



ORIENTIERUNG

Nr. 3 63. Jahrgang Zürich, 15. Februar 1999

IM RÜCKBLICK AUF DIE Spezielle Bischofssynode für Ozeanien (22. November bis 12. Dezember 1998) wird immer deutlicher, daß zwei Entscheidungen aus der Vorbereitungszeit für den Ablauf der synodalen Beratungen große Bedeutung hatten.¹ Die geographische Weite von Australien, Neuseeland und Ozeanien, die es in vielen Fällen sehr schwierig macht, daß die Bischöfe untereinander regelmäßig Kontakte pflegen können, wie die kulturelle und sprachliche Vielfalt waren der Grund dafür, daß die vorbereitende Kommission entschied, die Antworten auf die erste Fassung des Arbeitsdokumentes (*Lineamenta*) nicht mehr wie bei den vorangehenden Bischofssynoden von den jeweiligen Bischofskonferenzen erarbeiten zu lassen.² Die einzelnen Bischöfe sollten ihre Diskussionsvorschläge direkt an die vorbereitende Kommission weiterleiten. Fast durchwegs führte dies dazu, daß Bischöfe in direkten Konsultationen mit den Gemeinden, mit Räten und Organisationen in ihren Diözesen ihre Stellungnahmen zu den *Lineamenta* formuliert und verabschiedet haben.

Bischofssynode für Ozeanien

Des weiteren entschied die vorbereitende Kommission, daß im Unterschied zu den bisherigen Speziellen Bischofssynoden der einzelnen Kontinente wegen der niedrigen Anzahl der Diözesen und der Apostolischen Vikariate nicht mehr von den einzelnen Bischofskonferenzen gewählte Delegierte zu den Beratungen nach Rom entsandt werden sollten, sondern jeder Bischof sollte an der Synode als Vollmitglied teilnehmen.³ Damit waren zum ersten Mal die Bischöfe eines Kontinents vollzählig in Rom versammelt. Die damit gegebenen Möglichkeiten wurden auch vielfältig ausgenutzt, so daß es während der drei Wochen dauernden Sitzungsperiode neben den offiziellen Beratungen zu einer Vielzahl informeller Treffen einzelner Bischofskonferenzen wie auch der Bischofskonferenzen untereinander gekommen ist.

Diese zwei Faktoren, nämlich eine von der kirchlichen Basis getragene und geprägte Vorbereitungsphase und die intensiven Kontakte der Bischöfe untereinander während der Beratungen der Synode, waren ausschlaggebend für die Auswahl der in den Interventionen während der Synoden-Beratung zur Sprache gebrachten Themen wie für den Freimut, den die Bischöfe dabei bezeugten. Die Bischöfe wurden darin noch durch die Formulierung des Themas der Synode «Jesus Christus und die Völker Ozeaniens: seinen Weg gehen, seine Wahrheit verkünden, sein Leben leben» bestärkt, wurde dadurch doch die «Nachfolge Jesu» als Prinzip des christlichen Lebens und gleichzeitig die «Kontextualität» als die Art und Weise bestimmt, in der sich diese Nachfolge realisieren soll.

Dies galt schon für den Text der *Lineamenta*, der am 24. Mai 1997 veröffentlicht und an die einzelnen Bischöfe zur Stellungnahme versandt worden war.⁴ Entsprechend dem Synoden-Thema gliederte er sich in drei Teile: «Den Weg Jesus Christi gehen», «Die Wahrheit Jesu Christi verkünden» und «Das Leben Jesu Christi leben». Diesen Hauptteilen vorangestellt war ein einleitendes Kapitel «Jesus Christus und die Völker Ozeaniens», in welchem der Zeitpunkt der Synode als eine Chance (*Kairos*) für die Kirche Ozeaniens beschrieben wurde, aus einem vertieften Glaubensverständnis heraus den sozialen, politischen und kulturellen Herausforderungen ihrer Region besser entsprechen zu können. Deshalb wurde die Situationsbeschreibung Ozeaniens im einleitenden Teil der *Lineamenta* mit der Feststellung zusammengefaßt, daß jene, die in der Nachfolge Jesu stehen, «gerufen sind, seinen Weg mit einem missionarischen Bewußtsein zu gehen. Indem sie sich der Welt zuwenden, begegnen sie den andern und bringen sie in Kontakt mit Jesus als dem Weg, der Wahrheit und dem Leben» (6). Im Anschluß an diese Stelle wurde die Begegnung mit dem andern noch weiter präzisiert, indem gesagt wurde, daß dieser andere «vor allem der Arme, der Marginalisierte, der Unterdrückte, kurz der in dieser Welt Benachteiligte ist», um dann hinzuzufügen, daß diese Hinwendung zu dem so qualifizierten andern Menschen die Kraft hat («will be in itself an invitation to others»), ihnen Jesus als den Weg, die Wahrheit und das Leben zu erschließen.

BISCHOFFSSYNODE

Bischofssynode für Ozeanien: Zweiter Teil des Berichtes – Die Zusammensetzung der Synode – Basisorientierte Diskussion der *Lineamenta* – Das Grundthema der Nachfolge – Kontextualität als theologische Methode – Eine sich missionarisch verstehende Kirche – Die Option für die Marginalisierten – Moderne im Gegensatz zu Kirche und Tradition – Zur Textgeschichte des *Instrumentum laboris* – Während der Synodenberatungen werden die Konflikte deutlich gemacht – Die römische Lesart der aktuellen Lage Ozeaniens.

Nikolaus Klein

KUNST/PORTRÄT

«... am größten aber ist die Liebe...»: Begegnung mit der Dominikanerin und Künstlerin Sr. Gertrud Johanna Kriebel (Wien) – Ausbildung an der Akademie für Bildende Künste in Wien – Privatunterricht beim Maler Herbert Boeckl – Studienreise nach Paris – Kontakte mit dem Kreis um das Ehepaar Maritain – Eintritt bei den Dominikanerinnen von Bethanien – Arbeitet mit verschiedenen Maltechniken – Meisterschaft in der Herstellung von Tapiserien – Pflege der Wiener Tradition des literarischen Salons.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

THEOLOGIE

Eine Ethik der Erinnerung: Zur Jahrestagung der frankophonen theologischen Ethikerinnen und Ethiker – Französisch-deutsche Rekonstruktionen – Erinnerung als Topos zeitgenössischer Theologie – Erinnern und die dialektische Denkfigur des individuellen Allgemeinen – Kolonialismus, Vichy-Regime und Algerienkrieg als französische Anknüpfungspunkte – Die unendliche Vielfalt der Erinnerung – Erinnerungsverlust in der Moralphilosophie und der politischen Philosophie der Moderne – Von Ex-Jugoslawien nach Berlin-Karlshorst – Die Ambivalenz der Erinnerung – Theologie nach Auschwitz – Zwischen Anamnese und Amnesie – Architektonische Orte der Erinnerung – Rekonstruktive Ethik.

Walter Lesch, Fribourg

PHILOSOPHIE

«O Zarathustra, du bist frömmere als du glaubst...»: Gedanken über Nietzsches Menschenbild (Schluß) – Die asketischen Ideale und ihre Wirkungen – Aufklärung über die Gefährdung des Glaubens – Die Lehre vom Übermenschen – Wende in die Herrschaft über den Menschen – Die Idee des Willens zur Macht – Ein naturalistischer Fehlschluß vom Sein zum Sollen – Leiden am Menschen – Gegen das historische Christentum und für Jesus – Intellektuelle Redlichkeit und Atheismus.

Gerd-Günther Grau, Hamburg

Daß diese Forderung nicht nur für die einzelnen Gläubigen gelten würde, hielten die *Lineamenta* ausdrücklich fest: Im Abschnitt über «ethnische Minoritäten und indigene Völker» nämlich sprach der Text von der Verantwortung der Kirche für die Marginalisierten: «Obwohl die Kirche keine politische Organisation ist, ist sie verpflichtet, die Gläubigen durch ihre Soziallehre zu formen. Sie lehrt und ermutigt nicht nur ihre Glieder, sondern die staatlichen Behörden ohne jede Ausnahme, ihrer Verantwortung bewußt zu sein, wo sie es an sozialer Gerechtigkeit gegenüber ethnischen Minderheiten fehlen lassen.» (18f.)

Die gegenwärtige Krise als Herausforderung

An mehreren Stellen sprach der Text der *Lineamenta* ausdrücklich von den aktuellen Schwierigkeiten, die sich heute einem missionarischen Verständnis der Kirche entgegenstellen. Als erstes stellte er dazu fest, daß eine missionarische Tätigkeit heute wegen Personalmangels oft sehr schwierig geworden sei, ja vielfach sogar zum Erliegen komme, um dann fortzufahren, daß die eigentlichen Ursachen der gegenwärtigen Krise der Evangelisierung in einer Krise der Kultur begründet seien. Ursache dafür seien Veränderungsprozesse innerhalb der einzelnen Gesellschaften, von denen der Text der *Lineamenta* als «wirkliche Herausforderungen für eine Evangelisierung» folgende nannte: der wachsende Einfluß von Verwaltung und Wirtschaft auf das Leben, eine Überbetonung von Demokratie und persönlicher Entscheidung, liberale und individualistische Formen der Philosophie, Belastungen für die Institution der Ehe und das Leben der Familie, mangelndes Bewußtsein für das Geistige, der negative Einfluß der Massenmedien auf soziales und privates Verhalten (vgl. 27).

Diese Aufzählung machte den Kern der Situationsanalyse innerhalb des Textes der *Lineamenta* aus. Ihm gegenüber traten die positiven Beschreibungen der Wirkungen des Erneuerungsprozesses, die durch das Zweite Vatikanische Konzil ermöglicht worden waren, zurück. Zwar erwähnte der Text ausdrücklich die *Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute* und die *Erklärung über die Religionsfreiheit*, um damit eine Beschreibung des christlichen Glaubens «als freie, persönliche und begründete Zustimmung des Gewissens zu Jesus Christus in einer sich verändernden Welt» (29) zu begründen, die in innerkirchlichen Reformen der letzten Jahrzehnte und einem sozialen Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit bis zum Einsatz für die Aborigines ihren Ausdruck gefunden hätten. Im Text der *Lineamenta* gelang es aber insgesamt nicht, den Prozeß des *Aggiornamento* und die durch die gesellschaftlichen Veränderungen sich neu ergebenden Herausforderungen als Elemente eines einzigen

¹ Vgl. den ersten Teil des Berichts über die Synode: Nikolaus Klein, Ökumene der Kulturen, Ökumene der Christen, in: *Orientierung* 63 (1999) S. 9ff.

² Comunicato Stampa: Seconda riunione del Consiglio Pre-sinodale dell'Assemblea Speciale per l'Oceania del Sinodo dei Vescovi. Wellington/Neuseeland, 26. bis 28. August 1997.

³ Ozeanien zählt bei einer Festland-Oberfläche von 8,5 Mio. km² 28 829 000 Bewohner, davon 8 047 000 Katholiken. Es gibt 77 Diözesen bzw. Apostolische Vikariate mit rund 2390 Pfarreien und rund 2000 Missionsstationen (ohne Priester), 2813 Weltpriester, 2296 Ordenspriester, 2085 Ordensbrüder, 11872 Ordensschwwestern und 12 658 Katechisten. Die Spezielle Bischofssynode für Ozeanien zählte 154 Teilnehmer, d.h. 117 Vollmitglieder (davon 88 Kardinäle bzw. Erzbischöfe bzw. Bischöfe bzw. Apostolische Administratoren aus Ozeanien, 16 Leiter von Römischen Kurienbehörden, den Generalsekretär der Bischofssynode, 6 von der Vereinigung der höheren Ordensobern gewählte Generaloberer, 6 vom Papst ernannte Erzbischöfe bzw. Bischöfe). Der Papst ernannte außerdem 14 Experten und 19 Auditorinnen bzw. Auditoren und lud 4 Vertreter nichtkatholischer Glaubensgemeinschaften ein (Bischof George Connor von der Anglikanischen Kirche von Aoteara, Neuseeland und Polynesien, Bischof Wesley Kigasing von der Evangelisch-lutherischen Kirche Papua-Neuguineas, Moderator Lindsay Ferrington von der Presbyterianischen Kirche von New South Wales und Präses Alifaleti Moné von der Freien Wesleyanischen Kirche von Tonga).

⁴ Synod of Bishops. Special Assembly for Oceania, Jesus Christ and the Peoples of Oceania: Walking His Way, Telling His Truth, Living His Life. *Lineamenta*. Vatican City 1997.

Vorganges zu begreifen. Deutlich wurde dies, wo im Text der *Lineamenta* innerkirchlicher Dissens nur als «Gegenzeugnis» («Counter Witness») zur Botschaft des Evangeliums beschrieben wurde (vgl. 30). Gegenüber einer solchen klaren und sich unangefochten behauptenden Position konnte auch eine längere und eindringlich formulierte Passage der *Lineamenta*, in der von den positiven Wirkungen der veränderten gesellschaftlichen Bedingungen für Verständnis und Verkündigung des christlichen Glaubens gesprochen wurde, nur an Gewicht verlieren.

Ob diese beiden, miteinander unverträglichen Sichtweisen von den Bischöfen in ihren Antworten auf den Text der *Lineamenta* zur Sprache gebracht worden sind, ist kaum festzustellen, denn der Vergleich des Textes der *Lineamenta* mit dem endgültigen Text des Arbeitsdokumentes, das heißt dem *Instrumentum laboris*, gibt dafür keine Hinweise.⁵ Dies liegt mit großer Sicherheit an der Methode, mit der das *Instrumentum laboris* erarbeitet wurde. Über sie wurde im Vorwort des *Instrumentum laboris* geschrieben, daß für die redaktionelle Arbeit drei Aspekte ausschlaggebend gewesen seien (vgl. IIIf.). Einmal sei es darum gegangen, jene Themen festzuhalten, zu denen übereinstimmende Äußerungen gemacht worden seien. Aber auch abweichende Positionen sollten zweitens eigens festgehalten werden, und schließlich sollten in den Antworten übersehene Themen und Fragestellungen ergänzend hinzugefügt werden. Nicht gesagt wurde aber dabei, nach welchen Kriterien festgestellt wurde, wann von der Redaktionskommission ein Thema oder eine Fragestellung als unzureichend beantwortet oder als übersehen betrachtet wurde. So präsentierte sich schlußendlich das *Instrumentum laboris* als ein Text, der einerseits den Gesamtentwurf der *Lineamenta* unverändert ließ und der andererseits einige Positionen der *Lineamenta* notwendigerweise entschärft hat, indem die eingegangenen Antworten nach dem Schema von mehrheitlich geäußelter Meinung und davon abweichenden Positionen aufgelistet wurden. Zwar läßt sich nicht leugnen, daß damit das *Instrumentum laboris* eine vielfältige Dokumentation von Problemen und Situationsbeschreibungen bot, was von vielen Teilnehmern der Synode ausdrücklich bestätigt wurde, aber die Vorgehensweise der Redaktoren brachte es mit sich, daß der Text für eine Analyse, wie weit dieser auf die eingetroffenen Antworten einging, nicht genügend Hinweise bietet, da die Redaktoren sich ja vorbehielten, von ihnen als ungenügend beurteilte Stellungnahmen zu ergänzen.⁶

Nachfolge Jesu und Kontextualität

Dieser Sachverhalt macht es schwierig, die Tragweite einer Passage des *Instrumentum laboris* zu beschreiben, in welcher konsequent die Zuordnung von «Nachfolge Jesu Christi» und «Kontextualität» entfaltet wird, wie sie in den *Lineamenta* als Thema formuliert wurde. Die Passage beginnt mit einer Aussage, die sich als Mehrheitsvotum der eingegangenen Antworten beschreibt: «Im allgemeinen sahen die Antworten Mittel und Methoden («means») der Evangelisierung als das Leitthema, unter das alle andern zu diskutierenden Themen zu ordnen seien. Demgemäß müssen diese Methoden überprüft werden, so daß sie auf zutreffende Weise eine dem Evangelium entsprechende Sicht des Lebens heute widerspiegeln, eine Sicht, die neue Initiativen zu inspirieren vermag...», um dann mit folgender Feststellung zu schließen, «Manche Bischöfe planen ihr Programm der Erneuerung auf eine solche Weise, daß die Stufen, die aufeinander folgen, im Gleichschritt mit dem Stand und dem Wachsen ei-

⁵ Synod of Bishops. Special Assembly for Oceania, Jesus Christ and the Peoples of Oceania: Walking His Way, Telling His Truth, Living His Life. *Instrumentum Laboris*. Vatican City 1998.

⁶ Vorbildlich kann dagegen bis heute die vom damaligen CELAM-Generalsekretär Weihbischof Raymundo Damasceno Assis erstellte Dokumentation (*Prima Relatio* und *Secunda Relatio* genannt) zum Arbeitsdokument für die IV. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Santo Domingo (1992) angesehen werden. Vgl. Norbert Arntz, Bischöfe bestätigen die Option für die Armen, in: *Orientierung* 56 (1992), S. 183f. und 184ff.

nes sich vertiefenden Glaubens der Gemeinde sind. Alle diese Programme wollen das Verständnis der Kirche für ihre Identität und ihre Sendung in Ozeanien vertiefen.» (30) Es ist nun nicht zu leugnen, daß die auf diesen Abschnitt folgenden Hauptteile des *Instrumentum laboris* (nämlich der 2. Teil «Die Wahrheit Jesu Christi verkündigen» und der 3. Teil «Das Leben Jesu Christi leben») dieser Beschreibung folgen, ihr aber in ihrer Intention nicht gerecht werden. Dies lag nicht nur in der angewandten Methode der Auswertung der Antworten auf die *Lineamenta*, sondern ebenso sehr im hier zum Zuge kommenden Verständnis von Pastoral selber. Daß sich dahinter ein tiefgreifender Konflikt in der Kirche Ozeaniens verbirgt, war im *Instrumentum laboris* nicht mehr deutlich.

Sichtbar wurde dieser Konflikt dagegen schon in der ersten Vollversammlung während der Synode. Der Relator der Synode, Erzbischof Barry James Hickey (Perth), begann seine Einführung in das Synodenthema (*Relatio ante disceptationem*) mit einer Beschreibung des Themas der Synode; wie sie die *Lineamenta* und das *Instrumentum laboris* formuliert hatten, um daran eine längere Ausführung über die «Herausforderungen der Moderne und des Säkularismus» anzuschließen. Zu Beginn dieses Abschnittes hielt er fest, daß die Frage im Text der *Lineamenta*, wie sich die Kirche gegenüber der Moderne und dem Säkularismus zu verhalten habe, nicht nur verschiedene, sondern auch einander widersprechende Antworten gefunden habe. Auch wenn das *Instrumentum laboris* dies nicht ausdrücklich vermerke, müsse hier darüber gesprochen werden, da die verschiedenen Positionen auch innerhalb der Synoden-Versammlung vertreten seien.

Erzbischof Barry J. Hickey stellte dann an den Anfang eine Beschreibung der Situation Australiens und Ozeaniens, die er als eine «nach-christliche Ära» bezeichnete, insofern hier eine Mentalität vorherrsche, bei der Religion an den gesellschaftlichen Rand gedrängt sei, nur noch mehr individualistisch und privat verstanden würde mit geringem Einfluß auf das öffentliche Leben, die Politik und Gesetzgebung. Diese Situation sei in vielen Teilen Ozeaniens noch nicht gegeben, es sei aber damit zu rechnen, daß sie bald überall bestimmend sein werde. Erzbischof Barry J. Hickey schloß diese Passage seiner Ausführung damit, daß eine angemessene Antwort auf die mit dieser Lage gegebenen Fragen für das Gelingen der Synode entscheidend sei.

Welche Antwort auf die Moderne?

In der Vielfalt möglicher Antworten sah Erzbischof Barry J. Hickey zwei Tendenzen vertreten, die miteinander unvereinbar seien. Die erste Gruppe von Stellungnahmen würde daran festhalten, das Projekt der Moderne vorbehaltlos anzunehmen und durchzuführen, während die zweite Position deren vollständige Ablehnung fordere. Er konkretisierte beide (möglichen) Positionen an der innerkirchlichen Debatte über die Enzyklika *Humanae vitae* von Paul VI. und der Rolle des kirchlichen Lehramtes in Fragen der Moral, um seine Überlegungen mit der Feststellung zu schließen: «Diese Trennung ist heute in der Kirche gegenwärtig. Sie beeinflusst die Theologie, die Liturgie, die Katechese, die Ausbildung in den Seminarien, das Ordensleben, die Rolle der Laien in der Kirche und damit unausweichlich auch die Berufungen zum kirchlichen Dienst. Wir Bischöfe aus Ozeanien, zu einer speziellen Synode hier versammelt, können uns dieser Fragestellung nicht entziehen.»

Mit dieser Problematisierung des Textes des *Instrumentum laboris* erreichte Erzbischof Barry J. Hickey ein Dreifaches. Er lenkte die Aufmerksamkeit auf die kontroversen Positionen, die in den Antworten auf die *Lineamenta* vor der schriftlichen Fixierung im *Instrumentum laboris* zur Sprache kamen. Er stellte die Zuordnung von Kirche und Moderne als das Schlüsselproblem der Kirche in Ozeanien dar. Und schließlich forderte er dazu auf, die Situation als eine offene zu begreifen, für die erst eine Antwort gesucht werden muß. Auch wenn in den Interventio-

Gegen eine «Mystik des Todes»

Hinkelammert leistet hier eine brillante Kritik am herrschenden Dogma des Neoliberalismus. Einer «Mystik des Todes» und dem drohenden kollektiven Selbstmord der Menschheit setzt er eine «Kultur der Hoffnung» entgegen.



Franz Hinkelammert
Kultur der Hoffnung

Für eine Gesellschaft ohne Ausgrenzung und Naturzerstörung

Aus dem Spanischen von N. Arntz, B. Kern und S. Schwartz, in Gemeinschaft mit der Edition Exodus Luzern

1999, 208 Seiten, kart.
DM 24,80 / OS 3,50 / ASFr 45,60
ISBN 3-7867-21166-1

Matthias-Grünwald-Verlag
Postfach 3080 · 55020 Mainz



nen während der Vollversammlungen der Synode selten auf die gleiche ausdrückliche Weise auf Erzbischof Barry J. Hickeys Fragestellung zurückgegriffen wurde, können viele Stellungnahmen als Beiträge zur Lösung der von ihm aufgeworfenen Frage verstanden werden. Eine Reihe von Interventionen gingen sogar darüber hinaus, indem sie neue Momente in die Analyse der Moderne einbrachten, sie also von der Engführung auf den Gegensatz Tradition bzw. Autorität gegen Moderne, wie sie Erzbischof Barry J. Hickeys Konkretisierung auf die Kontroverse um *Humanae vitae* beim ersten Hinsehen nahelegen konnte, lösten.

Eine solche Präzisierung geschah schon in der allerersten Intervention während der Synode, als Bischof Kevin Manning (Parramatta/Australien) darauf hinwies, daß die in der Gesellschaft neu gewonnene Einsicht in die Würde der Frauen und ihrer Gleichrangigkeit gegenüber den Männern ein Prüfstein für kirchliche Praxis und Lehre sein müsse. Damit gewann für ihn und eine Reihe seiner Kollegen die Frage nach dem Umgang mit marginalisierten Gruppen und Einzelpersonen einen herausragenden Stellenwert zur Beurteilung, ob die Kirche angemessen auf die aktuellen gesellschaftlichen Herausforderungen reagiere. Daß damit nicht nur Marginalisierung durch die jeweils dominierende Gesellschaft gemeint gewesen sei (Weihbischof Patrick Power [Canberra] vertiefte mit seiner Stellungnahme die Intervention von Bischof K. Manning), sondern daß auch kirchliche Bestimmungen und kanonische Gesetze daraufhin geprüft werden müssen, forderte Kardinal Thomas William (Wellington/Neuseeland). Daß damit keine unbilligen Konzessionen an den Zeitgeist gemacht würden, betonte Weihbischof Owen John Dolan (Palmerston North/Neuseeland). Denn die Kirche, ihre Sakramente und ihre Gesetze seien um der Menschen willen gegeben.

Eine Reihe von Interventionen hoben die Probleme hervor, die durch die geographischen Besonderheiten der Inselwelt Ozeaniens verursacht seien. Vielen Gemeinden sei es deshalb während Wochen unmöglich, die Eucharistie zu feiern. Bischof Ambrose Kiapteni (Kavieng/Papua-Neuguinea) erinnerte daran, daß diese Situation das Leben christlicher Gemeinden auf Dauer schädige. Daß die Bischöfe sich bewußt waren, auf diese Frage keine leichte Antwort finden zu können, ergab sich aus der Vielzahl von eingebrachten Lösungsvorschlägen. Sprachen einige davon, daß die Zölibatsverpflichtung für Priester neu diskutiert werden müsse, plädierten andere für die Zulassung von *virii probati*, während in vielen Interventionen darauf hingewiesen wurde, daß eine Erweiterung der Beauftragung der Katechisten bzw. der ständigen Diakone ausreichend sei. Aber gerade durch die Vielfalt der vorgeschlagenen Lösungen zeigte sich die Dringlichkeit der Frage.

Wie schon während der Speziellen Synode für Asien (19. April bis 14. Mai 1998) kamen in einer Reihe von Interventionen die Beziehungen zwischen der Ortskirche und Rom zur Sprache. Bischof Michael John Malone (Maitland-Newcastle/Australien) thematisierte in seiner Stellungnahme die Beziehung zwischen der Kolonialisierung Australiens bzw. Ozeaniens und der christlichen Missionsgeschichte. Wie es in den letzten Jahrzehnten eine

Befreiung der ehemaligen Kolonialgebiete im pazifischen Raum gegeben habe, so stelle sich heute für die Kirche die Frage: «Können wir nicht auch religiöse Unabhängigkeit erwarten? Während die Kirche in ihrer Sendung und in ihrer Berufung universal ist, realisiert sie sich in jedem Teil der Welt in einer anderen Gestalt.» Für Bischof Peter James Cullinane (Palmerston North/Neuseeland) ergeben sich eine Reihe unnötiger Konflikte zwischen den Bischofskonferenzen und der römischen Kurie bei der Überprüfung der Übersetzungen liturgischer Texte in die jeweiligen Lokalsprachen, weil Rom nicht bereit sei, die praktischen Erfahrungen der Kirchen vor Ort angemessen zu würdigen. Artikulierte sich so bei der überwiegenden Mehrzahl von Interventionen der Bischöfe Australiens, Neuseelands und Ozeaniens der Wille, die Zuordnung von Kirche und sich modernisierende Gesellschaft in einem je breiteren Problemhorizont zu reflektieren, kann man auch von einer «römischen Lesart» auf der Synode von Ozeanien sprechen. Gemeint ist, daß diese Position nicht ausschließlich, wohl aber mehrheitlich von Mitgliedern der römischen Kurie vertreten wurde. Kennzeichnend für deren Position war, daß für sie die Zuordnung von Kirche und Moderne im Sinne der Stärkung einer zentralen Autorität schon als entschieden galt und nur noch mehr die Frage, wie dies zu erreichen sei, debattiert werden müsse. (Schluß folgt.) Nikolaus Klein

«...am größten aber ist die Liebe...»

Begegnung mit der Dominikanerin und Künstlerin Sr. Gertrud Johanna Kriebel

«Ja, der Garten meiner Großeltern war für mich das Paradies. Alles war beseelt, leuchtete, war lebendig und zur Zwiesprache da.» Sr. Gertrud Johanna erinnert sich, sieht wieder die Blumen und Früchte des Kindheitsgartens vor sich. In ihrem Atelier an der Zedlitzgasse, im Wiener Ersten Bezirk, sitzt sie mir gegenüber, lächelt und blickt zugleich versonnen. Das Kind tritt aus ihr heraus, das sie in sich bewahrt hat. Bleibt der Künstler, die Künstlerin nicht immer das Kind, das die Dinge wie zum ersten Mal sieht? Ihre Gedanken wandern zurück in den weiten Garten der Großeltern in Mähren. Bei Troppau war's, fast an der Grenze zu Schlesien, zum Eichendorff-Land. Und es gab viel Wald, der das Refugium der Kindheit wie einen Schutzmantel umgab. Hier, in diesem Garten, war vielleicht das gewachsen, was diese Frau nie loslassen würde – die Sehnsucht nach dem Immermehr und Immerweiter. «Oft denke ich heute, das kann doch nicht schon alles gewesen sein, dieses Leben», sagt die Sechundsiebzigjährige, «das Eigentliche muß doch erst noch kommen.» Und sie blickt die Zuhörerinnen fragend an, sitzt im Atelier, diesem Winzling im Dachgeschoß, mitten in ihrem «Chaos», wie sie es nennt. Aber was sich in ihrer Wohnung häuft und türmt, ist nichts weiter als ein schöpferisches Durcheinandertal von Büchern, Entwürfen, Zeichenblöcken und den Spuren eines reichen Lebens. Hinter mir, abgeschirmt durch einen Vorhang, steht der Webstuhl, vor mir ein Holzständer mit all den Wollspulen, die das Farbenspektrum wiedergeben. Durch ein Oberlicht flutet Licht herein, so daß man sich in der Kajüte eines Schiffes wähnt; in der kleinen Küche, der Kombüse, brodelt der Kaffee. «Ich bin mit Gott und der Kunst verheiratet», sagt Sr. Gertrud, und tatsächlich richtet sich ihr ganzes Leben nach diesen beiden Orientierungen.

Herkunft und Werdegang

Die zierliche kleine Frau wuchs als einzige Tochter eines Professors für Wirtschaftskunde im mährischen Neutitschein auf. 1935 zog die Familie nach Österreich, wo Gertraud am niederösterreichischen Realgymnasium von Berndorf maturierte. Die Eltern übersiedelten nach Baden bei Wien, aber die Kurstadt mit ihrem gepflegten Ambiente hat sie «angebraut», wie sie noch heute ener-

gisch erklärt. Alles war ihr viel zu gemütlich, viel zu bürgerlich, und sie dachte nur immer: Weg, weg von hier. Vorerst studierte sie an der Akademie für Bildende Künste in Wien und erhielt das Diplom der Meisterklasse für Konservierung und Technologie bei Prof. Robert Eigenberger sowie für Kunsterziehung bei Prof. Christian Martin. Sie nahm Privatunterricht in Malerei bei Herbert Boeckl (1894–1966), einem der bedeutendsten Meister der österreichischen Kunst in der ersten Jahrhunderthälfte. Der aus Klagenfurt stammende Künstler war in seiner Frühzeit von Kokoschka und Schiele geprägt worden. Nach einem Paris-Aufenthalt leitete er seine Bilder ausschließlich von der Farbe her, die er über einer streng kompositorischen Fügung kraftvoll auftrug. Mit der Entdeckung des Elementaren in der Farbwelt wirkte er bis heute stil- und schulebildend weiter (Werke von ihm sind u.a. in der Österreichischen Galerie im Belvedere, Wien, zu sehen). Sr. Gertrud wird ungemein lebhaft, wenn sie von diesem Künstler zu erzählen beginnt, der für sie zum entscheidenden Mentor geworden ist. Er war einst von Cézanne und den Fauves beeindruckt worden, galt während der Nazizeit als «entarteter Künstler». Sein sinnliches Temperament paarte sich mit künstlerischer Klarheit, vor allem aber mit tief religiöser Spiritualität. Das Konkrete schloß aus seiner Sicht die Transzendenz nicht aus, nein, es mußte so genau gefaßt werden, bis «ES» herausleuchtete «als Schein der anderen Welt». «Wirkliche Kunst ist Geist», pflegte Boeckl zu sagen, «ist Begegnung mit dem Geistigen.» Diese Ausrichtung berührte die junge Künstlerin im Tiefsten. Heute sagt Sr. Gertrud: «Wenn ich male, komme ich zur Mitte – ebenso wie beim Beten. Halte ich durch, so malt es in mir.»

Gegen den Willen der Eltern reiste Gertraud 1953 nach Paris, in jene Stadt, die schon immer das Ziel des Aufbruchs junger Künstler gewesen war. Das Paßbild, das sie vor dieser Reise anfertigen ließ, zeigt eine ernste Frau im dreißigsten Jahr, zart, aber entschieden. Hat sie sich einst «zerkugelt», wie sie heute lachend sagt, «zerkugelt» vor lauter Ideen – denn sie tanzte, musizierte, malte und schrieb –, so weiß sie jetzt genau, was sie will. Die Verlobung mit einem Schulkollegen hat sie gelöst. Sie spürt, daß das Haushalten samt der traditionellen Frauenrolle für sie nicht in Frage kommt. Jetzt steht ihr das Abenteuer Paris bevor. Unbedingt muß sie gründlich die französische Sprache erlernen.

Sœur Etienne, eine Westschweizerin, unterrichtet sie. In «L'art moderne» stellt die junge Österreicherin aus, läßt sich vom Flair der Stadt beflügeln, aber da ist auch der Priester Jean-Pierre Altermann, jener Abbé, der für sie zum «Père spirituel» wird, gleichsam ein Mitspieler Herbert Boeckls, der ihr künstlerischer spiritus rector ist. Abbé Altermann, ursprünglich Jude, bewegt sich im philosophischen Kreis um Jacques und Raïssa Maritain mit ihrer neothomistischen Ausrichtung. Die Bewegung des «renouveau catholique», welche nach dem Ersten Weltkrieg einsetzte und Menschen wie Gertrud von Le Fort, Georges Bernanos, Charles Péguy oder Edith Stein beeinflusst hat, wirkt hier weiter. Doch der Neothomismus prallt an der jungen Österreicherin ab, seine Ordnung erscheint ihr zu streng im Aufbau. Dennoch läßt sie sich von einer Strenge anderer Art packen: Sie will unbedingt in den Karmel eintreten, nur die Radikalität dieses Ordens erscheint ihr angemessen. «C'est l'invisible que tu cherches», sagt Père Altermann. Aber das Kloster der Karmelittinnen, das sie aufsuchen will, läßt sich an der kleinen Straße, welche man ihr genannt hat, einfach nicht finden. Das Nichtfinden ist ein Zeichen, doch Gertraud ist ruhelos. «Ne vous inquiétez pas», sagt Père Altermann, «je vois les choses.»

Eintritt bei den Dominikanerinnen von Bethanien

1955 tritt Gertraud Kriebel in den Orden der Dominikanerinnen von Bethanien ein, die im innerschweizerischen St. Niklausen bei Kerns (Obwalden) leben. Es ist eine besondere Gemeinschaft, der die junge Frau beitrifft. 1866 hat der französische Dominikanerpater Marie-Jean-Joseph Lataste jene Kommunität von Dominikanerinnen gegründet, zu der neben unbelasteten Frauen auch einstige Insassinnen von Gefängnissen zählten. Lataste, der zuvor Exerzitien im Frauengefängnis Cadillac-sur-Garonne gehalten hatte, war überzeugt, daß Gott diese Frauen liebte, auch sie und vor allem sie. Der Orden breitete sich rasch aus, fand auch in der Innerschweiz eine Lebensmöglichkeit. Das Haus Bethanien besteht noch immer, ist eines jener Klöster, das seine Tore für Gäste öffnet. Die Schwestern erinnern sich dabei «der Gastlichkeit, mit der Jesus in Bethanien aufgenommen worden ist». Noch immer aber besuchen sie die Frauengefängnisse.

«Boeckl war mein Brautführer», sagt Sr. Gertrud, «der Riesenschmied Boeckl, der eine Bank durchgebrochen hat, als er sich setzen wollte, der aber dabei so zart in seinem Inneren war.» Auf dem Bild, das sie mir zeigt, steht sie, die Braut des Klosters, mit einem Blumenstrauß auf der Terrasse von Bethanien, der große Künstler neben ihr, ein geistlich-künstlerischer Vater, während die Familie sich fernhält. Denn sie ist mit diesem Entschluß der einzigen Tochter ganz und gar nicht einverstanden. «Ich komme für Deine Familie, Deine Freunde und für ganz Österreich», hat Boeckl zu ihr gesagt. Einen solchen Satz vergißt man ein Leben lang nie.

Doch das Brautkleid weicht noch an diesem Tag dem weißen Klosterhabit. Wieder steht Gertraud auf der Terrasse von Bethanien, diesmal leicht vom Betrachter weggewandt. Nach dem Profößnoviziat in Rom, wo sich die Novizinnen aus aller Welt treffen, tauscht Gertraud während der Feier der Ewigen Proföß in Montferrand le Château (bei Besançon) den weißen Schleier gegen den schwarzen ein. Der Wandel drückt sich auch im neuen Namen aus: Jetzt heißt sie Sr. Gertrud Johanna. Einen tiefen Sinn enthalten die Riten der klösterlichen Brautmystik. Es sind Zeichen von großer Schönheit, welche die Künstlerin noch heute faszinieren. Ihrem verehrten Meister, Prof. Boeckl, zeigt sie kurz nach dem Eintritt ins Kloster ein Bild, das sie gemalt hat, eine Vision der Apokalypse, voll von strahlendem Licht. Doch Boeckl greift ein: «ES kann nur sein, wenn es verhüllt ist.» Er legt ein graues Taschentuch über die Sonnenkugel: «So muß es sein, das Geheimnis darf nicht preisgegeben werden.» Sr. Gertrud, die vor mir sitzt, schüttelt den Kopf, sagt nach einigem Zögern: «Ich bin der Kunst noch so viel schuldig.» Aber von Boeckl hat sie auch das Schweigen erlernt. In seiner Rektorsrede an der Akademie der Bildenden Künste in Wien (23. November

1962) sagte er: «Wenn der Maler seine Aufgabe wahrhaftig erfüllt, so wird er das Schweigen erlernen und wird darüber befriedigt sein, wenn er das Schweigen auch behält.»

Ihre Ausstrahlung

Seither weiß sie, daß Kunst – ganz im Sinne Paul Klees – das Unsichtbare sichtbar machen will. Sie malt in Öl, sie läßt sich vom Aquarell herausfordern, sie wird zur Glasmalerin, und vor allem dringt sie tief in die Kunst der Webteppiche, der Tapisserien, ein. All ihre Werke zeugen von hohem kompositorischem Bewußtsein, von sensibler, aber gleichzeitig auch vitaler Farbgebung, die bald eine hohe Sättigung erreicht, oft aber auch jene Transparenz, welche an Delauney erinnert. Wenn nach Kafka «Schreiben eine Form des Gebets» sein kann, so ist es auch das Malen. Die Dunkelheit, das de profundis, aus dem das menschliche Beten rührt, ist in diesen Bildimaginationen gegenwärtig. Doch das Lichtvolle bricht sich Bahn, wenn auch in verhüllter Gestalt. Sr. Gertrud hat seit den sechziger Jahren ihre Werke immer wieder in österreichischen Städten, aber auch in Rom und Paris ausgestellt. Sie hängen in öffentlichen und sakralen Räumen sowie in zahlreichen Privatwohnungen.

Ein, zwei Gassen vom kleinen Atelier entfernt befindet sich in Wien noch ein weiterer Raum. Dieser birgt nicht nur das kreative Schaffen, sondern ist auch ein Ort der Begegnung. Seit den siebziger Jahren führt Sr. Gertrud die Wiener Salonkultur weiter, aber auf ihre eigene Art, denn ihr Salon ist eher spirituell zu nennen. Mitte des Monats finden sich bei ihr Künstler, Musiker, Theologen, Literaten zusammen, in Alter und Herkunft bunt gemischt. Manchmal hält jemand einen Vortrag, manchmal kommt jemand von auswärts zu einer Lesung. Die anschließende Diskussion ist rege, kann sich über Mitternacht hinausziehen, aber die Gäste werden von Sr. Gertrud liebevoll mit kleinen Köstlichkeiten versorgt. Auf dem Klavier steht immer das Bild der österreichischen Lyrikerin Christine Busta (1915–1987), die – eine Freundin der Gastgeberin – hier ihre letzte Lesung vor dem Tod gehalten hat. Ihr «Atem des Worts» wirkt weiter. Mitmenschlichkeit ist in diesem Kreis eine verschwiegene Tugend. Man weiß umeinander, man nimmt an den Nöten des anderen Anteil. Weit hat Sr. Gertrud das «Ohr des Herzens» geöffnet. Was sie, die mitten in der Stadt lebt, an Lebensgeschichten vernimmt, hält sie besetzt. Oft muß da die Kunst zurücktreten, weil ein lebendiger Mensch vor ihr steht, dem sie zur Schwester, zur Mutter wird. Der Ort, wo sie ist, wird zur Oase für Rastlose. Von Liebe spricht sie nicht, sie lebt sie. Ganz im Sinn ihres Père spirituel, Jean-Pierre Altermann, der kurz vor dem Sterben gefragt wurde, was das Wichtigste sei. Mit großer Mühe brachte er das Wort hervor: «AIMER».

Die Nächte verbringt die Dominikanerin, welche aufgrund einer Sonderregelung extra muros lebt, in ihrem Wohnraum im nahen Kloster der Dominikaner. So ist sie, die Einzelgängerin, dennoch in den Schutz einer monastischen Gemeinschaft eingebunden. Ihr Mutterkloster im steirischen Nestelbach indessen wird aufgelöst. Überalterung und Mangel an jungem Nachwuchs haben die Leitung zu diesem Schritt gezwungen. Sr. Gertrud leidet an diesem Abbruch, er ist wie eine Abnabelung, ein Gang in die Wüste – Herbergsuche in einem Alter, da man seinen realen Ort aus langem Verwachsensein kennen müßte. Nicht umsonst fasziniert sie an Paula Modersohn-Becker, über die wir sprechen, die innere Verbundenheit mit Erde und Kosmos. «Eine Frau, die große Kraft ausstrahlt», sagt sie mit Nachdruck.

Und ich denke, daß es auch der Wegfall alles Beiläufigen ist, den Sr. Gertrud an Paula Modersohn-Beckers Kunst wahrnimmt. Dieser Zug ist ihr schon im künstlerischen Schaffen Herbert Boeckls begegnet. Alles sei eine Gabe von oben, hat der Künstler auch einmal zu ihr gesagt. Im Unbehaustsein, im Fremdsein auf dieser Welt bricht die Erfahrung einer höheren Geborgenheit herein. Sr. Gertrud schenkt mir zum Abschied einen Strauß Rosen in sattem Orange, entsprungen «aus einer Wurzel zart»:

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern

EINE ETHIK DER ERINNERUNG

Französisch-deutsche Rekonstruktionen

Wenn das Nachdenken über Erinnerung (*memoria*) inzwischen als ein Topos zeitgenössischer Theologie gelten darf, so ist dies nicht zuletzt ein Verdienst von *Johann Baptist Metz*. Seine Überlegungen zur Erinnerung als einer fundamentalen Kategorie der Theologie, als Widerstand gegen die «Siegergeschichte» und als «Unterbrechung» eines evolutionistischen Zeitflusses, waren auch zumindest in Anspielungen allgegenwärtig, als vom 1. bis 3. September 1998 die Jahrestagung der frankophonen theologischen Ethikerinnen und Ethiker (ATEM: Association de théologiens pour l'étude de la morale¹) stattfand. Nur wenige Schritte von *Marcel Prousts* Geburtshaus entfernt, also in symbolischer Nähe zu einem literarischen Meister des Erinnerns, waren in einem Tagungszentrum im 16. Arrondissement von Paris hervorragende Bedingungen für eine intensive Arbeitsatmosphäre gegeben. Der *genius loci* ist gerade beim Thema Erinnerung nicht ohne Bedeutung, da mit jedem Akt des Erinnerns konkrete Orte, Szenen und Zusammenhänge thematisiert werden. Das Vorbereitungsteam unter der Leitung der Pariser Moraltheologin *Geneviève Médevielle* vom Institut Catholique hat sich dieser Herausforderung mit großem Einsatz gestellt, um das Tagungsthema «L'acte de mémoire: un lieu théologique pour la morale» in verschiedenen Dimensionen zu entfalten.

Das Thema erweist sich als anregend und sperrig zugleich, weil es zwar einerseits eine Fülle von Assoziationen freisetzt (von der Kindheitserinnerung über das kollektive Gedächtnis bis hin zum Verlust der Erinnerungsfähigkeit, etwa in der Alzheimer-Krankheit), sich aber andererseits einer ausschließlich systematischen Behandlung widersetzt. Erinnerungen sind individuelle Konstrukte und insofern unvergleichbar; auf der anderen Seite sprechen wir aber auch in solchen Zusammenhängen von Erinnerung, in denen wir gerade nicht auf eigene Erfahrungen zurückgreifen können, sondern auf die Zeugnisse anderer angewiesen sind. Die Redeweise von der Erinnerung an die Eroberung Amerikas ist also im strengen Sinne unsinnig, weil niemand von uns Augenzeuge der Ereignisse war, die im Akt des Gedenkens besprochen, gefeiert oder beklagt werden. Im Erinnern stoßen wir auf die dialektische Denkfigur des *individuellen Allgemeinen*, da es bei einem Akt größter Innerlichkeit zugleich um dessen Thematisierung und Tradierung im öffentlichen Raum geht.

Die folgenden Notizen sind nicht als ein chronologisch aufgebauter Tagungsbericht im engeren Sinn zu verstehen. Es handelt sich vielmehr um den Versuch einer verfremdenden Sichtweise, die sich durch den alternierenden Blick von außen und von innen ergibt. Die kollektive Erinnerung in Frankreich hat andere Anknüpfungspunkte und Tabus (Kolonialismus, Vichy-Regime, Algerienkrieg) als entsprechende Bemühungen in der Schweiz oder in Deutschland. Diese Besonderheiten gilt es zu berücksichtigen, wenn nach dem Akt des Erinnerns als einem Ort des Theologietreibens unter ethischen Gesichtspunkten gefragt wird. Ich habe deshalb für meine Darstellung das Kompositionsprinzip des Perspektivenwechsels zwischen deutschen und französischen Kontexten gewählt und werde mich mehrmals zwischen Berlin und Paris als symbolischen Verdichtungen geschichtlicher Erfahrungsräume hin und her bewegen. Die Absicht hinter

¹Zur vollständigen Charakterisierung dieser internationalen Arbeitsgemeinschaft (mit Mitgliedern aus Frankreich, der Westschweiz, Wallonien, Quebec und frankophonen Ländern Afrikas) ist deren ökumenische Ausrichtung zu erwähnen, ferner die Mitgliedschaft von Philosophen, Vertretern der Bildungsarbeit und anderer Berufe, in denen eine Auseinandersetzung mit ethischen Fragen naheliegt. Es handelt sich also um eine offenere und «herrschaftsfreiere» Struktur als bei den konfessionellen deutschsprachigen Fachverbänden, in denen in erster Linie die universitären Interessengruppen organisiert sind. Eventuell behindern auch diese konzeptionellen Unterschiede den fachlichen Austausch über die Sprachgrenzen hinweg.

dieser Verwebung der Orte und Kulturen, ist nichts anderes als der Versuch, ausgehend von zwei partikularen Blickwinkeln zu einem *europäischen* Erinnerungsdiskurs beizutragen. Denn trotz der schon erwähnten Präsenz Metzcher Fundamentaltheologie sind sich deutsch- und französischsprachige theologische Ethiker bisher relativ fremd geblieben. Daß es in Deutschland durchaus schon Ansätze zu einer *Ethik der Erinnerung* gibt, wird in der Frankophonie schlicht und einfach ignoriert.² Und auch in umgekehrter Richtung hält sich das deutsche Interesse an den Forschungen und Debatten der Nachbarn in Grenzen.

Die unendliche Vielfalt der Erinnerungen

Das ethische Grundproblem einer Ethik des Erinnerns hat zu Beginn der Tagung der Philosoph *Alfredo Gomez-Müller* (Institut Catholique, Paris) in einem Vortrag über «Erinnerung, Freiheit und Pluralismus» herausgearbeitet. Im neuzeitlichen Bewußtsein sei der Akt des Erinnerns in den Hintergrund gedrängt worden, weil Erinnerung mit Tradition und Fremdbestimmung in Verbindung gebracht wurde. Das autonome Subjekt habe seine Freiheit und seine moralische Selbstbestimmung aber durch die Loslösung von Kontexten behaupten können und den Akt des Erinnerns in den Bereich des Partikularen und auf konkrete Gemeinschaften Bezogenen verwiesen. Gomez-Müller bediente sich also des Schemas der Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte, um den Erinnerungsverlust in der Moralphilosophie und der politischen Philosophie der Moderne zu verorten. Für den liberalen Pluralismus existiert eine Vielfalt von Meinungen, die jedoch für sich nichts anderes beanspruchen können als den Status bloßer Meinungen, von denen die eine nicht mehr Gewicht hat als die andere. Folglich gibt es auch keine privilegierten Erinnerungsgemeinschaften. Paradoxerweise entspricht dem gesellschaftlichen Pluralismus auf der politischen Ebene eine relativ starke Uniformisierung des Symbolischen, so daß beispielsweise Glaubensgemeinschaften sich nur im privaten Raum entfalten können, während der in Religionsfragen angeblich neutrale Staat seine eigenen republikanischen Riten entwickelt, die in ihrer Gesamtheit so etwas wie eine Zivilreligion ergeben.³ Da Sinnerfahrungen aber sehr stark an kontextuelle Prägungen gebunden sind, plädierte Gomez-Müller für ein Konzept von Freiheit, das um diese Einbettung weiß – allerdings nicht durch eine Berufung auf autoritäre Traditionen, sondern durch interkulturelle Kommunikation zwischen unterschiedlichen Gemeinschaften und ihren jeweiligen kollektiven Erinnerungen. Das ist eine bedenkenswerte These angesichts der Konflikte und Hoffnungen in einem multikulturellen Europa, in dem eine friedliche Koexistenz ja immer wieder durch den Streit der Erinnerungen in Frage gestellt wird.

Schon in der ersten Annäherung an das Thema wurde deutlich, daß nicht viel gewonnen ist, wenn der Erinnerungsverlust durch einen Kult der Erinnerung ersetzt wird. Nicht alles verdient es, in Erinnerung gerufen zu werden. Nicht alles, was historisch rekonstruierbar ist, erfordert einen ethisch qualifizierbaren Akt des Erinnerns. Den Unterschied zwischen Erinnerung und Geschichte machte vor allem der Pariser Historiker *François Bédaride*

²Vgl. Verena Lenzen, *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddush HaSchem)*. Piper, München-Zürich 1995, bes. S. 175–208.

³In den Reaktionen auf diesen Vortrag und in vielen anderen lebhaften Debatten wurde deutlich, daß für Theologie und Kirche in Frankreich die idealtypische Konstruktion des weltanschaulich neutralen Staates vor allem mit der laizistischen Trennung von Kirche und Staat in Verbindung gebracht wird, mit allen Vor- und Nachteilen, die dieses Modell hat! Zur Zeit scheinen wieder Ärger und Frustrationen zu dominieren. Ein französischer Theologe sagte mir, er fühle sich im eigenen Land manchmal «wie ein Bürger zweiter Klasse» behandelt.

rida (Institut d'Histoire du Temps Présent) deutlich, der sich gegen die modische Inszenierung öffentlicher Erinnerungsfeiern aussprach und dazu aufforderte, die Zukunftsbezogenheit eines Akts des Erinnerns im Auge zu behalten. Der historische Teil der Tagung wurde durch einen Beitrag von *Hubert Bost*, Kirchengeschichtler am Institut Protestant in Montpellier, vertieft, der sich mit dem Edikt von Nantes beschäftigte, dessen 400-Jahr-Jubiläum 1998 in Frankreich gefeiert wurde. 1598 hatte *Heinrich IV.* die Religionskriege beendet, indem er die Gewissensfreiheit aller Anhänger der reformierten Religion gegen den Druck der katholischen Kirche durchsetzte.⁴ Bekanntlich wurde diese offizielle Anerkennung des französischen Protestantismus knapp ein Jahrhundert später durch *Ludwig XIV.* widerrufen, was erneut zu blutigen Auseinandersetzungen führte. Beide Daten sind wichtige Anlässe des kollektiven Gedenkens im Horizont des Ringens um Religionsfreiheit und vernünftige staatskirchenrechtliche Verhältnisse und haben insofern eine bleibende Aktualität.

Die Auseinandersetzung mit dem Edikt von Nantes erlaubt es, trotz naheliegender Aktualisierungen die historische Distanz zu den Ereignissen zu wahren. Dies ist jedoch beim Blick auf die jüngere Geschichte nicht so leicht. Das läßt sich auch an dem Zusammenhang verdeutlichen, in dem Metz seine theologische Kategorie der Erinnerung eingeführt hat: es war das Gedächtnis der Opfer der Shoa, die viel zu lange gar nicht als theologisches Problem begriffen wurde und von einigen bis heute nicht begriffen wird. Die Veranstalter der Pariser Tagung hatten *Thomas Weisser-Laubach* aus Tübingen eingeladen, diesen Aspekt in die gemeinsame Arbeit einzubringen und über die literarischen Zeugnisse von Überlebenden der Shoa zu berichten. Wie so oft bei diesem Thema zeigte sich im Gespräch eine gewisse Beklommenheit im Umgang mit der Last von Extremsituationen. Das Gefühl der Hilflosigkeit führt dann leicht zu einer melancholischen Fixierung auf die Kontemplation des Negativen oder aber zu beflissenem Moralisieren. Die christliche Tradition scheint besondere Mühe damit zu haben, hoffnungslose und tragische Erinnerungen als solche zu akzeptieren und auf tröstende Interpretationen zu verzichten. Dabei käme es in einer Ethik der Erinnerung doch gerade darauf an, die Perspektive der Opfer ohne Beschönigung zu vergegenwärtigen. Insofern ist freilich jeder ästhetische Annäherungsversuch ein riskantes Unterfangen, da Schmerz und Trauer an die Grenze des Verstummens führen.⁵

Von Ex-Jugoslawien nach Berlin-Karlshorst

Der Blick auf die Verbrechen von gestern befähigt nicht automatisch zum engagierten Handeln in der Gegenwart. In den vergangenen Jahren wurde häufig eine Verbindung zwischen der Erinnerung an die Geschichte bis 1945 und die Verpflichtung zur humanitären oder militärischen Aktion in heutigen Krisengebieten hergestellt. Ein Beispiel dafür sind die Entwicklungen auf dem Balkan während der 90er Jahre.

Begeben wir uns für einen Moment in den Osten Berlins, in den Stadtteil Karlshorst, wo bis 1994 das *Museum der bedingungslosen Kapitulation*⁶ zu besichtigen war. Die kroatische Exilschriftstellerin *Dubravca Ugrešić* hat in ihrem gleichnamigen Roman⁷

⁴Vgl. Hubert Bost, *L'Édit de Nantes. Lectures d'hier et d'aujourd'hui. In: Études Théologiques et Religieuses* 73 (1998) Nr. 3, S. 371–390.

⁵Wir haben uns fast schon daran gewöhnt, eine Ethik des Erinnerns mit einer depressiven Stimmungslage in Verbindung zu bringen. Daß andere Stilmittel bis hin zur schwarzen Komödie und tragischen Ironie nicht auszuschließen sind, zeigt beispielsweise der internationale Erfolg von Roberto Benignis Film *La vita è bella* (Italien 1997), in dem der jüdische Lebenskünstler Guido seinem Sohn Giosué den faschistischen-Terror als eine Farce mit absurdem, spielerischem Charakter deutet.

⁶Hier wurde in der Nacht vom 8. zum 9. Mai 1945 die deutsche Kapitulation unterzeichnet. Inzwischen wurde das Haus als Deutsch-Russisches Museum wiedereröffnet. In Karlshorst befanden sich die Kasernen und Wohnungen der sowjetischen Soldaten, nach deren Abzug die leerstehenden Gebäude als Flüchtlingsunterkünfte verwendet wurden.

⁷Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1998.

Fragmente aus dem Leben von Flüchtlingen am Ende dieses Jahrhunderts zusammengetragen, vor allem von Menschen, die wie die Autorin selbst vor den Kriegen auf dem Balkan fliehen mußten. Das schöne Café im Untergeschoß des Karlshorster Museums diente für einige von ihnen als Treffpunkt in Berlin. Wie die offene Struktur des Romans zeigt, lassen sich die Bruchstücke der Erinnerung nicht zu einem kohärenten Ganzen zusammenschließen. Andererseits bleibt der Akt des Schreibens von der Hoffnung getragen, so etwas wie Sinn hervorzubringen, auch wenn die Vergangenheit nur den Eindruck von Scheitern und Absurdität erweckt. «Kunst ist der Versuch, die Ganzheit der Welt zu verteidigen, die geheime Verbundenheit aller Dinge.»⁸ In der Literaturkritik wurde es nicht einhellig geschätzt, daß Ugrešić sich der konventionellen Figur eines Engels bedient (*Der Himmel über Berlin* läßt grüßen), der mit der «Feder des Vergessens» dem Alptraum schrecklicher Erinnerungen ein Ende bereitet und Trost spendet.⁹ Doch auch unabhängig von der Bewertung dieser Konstruktion illustriert der Roman anschaulich die Bedeutung des Erzählens, Erinnerns und Vergessens für das Leben und Überleben nach traumatischen Erfahrungen von Verlust, Vertreibung und Vernichtung. Die kleinsten Überreste der verlorenen Zeit werden bedeutungsvoll, auch wenn sie manchmal wie Strohhalme sind, an die sich Ertrinkende zu klammern versuchen.

Die Ambivalenz der Erinnerung

Als Motto stand über der Pariser Tagung ein Satz von *Primo Levi*: «La memoria umana è uno strumento meraviglioso ma fallace.»¹⁰ Damit ist ganz treffend die Ambivalenz markiert, die jeden Akt des Erinnerns als ein subjektives Konstrukt kennzeichnet und den Übergang von individuellen Aussagen zu universellen Ansprüchen so schwierig macht.

Der Exeget *Olivier Artus* (Institut Catholique, Paris) erläuterte das biblische Vokabular der Erinnerung an Beispielen aus dem Pentateuch und skizzierte die voneinander zu unterscheidenden Sichtweisen der deuteronomistischen und der priesterschriftlichen Tradition, die beide auf die Katastrophenerfahrung des babylonischen Exils reagieren. Während die deuteronomistische Lektüre der Geschichte Israels von den Interventionen Jahwes für sein Volk erzählt und die Verpflichtung unterstreicht, dieses Bundes immer zu gedenken und entsprechend zu handeln, setzt die priesterschriftliche Redaktion einen anderen Akzent. Hier wird die Erinnerung durch die Befolgung eines unabhängig von geschichtlichen Ereignissen geltenden Gesetzes überlagert. An die Stelle des schmerzhaften Gedenkens tritt die Feier der guten Schöpfungsordnung und die Orientierung an Geboten der Reinheit. In der uns vorliegenden Endgestalt der Texte wird zwischen diesen beiden nicht deckungsgleichen Geschichtsbildern keine Entscheidung getroffen, so daß die theologische Gewichtung der konkurrierenden Ansätze offenbleibt.

Aus philosophischer Sicht befaßte sich *Olivier Abel* (Institut Protestant, Paris) mit der Zweideutigkeit des Erinnerns, das befreiend wirken kann, das manchmal aber auch in neue Abhängigkeiten oder sogar zur Erstarrung führt. Wer handeln will, muß auch vergessen können, um nicht durch den Druck des Vergangenen blockiert zu sein. Zur Erinnerung gehört die Fähigkeit zur Selektion, da sich die unüberschaubaren Spuren der Vergangenheit sonst wechselseitig relativieren und das orientierungslose Subjekt in den Käfig des Vergangenen einschließen.

Der Moraltheologe *Philippe Bordeyne* (Institut Catholique, Paris) ergänzte die Sondierungen zur Ambiguität der Erinnerung durch eine Auseinandersetzung mit der Konzilskonstitution *Gaudium et spes*, in der von den «Zeichen der Zeit» die Rede ist, von denen zugleich Angst und Hoffnung ausgehen. Die hinter diesem Konzept stehende Theologie, die Sinn und Gelingen in der pro-

⁸Ebd. S. 208.

⁹Vgl. zur Kritik an dieser «heilsgeschichtlichen» Konstruktion: Iris Radisch, *Der Engel des Exils*. In: *Die Zeit*, 18. Juni 1998, Nr. 26, S. 44.

¹⁰I sommersi e i salvati. Einaudi, Turin 1986, S. 13.

fanen Geschichte inkarniert sieht, entbindet uns nicht von der Aufgabe, Kriterien zu entwickeln, die uns bei der Unterscheidung der Zeichen der Zeit helfen, damit diese nicht nur mit viel Pathos beschworen werden. Die Beschäftigung mit *Gaudium et spes* führt an die Schwelle dessen, was seit den 60er Jahren als «Theologie der Welt», «Politische Theologie» und «Theologie der Befreiung» Gestalt angenommen hat und für die Gegenwart auch außerhalb des Katholizismus von Bedeutung ist. Mit der Spurensuche nach Zeichen der Gegenwart und Vergangenheit und sich daraus ergebenden Aufgaben der Zukunftsgestaltung ist die profane Welt endgültig zum Ort theologischer Erinnerung und Argumentation geworden.

Anamnetische Vernunft

In diesem Zusammenhang gewinnt das von Peukert und Metz seit den 70er Jahren profilierte Konzept einer *anamnetischen Vernunft* an Tiefenschärfe, weil hier erstmals der Versuch unternommen wurde, die Grundlagen der Theologie in den Dimensionen von Geschichte und Gesellschaft durchzubuchstabieren und allen Idealisierungen, die über diese von Schuld und Vergessen geprägte Wirklichkeit hinwegsehen wollen, eine entschiedene Absage zu erteilen. Das eigentlich Revolutionäre dieser neuen Theologie ist nicht so sehr der christozentrische Aspekt einer *memoria passionis*¹¹, sondern die Neuentdeckung des Judentums als Bezugspunkt christlicher Identität – gerade nach Auschwitz.¹² Metz wird nicht müde, die «kulturelle Amnesie» unserer Zeit anzuklagen und der Verliebtheit ins Vergessen Widerstand zu leisten. Dieser Widerstand der Theologie «findet auch den Beistand einer Literatur, die das geschichtliche Szenarium mit den Augen seiner Opfer wahrzunehmen lehrt, und den Beistand einer Kunst, die sich gewissermaßen als Anschauungsform der Erinnerung fremden Leids versteht und verwirklicht. Hierher gehören übrigens auch Werke filmischer Kunst, die die Situation des Leidens und der Schuld in einer Weise ins Gedächtnis rufen, die dem Objektivierungsansatz wissenschaftlicher Historisierung nicht gelingen kann. Sie alle haben buchstäblich ein «nachtragendes» Wesen.»¹³

Mißbrauchte Erinnerung?

Orientiert man sich an dem von Metz und Peukert angeregten Konzept einer anamnetischen Vernunft, so kann der ständige Verweis auf die *Ambivalenz* des Erinnerens eigentlich nur als Versuch verstanden werden, sich unbequemen Fragen nicht wirklich zu stellen. Denn bei aller Zweideutigkeit dürfte klar sein, daß Interessen im Spiel sind, wenn es darum geht, bestimmte Ereignisse der Vergangenheit endlich in Vergessenheit geraten zu lassen. Eine erfrischend offene Kritik an dem dennoch vorhandenen Mißbrauch der Erinnerung enthält *Tzvetan Todorovs* Text *Les Abus de la mémoire*, der ursprünglich als Vortrag bei einer Tagung der *Fondation Auschwitz* 1992 in Brüssel konzipiert war.¹⁴ Eine Politik der Erinnerung und des Vergessens ist viel zu oft weniger mit den Opfern der Geschichte als mit den Identitätsbedürfnissen der Gegenwart beschäftigt. Als Vorschlag für ein plausibles ethisches Kriterium für das Erinnern und das Vergessen wäre zu diskutieren, ob der Blick in die Vergangenheit im Dienst der Gerechtigkeit steht.¹⁵

¹¹Diese christlich-theologische Insider-Perspektive eines österlichen Gedenkens, wurde auf der ATEM-Tagung vom Dogmatiker *Joseph Caillot* (Institut Catholique, Paris) vertreten. Da paßt zwar sowohl in der Theoriekonstruktion als auch in der liturgischen Feier ein Stein auf den anderen; aber immer weniger Menschen können und möchten dieses Gebäude wirklich bewohnen.

¹²Vgl. dazu speziell auch unter dem Gesichtspunkt der erkenntnistheoretischen Frage nach den *loci theologici* die Arbeit von Paul Petzel, Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen. Eine erkenntnistheologische Studie. Matthias-Grünwald, Mainz 1994.

¹³Johann Baptist Metz, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967–1997. Matthias-Grünwald, Mainz 1997, S. 155.

¹⁴Jetzt unter gleichem Titel als kleines Buch veröffentlicht: Arléa, Paris 1998.

¹⁵Ebd. S. 61.

Aus der Fülle der Publikationen in französischer Sprache geht hervor, daß das Thema Erinnerung keineswegs eine vorwiegend deutschsprachige Domäne ist. Immerhin ist ein Klassiker der französischen Soziologie, *Maurice Halbwachs* (1877–1945), auch durch die posthume Veröffentlichung von *La Mémoire collective* berühmt geworden.¹⁶ In der gegenwärtigen Philosophie ist der Erinnerungsdiskurs vor allem durch die von *Paul Ricœur* repräsentierte französische Schule der Hermeneutik einflußreich.¹⁷ Abgesehen von dem Vortrag des Ricœur-Schülers Olivier Abel waren diese Impulse auf der Pariser ATEM-Tagung jedoch relativ wenig präsent, so daß für die Zukunft eine weitere Intensivierung des immerhin schon begonnenen Gesprächs mit der Philosophie zu wünschen ist.¹⁸

Anamnese, Amnesie und Amnestie

Die Politik der Erinnerung wird in besonderer Weise bei Systemwechseln virulent, also beispielsweise auch bei der Wende in Deutschland 1989. Was kann und soll von der DDR-Geschichte in der neuen («Berliner») Bundesrepublik erinnert werden? Wäre es nicht besser, einen *Schlußstrich* unter die Vergangenheit zu ziehen? Das Lob des Vergessens konkretisiert sich im Umgang mit einer Schuldgeschichte in der Rechtsfigur der Amnestie.¹⁹ Dabei ist jedoch zwischen dem juristischen Schlußstrich und der fortdauernden moralischen Verpflichtung gegenüber den Opfern zu unterscheiden. Genau hier liegt auch eine Aufgabe theologischer Ethik: nicht im falschen Moralisieren, sondern im wachen Gespür für das Vergangene, das noch nicht vergangen ist. Es ist eine Aufgabe, die in Solidarität mit Bürgerinnen und Bürgern wahrzunehmen ist, die sich entsprechend engagieren.²⁰

Neue Orte der theologischen Ethik

Die theoretische Arbeit der Tagung in Paris wurde immer dann zur Gratwanderung, wenn nicht zeitlich oder räumlich entfernte Beispiele gewählt wurden, sondern die jüngere französische Vergangenheit zur Diskussion stand. *Geneviève Médevielle* hat sich in ihrem Schlußvortrag dieser Aufgabe gestellt, indem sie aus moraltheologischer Sicht das am 30. September 1997 in Drancy verlesene Schuldbekenntnis der Kirche Frankreichs analysierte und zustimmend kommentierte. In diesem Dokument der französischen Bischofskonferenz²¹ ist erstmals von einer Mitschuld der Kirche an der Judenverfolgung während des Vichy-Regimes und der deutschen Besatzung (1940–1944) die Rede. Der Ort Drancy, heute eine Banlieue im Nordosten von Paris, war mit Bedacht gewählt, weil sich dort ein Internierungslager befand, das Ausgangspunkt oder Durchgangsstation der Deportation nach Auschwitz war. Médevielle zeigte in einem engagierten Vortrag, wie

¹⁶Die Erstausgabe von 1950 ist 1997 durch eine neue kritische Edition von Gérard Namer in der Reihe «Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité» (Albin Michel, Paris) ersetzt worden. Vgl. zum Gedenken an Halbwachs die Schilderung seiner Zeit in Buchenwald durch Jorge Semprun, Schreiben oder Leben. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995.

¹⁷Vgl. Paul Ricœur, Entre mémoire et histoire. In: *Projet*, décembre 1996, Nr. 248, S. 7–16 (Die ganze Zeitschriftennummer ist dem Thema *Mémoires des peuples* gewidmet.); ders., La marque du passé. In: *Revue de Métaphysique et de Morale* (1998) Nr. 1, S. 7–31. Vgl. auch die weiteren Beiträge der Nummer zum Themenschwerpunkt *Mémoire, histoire*.

¹⁸Auf eine Anregung Ricœurs geht Jean-Marc Ferrys ambitionierter Versuch zurück, die Diskursethik als Moralphilosophie, die argumentativ und prozedural nach dem Gerechten fragt, mit der Erinnerung als einem narrativen Ausdruck der Suche nach *gutem Leben* zu verbinden und aus dieser Synthese eine «rekonstruktive Ethik» zu entwickeln. Vgl. Jean-Marc Ferry, L'Éthique reconstructive (coll. «Humanités»). Cerf, Paris 1996.

¹⁹Vgl. Gary Smith, Avishai Margalit, Hrsg., Amnestie oder Die Politik der Erinnerung in der Demokratie. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997.

²⁰So versteht sich beispielsweise auch die Arbeit des Vereins «Gegen Vergessen – Für Demokratie» e.V. unter Vorsitz von Hans-Jochen Vogel (Geschäftsstelle: Godesberger Allee 139, D-53175 Bonn, ab Ende 1999 in Berlin).

²¹Vgl. Nikolaus Klein, Drancy im Herbst 1997. In: *Orientierung* 61 (1997) S. 213–215.

diese «Kontrasterfahrung» (Schillebeeckx) für die heutige Identität und Gewissensbildung von Christinnen und Christen in Frankreich relevant wird. Im Auditorium erntete sie dafür nicht nur Beifall, da vor allem ältere Kollegen sich nicht damit einverstanden erklärten, daß eine nationale Bischofskonferenz im Namen aller Gläubigen Schuld bekennt und um Vergebung bittet.

Dieser Einwand ist auch insofern interessant, als Drancy noch unter einem ganz anderen Aspekt auf der Tagung präsent war: nämlich als Gegenstand eines Workshops über die krisengeschüttelten Vorstädte der Metropolen. Für die jungen Leute von Drancy, eine Generation ohne rosige Zukunftsperspektiven, ist ihre Banlieue ein Ort ohne historisch-symbolische Referenz. Daß dieser Ort nun durch den öffentlichen Akt der katholischen Kirche in die Schlagzeilen gerät, wird von den wenigsten als hilfreich empfunden. Es sei nur eine weitere Stigmatisierung durch die Verknüpfung mit der Geschichte, aus der sie sich ansonsten konsequent ausgeschlossen fühlen. Das Beispiel von Drancy zeigt, daß keine Inszenierung von Gedenken die Zustimmung aller in irgendeiner Weise Betroffenen finden kann. Orte der Erinnerung sind Steine des Anstoßes. Sie sind keine Versiegelung oder Musealisierung des Vergangenen, sondern eröffnen neue Auseinandersetzungen um eine niemals definitiv zu fixierende Identität von Einzelnen und Gemeinschaften.

Architektonische Orte des Erinnerens

Orte des Erinnerens sind auch als Realisationen einer politischen Ethik und Ästhetik zu beschreiben, die es nie ohne kontroverse Diskussionen geben kann. Begeben wir uns noch einmal nach Berlin, diesmal auf die Baustelle des 1999 zu eröffnenden *Jüdischen Museums im Stadtmuseum Berlin*, einem umstrittenen Werk des Architekten *Daniel Libeskind*, der mit seinem Projekt *Between the Lines* 1988 den Wettbewerb gewann, dann aber durch einen nach der Wende und wegen leerer Kassen verordneten Baustopp sowie wegen Intrigen auf die Realisierung des Projekts warten mußte.²² Der Senat von Berlin beschloß nach langen und heftigen Diskussionen, das Jüdische Museum von der Finanzierungssperre auszunehmen, so daß das Gebäude an der Lindenstraße nun endlich fertiggestellt wird und schon jetzt als einer der symbolisch herausragenden Orte der neuen Hauptstadt angesehen wird. Die Grundstruktur des durch seine zerklüfteten Formen Aufmerksamkeit erregenden Gebäudes besteht aus zwei Achsen, die von einer leeren Zentralachse zerschnitten werden. Es gibt nur Brücken, die diese Leere überqueren. Das Bauwerk ist «um ein Zentrum organisiert, das es nicht gibt, das nicht sichtbar ist. Nicht sichtbar ist der Reichtum des jüdischen Erbes in Berlin, da es physisch verschwunden ist.»²³ Als Bezugspunkt für die Konstruktion der im Zickzack gebrochenen Linien wählte der Architekt unter anderem die ehemaligen Berliner Adressen von Intellektuellen wie *Rachel Varnhagen* und *Walter Benjamin*. Verbindet man die ausgewählten Punkte auf dem Stadtplan, so beginnt sich ein Davidstern abzuzeichnen. Die Anlage aus Beton, Zinkblech und Glas wird die Namen der getöteten Berliner Jüdinnen und Juden aufbewahren. Aber das Gebäude ist als Erinnerungsort kein Mausoleum, sondern ein Vermächtnis für die Zukunft der Stadt Berlin. Es verdient erwähnt zu werden, daß Libeskind's Entwurf bereits Gegenstand theologischer Reflexionen war, die bei einer anderen Gelegenheit ausführlicher diskutiert werden sollten.²⁴

²²Vgl. Hanno Rauterberg, Zacken der vierten Dimension. In: Die Zeit, 18. Juni 1998, Nr. 26, S. 37f. Vgl. auch Roman Holenstein, «Lasst meine Bilder nicht sterben». Daniel Libeskind's Felix-Nussbaum-Haus in Osnabrück. In: Neue Zürcher Zeitung, 18./19. Juli 1998, Nr. 164, S. 43.

²³Libeskind, zit. nach dem Kurzporträt seines Projekts durch Duane Phillips, Berlin (Ein Führer zur zeitgenössischen Architektur). Könenmann, Köln 1997, S. 98–100, hier 100.

²⁴Mark C. Taylor, Notes. The University of Chicago Press, Chicago-London 1993, S. 122–165, bes. 138ff.

Romero-Tag 1999

Vom halben zum ganzen Leben

Lisette und Peter Eicher bringen den heutigen Ijob auf den Strassen São Paulos mit dem damaligen Ijob der Bibel ins Gespräch. In der Tradition von Bischof O. A. Romero sind sie überzeugt, dass nur zu ganzem Leben findet, wer den Blick sinnlos Leidender auffängt. Lisette Eicher baute ein Projekt zur Betreuung Aids-kranker in São Paulo auf, Peter Eicher ist Theologieprofessor in Paderborn.

In Kooperation mit INTERTEAM Luzern, Netzwerk Schweiz der Bethlehem Mission, Christliche Solidarität mit Zentralamerika SOCRI, Theologische Bewegung für Solidarität und Befreiung, Zentralamerikakomitee ZAK.

Für das Romero-Haus: José Amrein-Murer, Othmar Eckert

Datum: Samstag, 20. März 1999, 9.30–17.00 Uhr

Detailprogramm und Anmeldung (bis 12. März 1999):
Romero-Haus, Kreuzbuchstrasse 44, CH-6006 Luzern,
Telefon (041) 370 52 43, Telefax (041) 370 63 12

Rekonstruktive Ethik

Ob wir uns nun der Erinnerung mit Libeskind's dekonstruktivistischen Gesten nähern oder mit einer weniger spektakulär ausgedrückten Haltung, in allen Fällen werden wir auf Bruchstellen aufmerksam, die sich nicht mit einem triumphalistischen Konzept vom Sinn der Geschichte und der Erlösung überkleistern lassen. Erinnerung, das wurde auf der Pariser Tagung mit großer Ehrlichkeit diskutiert, ist mit Verletzungen verbunden und schafft neue Verletzlichkeiten. Die Erinnerung an den Schrei der Opfer ist ein Ausgangspunkt ethischer Reflexion, die zynisch wäre, falls sie sich nur auf zeitlose Argumentationsstrategien mit universellem Geltungsanspruch beschränkte. Zwischen der Singularität des Erinnerungsaktes und der notwendigen Verständigung über Allgemeines besteht ein Spannungsverhältnis, das von der Ethik als Ort geschichtlicher Verantwortung akzeptiert werden sollte.

In der Auswertung der Tagungsarbeit wurde kritisch darauf hingewiesen, daß im Vergleich zu früheren Kongressen der ATEM der Theologie außergewöhnlich viel Platz eingeräumt worden sei, vielleicht sogar zu Lasten der ethischen Reflexion. Diese Diagnose berührt in der Tat einen wunden Punkt, der für die derzeitige Lage der theologischen Ethik symptomatisch zu sein scheint. Auf der einen Seite gibt es die Spezialisierung in den vielen anwendungsorientierten Bereichen der Ethik, in denen kaum mehr ein Zusammenhang mit der Theologie zu erkennen ist. Auf der anderen Seite sind Tendenzen einer Re-theologisierung des Ethischen zu verzeichnen, die recht unterschiedlich motiviert sein können. Bei der Jahrestagung der ATEM war es ganz gewiß nicht die nostalgische Sehnsucht nach einer Einheits-theologie, sondern das Bedürfnis nach einer interdisziplinären Grundlagenarbeit, das für die Wahl des Themas und die Zusammenarbeit mit Kolleginnen und Kollegen aus Bibelwissenschaft;

Dogmatik, Philosophie und mehreren Sozialwissenschaften in den Tagungsworkshops ausschlaggebend war. Zweifellos ist die theologische Ethik vor allem katholischer Prägung zur Zeit auf der Suche nach ihrer Identität, nachdem sie sowohl innerkirchlich als auch durch die kritischen Anfragen aus Philosophie und Humanwissenschaften unter erheblichen Legitimationsdruck

²⁵Die Tagungsakten werden wie üblich in einer der nächsten Nummern der Revue d'éthique et de théologie morale (früher mit dem Haupttitel «Le Supplément», der jetzt nur noch als Untertitel erscheint) veröffentlicht. Die Zeitschrift feierte 1997 ihr 50jähriges Bestehen. Wie sich in ihr während dieses Zeitraums die Entwicklung der frankophonen Moralthologie und Sozialethik spiegelt, ist in einer instruktiven Studie nachzulesen: Gérard Mathon, L'évolution de la théologie morale francophone d'après la revue «Le Supplément»: 1947–1996. In: Revue d'éthique et de théologie morale, décembre 1997, Nr. 203, S. 5–116.

«O Zarathustra, du bist frömmer als du glaubst...»

Gedanken über Nietzsches Menschenbild (Schluß)*

Kriterium dieses verhängnisvollen Umschlages sind für den Philosophen die «asketischen Ideale», mit denen die letzte Bejahung des Lebens nur durch die umfassende Verneinung seiner natürlichen Bedingungen erreicht, die Sinnlosigkeit von Leben und «Leiden» nur durch ihre äußerste Vertiefung überwunden werden kann. Wie sahen es schon, der Geist ist es, der das «Thier Mensch» zwar sein Leben wie sein Leiden in ihm und seine durchschaubare Vergänglichkeit «tapfer» bestehen, aber zugleich die Frage (Hiobs!) nach einem höheren Sinn darin erheben läßt, die er nur im «asketischen Ideal» völliger Lebensverneinung zu beantworten weiß.

«Der Mensch, das tapferste und leidgewohnteste Thier, verneint an sich *nicht* das Leiden; er will es, er sucht es selbst auf, vorausgesetzt, dass man ihm einen *Sinn* dafür aufzeigt, ein *Dazu* des Leidens. Die Sinnlosigkeit des Leidens, *nicht* das Leiden war der Fluch, der bisher über der Menschheit ausgebreitet lag, – und das asketische Ideal bot ihr einen *Sinn!*»

Wir sahen aber auch: der Preis für diese letzte Sinngebung – genauer, für die endgültige Auslegung aller Sinnlosigkeit – ist ein neues, weiter vertieftes Leiden. Zwar ist der «selbstmörderische Nihilismus» durch die Auslegung auf eine höhere Bestimmung des Menschen zunächst abgewehrt, aber diese Auslegung bringt alles Leben unter das Verdikt der *Schuld*, dem damit gegebenen absoluten Anspruch nicht genügen zu können – womit zuletzt alles natürliche Streben und Verstehen diskreditiert scheint.

«Die Auslegung – es ist kein Zweifel – brachte neues Leiden mit sich, tieferes, innerlicheres, giftigeres, am Leben nagenderes: sie brachte alles Leiden unter die Perspektive der *Schuld*... Aber trotzdem – der Mensch war damit *gerettet*, er hatte einen *Sinn*... Und, um es zum Schluss zu sagen, was ich Anfangs sagte: lieber will der Mensch *das Nichts* wollen, als *nicht* wollen...»¹⁷

Ich möchte nicht mißverstanden werden: Es geht hier keineswegs darum, den Glauben zu diskreditieren, wohl gar zu verunglimpfen; vielmehr sollte die Aufdeckung seiner Gefährdung ein Akt der Befreiung sein, wie ich es in einer Glaubenskrise selbst durchaus empfunden habe. Ein Akt, der die Selbstzerstörung des Glaubens verhindern, seine therapeutische Funktion erneuern, Lebenshilfe statt zusätzliche Belastung bringen sollte. Überziehen wir seinen Anspruch (subjektiv wie normativ), verfallen wir eben jenem *Ressentiment* eines Aufbegehrens ebensowohl gegen die persönliche Situation wie generell gegen die Bedingungen des Menschen überhaupt, wir erliegen der *metaphysischen*

* Vgl. Erster Teil in: Orientierung 63 (1999) S. 18–21; Zur Zitierweise vgl. ebenda, Anm.*

¹⁷GM III, 28.

gesetzt wurde. Aber solche Verunsicherungen können sehr heilsam sein.

Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Pariser ATEM-Tagung²⁵ werden sich mit diesen Grundsatzfragen an ihren jeweiligen Arbeitsorten weiter beschäftigen. Sie haben aber auch schon die Fortsetzung ihrer gemeinsamen Arbeit geplant. Die nächste Jahrestagung ist für September 1999 in Louvain-la-Neuve (Belgien) vorgesehen und wird in einem Wechselspiel von begründungstheoretischen und anwendungsorientierten Fragen dem Streit um die Fundamente theologischer und philosophischer Ethik gewidmet sein – als einem weiteren Kapitel *rekonstruktiver* Ethik, in der Erinnern, Erzählen, Begründen und Argumentieren gleichwertige Teilaspekte ethischer Rationalität sind.

Walter Lesch, Fribourg

Revolte, von der Camus spricht und für die er Nietzsche als Repräsentanten ansieht.

«Die metaphysische Revolte ist die Bewegung, mit der der Mensch sich gegen seine Lebensbedingung und die ganze Schöpfung auflehnt. Sie ist metaphysisch, weil sie die Ziele des Menschen und der Schöpfung bestreitet. Der Sklave protestiert gegen das Leben, das ihm innerhalb seines Standes bereitet ist, der metaphysisch Revoltierende gegen das Leben, das ihm als Mensch bereitet ist.»¹⁸

Diese Revolte zeitigt mithin den Anspruch, der sich gegen das Leben und seine Bedingungen, vor allem seine letzte Antwortlosigkeit richtet; so begreiflich, wo nicht berechtigt, ihre Empörung ist, so vergeblich, ja gefährlich ist sie, weil sie mit der Vertiefung menschlicher Verlorenheit erkaufte wird. Nietzsche meint, er habe dieses Ressentiment im Durchschauen seiner Bedingungen vermieden, doch sind seine Schriften mit ihren oft überzogenen, lapidaren Behauptungen und Thesen davon voll; vor allem aber bekundet der Philosoph selbst noch einmal explizit den überhöhten Anspruch für den Menschen, den er – gegenüber der moralisch-religiösen Forderung – unter die Tiere zurückstellen wollte, schließlich aber doch zum Übermenschen weiterentwickeln, womöglich «züchten» möchte.

«*Ich lehre euch den Übermenschen*. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden?...

Seht, ich lehre euch den Übermenschen.

Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sagt: der Übermensch sei der Sinn der Erde...»¹⁹

Also doch wieder eine Wendung gegen das Leben und den Menschen, eine Erhöhung über die Bedingungen seiner Natur, wobei stets die Gefahr besteht, daß die qualitativ mißlingende Überwindung *des* Menschen in der quantitativen Unterwerfung *der* Menschen endet, die Selbstüberwindung in die Überwindung aller durch den Willen zur Macht umschlägt. In der Tat ist der Begriff des Übermenschen in der Geistesgeschichte weit verbreitet, religiös wie politisch, philosophisch und wissenschaftlich: von den französischen bis zu den russischen Revolutionären, von der Gnosis zur Mystik, in der Psychoanalyse bis hinein in die New-Age-Bewegung wird die Forderung eines *neuen Menschen* erhoben, der den alten Menschen ablösen soll, aber oft genug die Erhebung verfehlt, die ihm möglich und nötig ist. Schon bei den Griechen findet man den Terminus des Übermenschen, wo der Schriftsteller Lukian im zweiten vorchristlichen Jahrhundert den υπεράνθρωπος/Hyperanthropos als den klassischen Tyran-

¹⁸Albert Camus, Der Mensch in der Revolte. Reinbek 1969, S. 22.

¹⁹Za, Vorrede 3.

nen beschreibt, der über Leichen geht, wie noch heute jede Revolution den Menschen seiner höheren Idee opfert. Herder verwirft daher den Übermenschen, um die echte Humanität zu retten; die Jean Paul noch in dem berechtigten politischen Mord gewahrt sieht (Marat), auch wenn die Mörderin (Charlotte Corday) scheitert. Vor allem aber setzt Goethe seine ganze Ironie ein, um den nach magischer Überwindung, ja nach Göttlichkeit strebenden Faust – «Bin ich ein Gott, mir wird so licht!» – durch den von ihm beschworenen Erdgeist zurechtweisen zu lassen: «Da bin ich! Welch erbärmlich Grauen faßt Übermenschen dich!»²⁰

Überwindung des Menschen

Nietzsche vergißt diese Ironie, nimmt die Überwindung des Menschen (die er dem Christentum verwehrt) ernst und wörtlich; er vergißt auch sehr schnell, daß der erste Schritt dabei die Selbstüberwindung zugunsten der eigenen, selbstgewählten oder akzeptierten Lebensidee sein sollte, die erst durch den überzogenen Anspruch zum Willen zur Macht entartet (innerlich wie äußerlich). Offensichtlich kann der Mensch auf zweierlei Weise seine Existenzbedingungen, wenn schon nicht überwinden, so doch wenigstens in leidlicher Würde bewältigen: zum einen in der kreativen Gestaltung des Lebens, durch schöpferische Werke der Kunst und Wissenschaft, zum anderen in religiöser oder philosophischer Erhebung über die Lebenssituation, im Großen wie im Kleinen, persönlich oder in der Hingabe an andere. Nietzsche ist ja im Grunde weit entfernt davon, alle Sittlichkeit zu verwerfen, wir hörten schon, wie er den besinnungslos nach Glück und bedingungsloser Durchsetzung strebenden «letzten Menschen» verachtet: «Der Mensch strebt *nicht* nach Glück, nur der Engländer thut das» (Utilitarismus). Der Denker sieht auch sehr wohl, daß der Geist – den er so gern der Vernunft des Leibes unterordnen möchte – nicht nur zur geschöpflichen Ausrüstung des Menschen gehört, sondern buchstäblich zu einschneidenden Eingriffen in die Sinnlichkeit berechtigt, ja verpflichtet ist: «Geist das Leben, das selber in's Leben schneidet: an der eignen Qual mehrt es sich das eigne Wissen – wusset ihr das schon?» fragte Zarathustra. Nur kommt es darauf an, die Leidenschaften zu beherrschen, nicht sie «auszurotten», es gilt, «ein Thier heran(zu)züchten, das *versprechen darf*» – aber es nicht immerfort muß: «Ist es nicht das eigentliche Problem vom Menschen?»²¹

Doch mit zunehmender Vertiefung in die Idee des Willens zur Macht erliegt der Philosoph selbst seiner Verführung zur Ideologie, dessen Prinzip er im absoluten Anspruch aufgedeckt hat; mit diesem Willen glaubt er – in typisch naturalistischem Fehlschluß vom Sein auf das Sollen – das «Wesen» des Menschen, das «Ziel» der Menschheit ausgemacht zu haben. Dabei sieht er nicht nur ohne weiteres als Therapie an, was allenfalls als Diagnose gelten kann; die weite Verbreitung des Machtstrebens; er gibt als Bestimmung des Menschen aus, was bloße Definition, ja genaugenommen, Projektion, wo nicht Kompensation der eigenen Befindlichkeit ist. Nun zählt Nietzsche gewiß zu den «Schwachen», die er so schnell verachtet, deren Moral er als Zeichen ihrer Schwäche zurückweist – doch gerade deshalb «*verbot*» ihm «der Instinkt der Selbst-Wiederherstellung... eine Philosophie der Armuth und Entmuthigung», ließ er sich, aus der eigenen Dekadenz zur «Dialektiker-Klarheit par excellence» gebracht, zu einer Verherrlichung der «Stärke» verleiten. Zwar bleibt die Selbstüberwindung das Motiv der menschlichen Entwicklung, aber sie begnügt sich nicht mehr mit humanem Wirken und kulturellen Werken, sie wird zur Disziplin des Funktionärs, der sich, am Ende die Menschheit dem Fortschritt opfert. Zunächst sollte der «Fortschritt» ja «bloss eine moderne» und damit «falsche Idee» sein, weil jedermann jederzeit die eigene freie Entfaltung zusteht, er die Möglichkeit hat, «seinem Cha-

²⁰ J.W. Goethe, Faust I, Eingangsmonolog; s. auch die «Zueignung» von 1784.

²¹ GD, Sprüche und Pfeile 12; Za II, Von den berühmten Weisen; KGW VIII 9 (139); GM II 1.

rakter Stil» zu geben; dabei wäre der Übermensch als ein «höherer Typus» allezeit möglich, wie es denn schon zu allen Zeiten «ein fortwährendes Gelingen einzelner Fälle an den verschiedensten Stellen der Erde und aus den verschiedensten Culturen heraus» gegeben hätte – welche «Glücksfälle des grossen Gelingens... im Verhältnis zur Gesamt-Menschheit eine Art Übermensch» darstellen. Doch unter der Herrschaft des Machtwillens degeneriert der Übermensch zum Typus des «Starken», der über Gut und Böse befindet, des Gewaltmenschen, der sein Glück nicht (mehr) aus der «Zufriedenheit» mit sich, sondern in der Beherrschung anderer findet.²²

«Was ist gut? – Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht.

Was ist schlecht? – Alles, was aus der Schwäche stammt.

Was ist Glück? – Das Gefühl davon, dass die Macht *wächst* – dass ein Widerstand überwunden wird.»²³

Vordem sollte der Mensch «unter die Thiere zurückgestellt» werden, um ihm die Schwäche seiner Natur und die Grenzen seiner Möglichkeiten vorzuführen; nun muß er zum «*Unthier* und *Überthier*» entwickelt werden, weil angeblich mit «jedem Wachstum des Menschen in die Grösse» er «auch in das Tiefe und Furchtbare» wachsen muß: «je gründlicher man das Eine will, um so gründlicher erreicht man gerade das Andere». So wird sich der Übermensch allerdings nur als «Unmensch» (Napoleon) realisieren lassen, der andere zu dem Leiden verurteilt, das der eigenen Sinngebung dient; zugleich muß die *ewige Wiederkehr* den Ersatz für die verlorene Transzendenz liefern, um das wiederholbare Ideal einer übermenschlichen Daseinsbewältigung und -erfüllung zu begründen – «das Ideal eines menschlich-übermenschlichen Wohls und Wohlwollens, welches oft genug *unmenschlich* erscheinen wird.»

«Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, – ein Seil über einem Abgrunde.»²⁴

Leiden am Menschen

Doch sollte man sich nicht täuschen lassen: Wer so heftig gegen die vorfindliche Realität des Menschen – wie er sich offenkundig seit Plato und Qohelet nicht wesentlich verändert hat – streitet, seine Kleinheit ebenso verachtet wie seine angemaßte Größe, der leidet zutiefst am Menschen und ist von einem Ungenügen an seiner humanen Entwicklung betroffen. Wer so dezidiert den Geist herabsetzt – dem er allererst diese Reflexionen verdankt –, will lediglich verhindern, daß er zur Ersatzbefriedigung für die Gebrechlichkeit des Leibes wird, die sich durch Interpretation nicht beheben läßt. Wer so leidenschaftlich einer umfassenden Bejahung des Lebens das Wort redet, hat es im Grunde längst unabweisbar verneint, verweigert nur den Anspruch, der ihm das Leben vollends verunsichert. Wer so engagiert jegliche moralische und religiöse Forderung an den Menschen zurückweist, weist nur den überhöhten Anspruch unbestimmter Nötigung zurück, der ihn zum Sklaven der Moral erniedrigen würde. Wer endlich so laut in den Kosmos hinaus den «Tod Gottes» verkündet, wartet im Grunde auf eine eindeutig verstehbare Antwort, welche das Rätsel seines Lebens lösen würde.

Im Grunde geht es Nietzsche jedoch durchaus um eine würdige Bewältigung, eine humane Erfüllung des Lebens, welche der Natur des Menschen entspricht, zugleich dem inhumanen Defizit Rechnung trägt, mit dem das «Mängelwesen Mensch» (Herder, Gehlen) beladen ist. So sehr er den moralischen Zwang verabscheut, die permanente Restriktion zurückweist, so begeistert rühmt der Philosoph ein humanitäres Verhalten, das aus der «Fülle» und «Güte» des Herzens freimütig und zwanglos geübt wird – eine «*Vornehmheit*»²⁵, die nicht mehr der Sklaverei

²² EH, Warum ich so weise bin 2; AC 4; FW 290.

²³ AC 2.

²⁴ KGW VIII 9 (154); GM II 16; EH, Warum ich so gute Bücher schreibe; Za, Vorrede 4.

²⁵ JGB, Neuntes Hauptstück.

anderer zu ihrer Sicherheit bedarf (wie es in den Texten zuweilen noch behauptet wird), sondern durch Autonomie zum Herren über sich selbst wird. So sehr er die tragische Situation des Menschen und die «Anigmantik» des Lebens durchschaut, so bewußt setzt er sich für eine Bejahung beider ein – der «Amor fati» steht ja christlicher Ergebenheit recht nahe; mochte ihm das Tanzen in der Welt verwehrt sein, so wollte er doch wenigstens «auf den Füßen des Zufalls – tanzen».

«Und verloren sei uns der Tag, wo nicht Ein Mal getanzt wurde.»²⁶

Und was schließlich die letzte und schwerste Verweigerung eines wenigstens transzendenten Ausblicks betrifft, so sollte man nicht übersehen, daß Nietzsche sich vor allem gegen den «Geist der Schwere», Kierkegaards «Schwermut», wendet, von dem er selbst zu tief bedroht war, um sich ihn religiös leisten zu können: «Man muss sich selber lieben lernen – also lehre ich – mit einer heilen und gesunden Liebe: dass man es bei sich selber aushalte und nicht umherschweife.» Die «Besseren Lieder», die er bei den Christen vermißte, vermochte er selbst nicht anzustimmen; und der «Erlösung», von der sie zeugen sollten, war er selber nur bedürftig: «Erlöster müsstest mir seine Jünger aussehnen!»²⁷

Man erinnere sich auch, noch einmal daran, daß Nietzsche nur das von einer absoluten Forderung getragene oder zu völliger Säkularisierung getriebene *historische* Christentum verurteilt, während er bei Jesus jenes «Himmelreich des Herzens» zu finden glaubte, von dem er selbst ausgeschlossen war.

Um zum Schluß zu kommen: Was der Mensch ist und was sein Ziel sein sollte, weiß Nietzsche so wenig zu sagen wie irgend ein anderer Philosoph; was der Mensch nicht ist und nicht sein darf, hat er eindringlich vorgeführt. Sein Menschenbild bleibt hinsichtlich positiver Ergebnisse merkwürdig unscharf, vorwiegend negativ bestimmt, das Engagement erschöpft sich in Äußerungen, die von Ekel, Haß und Verachtung bis zu Liebe, Sorge und Überschwang reichen, wobei sie sich ebenso gegen die griechisch-philosophische Tradition wie gegen das christliche Verständnis vom Menschen richten. In früher Zeit fragt der Philosoph einmal, wer denn «das Bild des Menschen aufrichten» solle, wo doch die Entwürfe der Neuzeit bei Rousseau, Goethe und

²⁶ Za III, Vor Sonnen-Aufgang; Za III, Von alten und neuen Tafeln 23.

²⁷ Za III, Vom Gesicht und Räthsel; Za III, Vom Geist der Schwere; Za II, Von den Priestern.

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 1999:

Schweiz (inkl. MWST): Fr. 55.- / Studierende Fr. 40.-
Deutschland: DM 63.- / Studierende DM 43.-
Österreich: öS 450.- / Studierende öS 310.-
Übrige Länder: sFr. 51.- 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.

Schopenhauer nicht das letzte Wort gewesen sein könnten – weder das «grösste Feuer» des Erstgenannten noch das «beschauliche» Ideal des Dichters reichten aus, den Menschen zu stimulieren, während der «Schopenhauersche Mensch» jedenfalls «das freiwillige Leiden der Wahrhaftigkeit auf sich» genommen hätte, aber über eine letzte Verneinung nicht hinausgekommen sei. Immerhin war der Philosoph zu dieser Zeit noch überzeugt, daß als die «wahrhaften Menschen» nur «jene Nicht-mehr-Thiere, die Philosophen, Künstler und Heiligen» bezeichnet werden könnten, die (wie es an anderer Stelle heißt) im «Unhistorischen» die Zeitlichkeit vergessen hätten, der sie im «Historischen» ausgeliefert waren, um im «Überhistorischen» der «äternisierenden Mächte der Kunst und Religion» ihre Erfüllung zu finden.²⁸

Nietzsches Atheismus

Am Ende verwehrt dann allerdings seine «intellektuelle Redlichkeit» dem Philosophen gerade diesen Ausweg, aber er weiß sich mit seinem «Atheismus» (der ja eigentlich ein *Agnostizismus* ist) immer noch jenem geistigen «Feuer» verpflichtet, das «ein Jahrtausend alter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Platons war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist». Doch die Absage ist weiter von eben dem Streben nach letzter Gewißheit getragen, das der Glaube selbst gefordert und historisch gefördert hat; sie gilt lediglich einem Absoluten, dessen angemessene Erkenntnis der «Wille zur Wahrheit» als «Lüge» empfinden muß.

«Der unbedingte, redliche Atheismus... ist die Ehrfurcht gebietende *Kathastrophe* einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit, welche am Schlusse sich die *Lüge im Glauben an Gott* verbietet.»²⁹

Machen wir uns nichts vor: Wir sind aus dem Paradiese vertrieben, aber das letzte Wissen von Gut und Böse ist uns nicht gegeben; wir haben die Welt nicht gewonnen und doch Schaden an unserer Seele genommen. Wir lassen uns nicht unter die Tiere zurückstellen, aber auch nicht zum Übermenschen verführen – mit dem der Mensch allemal verfehlt wird. Wir können das Fragen nicht lassen, auch wenn eine rational verstehbare Antwort ausbleibt – aber wir leben mit Nietzsche in dem Wunsche, den er in einem Brief aus später Zeit (2. VII. 1885) an seinen Freund Overbeck (einen ungläubigen Theologen) ausspricht:

«Mir besteht mein Leben jetzt in dem *Wunsche*, dass es mit allen Dingen *anders* stehn möge, als ich sie begreife; und dass mir jemand *meine* Wahrheiten ungläubwürdig mache.»³⁰

Oder mit Overbeck selbst: «Ans Ziel gelangt ist auf der Fahrt, die ich hier meine, noch niemand, und insofern ist auch Nietzsche darauf nicht mehr mißlungen als anderen. Was sich ihm versagte, war das Glück, das anderen, dergleichen ich auch kannte, günstig gewesen ist. Gescheitert ist er freilich, aber doch nur so, daß er gegen die unternommene Fahrt so gut und so schlecht dienen kann wie die Schiffbrüchigen gegen das Beschießen des Meeres. Wie, wer einen Hafen erreicht hat, seinen schiffbrüchigen Vorgänger als Schicksalsgenossen anzuerkennen sich am wenigsten weigern wird, so auch die glücklicheren Meerfahrer, die sich auf ihrer ziellosen Fahrt wenigstens mit ihrem Fahrzeug zu behaupten vermocht haben, mit Beziehung auf Nietzsche.»³¹

Gerd-Günther Grau, Hamburg

Hinweis: Von Gerd-Günther Grau erschien zuletzt: Vernunft, Wahrheit, Glaube. Neue Studien zu Nietzsche und Kierkegaard. Würzburg 1997. Zu seinem 75. Geburtstag erschien im Herbst 1998 eine Festschrift (Friedrich Wilhelm Korff, Hrsg., Wider den absoluten Anspruch. Königshausen & Neumann, Würzburg 1998).

²⁸ UB, SE 4; 5; UB, HL 10.

²⁹ GM III 24ff.

³⁰ Brief an F. Overbeck vom 2. VII. 1885, KGB III 3, S. 63.

³¹ Franz Overbeck, Christentum und Kultur. Basel 1919, S. 291.