürfen, was denn überhaupt die Kennzeichen sind, die es erlauben, von einem Phänomen namens «Modernismus» zu sprechen. Der Autor umgeht eine klare Antwort auf diese Frage, und er kann dies bei seinem biographieorientierten Ansatz um so mehr tun, als für ihn die lebensgeschichtliche Verknüpfung der Modernisten untereinander schon für ihre Zugehörigkeit zum Modernismus bürgt. Oft begegnet man Schilderungen, die man so karikieren könnte: A war Modernist, wie schon sein intensiver Briefwechsel mit B bezeugt, dessen Modernismus wiederum unzweifelhaft ist, denn er hat schon in seiner Jugend die Schriften des Modernisten C gelesen. Wenn Weiß auf die «Erben des Modernismus» nach dem Ersten Weltkrieg zu sprechen kommt, wird es für ihn zunehmend schwieriger, deren modernistische Signatur plausibel

zu machen. Zu Joseph Bernhart heißt es beispielsweise, er sei zwar kein Modernist im Sinne des Systems von «Pascendi» gewesen, und nach seiner Auffassung habe Phillip Funk, den F. Heiler mit Recht den deutschen «Modernistenführer» nannte, dem Modernismus meilenweit ferngestanden. Bernharts Einstellung, Gott könne nicht «mathematisch stringent bewiesen» werden, sei allerdings typisch modernistisch, auch seine Schwierigkeiten mit dem Antimodernisteneid bewiesen seine Nähe zu modernistischen Positionen. Ferner stünden seine Option für das «Religiöse in der Kirche», seine «Überzeugung vom Vorrang der theologia negativa, der Mystik und des gelebten Glaubens vor aller rationalen Zergliederung» für seinen Modernismus. So könne man abschließend feststellen, daß Bernhart aus dem großen Aufbruch des deutschen Modernismus kam (478–485). – Wo der Modernismus so unbestimmt und auch von Person zu Person wieder anders definiert wird, verschwimmt sein Begriff. So kommt es, daß Weiß auch Theologen wie Herman Hefele und Karl Adam zu den Modernisten zählt. Was hat der katholische Hardliner Adam mit seiner exzessiven Autoritätsfixiertheit denn Modernistisches an sich, was berechtigt dazu, ihn in eine Reihe mit Joseph Wittig zu stellen, der ihm theologisch so entgegengesetzt ist wie nur möglich? Aber auch Wittig war nicht modernistisch, wenn man mindestens eine gewisse Distanz zu Rom darunter fassen will; Wittig war von untadeliger Rom- und Papsttreue, die ihm erst durch die Kirche selbst ausgetrieben wurde. Und warum wird etwa der Bonner Fundamentaltheologe Arnold Rademacher nicht zum Modernismus gerechnet, obwohl er für die Versöhnung von Kirche und moderner Welt so viel geleistet hat? Allerdings berief sich Rademacher auf den Neuscholastiker M. J. Scheeben, und das ist sicher der Grund, warum nicht er, sondern der Neutöner Adam von Weiß in die Reihen des Modernismus aufgenommen worden ist (vgl. 493).

Tatsächlich fungiert die Abgrenzung zur Neuscholastik als geheimes Auswahlkriterium für Weiß. Die Neuscholastik ist für ihn das Gegenbild zur modernen und modernistischen Theologie. Wer «neuscholastisch verbildet» (533) ist, wer mit der Neuscholastik meint, «daß es beim Glauben um eine Art höheren Wissens geht, das geradezu mathematisch bewiesen werden kann» (278), scheidet für den Modernismus aus. Und damit zeigt sich nun eine Schwäche dieses Buches: die Gegenposition, der Antimodernismus, wird nicht dargestellt, sondern nur sehr verschwommen als lebensferne, doktrinäre, machtbesessene und reaktionäre Schablone wahrgenommen. Dadurch verliert nicht nur der Modernismus seine Konturen, auch die ganze Theologiegeschichte erscheint verzerrt.

Mir scheint demgegenüber etwa die Beobachtung reizvoll zu sein, daß die angeblich typische neuscholastische Zwei-Stockwerks-Theologie eines J. Kleutgen (1811–1883) modernistischen Anliegen sachlich weitgehend entgegenkam. Nach seiner molinistischen Konzeption des Verhältnisses von Natur und Gnade tritt die Gnade zu der in sich schon fertigen und geschlossenen Natur nur akzidentell hinzu. Kleutgen mußte infolgedessen der Idee einer christlichen Philosophie oder eines christlichen Staates eine Absage erteilen und die Eigenständigkeit der weltlichen Kultur, wenn auch widerwillig, akzeptieren. Sein ebenfalls der Neuscholastik zugerechneter Widerpart Scheeben (1835–1888) betonte dagegen gut thomistisch den Primat der Gnade und gelangte konsequent zur Vision einer gegliederten Ordnungseinheit von Kirche und Staat, Religion und Bildung usw. nach Maßgabe der Übernatur. Sein «Integralismus» bot so auch Anknüpfungspunkte für modernistisches Denken (die z.B. A. Rademacher und über ihn der Reformkreis niederrheinischer Katholiken aufgegriffen haben), aber andere als die prinzipiell modernitätstkompatible Unterscheidungslehre Kleutgens (die in der Vertiefung des molinistischen Ansatzes bei K. Rahner ihre Fortsetzung gefunden hat). Die Neuscholastik sprach eine andere Sprache, und ihr fehlte der «kulturkatholische» Impuls; als Negativfolie für den Modernismus eignet sie sich trotzdem nicht. Die Verbindungslinien zwischen Neuscholastik und Modernismus differenziert

nachzuweisen, dürfte gerade nach Weiß' verdienstvollem Buch ein Desiderat der theologiegeschichtlichen Forschung darstellen.

«Religiöser Katholizismus»

Weiß liefert einige Hinweise für eine Soziologie des deutschen Modernismus. Die meisten Bezieher des «Zwanzigsten Jahrhunderts» (in den besten Zeiten knapp über 1000) bzw. die Mitglieder der Krausgesellschaft (etwa 200) entstammten dem gehobenen Bürgertum oder dem Adel; sie waren in führenden gesellschaftlichen Stellungen tätig und überwiegend gutsituiert, sie interessierten sich sehr für Kultur, vor allem die deutschen Klassiker, sie standen politisch eher rechts, nahe beim Hof und beim Königshaus, sie dachten nationalliberal und waren schon von daher auf Konfliktkurs zum Ultramontanismus; sie hatten klassenbedingt für die sozialen Probleme wenig übrig und gingen auf Distanz zur Zentrumspartei und zum Sozialkatholizismus (383; 242). Mit einem Wort, sie gehörten der bürgerlichen Elite an und waren zugleich katholisch. Man versteht ihr Problem. Die modernistische Bewegung, die in bestimmten Theologien ihren Ausdruck fand, läßt sich von daher als bildungsbürgerlicher Protest gegen die den Katholiken durch die Kirchenpolitik des 19. Jahrhunderts aufgezwungene Abseitsstellung zur Gesellschaft verstehen. Ihr zentrales Anliegen war deshalb die Versöhnung der Kirche mit der Kultur – nicht mit der Kultur überhaupt, sondern mit der herrschenden ihrer Zeit; zu dieser gehörte auch die liberale Wissenschaft, mit der die Modernisten in Kontakt kommen wollten. In der Reihe Liberaler Katholizismus – Reformkatholizismus – Modernismus – Theologie des Lebens (der 20er Jahre), die Weiß in einer Linie anordnet, spiegelt sich jeweils unterschiedlich die versuchte Angleichung an die bürgerliche Kultur der Zeit. Die Theologie, die diesem Anliegen entsprechen wollte, war, wie Weiß oft betont, durch das Schlagwort vom «Religiösen Katholizismus», das der Kultur- und «Staatskatholik» Franz Xaver Kraus ausgegeben hatte, maßgeblich inspiriert. Wenn die Rede vom «religiösen Katholizismus» etwas anderes sein soll als ein Pleonasmus und mehr bedeutet als die bloße Abgrenzung zum politischen Katholizismus, dann meint sie einfach die Option für das Religiöse schlechthin ohne die gesellschaftlich hinderliche Bindung an die römische Kirche. Ja, man wollte religiös sein, man schwärmte für Innerlichkeit, «Mystik» und religiöses Erleben, wie nicht nur die Enzyklika behauptete, sondern auch Weiß an vielen Stellen. Darin lag durchaus ein kritisches Moment gegen eine starre, juristische Kirche mit ihrer Gehorsamsforderung. Aber als dann das «unselige Dritte Reich» begann, da fanden sich viele Modernisten zusammen mit den Antimodernisten «verbrüdet in den Reihen der Faschisten und Nationalsozialisten» wieder (9). So oft, bei so vielen muß Weiß darauf hinweisen, daß aufrechte Modernisten später Nazis wurden – weil sie «verblendet» und verführt wurden (196)?, weil sie nach der Vertreibung aus der Kirche eine neue geistige Heimat suchten?, oder nicht vielmehr auch, weil das Bedürfnis nach dem «Religiösen», losgelöst von überkommener Kirchlichkeit, allzuleicht von jeder Religion gestillt werden kann, und sei es die nationalsozialistische. Seltsam ist sie, diese Verbrüderung von Antimodernisten und Modernisten im «Dritten Reich»: die einen trieb die Sehnsucht nach Autorität, Ordnung und Führertum dorthin, die anderen die Suche nach Religion und nach der Versöhnung von Kirche und Kultur. Diese war allerdings erreicht, wenn religiöse Katholiken sich der «Kultur» der Nazis erschlossen. Mir scheint, daß Weiß die erschreckende Doppeldeutigkeit des Rufes nach Religiosität und Versöhnung mit der Kultur verkennt. Und ich gestehe ein, daß mein Verständnis für den Antimodernismus bei der Lektüre dieses Buches, das den Modernismus mit so viel Wärme behandelt, wuchs – Verständnis nicht für die menschenfeindlichen Maßnahmen, mit denen Pius X. und Monsignore Benignis «Sodalitium pianum» den Irrtum ausrotten wollten, aber Verständnis für den Kampf gegen das, was mit der Enzyklika «Indifferentismus» genannt werden kann: die Ineinssetzung von

bürgerlicher Selbstbehauptung und christlichem Glauben. Sicher war der Antimodernismus zunächst nur Selbsterhaltungsstrategie einer machtförmigen Institution, ein Kampf gegen die die Kirche bedrohenden Werte von Demokratie und Liberalität. Aber war er nicht auch eine praktische Form dialektischer Theologie?

Die Quellen der theologischen Innovation

Otto Weiß verhält sich nicht neutral in seinem Buch. Er vertritt selbst eine «modernistische» Sichtweise» (7) und hält dafür, daß der Modernismus eine «Alternative» aufgezeigt hat, «die uns noch immer gültig erscheint» (6). Er sieht den «Objektivismus» und den «ganz schlicht reaktionären Kurs mancher Kirchenfunktionäre» wieder auf dem Vormarsch (600f.) und unterstreicht dagegen die «Forderung der Modernisten nach Offenheit» (597). Er teilt den «Ort, wo die modernistische Theologie einsetzt», nämlich «Sehnsucht und Unruhe inmitten des Zweifels, Hoffnung, daß trotzdem alles gut ist, Vertrauen auf den Sinn des Ganzen» (598). Er ist selbst ein glühender Reformist, und sein enormes Werk ist nichts anderes als die Suche nach den Quellen der theologischen Innovation, die uns heute wieder nützt. Gerne wird man ihm dabei folgen – und wird dann doch enttäuscht. Aus zwei Gründen:

Zum einen bleibt Weiß die Antwort auf die Frage nach der theologischen Substanz der Modernisten meistens schuldig. Nicht, daß er nicht deren Überlegungen in aller Ausführlichkeit nachgezeichnet hätte, aber es gelingt ihm selten, einen wirklich weiterführenden theologischen Ansatz herauszuarbeiten. Zuviel bleibt im Biographischen und Anekdotischen stecken. Zwar wird erkennbar, daß die eigentlich innovativen Ansätze aus der exegetischen – so bei Thaddäus Hyazinth Engert (293–314) – und der historischen – so bei Franz Sales Wieland (410–425) – Arbeit kamen, wenn auch die von Weiß so gelobte Erkenntnis der modernistischen Exegese, die Unterscheidung von «Einkleidung» und «Glaubenskern» (309, 600), nicht der Weisheit letzter Schluß ist. Aber etwa bei einem Theologen von Rang wie Herman Schell wird die Chance vergeben, die von diesem gesehene tiefe Übereinstimmung zwischen christlichem Glauben und den Antrieben der Moderne zu verdeutlichen. Weiß begnügt sich hier wie sonst fast immer damit, die guten Absichten kenntlich zu machen, aber er zeigt nicht, auf welchem theologischen Weg sie erreicht werden sollten.

Schell hat aber mehr geleistet, als den Katholizismus zum «Prinzip des Fortschritts» (so seine Programmschrift von 1897) zu erklären. Er hatte nicht nur bereits mit seiner Fassung des Gottesbegriffs als «causa sui» dem neuzeitlichen Rationalitätsideal eine tiefe theologische Reverenz erwiesen – das Kausalitätsprinzip sollte vor Gott nicht haltmachen, sondern an ihm seine erste Grundlegung und Anwendung finden, er zeigte auch, daß die drei Ziele des Fortschritts in der Neuzeit – Wissenschaftlichkeit, Rechtsstaatlichkeit und soziale Gerechtigkeit – mit der Offenbarung zusammenstimmen und von ihr gefördert werden. Nach Schell entspricht dem Wissenschaftsideal christlich der Mensch als Ebenbild Gottes, der dem Rechtsstaat immanenten Spannung zwischen Legitimität und freiem Vernunftsrecht die christliche Spannung zwischen ewigen Wahrheiten und der Geschichtlichkeit der Gnade, für die soziale Gerechtigkeit aber verwies er auf das Tora-Recht und das neue Gesetz des Evangeliums (Die neue Zeit und der alte Glaube, 1898). An diese Überlegungen läßt sich heute anknüpfen, sie gehen über die von Weiß herausgestellte Devise Schells, daß der «Fortschritt in der Erkenntnis der Offenbarung geradezu das Spezifische des katholischen Glaubens» ausmacht, hinaus (135).

Zum Zweiten muß ernstlich gefragt werden, wieviel die deutsche modernistische Theologie selbst geleistet hat. Weiß erkennt ihren besten Vertretern als höchstes Prädikat zu, sie hätten das II. Vatikanum vorbereitet. Einer Überprüfung hält diese Behauptung kaum stand. Nimmt man als Beispiel die theologischen Ideen des Reformkreises niederrheinischer Katholiken,

die Weiß unter der Überschrift «Die Kirche der Zukunft» vorführt, kann man nur dankbar sein, daß dergleichen nicht in das Konzil eingegangen ist. Die Reformfreunde wollten etwa den Glauben nicht nur als «Fürwahrhalten theologischer Lehrformeln», sondern als «dankbar-gehorsames Aufnehmen der uns in Christus sichtbar gewordenen Liebestat Gottes» verstehen, «der in symbolhaft-gebrochener Weise in den Transparenten der Dogmen ihre Darstellung findet»; die klassischen Heilswahrheiten sollen «von einer anderen Ebene her als tiefsinnige, innere Bilder eines wirklichen Welt- und Heilsgeschehens» aufgefaßt werden (559). Solch symbolistischer Tiefsinn ist zwar modern, aber er sitzt auch im Zentrum der Relevanzkrise des Glaubens. Haben nicht Karl Rahner, der in der Verurteilung dieses «Kryp-

tomodernismus» eindeutig war (vgl. 554, 566), oder Romano Guardini, den Weiß im Hintergrund der gegenwärtigen kirchlichen Reaktion vermutet (vgl. 535ff., 600f.), in Deutschland das meiste für die Vorbereitung des Konzils getan? Ist nicht die Erneuerung durch die geduldige Weiterarbeit an den überkommenen theologischen Positionen erreicht worden, durch ihre Weiterführung und schließlich Überwindung? Die Modernisten waren zu schnell, und so schossen sie am Ziel vorbei, und zugleich waren sie zu langsam, weil sie ganz den Impulsen ihrer Zeit verhaftet blieben. Theologischerseits ist also aus dem Werk von Otto Weiß viel zu lernen – wenn auch vielleicht nicht immer das, was sein Verfasser beabsichtigte.

Thomas Ruster, Bornheim

«Mehr schwarze Menschen leiden als je zuvor»

Zum Buch «Jenseits von Amerika» von Keith B. Richburg

Was ist los mit Afrika? Was ist los mit uns Europäern? Das Verhältnis ist von Ungeduld, oft von Abneigung, von störenden Gefühlen, von der Vermutung, es insgeheim geringzuschätzen.

Ein Buch, das in den USA geradezu in die Öffentlichkeit katalpultiert wurde und dort Furore machte, kommt mit seiner deutschen Übersetzung auf eine Auflage von «nur» 8000 Exemplaren.¹ Und das bei einer Werbekampagne, die der Quell Verlag mit dem Autor selbst durch alle wichtigen TV-Kulturkanäle der Republik machte.

Das Buch ist der Autor, der Autor ist selbst schon die Botschaft des Buches. Keith Bernhard Richburg wurde in der Autostadt Detroit geboren. Sein Vater arbeitete in einer der riesigen Autofabriken der Stadt. Woher seine Vorfahren als afrikanische Sklaven kamen? «I don't know!», sagte Keith B. Richburg bei seiner Buch-Tournee durch Deutschland. Diese Frage wurde ihm oft gestellt. Keith B. Richburg war von 1992 bis 1995 Korrespondent und Chef des Nairobi-Büros der mächtigen, nicht der auflagenstärksten, sondern der einflußreichsten Zeitung der Welt, nämlich der «Washington Post». Als Keith Richburg wenige Tage nach der Entschuldigung, die US-Präsident Bill Clinton am 25. März bei seinem Drei-Stunden-Aufenthalt auf dem Flughafen Kanombe/Kigali den Ruändern zugerufen hatte, in Köln im Amerika-Haus gefragt wurde, ob er es für möglich halte, daß der mächtigste Mann der Welt von dem, was sich nach dem 6. April 1994 in Kigali abgespielt habe, nichts gewußt habe, sagte er nüchtern: «Nein, natürlich hat Bill Clinton alles gewußt. Ich kann das so klar sagen, weil ich jeden Tag nach dem Abschluß des Flugzeugs von Ruandas Präsident Habyarimana in der Washington Post berichtet habe, und diese Zeitung liegt jeden Morgen auf dem Schreibtisch des Präsidenten!»

Keith Richburg hat journalistische Qualitäten, die er sich erworben und verdient hat: er berichtete während der dramatischen Mai-Tage aus Jakarta/Indonesien. Er hat aber eine unverdiente Eigenschaft, die ihn für dieses Buch und seine Thesen besonders auszeichnet: Er ist ein Schwarz-Amerikaner.

Wie so viele andere Schwarze Amerikas kam er mit Neugierde und großen Erwartungen in den Kontinent seiner Vorfahren. «Ich wurde als schwarzes Kind im weißen Amerika geboren. Ich wuchs in den sechziger Jahren in Detroit auf, einer Zeit, in der in den USA durch die großen Bewegungen – Antikriegsbewegungen, Feminismus, Bürgerrechtsbewegungen und die Bewegung der Schwarzen – das Unterste zuoberst gekehrt wurde. Ich war erst zehn Jahre alt, als Martin Luther King ermordet wurde. Ich erinnere mich, wie diese Nachricht über den Bildschirm ging und ich meine Mutter fragte, wer Martin Luther King sei. Und ich erinnere mich, daß ich fragte, ob ihn ein Weißer oder ein Farbiger erschossen habe.»

¹ Keith B. Richburg, *Jenseits von Amerika. Eine Konfrontation mit Afrika, dem Land meiner Vorfahren*. Aus dem Amerikanischen von Ursula Locke-Groß. Quell Verlag, Stuttgart 1998, 333 Seiten.

Um die sensationelle These des Buches vorwegzunehmen: Der Schwarz-Amerikaner Keith Richburg wird in Afrika nicht zum Schwarz-Afrikaner. Er kehrt nicht nostalgisch zu den Wurzeln seiner Vorfahren, die er sowieso nicht kennt, zurück. Er ist enttäuscht, zutiefst enttäuscht über den Kontinent, und ist erleichtert, als er wieder in die USA zurückkommt. Sein Urteil ist auch dann wichtig und Material für unsere politischen Debatten, wenn wir mit seinen zugespitzten Thesen nicht übereinstimmen.

Jenseits von Amerika: Afrika?

Es war an den Rusumo-Wasserfällen des Akagera-Flusses, daß sich Keith B. Richburg seiner schwarzen Vorfahren besonders bewußt wurde – aber anders, als es die political correctness in den USA vorschreibt. Er sah seine Vorfahren in den ausgebleichten, schwarzen Gesichtern der Leichen, die da über die Stromschnellen klatschten und im Viktoria-See (Uganda) landeten: «Ich danke Gott, daß meine Vorfahren überlebt haben und ein jüngerer meiner Vorfahren den Weg in die Autostadt Detroit gefunden hat.» Aber damit wolle er keineswegs die Sklaverei verteidigen: «Man kann die Verluste an Menschenleben während des Zweiten Weltkriegs beklagen, die Zerstörungen, die die Atombomben in Japan anrichteten, und trotzdem der Meinung sein, daß aus den Trümmern eine stabilere Weltordnung entstand, ein Prozeß der Entkolonialisierung und ein Japan und Deutschland, die fest im demokratischen Lager verankert sind.» Er sei nach Afrika mit der Einstellung von Malcolm X und vieler schwarzer Amerikaner gekommen, die Afrika oft als eine Art schwarzes Walhalla gepriesen hätten, «in dem die Nachfahren der Sklaven willkommen geheißen würden und in dem schwarze Männer und Frauen in Würde leben könnten».

Was macht dieses Urteil so wertvoll? Erstens ist Keith B. Richburg auf seine Art ein unbestechlicherer Beobachter Afrikas, als wir Weißen es je sein können. Er ist schwarzer Hautfarbe, die ihn in allen Gesprächen davor schützt, des Rassismus angeklagt und bezichtigt zu werden. Er konnte in seiner Korrespondenzzeit Fragen stellen, auch den Königen und Fürsten Afrikas, den oft Gott-gleichen His Excellencies, die ein weißer Journalist aus Europa kaum je zu stellen wagte.

Zweitens hat er kein Eigeninteresse in diesem Kontinent, das ihm halb- oder unbewußt sein Urteil trüben könnte. Viele von uns in der Afrika-Liebhaber-Gruppe verteidigen ja Arbeitsplätze und Versicherungen, Liegenschaften und Aufträge, die wir in diesem Afrika weiter betreiben wollen. Deshalb müssen wir unseren Optimismus hochhalten, dürfen uns kaum Enttäuschungen erlauben.

Ich erinnere mich an eine Begegnung am 9. März in Lunsar/Sierra Leone, einem Ort zwischen Port Loko und Makeni. Der Platz ist ein verschlafenes Kaff. Aber zugleich haben spanische

und italienische Missionsärzte dort ein wunderbares, großes Hospital mit allen Abteilungen und höchster Technologie aufgebaut – das beste Referenzkrankenhaus in ganz Westafrika. Dieses Hospital ist von den Rebellen des Obersten Paul Koromah im Februar 1998 so verwüstet worden, daß nichts mehr übriggeblieben ist. Auf der Suche nach Dollars waren alle Türen eingeschlagen, die Medikamente und Infusionsflaschen zerschlagen worden. Zusätzlich kam die Bevölkerung aus dem Ort und hat Leitungen, Kabel, Steckdosen für den eigenen Gebrauch aus den Wänden gerissen.

Da sitzen wir in der brüllenden Mittagshitze, ein Berliner Arzt und ich, und uns gegenüber ein junger ausgebildeter Sierra Leoner. Dieser analysiert die Situation abgründig traurig und pessimistisch: In seinem Land sei Entwicklung nicht möglich. «Wir sind noch nicht so weit. Unsere Bevölkerung, unsere Leute sind nicht in der Lage, ein so schönes Hospital zu bewahren.» Unsere Reaktion darauf ist: Das kann nicht sein. Er übertreibt, es gibt doch Hoffnung, die Menschen sind unschuldig, sie können nichts dafür.

Eine entwicklungspolitische Donquichotterie?

Genau so reagieren auch viele Afrika-Fans auf das Buch und die Thesen von Richburg: «Wo bleibt das Positive?» Und dann zählen sie gleich auf, ohne ihn zu Wort kommen zu lassen: Es gibt doch Botswana. Es gibt Ghana mit seiner Wirtschaft, die sich erholt hat. Es gibt Südafrika. Warum er denn in seinem Buch so viel über die Flüchtlinge, die Genozide, die Massaker, die Kriege von Liberia bis Somalia berichtet?

Ja, sagt Richburg ganz nüchtern, weil das sein Auftrag sei, wie es auch der Auftrag aller Journalisten sei, in die heißen Konfliktzonen des Kontinentes zu gehen.

«Mein Wissen über Afrika», sagt Keith Richburg, «bezog ich hauptsächlich aus den alten Tarzan-Serien im Fernsehen und aus Daktari-Filmen, in denen es im Grunde um Weiße in Afrika geht und in denen die Schwarzen, die Eingeborenen, auf eine Statistenrolle reduziert waren.»

Er hatte die Bewegung nach 1967 in den USA mitgemacht, in der den Schwarzen in Amerika der Stolz eingepflegt wurde, daß «black beautiful» sei: «Say it loud I'm Black and I'm Proud!» An Songs wie «Young, Gifted and Black... that's where it's at!» erinnert sich Keith B. Richburg in Afrika. Es gab damals die Black Panthers, Schwarze in schwarzen Lederjacken und Baskenmützen, die bedrohlich aussahen und den Weißen Angst einjagten. Es gab die erhobene Faust, den Gruß der schwarzen Panther.

Das alles kann den unbestechlichen Blick des schwarz-amerikanischen Reporters nicht trüben. Afrika entwickelt sich schlecht, manchmal sogar mehr als schlecht, «Down-Development». Daß wir dies uns halb- und unbewußt verschweigen, hat mit unserem schlechten Gewissen als Kolonialisten zu tun, also mit dem geschichtlichen Erbe, das häßlich aussieht. Aber auch mit der Energie, mit der wir unseren Wohlstand und unsere soziale Sicherheit, unsere Krankenversicherung und unsere Evakuierungspläne für uns selbst und unsersgleichen aufrechterhalten – und das im tiefsten Innern auch nicht richtig finden.

Ja, wir sagen dann schnell: Armutsbekämpfung, die «Armen zuerst», Entwicklungshilfe, Schuldenerlaß. Aber wir sind skeptisch geworden: Der Haushalt der «Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ) in Deutschland dient zur Hälfte unseren Experten, die mit hohen Gehältern in diesen Ländern leben und gut leben, Gehälter, von denen selbst in der Schweiz und in Deutschland sich kaum träumen läßt.

Ich lese das neue Misereor-Buch «Armut»². «Ausrottung der Armut – eine entwicklungspolitische Donquichotterie?», fragt da Franz Nuscheler. Ich fürchte ja. Damit soll kein Jota von den großartigen Anstrengungen weggenommen oder das verächtlich gemacht werden, was in fast jeder Stadt oder in fast jeder Kirchengemeinde in Mitteleuropa an wunderbaren Klein- und Kleinstinitiativen läuft. Bei so viel Engagement und uneigennütziger Initiative kann es einem schon wieder sehr warm ums Herz wer-

**KFH
NW**

Katholische Fachhochschule
Nordrhein-Westfalen

Die Katholische Fachhochschule Nordrhein-Westfalen (KFH NW) mit Abteilungen in Aachen, Köln, Münster und Paderborn ist die größte Fachhochschule in privater Trägerschaft. Sie bietet die Studienrichtungen Sozialarbeit, Sozialpädagogik, Heilpädagogik, Religionspädagogik, Gesundheitsmanagement und Pflegepädagogik an.

An der Abteilung Paderborn, Fachbereich Theologie ist folgende Stelle zu besetzen:

Professorin / Professor

(Bes-Gr. C2) für das Fach **Pastoraltheologie**. Das Lehrgebiet umfaßt zugleich die Theologie der Verkündigung. Die pastoraltheologischen Lehrveranstaltungen stehen in der Regel im Zusammenhang mit der Vorbereitung und der Auswertung von Praktika und mit Übungen zu Methoden pastoraler Praxis. Vorausgesetzt werden praktische Erfahrungen in kirchlichen Handlungsfeldern und/oder in der Aus-, Fort- und Weiterbildung von Mitarbeiter/innen im pastoralen Dienst.

Einstellungsvoraussetzungen sind:

Die Bewerber/innen müssen die Voraussetzungen des § 32 FHG NW erfüllen (abgeschlossenes einschlägiges Hochschulstudium, qualifizierte Promotion, pädagogische Eignung, mindestens fünfjährige fachbezogene hauptberufliche Tätigkeit nach Studienabschluß, davon mindestens 3 Jahre außerhalb des Hochschulbereichs). Sie sollen bereit sein, zusätzliche Funktionen in der akademischen Selbstverwaltung zu übernehmen.

Eine spätere Einweisung in eine C 3-Stelle ist grundsätzlich möglich.

Die katholischen Bewerber/innen sollen an der weiteren Profilierung einer Fachhochschule in der Trägerschaft der katholischen Kirche mitarbeiten.

Die Katholische Fachhochschule Nordrhein-Westfalen strebt eine Erhöhung des Anteils der Frauen als Hochschullehrerinnen an und fordert daher qualifizierte Wissenschaftlerinnen zur Bewerbung auf. Wir bitten um Einreichung der Bewerbungsunterlagen ohne Klarsichthüllen und Mappen.

Schwerbehinderte erhalten bei gleicher Eignung den Vorrang.

Bitte richten Sie Ihre Bewerbung mit tabellarischem Lebenslauf, beglaubigten Zeugniskopien, lückenlosem Nachweis der Schul- und Hochschulbildung, Nachweis der bisherigen beruflichen und nebenberuflichen Tätigkeit und ggf. Schriftennachweis bis zum 20.08.1998 an die

Rektorin der Katholischen Fachhochschule Nordrhein-Westfalen,
Personalsache, Wörthstr. 10, 50668 Köln
Auskunft erteilt Herr Weiler unter Telefon 0221/973147-28 oder
0221/973147-0

den. Die Großstrukturen dieser Hilfe sind aber nicht nur eingestrotzt. Sie laufen meist falsch.

Afrikanische Selbstkritik

Für mich gibt es zwei Schlüsselszenen in diesem lesenswerten und traurigen Buch von Keith B. Richburg. Das eine ist das Gespräch mit Yoweri Museveni, dem Hoffnungsträger des Kontinentes, Ausdruck der «New Breed of Leadership», eine der imponierendsten Gestalten der politischen Führungselite in der Welt. Er hatte während fünf Jahren mit äußerster Disziplin im Busch gekämpft. Mit einer wirklichen Befreiungsarmee, die diesen Namen verdient, hatte er sein Volk und Land befreit. Seit diesem Tag, dem 25. Januar 1986, ist er ungeboren und nie in Frage gestellt der Präsident der Ugander und hat sein Land ökonomisch, politisch, finanziell, währungspolitisch nach vorne gebracht. Wo bleibt das Positive? Uganda!

Genau Yoweri Museveni wollte Richburg seine Frage stellen über den Vergleich zwischen Südostasien und Afrika: «Warum,

²Horlemann Verlag, Honnef-Unkeln 1998.

so fragte ich ihn, hatte sich Südostasien so schnell entwickelt und Afrika nicht? Ich nahm jeden der Gründe auf, die er in seiner Rede genannt hatte, und schleuderte sie ihm zurück. Südostasien, sagte ich, hatte ebenfalls unter dem Kolonialismus gelitten, das kann also als Entschuldigung nicht ausreichen. Asiatische Länder setzen sich ebenfalls aus zahlreichen ethnischen und sprachlich unterschiedlichen Gruppen zusammen, also kann auch diese Verschiedenheit kein ausreichender Grund sein. Auch asiatische Länder haben künstliche Grenzen und ständige Grenzstreitigkeiten, und einige Länder in Ostasien, wie zum Beispiel Korea und Vietnam, hatten in den fünfziger und sechziger Jahren vernichtende Bürgerkriege durchgemacht. Und doch hatte Asien einen bedeutenden wirtschaftlichen Aufschwung geschafft, während die Afrikaner für ewig in der Armut hängen-zubleiben schienen. Warum ist das so? Was war geschehen?»

Yoweri Museveni, berichtet Keith B. Richburg, habe lange über diese Frage nachgedacht. Dann sprach er erst darüber, daß die südostasiatischen Länder mehr Unterstützung von den USA erhalten hätten, u.a. für die Militärbasen der Amerikaner auf asiatischem Boden. «Aber schließlich sprach er das aus, was er, wie ich vermute, die ganze Zeit über im Kopf gehabt hatte: «Disziplin», sagte er zum Schluß. «Es ist die Disziplin der Asiaten, verglichen mit der der Afrikaner.» Er machte eine Pause. «Ich würde sagen, daß unter den Asiaten in Uganda eine größere Disziplin herrscht als unter den Afrikanern. Ich habe keine Erklärung dafür. Leute, die aus einem Gebiet kommen, das eine große Bevölkerungsdichte hat, wo der Kampf um die natürlichen Ressourcen groß ist, neigen dazu, disziplinierter zu sein als Leute, die das Leben als selbstverständlich betrachten. Knappheit an Ressourcen lehrt die Menschen Disziplin», sagte er: «Zuviel Kampf um Ressourcen lehrt ein Volk ebenfalls Disziplin.»

«Es war», wie Richburg betonte, «eines der wenigen Male auf dem Kontinent, daß mich ein afrikanischer Führer beeindruckte, weil er wirklich bereit war, offen über Afrika und seine Probleme zu diskutieren. Diese Art Unvoreingenommenheit ist noch seltener unter Afrikas Freunden und Förderern im Westen zu finden. Anstatt offen über Afrika zu sprechen, hört man allenthalben nur Zweideutigkeiten, Entschuldigungen und Ausflüchte – und vor allem Scheinheiligkeit.»

Demokratie, das ist das einzige, von dem Richburg als Schwarz-Amerikaner weiß, daß es hilft. Das Dumme sei, daß unsere Po-

litiker diese Botschaft nicht ernst nähmen. «Sehen Sie», erzählt Keith B. Richburg als Bestätigung der These, «Bill Clinton hat in Kampala Ende März 1998 einige der Führer Afrikas gesprochen, die alle nicht demokratisch legitimiert sind – jedenfalls nicht so, wie die Demokratie das verlangt. Weder Meles Zenawi (Äthiopien) noch Isayas Afewerki (Eritrea), weder Yoweri Museveni noch Paul Kagame (Ruanda) noch Laurent-Désiré Kabila (Kongo), der immer nur die US-Repräsentanten um den Finger wickelt.»

Es sind viele solcher alltäglicher Beobachtungen, die den Leser beglücken, denn sie zeigen: Keith B. Richburg ist kein Verächter der Menschen, er ist ein kluger, stiller, sympathischer Beobachter, der uns weißen Zuschauern und Tätern immer etwas voraus hat: die schwarze Haut.

Richburg schildert die Fahrt mit Sam Msibi, einem schwarzen Südafrikaner und Kameramann von «Worldwide Television News», von Gikongoro in Ruanda nach Bukavu, in den Tagen, als der Strom der Flüchtlinge sich nach Zaire ergoß. Im Gegensatz zu Keith B. Richburg ist Sam Msibi «Afrikaner, Südafrikaner, und er hatte sich seine Sporen als Journalist verdient, indem er über die blutigen Kämpfe zwischen den Anhängern der Inkatha und des ANC in den Townships seines Landes berichtete. Eine seiner Geschichten enthüllte Inkathas heimliche Unterstützung durch Südafrikas Polizei und Geheimdienst, ein heißes Thema, da die weiße Minderheitsregierung zu jener Zeit jede Art von Einmischung in die gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen Schwarzen bestritt. Aufgrund seines Berichtes wurde er in Tokoza, einem der blutigsten Schlachtfelder der Townships, fünfmal angeschossen. Das war kein Zufall. Die Bewaffneten waren ihm gefolgt und hatten gezielt auf ihn geschossen. Aber er lebte, um die Narben auf seinem Körper zu zeigen.»

Das sei ein Problem in Afrika, sagte Sam Msibi zu Keith Richburg: «Wenn du ein Schwarzer bist, mußt du dir Sorgen machen wegen der Gewalt der Schwarzen gegen Schwarze.»

Während der Fahrt sahen die beiden erschütternde Szenen, die sich außerhalb des klimatisierten Toyotas abspielten: «Sie brechen dir das Herz, diese Kinder. Die meisten hinkten auf blasenübersäten blutenden kleinen Füßen. Sie stützten sich auf Stöcke, wie alte Männer, ihre winzigen Beine krümmten sich vor Schmerz. Bei jedem Schritt verzogen sie das Gesicht. Aber sie wagten es nicht anzuhalten, da sie sonst vermutlich zurückgelassen worden wären.»

«Mein Gott», sagt plötzlich Sam Msibi zu Keith Richburg, leise, mehr zu sich als zu dem Nachbarn, «würdest du gerne deine Mutter oder deinen Vater oder dein Kind achtundneunzig Kilometer laufen sehen, nur um wegzukommen vom Krieg? Hör mal – ein Kind, das weint. Das ist das Leben, Mann. Eine Menge Schmerz da drin.»

Keith Richburg hat ein großartiges Buch geschrieben, ein Buch, das uns die Leiden der Menschen näherbringt, weil er die alten weißen Standpunkt-Prothesen nicht mehr angeschnallt hat: «Es war eine lange Fahrt, fast vier Stunden, aber es machte mir nichts aus, weil ich Sams Gesellschaft genoß. Ich genoß sogar unser langes Schweigen, denn ich wußte, daß er als schwarzer Südafrikaner und ich als schwarzer Amerikaner oft ähnliche Gedanken hatten. Diese afrikanische Tragödie war so verschieden von der City von Johannesburg, wie sie es von Washington oder Detroit war. (...) Sam: «Wir leben im zwanzigsten Jahrhundert – und mehr schwarze Menschen leiden als je zuvor.»

Daß wir über dieses Buch die Gespräche von zwei Schwarzen so hautnah mitbekommen, Zeugnisse, die sie mir als Weißem nur schwerlich anvertrauen würden – das macht seine Lektüre so unentbehrlich für jeden, der Afrika liebt und der unvermeidlich an Afrika leidet. «Auf dieser langen Fahrt neben einem Südafrikaner wurde mir klar», schreibt Keith Richburg, «daß ich mich in Amerika zwar manchmal fremd fühlte, aber wirklich wie ein Fremder fühlte ich mich hier, im Land meiner Väter. Dies war eine andere Welt für mich, genau wie für Sam. Ich wußte, daß ich nicht hierhergehörte.»

Rupert Neudeck, Troisdorf

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x 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.