



ORIENTIERUNG

Nr. 22 63. Jahrgang Zürich, 30. November 1999

In der Nacht zum 16. November 1989 drang ein Sonderkommando der Armee El Salvadors auf das Gelände der Zentralamerikanischen Universität (UCA) von San Salvador und tötete dort die Jesuiten Ignacio Ellacuría, Segundo Montes, Ignacio Martín Baró, Amando López, Joaquín López y López, Juan Ramón Moreno, die Köchin Elba Julia Ramos und deren Tochter Celina Marisela Ramos. Mit einem Schlag verlor die UCA damit ihren Rektor, einen Vizerektor und drei weitere Professoren. Obwohl 1991 zwei der am Mord beteiligten Offiziere zu hohen Freiheitsstrafen verurteilt worden sind (aufgrund einer Amnestie wurden sie sehr bald aus der Haft entlassen), wurde bis heute eine Aufklärung der Hintergründe der Tat verhindert. DIAL veröffentlichte Anfang November einen Text des Befreiungstheologen Gustavo Gutiérrez in Erinnerung an den ermordeten Rektor und Philosophiedozenten Ignacio Ellacuría («Nadie me quita la vida, yo la doy»), von dem wir hier mit freundlicher Erlaubnis der Herausgeber eine Passage in deutscher Übersetzung veröffentlichen. (N.K.)

IGNACIO ELLACURÍA hat seine intellektuellen Fähigkeiten für ein kreatives Verständnis des Glaubens eingesetzt. Im Rahmen einer Anthropologie und einer Theologie, die in Übereinstimmung mit der Botschaft von der Menschwerdung Gottes entfaltet werden, war für ihn Geschichte ein Schlüsselbegriff. Darum war er der Überzeugung, daß der, der ein Bild vom Christentum festhält, welches die vom Zweiten Vatikanischen Konzil und von der Befreiungstheologie mit Nachdruck betonte Heilsgeschichte nicht genügend ernst nimmt, kaum oder gar nicht begreifen kann, was in Lateinamerika geschieht. In einer unveröffentlichten Arbeit aus dem Jahre 1987, die nach seinem Tod publiziert wurde, griff er dieses Thema erneut auf.¹ Es ist deutlich, daß Ignacio Ellacuría Geschichte nicht als etwas Abstraktes verstand. Sie war für ihn der konkrete Ort der Begegnung der Menschen untereinander und der Begegnung der Menschen mit Gott – der Ort, an dem Gott in allen Dingen gefunden wird, wie Ignatius von Loyola es formuliert hatte.

Ignacio Ellacuría (1930–1989)

Mit Hingabe begegnete darum Ignacio Ellacuría dem Leiden der Armen und Marginalisierten. Er betrachtete es im Lichte des Glaubens, und dies brachte ihn dazu, die Armen Lateinamerikas mit dem Ausdruck «das gekreuzigte Volk» zu bezeichnen, ein Ausdruck, der immer noch für viele Ohren als ungehörig gilt, der aber unsere Herzen überzeugt. In diesem Ausdruck finden wir nicht nur eine präzise Wiedergabe menschlicher Realität, die Ignacio Ellacuría mit den Mitteln der Sozialwissenschaften untersucht hat. Wir finden in ihm vor allem den Niederschlag grundlegender biblischer Aussagen: die Identifikation mit den Armen, die Jesus verkündet hatte, und die Bekräftigung der Bedeutung seines Todes am Kreuze. Ignacio Ellacuría sah im gekreuzigten Volk die Präsenz des Gottesknechtes in der Geschichte, von dem der Prophet Jesaja gesprochen hat. Ja, in dessen geschundenem Antlitz erkannte er das, was wir täglich unter uns beobachten können. Diesem gekreuzigten Volk, dem Opfer so vieler Gewalttaten, widmete er sein Leben und sein Denken. In diesem Rahmen konnte er die Bedeutung der Philosophie als grundlegendes Element einer befreienden Praxis zugunsten der marginalisierten Mehrheiten und darüber hinaus für jeden Menschen, der auf irgendeine Weise in die aktuelle Lage eingebunden ist, klarmachen.

Jon Sobrino hat mit großer Treue gegenüber Ignacio Ellacuría die Konsequenz einer solchen Perspektive zum Ausdruck gebracht, als er von der Notwendigkeit und der Dringlichkeit sprach, «das Volk vom Kreuz abzunehmen». Dazu muß man vom Standpunkt ausgehen, daß jedes ungerechte Leiden zu bekämpfen ist, ob es nun der Gleichgültigkeit jener, die sich um ihre Mitmenschen nicht kümmern, oder dem Egoismus jener entspringt, die nicht über sich hinaus sehen oder die nur ihre Privilegien verteidigen wollen. Dies ist die Welt der Armen und Entrechteten dieser Erde, die jeden Tag ein Stück mehr wie Müll von der Gesellschaft ausgeschlossen werden, die den Profit und den Luxus zum Ziel ihres Handelns gewählt hat.

BEFREIUNGSTHEOLOGIE

Ignacio Ellacuría (1930–1989): Zehn Jahre nach dem Massaker an der Zentralamerikanischen Universität in San Salvador – I. Ellacuría als Philosoph und Theologe – Geschichte als Grundbegriff – Das gekreuzigte Volk.

Gustavo Gutiérrez, Lima

LITERATUR/THEOLOGIE

Anstiftung zu einem ganzen Leben: Adolf Muschgs literarisch-theologisches Erzählspiel mit Parzival – Exemplarische Ambivalenz und Vielsinnigkeit – Kein erbaulich-didaktischer Roman – Die Zen-Dimension des Parzival-Romans – Hinwendung zu einem polaren, nicht dualistischen Ganzheits-Denken – Umfunktionierte Theologie – Ein rechter Lese- und Lebensmeister – Die Widersprüche der Welt zur Und-Form erziehen – Die Kunst spielt wie Gott – Letzte Unbegreiflichkeit, ja Rätselhaftigkeit – Einübung ins Offene. *Christoph Gellner, Zürich*

PHILOSOPHIE

Die Unverfügbarkeit des Vergangenen: Phänomenologische Erinnerungsethik als Kritik des gesellschaftlichen und kulturwissenschaftlichen Erinnerungsdiskurses (Zweiter Teil) – Die gesellschaftliche Diskussion um Erinnerung – Die Debatte um die Rede von Martin Walser – Der Streit um das Berliner Mahnmahl – Ritual und «Das kulturelle Gedächtnis» – Modelle zur Begründung historischer Verantwortung – Phänomenologische Konturen einer Ethik der Erinnerung – B. Liebsch und E. Levinas' Kritik der Geschichte – Trauer und Zeugnis-Gabe als konstituierende Elemente.

Christoph Lienkamp, Essen

BISCHOFSSYNODE

Europa und die Hoffnungen der Menschen: Zur Zweiten Sondersammlung für Europa der Bischofssynode (Zweiter Teil) – Das Treffen kirchlicher Reformgruppen in Santa Severa – Freimütige Äußerungen eines Erzbischofs – Der Streit um die «viri probati» und die Bußpraxis – Zwei Perspektiven für Europa – Ein Wechsel in der Atmosphäre – Der Zusammenhang von Sendung der Kirche und innerkirchlicher Reform – Eine neue Sprache der Hoffnung muß gefunden werden – Das Problem von Autorität und Freiheit – Positive Bewertungen des europäischen Einigungsprozesses – Kardinal Martinis Intervention – Die verdrängte Debatte um die bischöfliche Kollegialität. (Schluß folgt)

Nikolaus Klein

BUCHHINWEIS

Liechtenstein: Zu einer Publikation über das Verhältnis von Staat und Kirche in Liechtenstein – Nach der Errichtung des Erzbistums Vaduz – Verletzung des Völkerrechtes durch den Heiligen Stuhl? – Innerkirchliche Struktur- und Kompetenzfragen. *Josef Bruhin*

Man ist nicht auf der Seite der Armen, wenn man nicht gegen die Armut kämpft, sagen wir Befreiungstheologen seit Jahrzehnten in Lateinamerika und in der Karibik. Dabei ist uns klar, daß wir unter Armut nicht nur den Mangel an wirtschaftlichen Gütern meinen. Wir nehmen die Gesamtsituation zur Kenntnis, und wir sprechen in dieser Situation vom ungerechten und früh-

¹Vgl. Ignacio Ellacuría, *Liberación*, in: *Revista Latinoamericana de Teología* 10 (1993) S. 213–232.

Anstiftung zu einem ganzen Leben

Adolf Muschgs literarisch-theologisches Erzählspiel mit Parzival¹

«Wir gehen im Dunkel und warten auf eine gute Geschichte, die uns den Weg vor unseren Füßen erhellt – nicht weit, und nicht lange, aber doch so, daß wir ein paar Schritte lang zu erkennen glauben, woher wir kommen und wohin wir gehen; und *warum wir gehen*»², heißt es in einem programmatischen Vortrag Adolf Muschgs Mitte der achtziger Jahre. «Die Frage ist ... ob wir bereit sind, oder es gar heilsam und rettend finden, in dieser Geschichte mitzuspielen ... Mythen und Geschichten sind Lebens- und Heilmittel», setzt Muschg hinzu, «damit sie fortfahren, Menschen *leben zu helfen*, dürfen sie nicht dieselben bleiben.» Wir müssen sie uns vielmehr neu erzählen, mit ihnen spielen, ja, nur als *Ganzheitserzählung*, die Ich und Welt, Leib und Kopf, Kunst und Leben zu einer Einheit verbinde, so Muschgs poetische Vision, verlocken sie uns «zur Grenzüberschreitung ins Menschliche: aus der Kunst in die Lebenskunst».

Um eine solche *Geschichte des Rechten Lebens*, an der sich die Phantasie unseres kollektiven Kulturgedächtnisses immer wieder neu entzündete, handelt es sich bei der Fabel vom Glücks-, Heil- und Gralsucher Parzival, die Dümmlingsmärchen und Glücksutopie in einem ist. Die Gestalt, die ihr im 12. Jahrhundert Wolfram von Eschenbach gab, der darum schon zu Lebzeiten als einer der größten Dichter gefeiert wurde, ließ Muschg seit seinem Germanistikstudium nicht mehr los, bis er sie schließlich, wie schon Wolfram selber mit seiner genialen mittelhochdeutschen Umdichtung des französischen Gralsromans von Chrétien de Troyes, ganz neu und anders erzählte. Muschgs Parzival-Roman «Der Rote Ritter» (1993), der ein bedeutendes Werk religiöser Poesie für unsere Zeit neu erzählt, stellt denn auch ein herausragendes literarisch-theologisches Erzählspiel, ja, nicht zuletzt dank der zahlreich eingeschalteten Erzählerreflexionen über Kunst und Lebenskunst, ein von tiefer Menschenweisheit durchformtes, tausendseitiges Sprachkunstwerk dar: «Der Weg dazu», hält Muschg in einem von ihm selbst verfaßten Klappentext fest, «führte den Autor über Bücher wie «Im Sommer des Hasen», «Literatur als Therapie?» oder «Das Licht und der Schlüssel». Es scheint, das *Lob der Lebenskunst* wollte verdient sein durch mehr als ein halbes Leben.»³

Exemplarische Ambivalenz und Vielsinnigkeit

Eine zeitgenössische Neudeutung eines Stoffs der Weltliteratur, ja, einer Menschheitsfabel, die gerade in der Beschwörung des «Anderen», «Zwiespältigen» und «Dunklen» die *Ganzheit des Lebens* spiegelt: Schon von Haus aus ist Parzival ja, wie Muschg im Rahmen einer Ringvorlesung 1992 an der Zürcher ETH über Wertewandel erläuterte, eine Figur, die «ganz werden will. Sie will das Männliche mit dem Weiblichen wieder zusammen-

zeitigen Tod, und wir meinen damit das, was Armut eigentlich ausmacht. Es ist nicht nur der physische Tod wegen Mangel an Nahrungsmitteln und medizinischer Hilfe, sondern auch der kulturelle Tod, hervorgerufen durch die Verachtung großer Teile der Bevölkerung, indem sie gesellschaftlich an den Rand gedrängt werden oder wegen ihrer Rasse, ihrer Kultur oder ihrem Geschlecht diskriminiert werden. Wir stehen vor einem aus unterschiedlichen Gründen «gekreuzigten Volk».

Gustavo Gutiérrez, *Lima*

führen, das Gute mit dem Bösen, Gott mit dem Teufel, den Leib mit der Seele, das Bewußtsein mit dem Traum, die Sinne mit dem Sinn». Parzival, dessen Fabel wir Lesende «nicht ganz allein erfinden» müssen, ist daran doch «etwas von der Gotteserfindung»⁴, die wir selber sind, «lebt sich durch seine eigenen Widersprüche und sucht das Geheimnis dahinter – sein eigenes, und das Rätsel unserer Existenz ... Diese Figur ist zur Weisheit bestimmt, ja zur mystischen Erleuchtung – und lehrt zugleich sie von gelassener Narretei immer weniger zu unterscheiden.» (HE 30f.) Dabei betont Muschg immer wieder die exemplarische Ambivalenz und Vielsinnigkeit von Wolframs «Parzival»⁵, seinen jeder Eindeutigkeit spottenden Spielwitz und Humor, die strukturelle Ironie und lachende Weisheit seiner Romankomposition, die ihm diesen Stoff erst ans Herz wachsen ließ. Viel wichtiger als das reine, weiße Licht ist diesem «Spielmeister der ganz großen, humanen Komposition» (HE 104) ja das durch die Widersprüche unserer irdischen Menschenexistenz farbig gebrochene! Darüber hinaus hebt Muschg das latent Häretische dieser Geschichte irrenden, am Ende aber doch noch begnadeten Rittertums und die darin schlummernde Ketzerei hervor. Der Roman spiele «bis an die Grenzen des Sakrilegs mit heiligen Mustern», evoziere gegen Katechismus, Dogma und pfäffische Sündenmoral einen diesseitigen Weg zum Heil, beanspruche «Gotteskindschaft für den Sündenleib und Gnadenwahl für das Liebeslager» (HE 27).

Das berühmte *Elsterngleichnis*, mit dem Wolfram seine neue Art von Menschendarstellung einführt, für die der zweideutige, widersprüchliche Mensch, der elsternfarbig an Gut und Böse, am Himmel wie an der Hölle teilhat, im Zentrum des Erzählinteresses steht, weiß denn auch gleich zu Beginn von der Nachbarschaft des Herzens mit dem Zweifel zu erzählen: «Die orthodoxe Optik wäre versucht, hier ein Gut-Böse-Schema anzunehmen, das in der zwiefachen Natur des Menschen gründet», setzt Muschg Wolframs Romankunst von bloß didaktisch-moralischer Predigtliteratur ab. «Die Laufbahn eines erbaulich-didaktischen Romans wäre damit vorgezeichnet. Ein exemplarischer Mensch hätte sich vom paradiesisch Guten über das naturhaft Böse wieder durchzuringen zum höheren Guten, verkörpert im Geheimnis des Grals, *Per aspera ad astra*; durch das Dickicht der Sünde zur Krone des Lebens. Aber so läuft Wolframs Roman nun gerade nicht.» (HE 20f.) Wolfram unterläuft vielmehr dieses einsinnig-einhellige kirchliche Weltbild, aufgrund dessen ja auch Herzloyde, Parzivals Mutter, dem Helden jede Zweideutigkeit ersparen will, indem er in paradoxer Weise menschliche Schuld mit dem Heil verknüpft. Parzival, der den dunklen Weg der Sünde geht und dennoch Gnade findet, gelangt denn

¹Vortrag vom 2. Oktober 1999 bei der Tagung «Kunst und Lebenskunst. Literatur, Werte, Religion» aus Anlaß des 65. Geburtstages von Adolf Muschg an der Paulus-Akademie Zürich.

²A. Muschg, *Psychoanalyse und Manipulation*. In: M. Dierks, Hrsg., *Adolf Muschg*. Frankfurt/M. 1989, S. 310ff.

³A. Muschg, *Herr, was fehlt Euch? Zusprüche und Nachreden aus dem Sprechzimmer des heiligen Grals*. Frankfurt/M. 1994, S. 101 (zitiert HE).

⁴A. Muschg, *Der Rote Ritter. Eine Geschichte von Parzival*. Taschenbuchausgabe, Frankfurt/M. 1996, S. 293 (zitiert RR).

⁵Grundlageninformationen: J. Bumke, *Wolfram von Eschenbach*. Stuttgart-Weimar 1997; A. M. Haas, *Laienfrömmigkeit im «Parzival» Wolframs von Eschenbach*, in: ders., *Geistliches Mittelalter*. Fribourg 1984, S. 121–135; M. Wehrli, *Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter*. Stuttgart 1997, S. 299–314. Text, Kommentar und Übersetzung des «Parzival» von E. Nellmann und D. Kühn, 2 Bde., Frankfurt/M. 1994; Text und Übersetzung von P. Knecht, Frankfurt/M. 1993.

auch gegen alle normale kirchliche Lehre durch den Zweifel hindurch zum Gral. So werden bei Wolfram gerade Schuld und Zweifel zum Heilsweg und unsere menschliche Sündenverwandtschaft als Heilsgemeinschaft aufgedeckt!

Die Zen-Dimension des Parzival-Romans

Kaum weniger kühn die in der abendländischen Spiritualität bis dahin unerhörte *Ineinssetzung von Gottes- und Weltfrömmigkeit*, wenn Wolfram die Stationen eines mönchisch-geistlichen Heiligenlebens zu Stationen eines ritterlich-weltlichen Abenteuerlebens, voll Sünde und Zweifel umfunktioniert. Vollends Feirefiz, Parzivals elsternfarbener Halbbruder aus dem Morgenland: Daß ein Heide das Geheimnis Gottes recht gesehen hat, wenn ihm statt des Grals nur die begehrenswerte Jungfrau ins Auge sticht, die den Gral trägt, daß die weltliche Liebespassion den Gral vollgültig vertreten kann und Feirefiz sich nur darum taufen läßt, um Respanse zur Frau zu bekommen – all das betrachtet Wolframs Roman als hinreichend gottgefällig und belohnt das Paar mit einem Sohn, der, gewissermaßen die letzte Geburt aus Schwarz und Weiß, schließlich Orient und Okzident, Christen und Muslime in einem umfassenden Friedensreich zusammenführen wird. Gegenüber der lange tonangebenden weltflüchtigen Nachfolgespiritualität der Mönche setzt Wolframs märchenhafter Ritter- und Gralsroman so ganz neue Maßstäbe des rechten Lebens. Ja, indem er erzählerisch die Heiligung der gesamten Weltwirklichkeit beschwört, die an den Mauern kirchlicher Heilsgeschichte und dogmatischer Rechtgläubigkeit längst nicht haltmacht, ist Wolframs «Parzival» Ausdruck einer neuen *Laien- und Weltfrömmigkeit*. Führt er doch mit der beginnenden Säkularisierung einen *neuen Homo dei* herauf, der nicht länger «der fromme, asketische oder der geistlich geführte Mensch» ist, «sondern einer, der sein Schwert selbst führt, nach eigenem Wissen und Gewissen. Er versucht einen neuen Begriff von Sünde, der weder die Sexualität verketzern noch die Frauen verteufeln mag; der auch im Heiden den würdigen Gegenspieler erkennt und sich weigert, ihn verloren zu geben.» (HE 34)

Als eine Art abgekürzte Geschichte der Menschheit hat Parzival für Muschg sowohl Adam als «auch Eva in sich, er ist Kain und Abel, Sankt Georg und der Drache, Gotteskind und Renegat» (HE 112), so wie uns schon Wolfram im Spiegel dieser Weltfigur als verschiedenfarbige, ja, konfus gemusterte und doch ganze Wesen sehen lehrt. Muschg wird denn auch nicht müde, die «Modernität», die erzählerische Mehrbödigkeit dieses hochmittelalterlichen Epos zu preisen, Wolframs bis zur Komplementarität von Gut und Böse getriebene «*listig-kühne Überwindung binären Denkens*» (HE 25), seine hohe Kunst erfahrener Menschenweisheit, mit der er auf die Falsifikation aller unserer vorgefaßten Annahmen über uns selbst, unserer so unentbehrlichen, aber stets nur begrenzten Moralvorstellungen und Sittengesetze hinarbeitet: «Parzival ist ein Ritter, zugleich lernt er, daß Normen nur erfüllbar sind, wenn man ihnen zuwiderhandelt. Das ist für mich die *Zen-Dimension dieses Romans*. Diese Doppelkonstruktion in Wolframs mittelalterlichem Roman aufzudecken, sie dem Stoff aber auch sichtbar einzuschreiben, das war der Hauptspaß an diesem Buch.»⁶

Kaum zufällig zieht sich ja das Lob des Vielsinnigen und Mehrdeutigen, der Menschen- und Fehlerfreundlichkeit des asiatischen Fließgleichgewichts, das Yin, der Kraft, die gewähren läßt, nicht weniger zutraut als Yang, der Kraft handelnder Aktivität, wie ein roter Faden durch Muschgs parallel zum «Roten Ritter» entstandene Japan-Essays.⁷ Werde das östliche Denken so doch der Unberechenbarkeit und Vieldeutigkeit des Lebens, den Halbheiten und Widersprüchen des Humanen weit mehr gerecht als das im Westen vorherrschend gewordene «kartesianische Koordinatensystem», das Kierkegaardsche Entweder-

Oder. Gerade sein Parzival-Roman, den es, wie Muschg selber gestand, ohne die japanischen Zen-Meister Suzuki, Hisamatsu und Harada so «nicht gäbe» (HE 15), belegt denn auch, wie sehr Muschgs Denken und Schreiben, ohne dafür eigens den exotischen Oberflächenreiz fernöstlicher Kulissen bemühen zu müssen, zutiefst vom *komplementaristischen Einheitsdenken Asiens* geprägt ist.⁸ Wobei Muschg mit zunehmender Hinwendung zu Goethe auch in unserem abendländischen Kulturkreis einen prominenten Vertreter solch *polaren, nicht dualistischen Ganzheitsdenkens* fand. Entdeckte er doch gerade im späten Goethe einen Kronzeugen «für die Kultivierung jenes ›Dritten‹, das der Computer ausschließt, weil er im Grunde nur auf zwei zählen kann».⁹ Für die Zusammengehörigkeit, ja, Gleich-Gültigkeit von Position und Negation, die bei Goethe *Natur, Kunst und Menschenweisheit* verband in der Erfahrung, daß nichts ohne sein Gegenteil gesehen werden kann, daß jeder Gegensatz ebenso seine Richtigkeit hat und seinen Teil beim Ganzen vertritt.

Umfunkionierte Theologie

Was dies für Wolframs Romantheologie bedeutet, wird nirgendwo deutlicher als in Parzivals *Karfreitagsgespräch mit dem Einsiedler Trevrizent*, das bereits bei Wolfram den geistig-religiösen Mittelpunkt der Dichtung bildete, die Muschg auf unsere Gegenwart hin weitererzählt. Wo Wolfram gegenüber seinem Vorgänger Chrétien die Sündenthematik stark akzentuierte, indem er auf Parzivals Heils- und Leidensverwandtschaft sowohl mit Gott als auch mit dem Sündengeschlecht Adams und vor allem Kains abhob, da setzt Muschg eine schalkhaft-vergnügeliche Umkehrung der christlich-mittelalterlichen Sündenmoral ins Werk, die denn auch mit einem Hohelied auf den Zweifel endet: «Gott hat Mann und Frau ja wohl nicht dafür geschaffen, daß sie den Unterschied nicht auch genießen, ohne dem Genuß Schimpf und Schande anzuhängen», sucht Trevrizent die in der Welt des Christentums weithin verteilte sexuelle Lust zu rehabilitieren, die er ebensowenig als Todsünde durchgehen läßt wie die sechs anderen. «Es muß seine Art haben, gewiß, aber ohne ein gutes Teil Unart ist auch keine Freude bei der Art. Wenn Ihr sündigt, sündigt doch von ganzem Herzen und fürchtet nicht zu viel dabei, vor allem nicht, die Gnade mit Eurer Sünde zu erschöpfen! Da Euch dies nicht einmal bei einer guten Frau gelingt, dürft Ihr Gott wohl noch etwas mehr zutrauen.» (RR 692f.)

Statt der christlichen Vermahnung, mit der bei Wolfram Parzival am Tief- und Wendepunkt seines Sündenwegs von seinem haßerfüllten Zweifel an Gottes Güte abgebracht, zur Buße, Reue und Umkehr bewegt werden soll, wird ihm bei Muschg denn auch ein *Stück Lebenskunst* beigebracht. Plädiert Trevrizent doch, anstelle der für den Ritterroman so zentralen Tugend gottgeschuldeter Demut, die fatale Wirkungsgeschichte christlicher Selbstverleugnung, skrupulöser Ichauslöschung, lebenshemmender Schuld- und Minderwertigkeitsgefühle vor Augen, für *gesunden Eigensinn*, das sei die «wahre Demut»: «Was wäre das denn für ein Himmel, in dem eitel Jubel herrschte über unsere Zerknirschung und Staubförmigkeit! Ihr tut Gottes Werk, wenn Ihr Euren Verstand braucht und Euer Gefühl befragt; dazu hat er Euch geschaffen, nicht dazu, daß Ihr herumschleicht, als wäret Ihr lieber gar nicht geschaffen, und also den Stolz verletzt, mit dem Er Euch am sechsten Tag ja hoffentlich angesehen hat. Gott will Sein Spiel mit Euch haben, sonst hätte Er Euch zum Tierlein werden lassen, das nur seine vorgebahnte Straße gehen kann. Und doch hat Er Euch frei genug geschaffen für Euren eigenen Weg. Und ich will meinen, damit habe Er einen lustigen Zweck verfolgt und wolle Seine Unterhaltung an Euch haben als Seinem Probestein, damit Er erlebe, welchen Gebrauch sich von Seiner Gottesfreiheit machen läßt, da Ihm in

⁶C. Gellner, Japan und China bei Adolf Muschg, in: Orientierung 62 (1998) S. 55–59; ders., Ost-westliche Spiegelungen. Hesse, Brecht, Grass und Muschg, in: Stimmen der Zeit (Dezember 1999).

⁷A. Muschg, Die Insel, die Kolumbus nicht gefunden hat. Sieben Gesichter Japans, Frankfurt/M. 1995.

⁸A. Muschg, Goethe als Emigrant. Auf der Suche nach dem Grünen bei einem alten Dichter. Frankfurt/M. 1986, S. 13.

Seiner Allmacht sonst ja wohl nicht mehr allzu viel des Überraschenden begegnet. Er wird Sein Werk für um so viel gelungener halten, als Euch Euer schwieriges Leben gelingt.» (RR 693–696)

Schließlich erwischt Trevrizent Parzival mit seinem im Mittelalter rittergemäßen Analphabetentum dann «doch noch bei einer ernsthaften Todsünde». Um ihn für den Zweifel zu qualifizieren, bringt Trevrizent ihm das Alphabet bei, lernt Parzival ganz unritterlich das Lesen: ein Meilenstein auf dem Weg der Individuation, der ihn allererst zur Mündigkeit und eigenen Urteilskraft befähigt, ihm die Freiheit zur eigensinnigen Deutung und zum Hinterfragen überkommener Lesarten und Konventionen eröffnet (wie der Roman insgesamt ja mit allem Musterhaften spielt): «Ihr könnt nicht lesen? Schon wahr, dann bleibt Euch so mancher Zwiespalt erspart; denn im Buch der Bücher steht's oft anders als im Buch der Natur, und umgekehrt schon gar ... Man zweifelt an sich selber, wenn man in den Büchern liest, oder man zweifelt an ihnen. Aber wenn Ihr kein Dümmling bleiben wollt, kann Euch der Zweifel nicht erspart bleiben, denn er ist hundertmal gottgefälliger als blöde Gewißheit.» Mit sichtlichem Spaß am Doppel- und Mehrfachsinn von Worten, mit dem Trevrizent vermeintlich Eindeutiges in Vieldeutigkeit überführt oder umgekehrt im Paradox eine tiefere Wahrheit entdeckt, erweist er sich für Parzival als rechter *Lese- und Lebensmeister*: «Ihr müßt dem Augenschein ebenso mißtrauen lernen wie den Unglauben pflegen an den Buchstaben, damit Euer Geist wachse an dem Zwiespalt, und am Ende erwachsen werde; erwachsen genug, um verlernen zu dürfen, was Ihr an beiden Seiten gelernt habt ... Erschrecken sollt Ihr, daß Euer blaues Auge nicht weiß, was an der Welt vorne und hinten ist. Eben dazu müßt Ihr lesen können: damit Ihr es am Ende erst recht nicht mehr wißt, aber wissen könnt, wann Ihr es nicht mehr zu wissen braucht.» (RR 699f.)

Die Widersprüche der Welt zur Und-Form erziehen

Als «*Leser der Welt*» wird der Dümmling Parzival hellichtig für den «*Riß zwischen Lesen und Leben*», der «durch die ganze Welt geht». Entdeckt er vor allem die *Vielsinnigkeit der Zeichen*, mit denen wir die Dinge benennen, ohne damit doch den Riß zwischen ihnen und uns decken oder den Spalt kitten zu können. Stellen sie doch durchaus notwendige, aber stets begrenzte Lesarten, Bewertungen und Unterscheidungen dar, die wie Weiß und Schwarz, Gut und Böse letztlich komplementäre Chiffren sind, keine Realitäten für sich. Ursprünglich von seiner Mutter auf ein einsinnig-einhelliges Leben eingeschworen, entdeckt Parzival, der *Leser*, daß die Welt voller Gegensätze, Dissonanzen und Widersprüche ist, die in ihm einen Zweifel nach dem anderen inspirieren. Wobei ihn die Fabel schließlich zu der Erfahrung führt, daß die Widersprüche der Welt, so betont Muschg immer wieder, *zugleich* die Bedingung sind für ihre Herrlichkeit: «nicht eine Last nur, Sünde und Erbsünde, sondern, männlich oder weiblich, ein unerschöpflicher Anreiz, eine Brücke zur Menschlichkeit» (HE 97). Daher rührt ja, schon bei Wolfram, die bei aller Verzweiflung über den Schöpfungsriß schwebende Heiterkeit, die bei Muschg nirgendwo deutlicher hervortritt als in dem *erotischen* Witz, mit dem er Gurnemanz' Tochter Liaze Parzival die biblische Paradies- und Sündenfallgeschichte erzählen und später die Teilnehmenden beim allesversöhnenden Tafelrundenfest am Artushof die *Schöpfungsgeschichte* nur aus dem Grund zur Aufführung bringen läßt, um den schönen Feirefiz im Adamskostüm zu sehen. Parzival kommt durch diese erotisch anspielungsreiche Bibellektüre, bei der Lachen und Schmerz, Heiterkeit und Ernst aufs engste beisammen wohnen, nicht nur dem schönen Fräulein, das sie ihm vorliest, immer näher, sondern im Liebesgeflüster mit ihr, wo denn der Riß in der Welt, die Teilung in Mann und Frau herkomme, auch sich selbst. Ja, indem er die Rätsel der Schöpfung kennenlernt, den Zwiespalt der Dinge, wird er sich selbst zum Rätsel.

Widersprüche und Gegensätze, schärft Muschg gegenüber dem widerspruchs-eliminierenden Ordnungsdenken sowohl poli-

tisch-weltanschaulicher als auch kirchlich-religiöser Gralsburgen immer wieder ein, Widersprüche und Gegensätze liegen in unserer Natur. Sie wollen nicht abgeschafft, aufgelöst, gar überwunden werden, sondern verknüpft; sie sollen nicht aufgehen, sondern mitwirken, wenn wir sie nur mit *Gelassenheit und Güte* gelten und spielen lassen. «Natürlich hat die Bibel, wenn sie von Werten spricht, recht: Euer Wort sei Ja, ja, nein, nein», räumt Muschg in seinem Zürcher Vortrag ein. «Sie hat Recht gegen jederlei Jein. Aber sie sagt nicht alles, und das Beste nicht. Das Beste ist nämlich, daß *Ja und Nein Verwandte* sind. Ja und Nein brauchen sich, zu unserem Glück, wie *Yin und Yang*.» (HE 44f.) Parzivals Sünden- und Glücksweg führt ihn denn auch zur Aufdeckung der Welt als umfassendes Verwandtschaftsverhältnis, «der Verwandtschaft jeder mit aller Kreatur» (HE 104), die in dem Maße hervortritt, in dem Parzival sich selber findet. Der irrende, doch begnadete Frager kann ja die Wunde Anfortas' erst heilen, nachdem er die Familiarität mit allem, was am Menschen getrennt, geteilt und Wunde ist, an sich selbst erfahren hat. Die volle Gnade der Verwandtschaft «mit allem, was in der Welt anders ist, was sich dem Raster Richtig/Falsch, Schwarz/Weiß, Gut/Böse nicht fügt. Denn darin fängt sich nur eine schwache Lesart von Wirklichkeit» (HE 100), hebt Muschg immer wieder hervor. «Die Widersprüche der Welt zur Und-Form erziehen: das heißt: heilsam sein auch für andere; das heißt Verwandtschaft einsehen auch mit dem Unheilbaren; das heißt reif sein für den Gral» (HE 63), der, bei Wolfram wie bei Muschg, die «*Untrennbarkeit der Gegensätze im Kern aller Dinge*»¹⁰ symbolisiert.

Konsequenterweise wird dieses Wunderding – eine Mischung aus Eucharistie und Tischleindeckdich, Frömmigkeit und Ketzerei, die Keltisch-Märchenhaftes, Christlich-Ritterliches und Arabisch-Orientalisches, ja, Christ und Heide, Himmel und Erde, Gott und Luzifer, Frau und Mann verbindet – schließlich wieder zurückgenommen in die Vielfalt, in den Beziehungsreichtum aufgelöst zur menschenmöglichen Form. Wo Parzivals Gralskönigtum genau besehen schon Wolfram in Verlegenheit brachte und der Roman nur scheinbar zu einem Abschluß kam, hebt sich bei Muschg der Gral am Ende selber auf: nachdem die maniert dahinhöfisiert Artusgesellschaft wie die Bewohner der beängstigend-lebensfeindlichen Gralsburg mit Feirefiz und Respanse in den Orient abgezogen sind, verschwinden Burg und Land Munsalvaesche. Parzival kehrt, ähnlich wie der biblische Joseph in Thomas Manns großem Erzählspiel mit dem Alten Testament, als eine Art sozial gesinnter Bürgerkönig mit seiner Frau und ihren beiden Kindern an den Ort seiner Geburt zurück. Dieses Familienschlußbild veranschaulicht denn auch jene schon früh in die Erzählung eingeflochtene Deutung des Lebens als eines Labyrinths, wo «Irrwege sich kehren in Heimwege ... das Ende verwandt wird mit dem Anfang» (RR 293).

So erzählt Muschg die Geschichte von Parzival als *Glückssuche* und zugleich als *ihr Gegenteil*, das schließlich auch diesen Gegensatz gleichgültig werden läßt: «Der Weg ist es ja, nicht das Ziel, was zählt» (RR 119), geben die drei allwissenden Eier, die fiktiven Agenten der Erzählung, dem Roman schon früh als Leseanleitung mit auf den Weg. «Um zu wissen, daß der Weg das Ziel ist, muß man meist sehr weite Wege gehen», erläutert Muschg die unabweisbare Weisheit, daß das Ziel des Lebens nichts vom Weg des Lebens verschiedenes ist und sich Parzival daher gerade im Suchen bewähre. «Im Grunde steckt da meine Vorstellung von *weltlicher Pilgerschaft*». Im Mittelalter «wie heute noch bei frommen Leuten» war dabei «vom Reifen für Gott die Rede. Dieses Spiel ist mir zu abgekartet geworden. Aber wahr bleibt in jedem Fall: ohne Engpässe kommt keine rechte Fahrt und kein Sauerstoff in den Strom unseres Lebens.» Es bedürfe daher der Krisen und Umwege, des Zweifels und Irrtums, um uns «zu einer besseren Spielfähigkeit zu erziehen».¹¹ Wobei Parzival den Gral, die Krone des Lebens «nicht durch

¹⁰ A.a.O., S. 184.

¹¹ A.a.O., S. 178ff.

ritterliche Werke» gewinnt, sondern «allein durch den *Glauben* anderer», also ganz *unverdient*, «durch die Unterweisung Trevrizents und die Liebe seiner Frau Condwir Amurs» (RR 1055). «Ich habe als Muttermörder angefangen, als Frauenschänder und Totschläger», deutet Parzival seinen Weg, der ihm, wider alle Erwartung, doch noch eine zweite Chance eröffnete, die rechte Frage zu stellen. «Die Gnade», ein Grundwort auch von Muschgs eigenem Lebens- und Weltverständnis, «hatte zu tun, bis sie mich fand.» (RR 919)

Die Kunst spielt – wie Gott

Am Ende steht denn auch kein Erlöser, kein Gralskönig, sondern ein Mensch, der versucht, mit dem Spiel, das Leben heißt, zu leben: «Ich glaube nicht mehr, daß die Menschen dafür gemacht sind, erlöst zu werden. Sie sind dazu erschaffen, lebendig zu sein und immer noch zu werden, bis der Tod sie reif genug findet für seine Ernte», gibt Parzival im Schlußgespräch mit Gawan, dem anderen Helden dieses Doppelromans zu verstehen, beide verkörpern sie zwei Wege zu einem Ziel. «Die eigene Art ist Jedem die rechte ... er darf nur nicht erwarten, daß er dabei findet, was er gesucht hat. Sondern muß das Gefundene betrachten lernen als das Gesuchte. Gott versucht sein Spiel mit uns», nimmt Parzival einen Gedanken aus Trevrizents Karfreitagspredigt wieder auf, «er will wissen, ob wir als Mitspieler in Frage kommen, und diese Neugier Gottes ist der Stoff, aus dem unsere Erfahrungen sich machen; was für ein Glück, daß sie sich offenbar nicht machen wollen ohne uns ... Wir dürfen Gottes Mitspieler sein, als ob es auf uns ankäme. In diesem Anschein steckt das ganze Wunder unseres Lebens.» (RR 1062f.)

«Nur im Spiel empfinden wir uns der Schöpfung verwandt, deren Teil wir sind, und nehmen teil an dem Impuls, der sie geschaffen hat», spinnt Muschgs Zürcher Vortrag diesen für das Verhältnis von Kunst und Lebenskunst, Religion und Ästhetik zentralen Gedanken fort. Gerade im Spiel zeige sich ja, daß unser Menschenleben wie die gesamte Schöpfung keinen Grund braucht, keiner Rechtfertigung bedarf, sondern, wie ein christlicher «Mystiker nach Wolframs Zeit» sagte, «sunder Warumbe», ohne ein letztes Worumwillen, «im Grundlosen» schwebt. Gerade darin gedeihe denn auch das «Kraut der Lebenskunst», die in nichts anderem bestehe, als so etwas wie «Festigkeit im Haltlosen» zu gewinnen (HE 40). «Wenn dieses Spiel», das Parzival mit uns anstellt, «ein Bild sein sollte: der Mensch sei auch ein Bild, meldet die Schöpfungsgeschichte. Dann wären wir im Spiel einem Dritten zugewandt», lautet *Muschgs theologische Pointe*. «Dann wären Fabeln wie die von «Parzival» die Form, in der wir Seine Gegenwart ertragen, wie wir die unsere ganz empfinden.» (HE 41)

Das ist zweifellos die *religiös-ästhetische Quintessenz* des ganzen Romans wie auch all seiner Nach- und Weiterdichtungen, deren Stellenwert nicht zuletzt eine im Oktober 1991 im Güstrower Dom gehaltene Predigt Adolf Muschgs erhellt. Ist darin doch vom Spiel Gottes, der Schöpfung und der Kunst die Rede, und zwar im Kontext von Muschgs Dissertationsthema, Ernst Barlachs schonungslos abgründigen Gottesgrübeleien über die *Mißratenheit der Schöpfung*. Vom «Skandal der Theodizee» also, dem der «Skandal der Literatur» in nichts nachstehe: «Die Kunst meint es nicht gut. Sie ist keine Anstalt zur Förderung des Wohlbefindens der Menschen untereinander und mit sich selbst. Sie erforscht, was uns widersteht; sie führt uns dahin, wohin wir nicht wollen. Und das tut sie niemals in Form einer Predigt. Sie tut es zum Spiel. Sie kann nicht anders. Das ist der wahre Skandal ... Dichter predigen nicht, sie spielen. Die Kunst», spitzt Muschg die Argumentation seiner Frankfurter Poetikvorlesung¹² religiös-theologisch zu, «spielt, wie Gott selbst. Ihr werdet sein wie Gott. Es war die Schlange, die diese Versuchung ausgesprochen hat. Aber wenn es keine Verheißung des Menschen wäre, hätte Gott ihm keine Ohren gegeben, sie zu hören. Es

¹² A. Muschg, *Literatur als Therapie?* Frankfurt/M. 1981.

Sprache und Liturgie

Workshop auf Burg Rothenfels

mit dem **Büchnerpreisträger 1999 Arnold Stadler** sowie Prof. Dr. Gottfried Bachl (Salzburg), Prof. Dr. Karl-Heinrich Bieritz (Rostock), Dr. Gotthard Fuchs (Wiesbaden), Prof. Dr. Benedikt Kranemann (Erfurt), Prof. Dr. Irmgard Pahl (Bochum) vom **23. bis 25. 2. 2000**.

Engeladen sind alle, die in der liturgischen Arbeit und Fortbildung als Referenten, Dozenten oder Multiplikatoren engagiert sind.

Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, D-97851 Rothenfels, Telefon 09393-99999, Telefax 09393-99995, e-mail: Verwaltung@Burg-Rothenfels.de

könnte das Menschliche am Menschen sein, daß er mit ihr spielt; auf daß – das hat nicht die Schlange gesagt, sondern Meister Eckart – «auf daß der Mensch mitwirken lerne an seinem Gott»¹³, ein Schlüsselzitat, das wiederholt im Zusammenhang von Muschgs Nachdenken über Religion und Ästhetik begegnet.¹⁴

Letzte Unbegreiflichkeit, ja Rätselhaftigkeit

Gewiß, daß Barlach den guten Grund für das Böse bei Gott selber suchte, Gott so sehr in die Leidensgeschichte der Menschen verwoben sah, daß er von Gottes Mitschuld sprach und diese Mitschuld im Zentrum des Schöpfergeheimnisses deponierte, darin wollte ihm Muschg keineswegs folgen. Und doch entgegen er einem einsinnig-einlinigen Gottesbild, «ohne den Schatten eines Zweifels» (HE 21), wie es Parzivals Mutter Herzloyde ihrem «Liebensüßengutenkind» vermittelt und das nur als beschwichtigende Therapie, billiger Trost und Beruhigungsmittel fungiert: «Es steht nirgends geschrieben – nicht in der heiligen Schrift, und auch nicht in der großen Literatur –, daß Gott gut sei. So hätten wir ihn gern. Aber Gott ist nicht gut, er ist der Schöpfer. Wohin das führt, wissen wir nicht. Aber wir wirken daran mit. Die Kunst tut es, indem sie Antworten über den Menschen verweigert, und schon gar: letzte Antworten. Sie ist das Menschliche in Frageform, und so hält sie die Frage über den Menschen offen. Sie bringt ihn ins Spiel und weigert sich, daran zu verzweifeln, daß wir weder den Namen des Spiels kennen, noch seine Regeln, noch seinen Sinn.»¹⁵ Im «Roten Ritter» findet sich diese letzte Unbegreiflichkeit, ja, Rätselhaftigkeit Gottes und der Schöpfung denn auch mitreflektiert in jener «Der Jude» überschriebenen Szene, die, ein indirekter Verweis auf Auschwitz als der letzten Zuspitzung der Theodizeeproblematik in unserem mörderischen Jahrhundert, gegenüber Wolfram eine völlige Neuschöpfung Adolf Muschgs darstellt. Darin erzählt Trevrizent dem Gralskönig in seiner tiefsten Verzweiflung die Geschichte eines Juden, der, ähnlich wie Lessings Nathan, dem ja auch das dem «Roten Ritter» vorangestellte Motto entnommen ist, mitansehen mußte, wie ihm «wütende Kristenmenschen» Frau, Söhne, Töchter und Enkel abschlachteten, und der dennoch nicht von seinem Gott abließ: «Ich weiß nun, daß Gott wohl mich verlassen kann, ich aber nicht Gott», redete der Jude,

¹³ A. Muschg, «Dichter predigen»: Der gestohlene Mond. In: Ernst-Barlach-Jahrbuch 1991/92, S. 56ff.

¹⁴ A. Muschg, *Der Dichter Barlach*. Aarau 1961, S. 23; ders., Gottfried Keller. Frankfurt/M. 1980, S. 182; ders., Herr, was fehlt Euch, S. 94. Zum theologiegeschichtlichen Hintergrund: D. Mieth, *Gotteserfahrung Weltverantwortung. Über die christliche Spiritualität des Handelns*. Darmstadt 1982, S. 136ff.

¹⁵ A. Muschg, *Dichter predigen*, S. 58.

dem die Mörder das Gesicht versengten. «Preisen kann ich ihn nicht für das Vertrauen, mit dem Er Sein Geschöpf an die Stelle führt, wo Er sich so grausam verborgen hält. Aber da meine arme Frau mit Seinem Namen auf den Lippen gestorben ist, kann Er mir nicht verbieten, für Ihn zu beten für den Rest meiner Tage, damit Er nie so verloren gehe, wie ich es bin. Steh auf, Neffe», ermuntert Trevrizent, der nirgendwo deutlicher als in dieser schließlich im Flash einer nahezu lehrbuchreifen *Erleuchtung* kulminierenden Szene die Züge eines *Zen-Meisters* trägt, seinen Schüler Parzival. «Enthebe dich der Sorge, ob du für etwas, was deines Weges kommt, der Richtige seist oder der Falsche. Es kommt auf dich zu, also begegne ihm freudig im Namen des Gottes, den die verbrannten Lippen bezeugt haben. Kümmere dich nicht darum, ob Er dir beistehe, sondern steh ihm bei. Weck ihn auf, Neffe. Versuche Ihn getrost, den lebendigen Gott.» (RR 1020f.)

Einübung ins Offene

Wie schon Wolframs «Parzival» den labyrinthischen Lebensweg seiner Erlöserfigur nachzeichnete, den Fluchtpunkt der Erlö-

sungsphantasie jedoch außerhalb ihres Kunstrahmens ansiedelte und ganz ausdrücklich die Erwartung einer direkten Lehrhaftigkeit des Romans zurückwies, so bleibt auch Muschgs «Roter Ritter» ohne eine Lösung, die sich schwarz auf weiß nach Hause tragen ließe, und macht sich dabei die alte Lebensweisheit zunutze, daß es auf unsere Fragen ohnehin nie eine Antwort gibt als: größere Fragen. Das Ende des «Roten Ritters» setzt denn auch ganz bewußt den Anfang zu einer neuen Geschichte, indem das vom Autor nicht ausgeschriebene 100. Kapitel der Hauptperson, dem Leser (!) dieses Buches, die Erfahrungschance zuspiziert, sein eigenes Spiel zu eröffnen, die Geschichte von Parzival durch eine spielstarke Existenz fortzuspiegeln. Gerade so, als fortsetzbares Spiel, läßt es Raum für den je eigenen Weg, der nicht gezeigt, nur auf eigenes Risiko begangen werden kann. Ja, gerade so, als «Anstiftung zu einem ganzen Leben»¹⁶, verlockt Muschgs Neuerzählung dieser Menschheitsfabel von Parzival zur Grenzüberschreitung: aus der Kunst in die Lebenskunst. *Christoph Gellner, Zürich*

¹⁶A. Muschg, Gottfried Keller, Frankfurt/M. 1980, S. 215.

DIE UNVERFÜGBARKEIT DES VERGANGENEN

Phänomenologische Erinnerungsethik als Kritik des gesellschaftlichen und kulturwissenschaftlichen Erinnerungsdiskurses (II)

Jan Assmanns Ansatz entzieht sich der gegenwärtig relevanten Diskussion um die Erinnerung an Auschwitz und der Frage einer Kultur nach Auschwitz nicht. Dies wird im folgenden auch noch einmal deutlich an der gegenwärtigen Debatte um die Rede Martin Walsers, in der sich auch Jan Assmann öffentlich zum Umgang mit dem «Geheimnis der Geheimnisse» geäußert hat. Die Walser-Rede steht zeithistorisch in einer Reihe von Debatten seit Mitte der achtziger Jahre (Historiker-Streit, die Filme «Holocaust» und «Schindlers Liste», die Goldhagen-Debatte), die vielleicht mit dem von Assmann erwähnten Epocheneinschnitt, aber auch mit der Suche nach einem Verhältnis zu dem «Ereignis» Auschwitz zu tun haben (und dies ist nicht auf Deutschland beschränkt). Ein weiterer Anknüpfungspunkt ist die am 25. Juni im Deutschen Bundestag öffentlich debattierte und getroffene Entscheidung über den Mahnmalentwurf:

Die gesellschaftliche Diskussion um Erinnerung

Für Walser ist diese Erinnerung an Auschwitz Sache des privaten Gewissens. Daß das private Erinnern Gegenstand eines öffentlichen Gedenkens werden kann oder gar sollte, hat Walser u.a. stark in Zweifel gezogen. In seiner auf Hegel und Heidegger gestützten starren Gegenüberstellung des individuellen, notwendig stumm bleibenden Gewissens und einem instrumentalisierten, der Ritualisierung anheimfallenden Gedenken hat er ein allgemein verbreitetes Unbehagen artikuliert. «Dieses Unbehagen», so Micha Brumlik in seinem Kommentar zur Rede Walsers, «resultiert aus einer nicht mehr entzifferbaren protestantischen Tradition, wonach der einzelne Mensch in Fragen von Heil und Unheil einsam und alleine in einer Beziehung mit Gott steht und auf nicht beeinflussbare Gnade angewiesen ist.»¹⁴ Doch stehe dies im Gegensatz zur jüdischen und christlichen Tradition, die sich gerade dadurch auszeichne, «daß zentrale Heils- und Unheilserfahrungen die Form einer öffentlichen symbolischen Sprache annehmen und somit kommunizierbar werden». Doch ist das «Unheil» der Vernichtung der europäischen Juden öffentlich im neuen Deutschland kommunizierbar? Das Ende der öffentlichen Auseinandersetzung mit dem Holocaust,

dies und nicht weniger ist die Forderung Walsers in seiner Polemik u. a. gegen das geplante Mahnmal. «Im entschlossenen Willen, Schuld und Gewissen zu verwinden, offenbart Walser nicht nur mangelndes begriffliches Unterscheidungsvermögen, sondern verfehlt eben jene religiöse Dimension, die ihm vor zwanzig Jahren noch gegenwärtig war.»¹⁵ Nicht um Schuld geht es, sondern um Scham, und bei Scham geht es nicht um moralische Zurechnung verbrecherischen Handelns, sondern um das Bewußtsein, einem historischen und politischen Gemeinwesen anzugehören. Die Scham vermag die Schuld Millionen Einzelner nicht zu tilgen, aber doch durch tätiges Handeln zu erhellern. Dies die These von Micha Brumlik.¹⁶

Es ist nun fatal, daß ein fachtheologischer Kommentar zur Walser-Rede¹⁷ genau an dieser Übermäßigkeit der Schuld ansetzt und argumentiert, daß eine rein moralische oder immanent-politische Redeweise angesichts dieser Schuld mißlingen muß. Nur im Blick auf den biblischen Gott könne auf Vergebung von Schuld gehofft werden. Dies minimiere die Schuld aber nicht, im Gegenteil: «Im Blick auf Gott wird die Schuld nicht kleiner, sondern im Kontrast zu seiner Heiligkeit erst in ihrer ganzen Schändlichkeit erfaßbar.» Wenn Juden und Christen Gespräche führen mit Blick auf diesen Gott, dann könne auch von Vergebung, die nur von diesem Gott herkommen kann, die Rede sein. Daß diese Vergebung nicht Vergessen bedeutet – wohlgermerkt der christlichen Verbrechen an den Juden –, «würde doch wiederum die religiöse Dimension des jüdischen Erinnerns, (...) eine Präsenz der Geschichte in mythisch-spirituellem Gegenwart» garantieren. Hier geht es aber nicht um Moral, so Berger, sondern um die Gegenwart von Heils- und Unheilsgeschichte in der aktiven Erinnerung. Gegenüber diesem theologischen Umgang mit Auschwitz, in dem nicht nur die Theodizeefrage stillgestellt wird, sondern auch die Möglichkeit eines öffentlichen säkularen Gedenkens nicht thematisiert (es gibt Juden, die gerade nach Auschwitz mit Gott nichts mehr zu tun haben wollen, und nicht-christliche Deutsche, für die eine solche theologische Rede unverständlich ist), ist die Form des öffentlichen Gedenkens, so die Walser-Kritiker, wie sie z.B. das

¹⁴A. a. O. S. 1147.

¹⁶Vgl. zu dieser Dimension des Erinnerns: K.H. Bohrer, Schuldkultur oder Schamkultur. Und der Verlust an historischem Gedächtnis, in: NZZ 12./13. 12. 1998, S. 51.

¹⁷Klaus Berger am 11. 12. 1998 in der FAZ.

Mahnmal beabsichtigt, eine Form anamnetischer Solidarität, weil mit diesem Mahnmal jene Millionen ermordete Menschen symbolisch aus der Ausgrenzung des Todes zurückgeholt werden und ihnen in der Mitte der Bürgerschaft ein Platz eingeräumt wird.

Rituale und «Das kulturelle Gedächtnis»

In seiner Polemik gegen die Gefahr der Ritualisierung öffentlichen Gedenkens gerät Walser aus dem Blick, daß Rituale als kollektive-symbolische Handlungen, die Haltungen und Verhaltensweisen über bestimmte einzelne Situationen hinaus stabilisieren, auch für moderne Gesellschaften unverzichtbar sind. Deswegen wird das Gedenken an Auschwitz aber noch nicht zur Zivilreligion. Aber es soll Auskunft geben über unsere Gesellschaft. Deshalb muß es öffentlich sichtbar sein und darf nicht nur Privatsache sein. «Das kulturelle Gedächtnis», so Jan Assmann in einer seiner Interventionen zur Walser-Rede, «entsteht immer zwischen Menschen, nicht in ihnen.» Und er hält einen rituellen Umgang mit der Erinnerung an den Holocaust für eine «unvermeidliche, notwendige Ausdrucksform kollektiven Vergangenheitsbezugs», weil dies ein Übergang der persönlichen in eine kulturelle Erinnerung ist: «Die Erinnerung, die sowohl bei uns als auch in Israel und Amerika Gegenstand lähmenden und gelähmten Schweigens war», so Assmann, «dringt nun seit 1985 verstärkt in die Öffentlichkeit.»¹⁸ Und deshalb ist der Sinn des geplanten Mahnmals weder eine didaktische Information über die Tat und ihre Täter noch eine abschließende Ästhetik, sondern er besteht in einer säkularen Deutung dessen, so Micha Brumlik, was J. B. Metz anamnetische Solidarität genannt hat.

Doch auch Brumlik beschleichen Zweifel, ob diese Perspektive, die allein die Verzweiflung überwinden könnte, überhaupt jenseits von Religion und Glaube sich entfalten läßt, und er fragt sich, ob dieser Weg der Trauer über den Geschichtsverlauf so sehr an rational nicht einholbare Überzeugungen gebunden ist, daß mindestens das aufgeklärte Bewußtsein der Verzweiflung nicht entgehen kann.

So ist es bei den Kritikern Walsers zwar nicht strittig, daß eine solche Verpflichtung gegenüber früheren Generationen besteht, strittig aber ist, wie diese Verpflichtung philosophisch begründet werden kann. Sowohl die Kritiker Walsers, aber auch die neuere Kulturwissenschaft, die ja beide mit dem Begriff der anamnetischen Solidarität bzw. der Befreiung durch Erinnerung Anleihen bei der politischen Theologie (bzw. bei der frühen kritischen Theorie) nehmen, thematisieren die fehlende Begründetheit dieses Theorems (ähnlich wie die katholische politische Theologie und die frühe kritische Theorie selbst) kaum.

Modelle zur Begründung historischer Verantwortung

Deshalb wende ich mich im folgenden zunächst einigen neueren philosophischen Untersuchungen zum Problem historischer Verantwortung zu, die gekennzeichnet sind durch die Absetzbewegung sowohl von negativen Geschichtsphilosophien, aber auch von eschatologischen Intentionen, die im Vorgriff auf ein mögliches Erfülltsein von Geschichte die Einheit historischer Zeit erschließen. «Es geht mit anderen Worten darum», so Ludger Heidbrink in einem Beitrag für das Philosophische Jahrbuch, «die Idee einer intergenerationellen Solidarität von ihrem religiösen bzw. geschichtsphilosophischen Hintergrund abzulösen und in ein Verantwortungverständnis zu integrieren, das über die Grenzen einer abstrakten historischen Gerechtigkeit hinausreicht, gleichwohl aber, ohne den Rückfall auf Glaubensvorstellungen oder metaphysische Zwecksetzungen auskommt.»¹⁹ Obwohl er diese Ablösung befürwortet, entnimmt auch Heidbrink der theologischen und geschichtsphilosophi-

schen Tradition die Deutung der historischen Zeit als potentieller Einheit und die Hoffnung darauf, daß jede Generation den gleichen Anspruch auf Achtung und Fürsorge hinsichtlich ihrer moralischen Interessen besitzt. Es ist diese Hoffnung, die sich im Verbund mit dem historischen Einheitsverständnis in einen profanisierten Begriff geschichtlicher Verantwortung überführen läßt, wenn dieser in einem symbolischen Sinn als (Wieder-)Herstellung einer moralischen Integrität der Mitglieder vergangener (und zukünftiger) Generationen interpretiert wird. «Verantwortung», so Heidbrink, «tragen wir nicht unmittelbar gegenüber anderen Generationen, sondern vielmehr in Ansehung ihrer moralischen Interessen, indem wir sie vor dem Hintergrund einer potentiellen Einheit der historischen Zeit und auf der Grundlage einer transgenerationellen Hoffnung auf ein gelungenes Leben als Mitglieder einer umfassenden moralischen Gemeinschaft betrachten.» (244) Heidbrink schließt sich dabei z.T. dem Denken von Lutz Wingert (und Axel Honneth) insofern an, als auch er argumentiert, daß der «Anspruch, daß bestimmte moralische Grundsätze zu Recht gelten, den Bezug auf uns als Repräsentanten einer Nachwelt einschließt, die den früheren Generationen Recht geben wird. Die moralischen Beziehungen», so Wingert, «zwischen uns und früheren Generationen sind nicht gekappt; es besteht ein Zusammenhang zwischen ihnen und uns, der sich über die Objektivität moralischer Geltungsansprüche herstellt.»²⁰

So finden sich in der Holocaust-Literatur z.B. bei Primo Levi Beschreibungen von Träumen der Opfer, in denen sich die Befürchtung ausspricht, daß den Opfern nicht geglaubt würde, wenn sie von dem erzählten, was ihnen angetan wurde. Daraus läßt sich folgern, daß es die Erwartung gibt, «daß den Opfern geglaubt und in dem Urteil beigeprüft wird, daß sie moralisches Unrecht erlitten haben.»²¹ Doch inwiefern erwächst aus der Anerkennung dieses Unrechts eine moralische Verpflichtung zum Handeln? Insofern als zu diesem Urteil die Anerkennung gehört, daß die Opfer Mitglieder der moralischen Gemeinschaft sind und wie alle Mitglieder präsumptiv Anspruch auf Formen des Respekts haben. «Indem wir bestimmte Verpflichtungen gegenüber früheren Generationen von Opfern erfüllen, knüpfen wir von unserer Seite aus zu ihnen eine Beziehung des Respekts von der Art des Respekts, der unter Angehörigen einer moralischen Gemeinschaft geübt wird. ... Der Punkt ist also», so Wingerts Argumentation, «daß wir als Repräsentanten einer moralischen Gemeinschaft zum Handeln aufgefordert sind, und zwar in einer Konstellation, in der sich zeigen muß, daß auch die früheren Generationen von Opfern zur moralischen Gemeinschaft gehören, wenn sich das Urteil, daß sie dazugehören, überhaupt noch als gültig erweisen soll.»²²

Heidbrink schließt sich dieser hier nicht weiterzuverfolgenden Argumentation an, kritisiert aber, daß Wingert an einer reziprok universalistischen Achtungsmoral, einer abstrakt bleibenden intergenerationellen Verantwortung festhalte, die im Raum der Geschichte unerfüllbar bleiben muß. Und Wingert hatte ja selbst bereits notiert: «Man kann die Einlösbarkeit dieses Anspruchs bestreiten, aber hier geht es nur um den Anspruch selbst.»²³ Nach Heidbrink werden wir nur dadurch zur Übernahme historischer Verantwortlichkeit veranlaßt, «daß wir uns als Mitglieder einer historischen Gemeinschaft erfahren, in der ein *vorgängiger Anspruch* auf die symbolische Erfüllung wechselseitiger moralischer Interessen existiert: Erst im Horizont einer die Gegenwart transzendierenden Fürsorge, zu der wir uns durch die uneinholbare Vorgängigkeit des geschichtlich «Anderen» verpflichtet fühlen, dessen moralischen Ansprüchen wir als Mitglieder einer historischen Gemeinschaft immer schon «ausgeliefert» sind, läßt sich geschichtliches Verantwortungshandeln

²⁰ L. Wingert, Haben wir moralische Verpflichtungen gegenüber früheren Generationen? Moralischer Universalismus und erinnernde Solidarität, in: *Babylon* Heft 9 (1991), S. 78–93, hier S. 84.

²¹ A. a. O. S. 84.

²² A. a. O. S. 85.

²³ A. a. O. S. 86.

¹⁸ TAZ 3. 12. 1998, vgl. auch das Interview mit Aleida und Jan Assmann in der «Zeit» vom 3. 12. 1998, S. 43f.

¹⁹ L. Heidbrink, Zum Problem historischer Verantwortung, in: PhJb 1996, S. 225–247, hier S. 243.

plausibilisieren und motivieren. Ohne das überschießende Moment eines moralischen Wohlwollens, das zum Gebot der wechselseitigen Achtung hinzutritt, ist es nur sehr schwer möglich, ein solidarisches Engagement im historischen Raum in die Wege zu leiten.»²⁴

Die Argumentationen Wingerts und Heidbrinks stehen im Kontext gegenwärtiger Alternativen moralisch-ethischen Argumentierens. Doch, geraten wir notwendigerweise immer in die Aporie zwischen einer Gerechtigkeitsethik (Wingert), die zwar die Ansprüche früherer Generationen begründet sieht, aber deren Erfüllbarkeit außer acht läßt, und einer solchen des guten Lebens (Heidbrink), die zuletzt auf problematische Kategorien wie die Werthaftigkeit der Geschichte oder ein kommunitäres Verständnis geschichtlicher Gemeinschaft zurückgreifen muß, um das «Gefühl der Verantwortung» zu begründen?

Phänomenologische Konturen einer Ethik der Erinnerung

Um dieser Aporie zwischen einer Gerechtigkeitsethik und einer solchen des guten Lebens zu entgehen, möchte ich zum Abschluß einen Ansatz phänomenologischer Ethik skizzieren, der u. a. mit den Namen Emmanuel Levinas und im deutschsprachigen Raum mit dem von Bernard Waldenfels und vor allem den Arbeiten von Burkhard Liebsch verknüpft ist.²⁵

Auch der von Liebsch in Anlehnung an Levinas formulierte Denkansatz geht zunächst davon aus, daß die Zeiten geschichtsphilosophischer oder eschatologischer Begründungen, die von einer Einheit der historischen Zeit oder von einer außergeschichtlichen, diese Einheit garantierenden Instanz ausgehen, unwiderruflich vorbei sind und daß das Denken der Geschichte neue Wege jenseits der Legitimation der Zukunft durch Vergangenes gehen muß. Wie kann – und dies ist so etwas wie eine Leitfrage des Geschichtsdenkens bei Levinas und Liebsch – das Vergangene im Kampf um die politisch-strategische Aneignung durch Geschichte und Gegen-Geschichte *als es selbst* zur Sprache kommen? Dies gehe nur, so die Antwort von Liebsch, wenn Gegen-Geschichte nicht nur im Sinne einer nachträglichen Aneignung des Vergangenen durch die Überlebenden gedacht wird. Die so avisierte Gegen-Geschichte muß radikaler, d. h. antitotalitär gefaßt werden, wenn sie nicht nur selbst wiederum «in die Fußstapfen einer anderen, sich des Vergangenen ebenso souverän bemächtigenden Gegen-Macht»²⁶ treten soll. Wenn das gegen-geschichtliche Denken anders sein will als bloße Gegen-Macht, so muß zunächst das «Affiziertwerden durch das Vergangene» selbst bedacht werden. «Wenn die Gegen-Geschichte sich als von diesem Affiziertwerden inspiriert erweist, tritt sie nicht mit derselben Arroganz gegenüber dem Vergangenen auf wie die Macht-Geschichte, gegen die sie antritt.»²⁷ Es geht von daher philosophisch um eine Kritik am gnadenlosen Präsentismus (einem naiven, aber durchaus machtvollen Verständnis der Zeitlichkeit) im Verhältnis zum Vergangenen, der die Macht-Geschichte so überaus selbstsicher erscheinen läßt. Was sich dieser präsentischen Verfügungsgewalt der Macht widersetzt, so Liebsch weiter, «ist aber nicht die geronnene Faktizität des wirklich Gewesenen, sondern die geschichtliche Wahrnehmung untergegangenen Lebens, gegenüber dem man nicht indifferent bleiben kann».²⁸ Diese Art geschichtlicher Wahrnehmung markiert auch die Grenze einer nachträglichen Aneignung der Geschichte der Opfer durch die Überlebenden.

²⁴ Heidbrink, a. a. O. S. 244.

²⁵ Vgl. B. Liebsch, *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, München 1996; *Vom Anderen her: Erinnern und Überleben*, Freiburg i. Br.-München 1997; *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg i. Br.-München 1999; B. Waldenfels, I. Därmann, Hrsg., *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München 1998.

²⁶ B. Liebsch, *Geschichte und Überleben angesichts des Anderen. Levinas' Kritik der Geschichte*, in: *DZfPh* 44 (1996) Heft 3, S. 389–406.

²⁷ Ebd.

²⁸ A. a. O. S. 390.

Die Gegen-Geschichte setzt also «nicht bloß eine Geschichte gegen eine andere», so Liebsch, «sondern widerstreitet der zentralen Prämisse der Macht-Geschichte selbst, daß uns das Vergangene seinerseits nicht *vor* (Hervorh., C.L.) unserer Entscheidung darüber, wie es geschichtlich angeeignet werden soll, in Frage stellt und affiziert».²⁹ Walter Benjamin hat diese Erfahrung in seiner V. These über den Begriff der Geschichte angedeutet, als er notierte, es sei «ein unwiederbringliches Bild der Vergangenheit, das mit jeder Gegenwart zu verschwinden droht, die sich nicht in ihm als gemeint erkannte».³⁰

«Sich im Vergangenen als «gemeint» erkennen, das ist», so Liebsch, «die Formel eines gegengeschichtlichen Affiziertwerdens, das nicht eine Macht-Geschichte souverän über den geschichtlichen Wert des Vergangenen urteilen, sondern geschichtliche Wahrnehmung am Scheitern des Ohnmächtigen Maß nehmen läßt und uns deshalb mit der Aufforderung konfrontiert, Geschichte anders zu erzählen.»³¹ Man kann die Liebsche «Parteinahme» für das geschichtliche Leben vor aller nachträglichen Aneignung durch die Überlebenden auch als Plädoyer für die Unabgeschlossenheit trotz der Unleugbarkeit der Abgeschlossenheit des Gewesenen verstehen. Diese wird von Liebsch allerdings nicht aufgrund theologischer Prämissen gefordert, sondern phänomenologisch aufgewiesen.

B. Liebsch und E. Levinas' Kritik der Geschichte

Doch wie läßt sich verhindern, daß auch die Gegen-Geschichte zur Beute der Überlebenden wird, hat sie doch scheinbar den gleichen ontologischen Nenner wie die Macht-Geschichte, daß nämlich Vergangenheit immer nur als vergegenwärtigte Vergangenheit erfaßt werden kann. Diese Selbstverständlichkeit, dieser Eckstein der Phänomenologie und Ontologie der Zeitlichkeit wird gerade zum Angriffspunkt einer radikalen gegen-geschichtlichen Kritik, die dem Anschein nach nicht länger auf eine andere Geschichte *in* der Geschichte abzielt, sondern auf ein Ausscheren aus der Geschichte überhaupt. Schon Benjamin kennt den Gedanken einer Befreiung *aus* der Geschichte und Levinas' Gedanke einer radikalen Außergeschichtlichkeit des Anderen nimmt dies auf.

So bleibt die authentische Vergangenheit «dem Gedächtnis (*mémoire*) und der Geschichte (*histoire*) verschlossen».³² Liebsch schreibt in seiner Levinas-Interpretation: «Von Levinas' Kritik der Geschichte führt in der Tat kein Weg zurück zu einer anderen, womöglich umzuschreibenden Geschichte, denn jede Geschichte muß insofern das Verbot der Verselbigung und Synchronisierung des Anderen übertreten und insofern unvermeidlich verfehlen.»³³ Doch wie ist dann ein Verstehen der Vergangenheit und ein Sprechen über geschichtliche Wahrnehmung überhaupt noch möglich? Weil Levinas' Kritik gleichzeitig das thematisiert, was in jeglicher Geschichte verfehlt wird: die Innerlichkeit eines psychischen Lebens, das der Verantwortung für den Anderen gewidmet ist.

Levinas' Denken steht insofern für ein anderes Überleben, als es sich nicht zum Vollstrecker des Urteils der Geschichte macht, sondern im Zeugnisgeben und im trauernden Überleben eine Affizierbarkeit vom Leben Vorangegangener anlegt. Der Untergang der Vorangegangenen widerlegt zudem das Bei-sich-Sein einer kollektiven Erinnerung, dessen Eroberung und dessen eifersüchtige Verteidigung die europäische Geschichte gewesen ist. Sicher hätten wir uns nicht erlaubt, schreibt Levinas schließlich selbst, an die Inspiration eines innerlichen, psychischen Lebens vom Anderen zu erinnern, «wenn nicht die abendländische Geschichte an ihren Rändern die Spur von Ereignissen aufwiese, die einer Bedeutung fähig wären, und wenn die Opfer der Sieges-

²⁹ A. a. O. S. 391.

³⁰ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M. 1972 ff., Bd. II, S. 695.

³¹ Liebsch, a. a. O. S. 392f.

³² E. Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, S. 69.

³³ A. a. O. S. 395.

züge, nach denen die Epochen der Geschichte benannt sind, sich vom Sinn dieser Geschichte anschneiden ließen».³⁴ Den geschichtlichen Ereignissen selbst haftet somit etwas an, was sich der Vollstreckung des Urteils über die Geschichte widersetzt, und in Zeugnis-Gabe und Trauer wird eine Ethik der Erinnerung für ein gegen-geschichtliches Überleben grundgelegt.

Nach Liebsch bedeutet Überleben nicht lediglich, «als Nachfahre von Toten lediglich deren verobjektiviertes Erbe anzutreten, das die Toten dazu verurteilt, nichts als nur noch vergangen zu sein. Überleben kann mindestens auch heißen, aus einem vom Für-den-Anderen inspirierten Leben heraus ein geschichtliches Nach-Leben Gestalt annehmen zu lassen, das der Ungerechtigkeit der vollendeten Tatsachen entgegen an das erinnert, was diese vergessen lassen».³⁵ Mit Levinas ist Liebsch einem ethischen Sinn erinnernden Überlebens auf der Spur, das von einer tiefen Beunruhigung über den Tod (und die Sterblichkeit) des Anderen inspiriert ist und von dieser Beunruhigung geschichtlich Zeugnis ablegen will.

³⁴E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg-München 1992, S. 381.

³⁵Liebsch, a. a. O. S. 406.

Schluß

Was die kulturtheoretische Rede von der Erinnerung bzw. kulturellem Gedächtnis in ihrer von einem naiven Verständnis von Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit geleiteten Arbeit lediglich unterstellt, was die politisch-theologische Rede von der anamnetischen Solidarität lediglich postulierte, was schließlich die philosophischen Alternativen von moralischer Gerechtigkeit oder Ethik des guten Lebens entweder als nicht einlösbar einstufen oder einem unbestimmten Verantwortungsgefühl zuordnen, das sucht der von Levinas und Liebsch formulierte Entwurf einer phänomenologischen Ethik gegen-geschichtlichen Überlebens einzuholen. In Trauer und Zeugnis-Gabe zeigt sich die Möglichkeit einer Affizierung durch geschichtliches Leben, durch den Anderen vor aller Aneignung des Vergangenen unter anderem durch die Geschichtsschreibung. Damit ist die Grundlegung einer Ethik der Erinnerung geleistet, die auch Anknüpfungspunkte für eine Reformulierung genuin politisch-theologischer Anliegen z.B. in bezug auf eine konkrete Gegen-Geschichte in der Auseinandersetzung mit dem gegenwärtigen kulturtheoretischen und gesellschaftlichen Diskurs um Erinnerung und der eigenen theologischen Tradition bietet.

Christoph Lienkamp, Essen

Europa und die Hoffnungen der Menschen

Zur Zweiten Sondersammlung für Europa der Bischofssynode (Zweiter Teil)

Das zeitgleich zur Zweiten Sondersammlung für Europa der Bischofssynode (1. bis 23. Oktober 1999) vom 7. bis 10. Oktober 1999 in Santa Severa (in der Nähe Roms) tagende *Forum europäischer Katholiken* (FEC), eines *ad hoc* gebildeten Zusammenschlusses der *Internationalen Bewegung «Wir sind Kirche»* (IMWAC) und des *Europäischen Netzwerkes «Kirche im Aufbruch»* (EN) ist von Beobachtern mehrfach als «Schattensynode» bezeichnet worden.¹ Diese bewußte Anspielung auf den Brauch im englischen Parlament, wie «ihrer Majestät loyale Opposition» ihre Arbeit analog zur amtierenden Regierung organisiert, beschreibt nur unzureichend das Treffen von Santa Severa. Das entscheidende Ziel der dort versammelten Delegierten war es, einen nach einer europaweiten Konsultation erarbeiteten Textentwurf abschließend zu beraten, um diesen dann als ihre Eingabe für die Bischofssynode deren Generalsekretär Kardinal Jan Pieter Schotte zu übergeben. Dies war aber nur die letzte Phase eines ganzen Prozesses der verschiedenen im IMWAC wie im EN zusammengeschlossenen innerkirchlichen Reformbewegungen, ihre Postulate für die Synode zur Sprache zu bringen. Schon während der Monate, die der Synodenversammlung in Rom unmittelbar vorangingen, hatten sie sich an ihre Bischöfe gewandt, sie um Gehör für ihre Anliegen gebeten und sie über ihren Konsultationsprozeß und den dabei erarbeiteten Textentwurf in Kenntnis gesetzt. Damit nahmen sie ein Recht in Anspruch, das ganz selbstverständlich in den Vorbereitungsdocumenten der Synode, d.h. in den *Lineamenta* wie in dem *Instrumentum laboris*, vorausgesetzt wurde, wurde doch dort ausdrücklich empfohlen, die Bischöfe in Europa mögen die beiden Dokumente «in ihren Teilkirchen für weitere Anstöße und für die Teilnahme aller Gläubigen am Synodenverlauf nutzen». Als letzter Akt dieses Prozesses, das Gespräch mit den Bischöfen zu suchen, wurde der in Santa Severa verabschiedete Text «Europa eine Hoffnung machen» am 11. Oktober 1999 veröffentlicht und am gleichen Tag am Bronzetor des Vatikans einem Schweizergardisten zuhänden des Generalsekretärs der Synode übergeben.²

¹Zur Bischofssynode vgl. den ersten Teil des Berichts, in: *Orientierung* 63 (1999), S. 225–228.

²Dokumentation der Erklärung «Europa Hoffnung machen», in: *Orientierung* 63 (1999), S. 218–221.

In fünf Sprachgruppen wurden die drei Themenkreise «Die Strukturen, einer Kirche, die sich auf der Gemeinde aufbaut», «Die Stellung der Frau

Für einen Beobachter ist es zum gegenwärtigen Zeitpunkt unmöglich festzustellen, ob die Eingabe der im FEC zusammengeschlossenen Reformbewegungen eine Auswirkung auf Ablauf und Themen der Sondersynode gehabt hat. Auffallend war aber, daß fast alle Bischöfe, wenn sie öffentlich danach befragt wurden, nicht bereit waren, darüber Auskunft zu geben. Entweder erhielt man die Antwort, sie hätten die Eingabe des FEC noch nicht lesen können, oder es wurde festgestellt, deren Forderungen seien nicht neu und es gäbe deshalb dazu nichts zu sagen. Trotz dieser Reaktionen ist nicht auszuschließen, daß einzelne Mitglieder der Synode die Postulate des FEC in den Beratungen der Sprachgruppen (*Circuli minores*) eingebracht haben. Dagegen zeigt die Lektüre der veröffentlichten Kurzfassung der Stellungnahmen (Interventionen) in den Plenarversammlungen der Synode, daß die kirchenkritischen Reformbewegungen auch dort nicht genannt wurden, wo man es zu Recht erwarten konnte, nämlich wenn von den «neuen Bewegungen in der Kirche» gesprochen wurde. Damit wurde eine seit der Ersten Europäischen Sondersynode in Europa neu entstandene, für die innerkirchliche Entwicklung entscheidende Bewegung, nämlich die in den verschiedenen nationalen und internationalen, nach dem Vorbild des österreichischen Kirchenvolksbegehrens sich organisierenden Reformgruppen, nicht einer öffentlichen Debatte für wert erachtet. Gleichzeitig ist aber festzuhalten, daß überraschenderweise Interventionen, in denen Synodenmitglieder Themen einbrachten, die von der FEC immer wieder zur Sprache gebracht worden waren, zu Kristallisationspunkten wurden, in denen die Situation des Christentums in Europa schlagartig erkennbar wurde. Dies meinte nach Abschluß der Synode Kardinal Godfried Danneels (Brüssel) mit seiner Feststellung, die von der Synode beschlossenen vierzig *Propositionen* seien

in der Kirche und in der Gesellschaft Europas» und «Konflikte und Versöhnung in Europa, Migration und Interreligiöser Dialog» debattiert. Die Grundlagentexte dazu waren schon im Sommer im Internet allen Interessierten zugänglich gemacht worden. Die Ergebnisse der Beratungen wurden in die Schlußerklärung «Europa eine Hoffnung machen» eingearbeitet. Auf der Versammlung wurde das bisherige Koordinationskomitee von IMWAC bestätigt und gleichzeitig erweitert: als Sprecherin Elfriede Harth (Frankreich), als Mitglieder Thomas Plankensteiner (Österreich), Maureen Fiedler (USA), Luigi De Paoli (Italien), Maria Consuelo Mejia (Mexiko), Valerie Stroud (Großbritannien), Isaac Wüst (Niederlande) und Javier Malagón (Spanien). Vgl. dazu auch den Bericht in: *Confronti* 26 (1999) 11, S. 5–13.

«schwach» im Vergleich zu dem, was während der Beratungen über die Ökumene im Ost-West-Verhältnis, über die Herausforderungen einer säkularen Kultur und über soziale Probleme wie z.B. die Migration gesagt worden sei.

Die freimütigen Äußerungen eines Erzbischofs

Daß differenzierende und profilierte Aussagen in den *Propositionen* nicht mehr zu finden sind, liegt sicher zum Teil daran (und der Beratungsprozeß vorangegangener Bischofssynoden hat dies immer wieder gezeigt), daß auf dem Wege einer Konsenssuche Positionen eher abgeschliffen als pointierter formuliert werden. Für die endgültige Formulierung der *Propositionen* hat während der Sondersynode für Europa die Tatsache eine entscheidende Rolle gespielt, daß es in einzelnen *Circuli minores* mehrfach zu Konflikten und Spannungen kam. In einem längeren Pressegespräch hatte Erzbischof Keith Michael Patrick O'Brien (St. Andrews und Edinburgh) darüber berichtet. Nach seiner Darstellung sind viele Vorschläge, die in den Interventionen der Plenarversammlung oder in den Diskussionen der *Circuli minores* gemacht worden sind, schon an der Abstimmung innerhalb der eigenen Sprachgruppe gescheitert, so daß sie gar nicht in die Beratungen des Plenums eingebracht werden konnten. Ganz allgemein sprach er von einer Frontlinie zwischen der Mehrheit der Ortsbischofe, die von ihren pastoralen Erfahrungen her Reformvorschläge einbrachten, und den Kurienmitgliedern, denen es «um die Erhaltung des *status quo* geht». Erzbischof O'Brien schilderte ausführlich, wie Kurienmitglieder in der Debatte über die Zulassung verheirateter Männer zum Priesteramt dies nicht nur ablehnten, sondern über die bisherigen disziplinären Bestimmungen hinaus die Zölibatsverpflichtung als konstitutiv für das Priesteramt festschreiben wollten. «In diesem Punkte waren Bischöfe aus Osteuropa (für uns *sch. N.K.*) eine große Unterstützung. Sie waren in der Lage, mit großer Weisheit und Erfahrung über verheiratete katholische Priester zu sprechen. Ein ungarischer Bischof sprach von den verheirateten Priestern nicht nur als einem Modell für den priesterlichen Dienst, sondern auch als einem Modell für ein katholisches Eheleben. Er sprach sehr positiv darüber. Wir haben diese Dinge sehr offen unter uns besprochen.» Eine ähnliche Opposition zwischen Ortsbischofen und Kurienvertretern beschrieb Erzbischof O'Brien, als er von der Kontroverse zwischen Gegnern und Befürwortern einer Reform in der kirchlichen Bußpraxis berichtete. Es ging darum, ob die Möglichkeiten für die Spendung von Generalabsolutionen im Rahmen von Bußfeiern erweitert werden sollten. Ein solcher Vorschlag sei hier auch am Widerstand der Kurienvertreter innerhalb der Sprachgruppe gescheitert, so daß das Thema schließlich an der Pattsituation des Abstimmungsergebnisses zu Fall gekommen sei.

Offen gab Erzbischof O'Brien auch den Journalisten darüber Auskunft, warum es so schwer gewesen sei, einen Konsens zwischen Mitgliedern der Kurie und den Ortsbischofen zu finden. Einerseits wisse jeder Bischof um die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Bischofsamt und dessen Eigenständigkeit in seiner Diözese, aber «manche Bischöfe in Rom denken anders». Diese Haltung und die Politik der Bischofsernennung der letzten Jahre seien der Grund dafür, daß die vom Konzil geforderte Reform der Kirche zum Stillstand gekommen sei. Auf die Frage, warum Ortsbischofe nicht eigenständig als richtig erkannte Veränderungen in die Praxis umsetzen würden, antwortete er, dies sei eine berechnete Frage, aber er und seine Mitbrüder seien in konkreten Fällen der Meinung gewesen, daß es besser sei, zu gehorchen.

Zwei Perspektiven für Europa

Erzbischof O'Brien machte seine Äußerungen am 20. Oktober 1999, d.h. nachdem die erste Fassung der *Propositionen* und der *Synodenbotschaft* nach einer ersten Lesung angenommen worden waren, und die *circuli minores* die Gelegenheit hatten, vor

der endgültigen Abstimmung Änderungsvorschläge einzubringen. Begonnen hatte die Synodenversammlung³ nach einem feierlichen Gottesdienst mit Papst Johannes Paul II. am 1. Oktober 1999 mit einer Plenarversammlung, in der Generalrelator Kardinal Antonio María Rouco Varela (Madrid) in das Synodenthema «Jesus Christus, der lebt in seiner Kirche, Quelle der Hoffnung für Europa» einführte. Er machte sich dabei die Gliederung und die Hauptaussagen des *Instrumentum laboris* zu eigen. Was aber dort noch als Frage formuliert wurde, oder von dem dort festgehalten wurde, daß nach dessen Ursache noch geforscht werden müsse, formulierte Kardinal Rouco Varela als unumstößliche Einsichten. Der Kernpunkt seiner Analyse war, daß das Ende der Teilung Europas 1989 Anlaß zu berechtigter Hoffnung gewesen sei, die aber verspielt worden sei, weil man auf die neue Situation mit Lösungen zu antworten versucht habe, die sich schon vor 1989 als unbrauchbar erwiesen hatten. Sie seien ja die Ursache des Zusammenbruchs des Staatssozialismus gewesen. «So kommt es, daß heute im Osten wie im Westen sogar diese Kraftquellen versiegt zu sein scheinen, die in den vergangenen Jahrhunderten die herrschende Kultur in Europa dazu angetrieben haben, alle seine Hoffnungen auf den Weg der Menschheit zu immer höheren Zielen nicht nur des materiellen Wohlstands, aber auch der Gerechtigkeit und Freiheit zu setzen.» Kardinal Rouco Varela nannte dies mehrfach einen «immanenten Humanismus». Innerhalb der katholischen Kirche würde er sich vor allem dreifach auswirken. Er verleite viele Christen dazu, den Glauben nur noch «säkularistisch» zu verstehen, der dazu diene, Motivation für gesellschaftspolitisches Handeln zu sein. Weiters führe der immanente Humanismus zu einer tiefgreifenden Krise des Gewissens und der christlichen Moralpraxis und gefährde so die kirchliche Einheit und die Evangelisierung. Schließlich drohe die Kirche dadurch ihre Kraft zur Evangelisierung zu verlieren. Oft werde dieser Verlust an christlicher Identität mit der Bereitschaft zum Dialog mit andern Religionen und zum Dienst an den Mitmenschen nachträglich zu rechtfertigen versucht.

Kardinal Rouco Varelas Einführung war von vielen Mitgliedern der Synode als Schwarzweiß-Malerei der gegenwärtigen Lage Europas wahrgenommen worden. Obwohl er im zweiten Teil seiner Ausführungen positive Momente der kirchlichen Entwicklung der letzten Jahre darzustellen versuchte, gelang es ihm nicht, aus seiner Art der Situationsanalyse heraus weiterführende Perspektiven des Handelns zu entwickeln. Seine Vorschläge, wie die Kirche heute das «Evangelium der Hoffnung durch die Verkündigung, den Gottesdienst und den Dienst am Nächsten verbreiten» soll, konnte er nur antagonistisch zur aktuellen Situation formulieren. Es gelang Kardinal Rouco Varela nicht, darzulegen, wie die Kirche Probleme und Krisen als Herausforderung ihres Handelns begreifen könnte.

Als Kardinal Godfried Danneels (Mecheln-Brüssel) fünf Tage nach der Rede von Kardinal Rouco Varela das Wort ergriff, eröffnete er mit seiner Intervention für viele Synodenteilnehmer einen andern Blick auf die europäische Situation der Kirche. Kardinal Danneels begann auch mit einer kritischen Beschreibung der Lage des Christentums, um dann im Rahmen dieser Beschreibung Kriterien eines Unterscheidungsprozesses zu entfalten. Er sprach vom unbegrenzten Verlangen der Menschen nach Glück, nicht um es zu denunzieren. Stattdessen schlug er vor, es als Herausforderung der Kirche zu begreifen, «das Evangelium vom in Aussicht stehenden Glück zu singen». Er sprach davon, daß Leid und Tod zu Tabu-Themen geworden sind und nicht verstanden werde, was der Glaube an die Auferstehung der Toten bedeute. Er meinte, daß die Kirche dies als «stillen Schrei der Menschen nach Leben» wahrzunehmen habe. Er sprach von der religiösen Pluralität Europas, welche der Kirche

³Die Synode zählte 179 stimmberechtigte Mitglieder (davon 84 gewählt, 23 vom Papst ernannte und 72 Mitglieder von Amtes wegen). Dazu kamen 17 Experten, 37 Auditorinnen und Auditoren, 10 Delegierte anderer Kirchen und Konfessionen und als Sondergast Prior Roger Schütz von Taizé.

die Bedeutung des interreligiösen Dialogs erst erschlossen habe. Er sprach von der wachsenden Erfahrung einer Kirche als einer Minderheit, die es mit sich bringe, die Bedingungen und Umstände, von denen man abhängig ist, besser wahrzunehmen. Er nannte diese Probleme und Herausforderungen einen Segen, weil sie der Kirche die Möglichkeit geben, näher bei den Menschen zu sein. Seine Intervention wurde vor allem auch als Kontrast zur Ansprache von Kardinal Rouco Varela verstanden, weil er den gleichen Themenkatalog wie sein Vorgänger auf der Rednerliste aufzählte.

Ein Wechsel in der Atmosphäre

Kardinal Danneels Rede ermöglichte nicht nur eine neue Gesprächsatmosphäre innerhalb der Synodenversammlung. Sie bedeutete auch einen Methodenwechsel, indem er verdeutlichte, daß die Kirche auf neue Situationen nur durch einen Erkenntnis- und Unterscheidungsprozeß reagieren kann. Dann erst vermag sie auch zu erkennen, was das Neuartige in einer aktuellen Situation ausmacht. Es war darum nur konsequent, wenn Kardinal Danneels bei den einzelnen von ihm genannten Themen immer wieder feststellte, was sie von der Kirche an Bereitschaft zu Selbstkritik und Reform verlangen würden.

Als kleines Präludium einen Tag vor der vielbeachteten Intervention Kardinal Danneels galt vielen die Rede von Kardinal Dionigi Tettamanzi (Genua). Gegenüber Kardinal Rouco Varela setzte er einen andern Akzent, indem er seinen Beitrag mit der Feststellung einleitete, daß die Kirche nur dann «über» die Hoffnung Europas sprechen könne, wenn sie «mit» Hoffnung spreche würde. Diese Einstellung verschließe nicht die Augen vor Enttäuschungen, vor Gefahren und Risiken, aber die aktuelle Lage Europas enthalte positive Elemente, die danach verlangen, anerkannt, bewertet und entwickelt zu werden. Gerade, wenn die Kirche «mit» Hoffnung spreche, bezeuge sie ihren Glauben. Aus dieser Position ergab sich für Kardinal Tettamanzi die Konsequenz, daß die Kirche immer wieder zur Reform aufgefordert ist.

Diese Perspektive, daß die Frage nach der Sendung der Kirche unlösbar verbunden ist mit der Frage nach der Reform der Kirche, wurde in einer Reihe weiterer Interventionen differenziert. Bischof Donal Murray (Limerick) ging von der Feststellung aus, daß ein Bischof fast zwangsläufig mit Menschen konfrontiert sei, die an der Kirche kritisieren, daß sie zuwenig der Zeit entspreche. Gleichzeitig werde er von Menschen angesprochen, die der Kirche vorwerfen, sie habe sich zu sehr der Zeit angepaßt. Eine solche Situation verpflichte einen Bischof, zu prüfen, ob er seinen Dienst dem Evangelium entsprechend erfülle. Sie verlange aber gleichzeitig, den einzelnen Menschen oder die kirchliche Gemeinschaft in ihren Schicksalsschlägen und in ihren Erfahrungen des Glücks zu begleiten und sie darin zu unterstützen. Dies fordere eine neue Sprache der Hoffnung, die in neuen Bildern und Ausdrucksformen ihre Gestalt finden müsse. Auf einen weiteren Aspekt dieser noch zu findenden Sprache der Hoffnung machte Pater Timothy Radcliffe, der Generalobere der Dominikaner, aufmerksam. Er ging von der Feststellung aus, daß nach den Erfahrungen mit totalitären Systemen im Europa des zwanzigsten Jahrhunderts jede Berufung auf Autorität fragwürdig geworden sei. Dieser kritischen Haltung, die sich seit der Aufklärung verbreitet hat und ihr Pendant im Streben nach Freiheit und Autonomie finde, könne nicht damit begegnet werden, daß man um so stärker die Autorität der Kirche einfordere. Die Kirche gewönne nur Autorität bei den Menschen, wenn sie das Schicksal der Menschen teile, wenn sie von ihren Leiden, ihren Fragen, ihren Zweifeln sich treffen lasse. Der erste Schritt der Kirche dabei sei es, von den Erfahrungen, den Meinungen, der Sprache der Menschen zu lernen. Timothy Radcliffe präzierte diese Aussage noch, indem er feststellte; daß die Kirche dort wieder ihre Autorität zurückgewinnen kann, wo sie die Menschen für gemeinsame Projekte zusammenbringen und für gemeinsame Optionen gewinnen kann.

Es ist deshalb nicht überraschend, daß eine Reihe von Synodemitgliedern die bisherige Entwicklung der Europäischen Union und der Wunsch der osteuropäischen Staaten, ihr beizutreten, als eine solche gemeinsame Aufgabe bezeichneten. Bischof François Garnier (Luçon) bezeichnete den europäischen Einigungsprozeß als das erfolgreichste politische Projekt Europas im zwanzigsten Jahrhundert, und Erzbischof Joseph Doré (Straßburg) nannte ihn eine pastorale Herausforderung. Im Unterschied zur Ersten Sonderversammlung für Europa der Bischofssynode (1991), auf der die Europäische Union noch als eine Angelegenheit der westeuropäischen Staaten angesehen wurde, sprachen jetzt eine Reihe von Bischöfen aus Osteuropa über die Europäische Union und ihre verschiedenen Institutionen. Wenn dabei von «Europäisierung Europas» gesprochen wurde, sollte damit zum Ausdruck gebracht werden, daß die Erweiterung der Europäischen Union nicht zu einer Art westeuropäischer Kolonialisierung Osteuropas werden soll, sondern die Suche nach vertraglichen Übereinkünften zwischen gleichrangigen Partnern und die Anerkennung ihrer spezifischen Eigenarten.⁴

Welches anspruchsvolle Programm sozialetischer Reflexion und politischen Handelns mit einem solchen Programm verbunden ist, wurde in jenen Stellungnahmen deutlich, die u.a. über die Migration und deren Folgen sprachen. Bischof Josef Homeyer bezeichnete die dafür geforderte Glaubenspraxis, die sich einer Veränderung der Strukturen von Gesellschaft, Wirtschaft und Politik verpflichtet weiß, als politische Diakonie. Der Generalobere der Jesuiten, Peter Hans Kolvenbach, erinnerte an die besondere Herausforderung für die Ökumene, die sich aus der europäischen Geschichte und den europäischen Einigungsbemühungen ergibt.

Kardinal Martinis Intervention

Vielleicht gibt es bei allen großen Versammlungen, die ihre Konflikte vor der Öffentlichkeit zu verbergen trachten, Vorgänge, in denen wie in einem Vexierbild etwas von dem sichtbar wird, was sich eigentlich abspielt, aber gleichzeitig unsichtbar bleiben soll. In diesem Sinne könnte man die Reaktion der Synodenteilnehmer auf die Intervention von Kardinal Carlo Maria Martini deuten. Unmittelbar nachher gab es Applaus in der Synodenhalle. Aber diese positive Haltung änderte sich rasch. Seine Rede wurde in den nachfolgenden Pressekonferenzen von einzelnen Synodalen falsch dargestellt, oder es wurde von ihr gesagt, daß sie bei den Debatten in der Synode kaum Beachtung gefunden habe.⁵ Sicher ist, daß einer ihrer Hauptpunkte, nämlich die Frage nach der faktisch ausgeübten Kollegialität zwischen Papst und Bischöfen und deren notwendiger Verbesserung in den siebzehn Themen, die Kardinal Rouco Varela in seiner Zusammenfassung der Interventionen für die Arbeit der *Circuli minores* formuliert hatte, nicht genannt wurde.

Kardinal Martini begann seine Rede mit einer Erinnerung an Kardinal Basil Hume, den am 17. Juni dieses Jahres verstorbenen Erzbischof von Westminster. Dieser hätte einmal während einer Synode seine Intervention mit dem Satz begonnen, «Ich hatte einen Traum», um diesen dann zu erzählen. Kardinal Martini nannte nun seinerseits in seiner Rede drei Träume, die er gehabt hätte, nachdem er während mehrerer Tage den Redebeiträgen in der Synodenaula zugehört habe. Der erste Traum gehe dahin, daß für Frauen und Männer die Lektüre der Heiligen Schrift immer mehr zur Inspiration für ihren Glauben werde. In seinem zweiten Traum sei es darum gegangen, daß die

⁴ Vgl. auch die Ansprache des Papstes vor dem österreichischen Bundespräsidenten Thomas Klestil, der österreichischen Regierung und dem diplomatischen Korps am 20. Juni 1998 in der Wiener Hofburg (Text in: Osservatore Romano vom 25. Juni 1998).

⁵ Kardinal G. Danneels machte sich in einem Gespräch mit der amerikanischen Nachrichtenagentur CNS die Intervention von Kardinal Martini zu eigen (vgl. America vom 6. November 1999, S. 4). Auch Erzbischof K. M. P. O'Brien unterstützte sie in seinem Gespräch mit englischsprachigen Journalisten.

Pfarreien ihren prophetischen, priesterlichen und diakonalen Dienst weiterführen und verstärken könnten, und daß die «neuen geistlichen Bewegungen» sich in sie integrieren würden. Nur so könne die Kirche ein glaubwürdiges Zeichen der Hoffnung werden. Schließlich hätte er davon geträumt, daß es im bald beginnenden neuen Jahrhundert zu einem allgemeinen Treffen (*confronto universale*) der Bischöfe kommen könne, in der sie jene Fragen der Kirchenordnung wie der Lehre besprechen könnten, die in den vergangenen Tagen kaum erwähnt worden seien, aber «heiße Eisen» für die Kirche in Europa und über Europa hinaus seien. Kardinal Martini nannte dabei folgende Themen: die Weiterentwicklung der Theologie der kirchlichen *Communio* des Zweiten Vatikanischen Konzils, die Frage des wachsenden Priestermangels und der Verpflichtung der Verkündigung des Evangeliums und der Feier der Eucharistie, die Stellung der Frau in Gesellschaft und Kirche, die Teilnahme der Laien an kirchlichen Ämtern, Fragen der Sexualität, der kirchenrechtlichen Regelung der Ehe, der Bußpraxis, die Beziehung zu den orthodoxen Schwesterkirchen im allgemeinen und im Kontext der ökumenischen Bewegung, die Beziehung zwischen der Demokratie und moralischen Werten, zwischen staatlichem Recht und sittlichen Normen. Viele dieser Themen seien zwar auf verschiedenen Synoden genannt, aber nicht ausreichend besprochen worden. Die Aufzählung dieser Themenliste beschloß Kardinal Martini mit der Feststellung, daß vielleicht dafür eine Bischofssynode nicht ausreichte. Einige dieser Fragen nämlich würde ein umfassenderes und kompetenteres kollegiales Organ (*strumento collegiale*) verlangen, wo sie in Freiheit und mit allen Möglichkeiten bischöflicher Kollegialität behandelt werden könnten. Kardinal Martini beendete seine Rede mit dem Hinweis, daß vierzig Jahre nach Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils innerhalb der nächsten zehn Jahre eine solche Bischofsversammlung, wie er sie beschrieben habe, einberufen werden solle, um die in den letzten vierzig Jahren angehäuften Fragen zu debattieren. Vielleicht hat diese letzte Bemerkung dazu geführt, daß Kardinal Martinis Rede so gedeutet wurde, er hätte ein neues Konzil verlangt. Ohne Zweifel wollte er mit seiner Intervention zum Ausdruck bringen, daß Arbeitsweisen und Kompetenzen von Bischofssynoden in den letzten Jahren nicht mehr den Fragen gerecht geworden sind, die sich der Kirche immer mehr aufdrängen. (Schluß folgt)

Nikolaus Klein

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 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 2000:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 57.- / Studierende Fr. 42.-
Deutschland: DM 69.- / Studierende DM 49.-
Österreich: öS 520.- / Studierende öS 400.-
Übrige Länder: sFr. 53.- zuzüglich Versandkosten
Gönnernerabonnement: 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.

Liechtenstein

Über die unmittelbare Nachbarschaft hinaus findet die vor zwei Jahren gegen den Willen von Fürst, Regierung und Volk vom Apostolischen Stuhl einseitig und staatsstreichähnlich durchgesetzte Errichtung des Erzbistums Vaduz keine große Aufmerksamkeit mehr. Nachdem in Chur das «Problem» Wolfgang Haas auf diese höchst unverständliche Weise «gelöst» werden konnte, scheint wieder Ruhe eingekehrt zu sein. Dies wäre aber eine Fehleinschätzung der Lage, die einzig darauf beruhte, daß der Protest der Liechtensteiner Katholiken aufgrund ihrer kleinen Zahl nicht die neun Jahre anhaltende Lautstärke des Protestes in der Diözese Chur erreichen kann.

In Tat und Wahrheit befindet sich die Kirche in Liechtenstein in einer äußerst gespannten und Besorgnis erregenden Lage. Das seit dem 5. Jahrhundert zum Bistum Chur gehörende Gebiet war vor der Abspaltung ein blühendes Dekanat mit einer gut ausgebauten Erwachsenenbildung, einem weltoffenen Kirchenblatt sowie mit pastoralen Strukturen, die eine breite Mitarbeit der Laien ermöglichte. Jetzt gibt es das Dekanat nicht mehr, das Kirchenblatt muß einem neuen Organ Platz machen, die Erwachsenenbildung befindet sich nicht mehr in direkt kirchlichen Händen. Was die Besetzung der zehn Pfarreien betrifft, gab der Fürst im März dieses Jahres seine Präsentationsrechte an den Bischof zurück, zudem liegt der Bischof mit der einen oder anderen Gemeinde im Streit, die ein Pfarrwahlrecht besitzt. Auf jeden Fall gelingt es Haas zunehmend, seine Leute zu plazieren. So sieht sich die große Mehrheit der Liechtensteiner Katholiken mit einer Kirche konfrontiert, die nicht mehr die ihre ist. Wegen der Kleinheit der Erzdiözese wird dies für alle beängstigend spürbar und der Ausweichmöglichkeiten sind wenige.

Die Situation wird noch dadurch erschwert, daß die Kirchenkrise durch eine ernsthafte konstitutionelle Auseinandersetzung zwischen Fürst und Volk überlagert wird. Auf der einen Seite würde das Auffangen der neuen Kirchensituation umfassende staatskirchenrechtliche Anstrengungen auf Ebene des Landes und der Gemeinden erfordern, die aber andererseits nicht vorankommen können, wenn das ganze Verfassungsgefüge in Frage steht.

Im März dieses Jahres veranstaltete das Liechtenstein-Institut ein dreitägiges Symposium, um die anstehenden staatskirchenrechtlichen, aber auch politischen und pastoralen Fragen zu erörtern. In- und ausländische Experten, Erzbischof und Regierungschef, Landtagsabgeordnete und Kirchenvertreter waren anwesend – wenn man will, ein kompletter runder Tisch. Diskutiert wurden die Grundlagen des Verhältnisses von Kirche und Staat, die bisherige Zugehörigkeit Liechtensteins zum Bistum Chur und die Errichtung der Erzdiözese Vaduz sowie mögliche Lösungsansätze. Aufgrund der erwähnten komplexen Lage und der starren Haltung des Erzbischofs geriet die Diskussion allerdings nicht sehr weit.

Die Vorträge und Diskussionen des Symposiums liegen nun als Band 26 der Reihe «Liechtenstein, politische Schriften»* vor. Das Buch verdient über Liechtenstein hinaus Beachtung, nicht nur, weil von kompetenter Seite die Grundsatzfragen behandelt werden, sondern weil auch das einmalige und diktatorische Vorgehen des Vatikans völker-, staats- und kirchenrechtlich durchleuchtet wird, was z.B. im Hinblick auf die Diskussion um den sog. «Bistumsartikel» in der Schweiz von Interesse ist. Selbstverständlich ist auch das Kirche-Staats-Verständnis von Erzbischof Haas von Belang, vertritt er doch Positionen, die sich in der katholischen Kirche immer stärker zu Wort melden. In den Diskussionsvoten verschafft sich immer wieder die pastorale Not der Liechtensteiner Katholiken Luft, die das Geschehene schlichtweg immer noch nicht begreifen können. Ob tragbare staatskirchenrechtliche Lösungen gefunden werden oder ob es nicht am besten wäre, die Errichtung der Erzdiözese unter einem neuen Pontifikat wieder rückgängig zu machen, kann gegenwärtig niemand sagen.

Josef Bruhin

* Herbert Wille, Georges Baur, Hrsg., Staat und Kirche. Grundsätzliche und aktuelle Probleme. Symposium des Liechtenstein-Instituts, 25. bis 27. März 1999. Verlag der Liechtensteinischen Akademischen Gesellschaft, Vaduz 1999.