



ORIENTIERUNG

Nr. 20 64. Jahrgang Zürich, 31. Oktober 2000

SEIT FAST DREISSIG JAHREN verfolgt das Missionswissenschaftliche Institut Missio (MWI) in Aachen das Wachsen der kontextuellen und inkulturierten theologischen Reflexion in den Kirchen Afrikas, Asiens, Lateinamerikas und Ozeaniens. Dies geschieht durch Publikationen wie die Bibliographie «Theologie im Kontext» und das «Jahrbuch für Kontextuelle Theologien». Mit diesen Publikationen haben wir versucht, die theologische Arbeit, die in diesen Kontinenten geleistet wird, zu dokumentieren und den Dialog dieser Theologinnen und Theologen untereinander und mit ihren Kolleginnen und Kollegen in Europa und Nordamerika zu fördern. Während dieser Jahre waren wir privilegiert, die Ausbildung junger Menschen, die sich in verschiedenen theologischen und philosophischen Disziplinen spezialisierten, zu unterstützen, beim Aufbau theologischer Institutionen Hilfestellung zu leisten und ein solidarischer Partner ihrer theologischen Reflexionen zu werden.

Aus dieser langen Beziehung von Partnerschaft und Freundschaft fühlen wir uns verpflichtet, für ihre Freiheit und ihr Recht auf eigenständige theologische Forschung innerhalb ihrer Kontexte einzutreten, wenn sie von ihrem jeweiligen kulturellen und religiösen Erbe Gebrauch machen und neue theologische Methoden einsetzen. Es ist unser Eindruck, dass die kürzlich veröffentlichte Erklärung der Glaubenskongregation «Dominus Iesus» dieser seriösen theologischen Reflexion, die in besonderer Weise von asiatischen Theologinnen und Theologen, aber auch von denen der anderen Kontinente auf den Gebieten der Christologie, der Pneumatologie, der Ekklesiologie und der Theologie der Religionen geleistet wird, unzureichend Gerechtigkeit widerfahren lässt.

«Dominus Iesus» und die Religionen

Damit soll nicht geleugnet werden, dass im Prozess, auf die neuen Herausforderungen, die der religiöse Pluralismus stellt, eine Antwort zu finden, auch Theorien vorgestellt wurden, die Defizite haben und mit der katholischen Tradition schwer vereinbar erscheinen. Die Intention, «die Lehre des katholischen Glaubens zu dieser Thematik erneut vorzulegen» und «bestimmte irrige oder zweideutige Positionen zurückzuweisen», die das erklärte Ziel des Dokuments «Dominus Iesus» ist, hat daher sicher seine Berechtigung. Aber gerade wenn man die tatsächliche Gefahr eines religiösen Relativismus und falscher Positionen im Hinblick auf den Heilscharakter anderer Religionen und der Stellung der Religionsgründer in der Heilsgeschichte einräumt, bleibt doch die Frage, ob die Sprache des Papiers der Glaubenskongregation und seine sehr allgemeinen Verurteilungen passend, dem Liebesgebot entsprechend und in der gegenwärtigen Situation hilfreich sind. Die vielen negativen Reaktionen – sowohl innerhalb der Kirche wie auch außerhalb – auf die Erklärung zeigen doch, dass der Inhalt und die Sprache viele verwundet hat und Ursache für viele Beanstandungen, Proteste und Missverständnisse gewesen ist.

Die Annahme, dass Erklärungen römischer Dikasterien, wenn sie eine sensitive Frage wie das Verhältnis zu den anderen Religionen enthalten, einen rein innerkirchlichen Charakter haben und nur der innerkirchlichen Information dienen könnten, wird widerlegt, wenn die Veröffentlichung eines solchen Dokuments begleitet wird von einer Vorstellung in einer internationalen Pressekonferenz mit entsprechender Publizität in allen Medien überall auf der Welt. Wenn das Wort stimmt, dass es «keinen Frieden auf der Erde geben kann, wenn die Religionen nicht in Frieden miteinander leben», dann haben Aussagen über andere Religionen und ihren Stellenwert nicht nur theologische Bedeutung, sondern müssen im Kontext der weltweiten Bestrebungen um Spannungsabbau und des heutigen religiösen Pluralismus, in dem sich viele katholische Kirchen, vor allem in Asien, in einer Minderheitensituation vorfinden, gesehen werden. Diese anderen religiösen Traditionen sind sich ihres Reichtums stolz bewusst und nehmen es übel, wenn der katholische Glaube den Anspruch erhebt, den anderen Religionen absolut überlegen zu sein.

Die großen politischen und ideologischen Implikationen der Erklärung «Dominus Iesus» in vielen Ländern Asiens und anderswo, wo christliche Minderheiten angegriffen

DOKUMENTATION

«Dominus Iesus» und die Religionen: Eine Erklärung des *Missionswissenschaftlichen Instituts Missio (MWI)* in Aachen – Kontakte mit den kontextuellen Theologien in Afrika, Asien und Lateinamerika – Eine Beziehung von Partnerschaft und Freundschaft – Die öffentlichen Reaktionen auf die Erklärung «Dominus Iesus» – Nicht nur eine Stilfrage – Dissens in den Sachproblemen – Die Berechtigung von Vielfalt – Orthodoxie und/oder Orthopraxis? – Die Dignität der Option für die Armen – Gefahr eines neuen Ritenstreits? – Plädoyer für verstärkten Dialog und Austausch.

POLITIK/LITERATUR

«...etwas Stärkeres als alle Rechtsprechung»: *Albert Camus* und die Todesstrafe – «Réflexions sur la guillotine» – Persönliche Gründe und sozial-moralische Motivationen – Erfahrungen in der Résistance – Beobachtungen als Gerichtsreporter in Algerien – Die Auseinandersetzung mit der kolonialen Rechtsprechung und dem Befreiungskrieg – Zeugnisse aus sowjetischen Lagern und von Aufständen in den Warschauer-Pakt-Staaten – Die Episode des unbekanntenen Vaters – Mathematische Gegenleistung zu begangenem Mord? – «La Chute» als Monolog eines Richters, der Buße tut – Die Camus-Mauriac-Debatte bezüglich der Kollaborateure – «L'Homme révolté» und das Zerwürfnis mit Sartre – Ablehnung der nie wiedergutzumachenden Maßnahme – Erst 1981 wird in Frankreich die Todesstrafe abgeschafft.
Brigitte Sändig, Potsdam

EUROPA

Von der schwachen Kraft der Literatur: *Andrzej Szczypiorski* und Europa (Zweiter Teil) – Die Teilung Europas nach 1945 und der Polen aufgewungene Stalinismus – Der Roman «Nacht, Tag und Nacht» – Wechsel zwischen erzählenden Passagen und historiosophischen Reflexionen des Erzählers – Wer ist Opfer, wer ist Täter? – Relativierung des Opfer-Täter-Schemas – Das Problem der freien Wahl – Das Hotel Europa und die schwache Kraft der Fiktion – Traditionen, die in den Trümmern überlebt haben – Der Beitrag der Ostmitteleuropäer – Krise der Massendemokratie – Die Differenz von Haben und Sein – Die Idee und das Ideal eines vereinten Europa.
Zbigniew Wilkiewicz, Vlotho

IN MEMORIAM

Marcos G. McGrath: Eine Erinnerung an einen bedeutenden Konzilsvater (1924–2000) – Einer der jüngsten Konzilsteilnehmer – Maßgebliche Mitarbeit in den Konzilskommissionen – Die Entstehungsgeschichte der Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» – Methodischer Durchbruch in der Jahreswende 1963/64 – Präsident der Unterkommision «Zeichen der Zeit» – Eine kreative Rezeption des Zweiten, Vatikanischen Konzils in Lateinamerika.
Nikolaus Klein

sind, wurden offensichtlich nicht hinreichend in Betracht gezogen. In Indien stellten die Medien fest, dass die vatikanische Erklärung von der Einzigartigkeit Christi den interreligiösen Dialog und den Frieden unter den Volks- und Religionsgemeinschaften im Lande gefährde. Indische Journalisten werfen der katholischen Kirche Doppelzüngigkeit vor, wenn diese auf der einen Seite betont, dass sie eine grundlegende Änderung in ihrem Verhältnis zu den anderen Religionen vorgenommen habe, eine Änderung, die nicht einfach als neue Form der Missionierung in Antwort auf geänderte Umstände missverstanden werden dürfe. Die Art und Weise, wie der gegenwärtige Papst bei den vielen Pastoralreisen sich regelmäßig mit Vertretern der anderen Religionen trifft und die seit einigen Jahren übliche Praxis des Päpstlichen Rats für den Interreligiösen Dialog, anlässlich der großen religiösen Feste Grußbotschaften an die Religionsführer des Judentums, des Islams, des Hinduismus und Buddhismus zu senden, verbunden mit den vielfältigen Dialogbemühungen in den verschiedenen Ortskirchen, scheint diese neue Einstellung zu den anderen Religionen zu bestätigen. Auch das Schuldbekenntnis des Papstes zu Beginn der Fastenzeit und die eindrucksvollen Gesten des Papstes während seines Israelbesuchs wurden weltweit beachtet und anerkannt. Der Inhalt und Ton des neuen römischen Dokuments scheinen auf der anderen Seite alle diese Initiativen zu entwerten und den Anspruch, dass die katholische Kirche ihre Haltung zu den Religionen tatsächlich geändert habe, der Lüge zu zeihen. Der Anspruch, die absolute Wahrheit und die Fülle der Offenbarung in Jesus Christus zu besitzen, wird in einer so absolutistischen Weise vorgestellt, dass ein interreligiöser Dialog unmöglich erscheint.

Die Berechtigung von Vielfalt

Das eigentliche Problem beim Dokument der Glaubenskongregation liegt in der Frage, ob die große Vielfalt theologischer, inhaltlicher und methodologischer Ansätze in der theologischen Reflexion, die sich in den letzten Jahrzehnten entwickelt hat, als legitimer Ausdruck der mit dem II. Vatikanum bewusst gewordenen Entwicklung zu einer Weltkirche angesehen werden kann. Das kirchengeschichtliche Spezifikum des II. Vatikanum wird doch darin gesehen, dass die katholische Kirche zu einer Weltkirche geworden ist, die aus der Gemeinschaft vieler Ortskirchen besteht, die in sehr verschiedenen Kontexten leben und im Dialog mit verschiedenen kulturellen und religiösen Traditionen sowie säkularen Ideologien stehen und die auf ihre Weise auf die theologischen und philosophischen Probleme reagieren, die sich aus der Begegnung mit diesen Wirklichkeiten ergeben, wenn sie mit dem Evangelium Jesu Christi konfrontiert werden.

Die gegenwärtige Auseinandersetzung mit den Mächten der weltweiten Globalisierung auf den Gebieten der Wirtschaft, des Handels und der Informationstechnologie sowie anderen Gebieten stellt eine Herausforderung für die Kirchen in den verschiedenen Regionen dar, die Authentizität der lokalen Traditionen und der regionalen Vielfalt zu bewahren, nicht zuletzt in der Art und Weise, wie sie versuchen, ihr Kirchesein zu leben. Wenn sie dabei eine Antwort auf die göttliche Offenbarung zu geben versuchen, werden sie neben dieser Quelle immer auch auf die Ressourcen der kulturellen und religiösen Traditionen ihres besonderen Kontextes zurückgreifen. Als das II. Vatikanum den Weg freimachte, die göttliche Liturgie in den verschiedenen Landessprachen zu feiern, war dies eine Anerkennung der Tatsache, dass das Mysterium Paschale in der Sprache des Volkes, das es feiert, ausgedrückt werden kann und gefeiert werden soll. Auch auf dem Gebiet der Theologie hat sich die Erkenntnis durchgesetzt, dass es nicht länger nur eine Form der Theologie geben kann, die normativ für die theologische Reflexion in den verschiedenen Gebieten der katholischen Kirche weltweit sein kann. Die schnelle Entwicklung von kontextuellen und inkulturierten Theologien wie in der jüngeren Zeit die verschiedenen Formen der Befreiungstheologien – zuerst in Lateinamerika und dann auch in den anderen Kontinenten –

und die vielen Beiträge asiatischer und afrikanischer Theologinnen und Theologen zeugen von einem bemerkenswerten Reichtum und überraschender Fruchtbarkeit der theologischen Reflexion in den letzten Jahrzehnten.

Orthodoxie und/oder Orthopraxis?

Das vatikanische Dokument enthält keinerlei Hinweis auf die Armen und die fundamentale Option für die Armen, die doch in den letzten Jahrzehnten so stark die theologische Reflexion und das konkrete Handeln in den Kirchen der sog. Dritten Welt bestimmt hat. Die Betonung der rein lehrhaften und dogmatischen Aspekte des christlichen Glaubens führt zu einer Darstellung der Guten Botschaft, die Jesus von Nazareth gebracht hat, die keinerlei Bezug zum und keine Bedeutung für das konkrete Leben der Gläubigen hat. Ist Jesus Christus wirklich nur in diese Welt gekommen, um den Anspruch zu erheben der «einzige Retter» zu sein, «die Fülle der Offenbarung» zu bringen und nur der katholischen Kirche das Vermächtnis des «Depositum fidei», verstanden als päpstliche Unfehlbarkeit, anzuvertrauen? In der asiatischen Theologie finden wir einen Ansatz, sich der göttlichen Offenbarung zu nähern, der geprägt ist von einem Sinn für das Heilige und erfüllt ist mit Ehrfurcht bei der Begegnung mit dem göttlichen Geheimnis und voller Achtung vor den Manifestationen des Wirkens des Heiligen Geistes, wie es sich in den Heiligen Schriften, den Riten und Traditionen anderer Religionen ausdrückt. Asiatische Christen betrachten die Werte und Lehren, die sich in diesen Religionen vorfinden, als integralen Teil ihrer eigenen religiösen und kulturellen Tradition. Sie wollen das Band der Gemeinschaft mit ihren Ahnen nicht zerreißen, sondern verstehen die eigene Entscheidung, Jesus Christus als ihren Erlöser anzunehmen, als Kontinuität des geistigen Bandes, das sie mit der Welt ihrer Ahnen verbindet, und nicht als totalen Bruch mit einer Vergangenheit, der es sich zu entledigen gälte, weil sie im Gegensatz zu den grundlegenden Inhalten des christlichen Glaubens steht. Bei der Vorbereitung und auf der Asiensynode selbst, die 1998 in Rom gehalten wurde, haben die asiatischen Bischöfe den spezifisch asiatischen Ansatz zur Evangelisierung, zum interreligiösen Dialog und ihrer Form von Kirchesein als Minderheitenkirchen innerhalb der religiösen Vielfalt Asiens eindrucksvoll herausgestellt. Dabei beschrieben sie ihr «stufenweises Vorgehen», Jesus Christus in einem «asiatischen Gewand» darzustellen, indem sie ihn zunächst als jemanden vorstellen, der in Gleichnissen redete, der Kranke heilte und den Armen und Ausgestoßenen die Frohe Botschaft brachte, als eine Asien angepasste Weise, um in einen Dialog mit den Angehörigen anderer Religionen zu gelangen. Das Bekenntnis von Jesus Christus als dem einzigen Erlöser wird dann mit Hilfe des Heiligen Geistes das Ende eines Bekehrungsprozesses sein, der als Bekenntnis des Glaubens innerhalb der gläubigen Gemeinschaft der Kirche seinen Platz hat.

Gefahr eines neuen Ritenstreits?

Das römische Dokument erweckt den Eindruck, als ob der Reichtum eines theologischen Pluralismus nur als eine Gefährdung theologischer Orthodoxie und der Treue zur katholischen Tradition gesehen werde. Auf der einen Seite räumt das Dokument ein, dass der religiöse Pluralismus, die Problematik der Heilsbedeutung der anderen Religionen, die Stellung ihrer Heiligen Schriften und der Stellenwert der Religionsstifter neue Bereiche der theologischen Forschung und ein weites Feld für die theologische Reflexion darstellen. Zur gleichen Zeit scheint das Dokument aber fast alle theologischen Vorstöße, die in den letzten dreißig Jahren von Theologinnen und Theologen aus Asien, Afrika und Lateinamerika unternommen wurden, als unvereinbar mit der katholischen Orthodoxie zurückzuweisen. Die sehr allgemeinen Verurteilungen ihrer Reflexionen auf den Gebieten der Christologie, der Pneumatologie, der Offenbarung und der Ekklesiologie verwunden und entmutigen die vielen Theologinnen und Theologen, die Jahre hindurch im Kontakt und im Dia-

log mit den religiösen Führern und den religiösen Traditionen in ihren Ländern gearbeitet haben. Die scharfe Unterscheidung zwischen «theologalem Glauben» als Antwort auf die göttliche Offenbarung, die sich einzig nur in der christlichen Tradition findet, und «innerer Überzeugung» als Summe menschlicher religiöser Erfahrungen, die es in allen anderen Religionen gibt, gefährdet den interreligiösen Dialog und verletzt die Gefühle der Gläubigen in den anderen Religionen, wie viele Reaktionen auf die Erklärung gezeigt haben.

Plädoyer für verstärkten Dialog und Austausch

Mit dieser Erklärung wollen wir zu einer erneuten Diskussion unter Theologinnen und Theologen, örtlichen und regionalen Bischofskonferenzen wie auch mit den römischen Dikasterien aufrufen, das «weite Feld» der offenen grundlegenden Fragen auf den Gebieten des interreligiösen Dialogs, der Christologie, der Ekklesiologie und der Pneumatologie im gegenseitigen Dialog und Austausch vertiefend zu bearbeiten. Die gegenwärtige Diskussion zeigt, dass es eine große Notwendigkeit gibt, das Gespräch zwischen den Theologinnen und Theologen aus Asien, Afrika, Lateinamerika und denen in Europa und Nordamerika konstruktiv zu fördern, um auf die Herausforderungen des religiösen Pluralismus, der Globalisierung und den vielen anderen neuen theologischen Fragen kreativ neue Antworten zu finden. Das MWI wird weiterhin versuchen, diesen Austausch zu för-

dern und zu befruchten. Dabei wird es für die Theologie wie auch für das Lehramt darauf ankommen, in fruchtbarer Subsidiarität sowohl die Belange der kontextuellen Vielfalt wie auch die Bewahrung der kirchlichen und lehraften Einheit in einer Weltkirche zu berücksichtigen. *Aachen, im Oktober 2000*

Die hier vollständig dokumentierte (nur die Zwischentitel wurden gekürzt) Stellungnahme des «Missionswissenschaftlichen Instituts Missio» (MWI) in Aachen zur römischen Erklärung *Dominus Iesus* (vom 6. August 2000, veröffentlicht am 5. September 2000) bringt die Erfahrungen zum Ausdruck, die seine Mitarbeiter in den letzten Jahrzehnten mit Kirchen und Theologen sammeln konnten, die im interreligiösen Dialog außerhalb Europas stehen. Auf dieser Basis plädiert es für die Weiterführung der bisherigen Debatten und weist darauf hin, daß die Kirchen alles zu deren Unterstützung tun sollen. Auf die gleiche Verpflichtung verweist in ihrem abschließenden Teil die von Prof. Peter Hünermann (Tübingen) für die «Deutsche Sektion der Europäischen Gesellschaft für katholische Theologie» verfaßte Stellungnahme, nachdem in ihrem Hauptteil die Mängel von *Dominus Iesus* bei der Beschreibung des interreligiösen Dialogs und der Ökumene nachgewiesen worden sind. Schließlich bleibt noch die Erklärung der *Asociación teológica Juan XXIII* zu erwähnen. Von 48 spanischen Theologen unterzeichnet, fand sie weltweite Unterstützung u.a. von Leonardo Boff, Jon Sobrino, Hans Küng, Rosemary Radford Ruether. Sie kritisiert an der Erklärung *Dominus Iesus* ein unzureichendes Verständnis des interreligiösen Dialogs und eine restriktive Auslegung des Kirchenbegriffs wie des Begriffs «Erlösung». (N.K.)

«...etwas Stärkeres als alle Rechtsprechung»

Camus und die Todesstrafe

Die Todesstrafe und die Existenz des zum Tode Verurteilten sind Gegenstände, mit denen sich Camus zeit seines Lebens außerordentlich intensiv beschäftigt hat und die schließlich in die 1957, drei Jahre vor seinem Tod, veröffentlichte Schrift «Réflexions sur la guillotine»¹ einmünden. Die Gründe für Camus' besonderes Ergriffen- und Betroffensein von diesen Gegenständen liegen sowohl im Intim-Persönlichen als auch auf sozial-moralischem Gebiet. Zum einen hat Camus' Leben auf besondere Weise unter dem Zeichen frühen Todes durch Gewalt oder Krankheit gestanden: Sein Vater stirbt als Soldat im Ersten Weltkrieg, als der Sohn noch kein Jahr alt ist; Camus' späteres Nachforschen nach Erinnerungen, aus denen ein Bild des Vaters entstehen könnte, bleibt fast völlig ergebnislos. Bei Camus selbst wird im Alter von siebzehn Jahren eine Lungentuberkulose von lebensbedrohlicher Schwere festgestellt; er verbringt eine Nacht im Krankenhaus, vergegenwärtigt sich dort, daß alle Lebenssicherheiten mit einem Schlag dahin sind und erklärt: «Ich will nicht sterben.»² Später, während der deutschen Besetzung Frankreichs, macht ihn seine Mitwirkung in der Résistance zum potentiellen Todeskandidaten; Camus hat das Schicksal von Freunden vor Augen, die wegen Widerstands erschossen oder deportiert wurden. Ende der fünfziger Jahre laufen die Kämpfe, die sein Herkunftsland Algerien erschüttern, auf die Eliminierung der französischen Bevölkerung Algeriens hinaus – ein Prozeß, den Camus gequält und ohne die Vision eines Auswegs verfolgt: Persönliches bekommt hier zunehmend politische Färbung, und so ist beides, ganz besonders bei diesem Autor, nicht voneinander zu trennen.

Und so hat Camus auch, von Jugend an bis zu seinem frühen Tod im Jahre 1960, ein überaus starkes politisch-soziales Interesse an Eingriffen ins menschliche Leben gezeigt und dem in Wort, Schrift und Handlung Ausdruck gegeben: Als junger Gerichtsreporter in Algerien brandmarkt er die brutalen Vernehmungs- und Aburteilungsmethoden Algeriern gegenüber und

berichtet aus den Hungerregionen des Koloniallandes. In den letzten Jahren der deutschen Okkupation Frankreichs ist er ein führender Mann der intellektuellen Résistance. Und in der Zeit des Kalten Krieges zeigt er bei aller Ablehnung der «société des marchands», der Marktgesellschaft also, ein ständig waches Interesse für die Menschenrechtsverletzungen in den Ländern des Ostens (ich habe selbst im Pariser Archiv das von Camus angelegte Dossier mit Fotos und schriftlichen Zeugnissen aus sowjetischen Konzentrationslagern und internen Berichten über die Aufstände in der DDR, in Polen und Ungarn eingesehen³); und er bleibt nicht beim Registrieren stehen – er tritt öffentlich für die, die sich in diesen Ländern erheben, ein und versucht, sie vor Sanktionen zu bewahren. Dieses Verhalten, das ihn von dem meinungsführenden Intellektuellenkreis um Sartre unterschied, hat Camus in den Ländern des Ostens, über die Wende hinaus, Ansehen und Dankbarkeit verschafft: Ich habe 1993 in Rumänien an einer Camus-Tagung teilgenommen, die fast zur politischen Bekenntnistribüne wurde, und nicht umsonst kommt auch ein Buch mit dem Titel «Albert Camus et la condamnation à mort» aus Rumänien.⁴

In den späten fünfziger Jahren ist Camus regelrecht gequält von Ausbruch und Verlauf des algerischen Befreiungskampfes; er verurteilt die Ignoranz und Arroganz der Kolonialmacht und genauso die Brutalitäten, deren beide Seiten sich schuldig machen. 1956 fährt er nach Algier und versucht, gegen Morddrohungen und Randalierer, die feindlichen Fronten zumindest zu fairer Kriegführung zu bewegen – vergeblich, wie man weiß. Als Camus 1957 zur Entgegennahme des Nobelpreises in Stockholm weilt, wird er von einem algerischen Studenten wegen seiner angeblichen Passivität in der Algerien-Frage scharf attackiert; Camus entgegnet darauf u.a.: «Ich habe seit einem Jahr und acht Monaten geschwiegen, was nicht heißt, daß ich aufgehört habe zu handeln. (...) Ich kann Ihnen versichern, daß Kameraden von Ihnen heute am Leben sind auf Grund von Aktionen, von denen

¹In: Albert Camus, *Essais*. Introduction par R. Quilliot. Textes établis et annotés par R. Quilliot et L. Faucon. Paris 1965, S. 1019–1064.

²Zitiert nach: Herbert R. Lottman, *Albert Camus*. Paris 1978, S. 58.

³Institut Mémoires de l'édition contemporaine. Fonds Camus. Dossier B4 (8–10).

⁴Virginia Baciu, *Albert Camus et la condamnation à mort*. Iasi 1998.

Sie nichts wissen. Nur mit einem gewissen Widerwillen mache ich hier meine Gründe öffentlich.»⁵ – Im gleichen Jahr hat Camus auch die für unseren Gegenstand wichtige Schrift *Réflexions sur la Guillotine*, deutsch «Die Guillotine»⁶, veröffentlicht, und zwar zuerst selbständig in zwei Heften der *Nouvelle Revue Française* und dann, zusammen mit einem Essay Arthur Koesterslers zum gleichen Thema, als Buch unter dem Titel *Réflexions sur la peine capitale*⁷. Diese Ausgabe enthält auch eine Dokumentation über die Geschichte der Todesstrafe in Frankreich, verfaßt von dem mit Camus befreundeten Anwalt Jean Bloch-Michel.

Mit Arthur Koestler verband Camus eine persönliche Bekanntschaft schon aus der Nachkriegszeit. Er achtete Koesterslers Erfahrung, der als englischer Korrespondent während des spanischen Bürgerkriegs, von Franco-Leuten zum Tode verurteilt, drei Monate lang auf die Vollstreckung des Urteils gewartet hatte. Er sympathisierte mit Koestler, weil beide sich weigerten, zugunsten politischer Ideale Realitäten auszublenden, d.h., wie Camus es ausdrückt, weil beide sich bemühten, «ein Mindestmaß an politischer Moral festzulegen».⁸ So protokolliert Camus in einer Tagebucheintragung von 1946 eine politische Debatte zwischen Koestler, Sartre, Malraux, Manès Sperber und ihm selbst und resumiert Koesterslers Aussage so: «Wir müssen festhalten, daß wir als Schriftsteller im Angesicht der Geschichte zu Verrätern werden, wenn wir nicht anprangern, was angeprangert werden muß. Die Verschwörung des Schweigens verurteilt uns in den Augen derer, die nach uns kommen werden.»⁹ – Koestler hatte 1955 in England eine Bewegung zur Abschaffung der Todesstrafe initiiert und den Essay «Reflexions on hanging» veröffentlicht; dieser Initiative schloß sich Camus offenbar mit seinen «Réflexions sur la guillotine» an.

Die Episode des unbekanntem Vaters

Der Essay beginnt mit der Wiedergabe einer Episode aus dem Leben des unbekanntem Vaters, wie Camus sagt, die «zu dem wenigen (gehört), das ich von ihm weiß»¹⁰: Seinerzeit in Algerien, noch vor Camus' Geburt, habe der Vater, erfüllt von moralischem Abscheu, der Hinrichtung eines mehrfachen Mörders beizuwohnen beschlossen; vom Schauplatz der Hinrichtung zurückgekehrt habe er sich jedoch wortlos ins Bett gelegt, sich erbrochen und das Erlebnis in seinem weiteren Leben mit keinem Wort berührt. Camus kommentiert das so: «Er hatte eben die Wirklichkeit entdeckt, die sich hinter den hochtrabenden, bemäntelnden Redensarten verbarg.»¹¹ In Camus' erstem bedeutendem Roman, «L'Étranger»¹², Ende der dreißiger, Anfang der vierziger Jahre geschrieben, taucht die gleiche Episode gegen Ende, in der Erinnerung des zum Tode verurteilten Helden und Ich-Erzählers Meursault, in folgenden Worten auf: «Ich habe mich in solchen Momenten (nämlich, wenn sich Meursault der Auswirkung des über ihn verhängten Todesurteils bewußt wird. B.S.) an eine Geschichte erinnert, die Mama mir von meinem Vater erzählte. Ich habe ihn nicht gekannt. Das einzig Zuverlässige, was ich über diesen Mann wußte, war vielleicht das, was Mama mir damals über ihn sagte: er war als Zuschauer zur Hinrichtung eines Mörders gegangen. Er war krank bei dem Gedanken hinzugehen. Er hatte es trotzdem getan, und nach seiner Rückkehr hatte er sich fast den ganzen Vormittag übergeben. Mein Vater stieß mich damals etwas ab. Jetzt verstand ich, das war so natürlich. Wie hatte ich übersehen können, daß nichts wichtiger ist als eine Hinrich-

tung und daß es alles in allem das einzig wirklich Interessante für einen Menschen ist.»¹³

Diese Episode bildet also beinahe den Rahmen der schriftstellerischen Karriere Camus': Er erzählt sie am Anfang, und er erzählt sie fast am Ende, drei Jahre vor seinem Unfalltod, wieder. Das Bild des zum Tode Verurteilten durchzieht das gesamte literarische und reflexive Schaffen des Autors, und die Gestalt wird auch in den Tagebüchern wieder und wieder erwähnt.¹⁴ In der oben wiedergegebenen Episode und dem Fazit daraus äußert sich ein instinktiver, spontaner, ich möchte sagen: viszeraler Abscheu Camus' vor dem Akt der Hinrichtung (konkret hat Camus stets die in Frankreich zur damaligen Zeit gängige Hinrichtungspraxis durch die Guillotine vor Augen). Am Ausgangspunkt seiner Argumentation steht also die nachdrückliche Verdeutlichung des Aktes der Hinrichtung, der so unerträglich grausam sei, daß jede moralische Empörung dagegen verblasse.

Mathematische Gegenleistung zu begangenen Mord?

Diese Verdeutlichung mache sich nach Camus' Aussage nötig, da die rechtsprechende Instanz daran interessiert sei, durch rituelle, beschönigende Formulierungen wie es wird «Gerechtigkeit geübt»¹⁵ oder «seine Schuld gegenüber der Gesellschaft (wird) bezahlt»¹⁶ über die Realität des Vorgangs hinwegzutäuschen – worin sich das schlechte Gewissen der Gesellschaft äußere; darum auch werde die Öffentlichkeit in Frankreich seit Ende der dreißiger Jahre von Hinrichtungen ferngehalten – wodurch sich übrigens das Argument der abschreckenden Wirkung von selbst erledigt habe. Demgegenüber erklärt Camus, was die gerichtliche Prozedur und die Hinrichtung mit dem Fallbeil tatsächlich darstellen: «...die Hinrichtung ist nicht einfach gleichbedeutend mit dem Tod. ... Sie ist unzweifelhaft ein Mord und bildet die mathematische Gegenleistung für den begangenen Mord. Aber sie verbindet den Tod mit einem zusätzlichen Reglement, mit einer unverhohlenen, dem zukünftigen Opfer bekannten Vorsätzlichkeit, kurzum mit einer Organisation, die für sich allein eine Quelle seelischen, den Tod an Schrecken weit übertreffenden Leidens darstellt.»¹⁷ und, indem er die Ausdrucksweise der Vollzugsbeamten aufgreift, die den zum Tode Verurteilten «un coli», einen Packen, nennen: «Der Packen ist nicht mehr dem die Lebewesen beherrschenden Zufall unterworfen, sondern mechanischen Gesetzen, die ihn den Tag seiner Enthauptung unfehlbar voraussehen lassen. Dieser Tag beendet sein Dasein als Ding. Während der drei Viertelstunden, die ihn von der Hinrichtung trennen, füllt die Gewißheit eines machtlosen Todes sein ganzes Denken aus; das gefesselte, unterworfenen Tier macht eine Hölle durch...»¹⁸ Diese Umstände des «administrativen Mordens», als das Camus die Ausführung der Todesstrafe bezeichnet, stellt er so drastisch wie möglich dar, denn er will das Einschlafen der Vorstellungskraft verhindern, durch das «die Worte ihren Sinn (verlieren)»¹⁹.

Die Ansicht, daß die Hinrichtung eine «mathematische Gegenleistung» für einen begangenen Mord darstelle, und die Kalkulation auf eine damit verbundene abschreckende Wirkung bekämpft Camus noch von einer anderen Warte aus: von der psychologischen. Er unterstreicht das Spontane, Unvorhersehbare, Widersprüchliche aller seelischen Vorgänge und besonders eines nicht vorsätzlich begangenen Totschlags; solche eruptiven seelischen Ereignisse entziehen sich seiner Meinung nach der klaren Erfassung und Aburteilung auf formalgesetzlicher Grundlage. Camus sagt: «Damit die Todesstrafe wirklich abschreckend wirkte, müßte die menschliche Natur anders gear-

⁵ Albert Camus, *Essais*. A.a.O., S. 188ff.

⁶ Albert Camus, *Die Guillotine*. Betrachtungen zur Todesstrafe, in: Albert Camus, *Fragen der Zeit*. Reinbek 1960, S. 91–139.

⁷ Albert Camus und Arthur Koestler, *Réflexions sur la peine capitale*. Introduction et étude de Jean Bloch-Michel. Édition revue et augmentée, Paris 1979.

⁸ Albert Camus, *Tagebücher 1935–1951*. Reinbek 1972, S. 226.

⁹ Ebd.

¹⁰ Albert Camus, *Die Guillotine*. A.a.O., S. 93.

¹¹ Ebd.

¹² Paris 1942.

¹³ Albert Camus, *Der Fremde*. Reinbek 1994, Neuübersetzung von Uli Aumüller, S. 129.

¹⁴ Etwa: Albert Camus, *Carnets*, janvier 1942 – mars 1951. Paris 1964, S. 201, 231, 260, 281, 287.

¹⁵ Albert Camus, *Die Guillotine*. A.a.O., S. 94.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd., S. 112.

¹⁸ Ebd., S. 114.

¹⁹ Ebd., S. 95.

tet und genauso unwandelbar und abgeklärt sein wie das Gesetz selber. Aber dann wäre sie eine leblose Natur.»²⁰

Angesichts dieser Nicht-Übereinstimmung zwischen menschlicher Natur und Gesetz, einem der großen Mängel jeder Rechtsprechung, sowie auch angesichts der Tatsache, daß sich in jedem Gerichtsurteil Zeitstimmungen und Zufälligkeiten niederschlagen, sei ein Todesurteil, d.h. der Entschluß zur definitiven Auslöschung eines menschlichen Geschöpfes, in jedem Falle zu hart, ungerechtfertigt und unberechtigt. Was Zufälligkeiten anlangt, hat Camus selbst ein schlimmes Beispiel beizusteuern, von dem er im Tagebuch schreibt: 1954 hatte er für sieben Tunesier, die wegen des Mordes an Pölististen zum Tode verurteilt worden waren, ein Gnadengesuch an den französischen Präsidenten gerichtet. Nachdem drei der Verurteilten bereits hingerichtet waren, erhält Camus die Nachricht, daß sein Brief die Aufmerksamkeit des Präsidenten gefunden habe und dementsprechend zur Prüfung weitergeleitet worden sei.²¹

«La Chute» – Monolog eines Richters, der nun Buße tut

Eine Gesellschaft könne, so Camus, dadurch ihre Reife beweisen, daß sie in dem Bewußtsein möglicher Fehlbarkeit eines jeden auf dieses definitive Mittel der Rechtsprechung verzichte. Und dies um so mehr, als kein Mensch das Recht habe, einen anderen Menschen als absolut verworfen, als irreparabel schlecht abzutun; dazu sagt Camus: «Dieses Recht zu leben, das eins ist mit der Möglichkeit, wiedergutzumachen, ist das natürliche Recht eines jeden Menschen, selbst des verkommensten. Der gemeinste Verbrecher und der unbestechlichste Richter stehen da Seite an Seite gleich erbärmlich und solidarisch.»²² Mit der Rolle des Richters hat sich Camus immer wieder auseinandergesetzt. Ausdrücklich thematisiert hat er sie in der Erzählung «La Chute» von 1957.²³ Diese Erzählung ist ein einziger verschlungener Dauermonolog eines früher erfolgreichen Pariser Anwaltes, der nun in der Amsterdamer Unterwelt sein Dasein fristet und einem stummen Zuhörer seinen Lebenslauf und die daran geknüpften Reflexionen präsentiert. Der Sprecher gibt seinen nunmehrigen Status mit «juge-pénitent» an. Er war und ist Richter, und er tut nun Buße. In der Vergangenheit war ihm seine Anwaltsexistenz, bei der er sich in der Rolle des Gerechten gesonnt hatte, in dem Moment fragwürdig geworden, als er eine junge Selbstmörderin nicht vor dem Sprung von einer Seine-Brücke bewahrt hat, als er also in unbeobachtetem Zustand, nur auf sich selbst gestellt, die notwendige Hilfeleistung nicht erbracht hat. Daraufhin ändert der Bußrichter, wie man gesehen hat, sein Leben radikal, und verurteilt nicht nur sich selbst, sondern – dies ist der Hauptgehalt seines gewundenen, kunstvollen Monologs – das Handeln aller Menschen als unaufrichtig, verfälscht, unwahr; das nun wieder gibt ihm die Möglichkeit, mit der allgemeinen Verurteilung seine Selbstentlastung vorzunehmen. Die Raffinesse der Erzählung, die sich, anders als andere Werke Camus', einem eindeutigen Verständnisanspruch entzieht, besteht darin, daß die hochintelligente Selbst- und Gesellschaftsanalyse des Bußrichters viel Wahres enthält, daß aber der Leser indirekt dazu geführt wird oder geführt werden soll, das Unberechtigte, Unzulässige, auch Selbstgerechte einer solchen Total-Verurteilung, wie sie der Bußrichter vornimmt, zu erkennen. Diese Verständnisanleitung zu der Erzählung hat Camus im Grunde in der im gleichen Jahr veröffentlichten Schrift über die Todesstrafe geliefert, wenn er dort sagt: «Wir (...) haben in unserem Leben alle Böses getan, selbst wenn dieses Böse verborgen blieb und nicht unter die Gesetze fiel. Es gibt keine gerechten Menschen, sondern nur Herzen, die mehr oder weniger arm sind an Gerechtigkeit. Das wenigstens lehrt uns das Leben, und es gestattet uns auch, in unser Tun ein bißchen etwas Gutes

²⁰ Ebd., S. 105.

²¹ S. Albert Camus, Carnets III, mars 1951 – décembre 1959. Paris 1989, S. 111.

²² Albert Camus, Die Guillotine A.a.O., S. 129.

²³ Paris 1957.

Burg Rothenfels 2000

Menschwerdung Gottes – Menschwerdung des Menschen – Das Weihnachtsoratorium von Johann Sebastian Bach mit Prof. DDr. Peter Eicher (Paderborn), KMD Brigitte Wendeborg (Albstadt) und Chor vom **17. bis 19. November 2000**. Eingeladen sind alle theologisch Interessierten und auch diejenigen, die gerne singen!

Zur Welt kommen – Gottes Geburt im Leben des Menschen nach Meister Eckart mit Dr. Gotthard Fuchs u. a. vom **8. bis 10. Dezember 2000**.

Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel. 09393-99999, Fax 99997, E-Mail: verwaltung@burg-rothenfels.de

einfließen zu lassen, das das Böse, das wir in die Welt gebracht haben, teilweise wettmacht.»²⁴ Und, noch deutlicher: «...keiner unter uns (kann sich) zum absoluten Richter aufwerfen, (...) denn keiner unter uns kann Anspruch erheben auf absolute Unschuld. Die Todesstrafe zerstört die einzige unbestreitbare Solidarität der Menschen, die gemeinsame Front gegen den Tod.»²⁵ Es ist der schlichte und oft als naiv angegriffene Grundsatz Camus', der hier dem Problem der Todesstrafe gegenüber zur Anwendung kommt: Der Mensch und sein Leben sind ein letzter, nicht mehr hinterfragbarer Wert, der keiner intellektuellen oder gar praktischen Spekulation ausgesetzt werden darf; ihm, dem Wert des Menschenlebens gegenüber, sind alle anderen Wert- und Normsetzungen – und das heißt eben auch: die Gerechtigkeit – hintanzustellen.

Die Camus-Mauriac-Debatte bezüglich Kollaborateure

Dieser Grundsatz, den Camus erst nach und nach so prägnant formuliert hat – im wesentlichen ist er das Fazit seines Erlebens von Krieg und Besatzung –, wurde sogleich nach Kriegsende auf eine harte Probe gestellt: Ende 1944 hat Camus mit dem katholischen Autor François Mauriac in ihren jeweiligen Blättern – das von Camus war die Résistance-Zeitschrift «Combat», während Mauriac im «Figaro» schrieb – eine in der Öffentlichkeit stark beachtete Debatte über die Bestrafung französischer Kollaborateure geführt. Die Positionen der Opponenten waren, grob umrissen, fürs erste die: Mauriac sprach sich für christliche Vergebung, Camus für angemessene, leidenschaftslose Bestrafung aus. In diese Debatte hinein fiel das von einem französischen Gericht ausgesprochene Todesurteil über den Schriftsteller und Kollaborationsjournalisten Robert Brasillach. Brasillach hatte üble faschistische Hetzschriften verfaßt, während Freunde Camus', Dichterkollegen und Kameraden im Widerstand, wie Gabriel Péri und René Leynaud, den deutschen Besatzern zum Opfer gefallen waren. Für Brasillach wird ein Gnadengesuch in Umlauf gebracht, dessen Unterzeichner sehr unterschiedlichen Motivationen folgen – von politischer Sympathie für Brasillach bis zu genereller Gegnerschaft Rache- und Strafkationen gegenüber. Brieflich bittet der kollaborationsverdächtige Schriftsteller Marcel Aymé – im Wissen um das Gewicht dieser Unterschrift – auch Camus darum, das Gnadengesuch zu unterzeichnen. Die Antwort Camus', datiert vom 27. Januar 1945, lautet: «Monsieur, Sie haben mir eine schlaflose Nacht bereitet. Schließlich habe ich heute die Unterschrift gegeben, um die Sie mich gebeten hatten. In Ihrem Brief habe ich freilich nichts gefunden, was dazu angetan gewesen wäre, mich zu berühren oder zu überzeugen. (...) Ich habe immer Abscheu vor der Todesstrafe empfunden, und ich habe entschieden, daß ich, zumindest auf individueller Ebene, nicht dazu beitragen kann, und sei es durch Stimmenthaltung. Das ist alles. Und das ist ein Beweggrund, von dem ich annehme, daß er die Freunde Brasillachs nur zum Lachen bringen würde: Nicht für ihn, Brasillach, füge ich meine Unterschrift zu den eurigen hinzu. Nicht für

²⁴ Albert Camus, Die Guillotine. A.a.O., S. 129.

²⁵ Ebd., S. 130.

den Schriftsteller, von dem ich nichts halte. Nicht für das Individuum, das ich mit allen Kräften verachte. Selbst wenn ich in Versuchung geriete, mich für ihn zu interessieren – das würde verhindert durch die Erinnerung an zwei oder drei Freunde, die von Kumpanen Brasillachs verstümmelt oder erschlagen wurden, wozu seine Zeitung sie aufgehetzt hatte. Sie sagen, daß politische Meinungen auch von Zufälligkeiten bestimmt seien; das bleibe dahingestellt. Aber es ist kein Zufall, daß meine Unterschrift zwischen den eurigen stehen wird, während Brasillach die seinige niemals zugunsten Politzers oder Jacques Decours (zwei während der Okkupationszeit wegen Widerstands hingerrichtete Intellektuelle, B.S.) abgegeben hätte. Ich möchte, daß Sie dies Brasillach sagen, und auch, daß ich kein Mensch des Hassens bin (...).»²⁶

Der Brief ist nur mit dem Namen «Albert Camus», ohne jede der üblichen Höflichkeits- oder Grußformeln, unterschrieben. Brasillach wurde übrigens, ungeachtet des Gnadengesuchs, hingerichtet. Als Ende 1946 über zwei weiteren Journalisten das Todesurteil wegen Kollaboration schwebt, richtet Camus ein Schreiben an den Justizminister, in dem es heißt: «Meine Absicht ist es nicht, die Schuld Rebatets²⁷ und seines Kollegen zu verkleinern. (...) Wie Sie und wie der Hohe Gerichtshof betrachte auch ich beide als schuldig. – Indessen erwarten diese beiden Männer heute jeden Morgen den Augenblick ihres Todes, und ich habe genügend Vorstellungskraft, um zu wissen, daß sie nun in Angst und Gewissensqualen den höchsten Preis zahlen, den man für seine Verbrechen entrichten kann. Und wenn ich diese Männer bis zum Ende bekämpft habe, so zwingt mich heute ein Impuls, der stärker ist als alle Rechtsprechung, zu wünschen, daß man diese Verurteilten verschone.» Und im nächsten Absatz des Schreibens heißt es: «jede menschliche Rechtsprechung (oder: Gerechtigkeit) hat ihre Grenzen, und (...) dieses Land braucht endlich auch Erbarmen.»²⁸

«L'Homme révolté» und das Zerwürfnis mit Sartre

Dieser bei Kriegsende geäußerte Gedanke, daß Rechtsprechung, ja auch Gerechtigkeit ihre Grenzen haben, daß diese Grenze eben von der Unantastbarkeit des Lebens jedes einzelnen gebildet werde, findet in den folgenden Jahren und damit auch in der uns beschäftigenden Schrift eine entschiedene Verschärfung und Radikalisierung, denn nun macht Camus nicht mehr nur die Rechnung zwischen zwei Individuen, dem sich zum Richter Aufschwingenden und dem tatsächlich oder scheinbar Schuldigen, auf, sondern zwischen dem Schuldigen oder dem Opfer und dem Staat. Erst einmal stellt er die gleiche Überlegung an wie im Falle der beiden einander gegenüberstehenden Individuen: Auch wenn ein Staat sich das Recht anmaßt, definitiv über das Leben von Menschen zu entscheiden, setze er auf seiner Seite Schuldlosigkeit und Unfehlbarkeit voraus; und wenn ein Staat behauptet, im Interesse seines Bestehens Menschen des Lebens berauben zu müssen, ordnet er seine staatlichen Interessen mit Selbstverständlichkeit der Existenz des einzelnen über. Hier aber sieht Camus, nach den Erfahrungen von Faschismus und Stalinismus, ein ungeheures Mißbrauchspotential, denn diese «Staatsformen» waren ja die institutionalisierte Rechtsverletzung, der institutionalisierte Terror und haben nichtsdestotrotz oder gerade deswegen die massenhafte physische Auslöschung von Menschen für ihre «Staatsraison» betrieben. Camus schreibt dazu: «Man tötet für ein Volk oder eine Klasse der Zukunft, die vergöttlicht werden. Man tötet für eine Gesellschaft der Zukunft, die ebenfalls vergöttlicht wird. Wer alles zu wissen vermeint, bildet sich ein, alles zu vermögen. (...) Religionen ohne Transzendenz töten massenweise Ver-

urteilte ohne Hoffnung.»²⁹ Die Frage, wie es zu solch massenhaften, staatlich organisierten Morden kommen konnte, ist die zentrale Frage in Camus' 1951 veröffentlichtem großem Essay «L'Homme révolté»³⁰; demzufolge hatte er für diesen Essay ein Kapitel über die Todesstrafe vorgesehen, das er jedoch schließlich nicht in den Essay aufnahm.³¹ Bekanntlich war es dieser Essay mit dieser Fragestellung, der Camus' Zerwürfnis mit Sartre zementierte. Denn Sartre und seine Anhänger wollten, im Namen einer besseren Gesellschaft der Zukunft, die Frage so nicht stellen. Der Sartreschen Links-Fraktion, die Camus nunmehr scharf «die linken Kollaborateure» nennt, wirft er die Einwilligung in politisches Manövrieren mit Menschenleben vor; 1953 oder 54 schreibt Camus z.B. in sein Tagebuch: «Was die linken Kollaborateure billigen, mit Schweigen übergehen oder für unvermeidlich halten, (...): 1) Die Deportation von mehr als zehntausend griechischen Kindern. 2) Die physische Vernichtung der russischen Bauernschaft. 3) Die Millionen von Gefangenen in den Konzentrationslagern. 4) Die politischen Entführungen. 5) Die beinahe täglich stattfindenden politischen Hinrichtungen hinter dem Eisernen Vorhang. (...) Damit ist die Liste nur eröffnet. Aber mir reicht es.»³²

Wie wir bereits gesehen haben, ist die Auseinandersetzung mit der Todesstrafe für Camus nicht nur eine logische, argumentative, sondern wird in den unterschiedlichen Bereichen seines Lebens und Schaffens gleichermaßen wirksam – also auch auf emotionalem und künstlerischem Gebiet. 1951 findet sich folgende Eintragung in Camus' Tagebuch (ich zitiere nur in Auszügen): «Zwei Uhr morgens. Zwei seit Jahren ständig wiederkehrende Träume, von denen der eine, in verschiedenen Formen, immer der von der Hinrichtung ist. (...) Ich bin auf dem Weg zur Hinrichtung. Scotto Lavina (ein Freund aus Algier, den ich sehr selten sehe, den ich aber sehr mag) begleitet mich. Er flüstert mir ins Ohr (die Gruppe geht schnell): «Meine Frau hat mir noch gestern von X. und Y. erzählt.» Und ich darauf: «Keine Namen, vor allem keine Namen.» Er, sehr sanft, wie zu einem Kranken: «Oh! Verzeih mir.» (...) Meine Kinder stehen oben auf der Treppe, die ich, immer noch von anderen umringt, immer noch schnell und, wie ich glaube, mit gefesselten Händen hinaufsteige. (Zudem der Eindruck, daß ich, daß wir gestoben werden – wir gehen alle nach vorn gebeugt.) Jean (Camus' Sohn. B.S.) geht auf einen Winkel zu, und als ich ihn sehe (aber dieses Gefühl in mir ist kein ganzes, eher wie eine Ankündigung, eine Art beglückter und angstbeklommener Entdeckung), sage ich: «Und er wird dann neu beginnen.» Ich umarme sie und weine, zum ersten Mal. Sie sagen mir auf Wiedersehen wie immer, scheint mir. Wir verlassen die Treppe und kommen durch eine Art Bahnhof (...). Als ich den Bahnhof verlasse, gehe ich, nach wie vor entschlossen und ohne Wächter, zur Hinrichtungsstätte, mit einer Angst, die wächst und unerträglich wird.»³³

In seinem unvollendeten, 1994 postum veröffentlichten Roman «Der erste Mensch»³⁴ nimmt Camus den Hinrichtungstraum als den seines autobiographischen Helden wieder auf und versieht ihn mit folgendem Kommentar: «Lange Zeit hatte er beim Aufwachen seine Angst und seine Furcht abgeschüttelt und mit Erleichterung in die gute Wirklichkeit zurückgefunden, wo es gar keine Möglichkeit gab, daß er hingerichtet würde. Bis freilich, als er das Mannesalter erreicht hatte, die Geschichte um ihn herum sich so gestaltete, daß eine Hinrichtung zu einem keineswegs unwahrscheinlichen Ereignis wurde, ihn die Realität also nicht mehr von den Träumen befreite, sondern im Gegenteil während ganz präzise umrissener Jahre von der gleichen Angst erfüllt war, die seinen Vater gequält hatte und die dieser ihm als einziges sichtbares und sicheres Erbteil hinterlassen hatte.»³⁵ Dieser

²⁹ Albert Camus, Die Guillotine. A.a.O., S. 135.

³⁰ Paris 1951.

³¹ S. die Aussage Roger Quilliot: «...dès 1947, voulait-il (Camus. B.S.) insérer un chapitre sur la peine de mort dans son essai sur la Révolte.» (Albert Camus, Essais. A.a.O., S. 1888).

³² Albert Camus, Carnets III, mars 1951 – décembre 1959. A.a.O., S. 101f. Übersetzung von der Autorin.

³³ Ebd., S. 35.

³⁴ Paris 1994.

³⁵ Albert Camus, Le Premier homme. A.a.O., S. 81. Übersetzung der Autorin.

²⁶ Unveröffentlichter Brief Camus'. Institut Mémoire de l'édition contemporaine. Fonds Camus.

²⁷ Lucien Rebatet (1903–1972); Schriftsteller und Journalist, wegen Kollaboration bis 1952 im Gefängnis.

²⁸ Zitiert nach: Roger Quilliot, Commentaires zu: Réflexions sur la guillotine, in: Albert Camus, Essais. Paris 1965, S.1886/7. Übersetzung von der Autorin.

Traum macht das intim-persönliche Element in Camus' Interesse an der Todesstrafe und dem zum Tode Verurteilten beeindruckend deutlich; hier sind offenbar nicht ganz zu ergründende psychische Realitäten im Spiel – Camus selbst spricht in «Le premier homme» von «der dunkle Teil des Wesens, das, was sich in ihm während all dieser Jahre dumpf bewegt hatte wie diese tiefen unterirdischen Wasser (...)»³⁶.

Ablehnung der nie wiedergutzumachenden Maßnahme

Klar und appellativ wird das Motiv der Todesstrafe hingegen im 1947 veröffentlichten Résistance-Roman «La Peste»³⁷, Camus' sicherlich bekanntestem Werk, behandelt; auch dort steht es an zentraler Stelle, nämlich in dem Bekenntnisgespräch, das die beiden miteinander befreundeten Pest-Gegner, der Arzt Rieux und sein Gehilfe Tarrou, führen. Tarrou leitet den Lebensabriß, den er dem Arzt gibt, mit der Bemerkung ein, er sei schon lange ein Pestkranker. Wie ist das zu verstehen? Als junger Mann hatte er seinen Vater als Staatsanwalt bei Verhängung eines Todesurteils in Aktion gesehen; er erzählt von diesem Tag so: «Und doch habe ich von diesem ganzen Tag nur ein einziges Bild bewahrt: das des Schuldigen. Ich glaube, daß er wirklich schuldig war. Welcher Tat, hat wenig Bedeutung. Aber dieser kleine rothaarige, arme Mann, der etwa dreißig Jahre alt sein mochte, schien so entschlossen, alles zuzugeben, so ehrlich entsetzt über das, was er getan hatte und was ihm nun angetan würde, daß ich nach wenigen Minuten nur noch für ihn Augen hatte. Er sah aus wie eine von allzu grellem Licht aufgeschreckte Eule. Der Knoten seiner Krawatte saß nicht in der Mitte. Er kaute die Nägel der einen Hand, der rechten... Kurz, ich brauche es nicht weiter auszuführen, Sie haben begriffen, daß er lebte. – Aber ich entdeckte das ganz unvermittelt, während ich bis jetzt nur durch die bequeme Bezeichnung «Angeklagter» an ihn gedacht hatte. (...) auf meinem Magen begann ein Druck zu lasten, der mich der Fähigkeiten beraubte, irgend etwas außer dem Angeklagten

³⁶ Ebd., S. 256.

³⁷ Paris 1947.

zu beachten. Ich hörte kaum zu, ich spürte, daß man diesen lebenden Menschen töten wollte, und ein innerer Trieb trug mich wie eine gewaltige Woge in einer Art sturer Blindheit an seine Seite.»³⁸ Dieses Erlebnis sei «der Anfang von allem» gewesen³⁹ – von Tarrou Weggang aus dem Elternhaus, seiner Beteiligung an revolutionären Kämpfen, die ebenfalls wieder ins Töten, in die Pest geführt hätten, so daß er sich von ihnen abgewandt habe, und seiner nunmehrigen Mitarbeit in den freiwilligen Sanitätstrupps der Pest-Stadt. Tarrou fasst es: «Ich weiß nur, daß man das Nötige tun muß, um kein Pestkranker mehr zu sein, und daß es das allein ist, was uns auf Frieden oder zumindest auf einen guten Tod hoffen läßt. Das ist es, was den Menschen Erleichterung bringen kann und, wenn es sie auch nicht rettet, ihnen doch wenigstens das Geringstmögliche an Bösem zufügt und manchmal sogar ein wenig Gutes. Und darum habe ich beschlossen, alles abzulehnen, was, von nah oder fern, aus guten oder schlechten Gründen, tötet oder rechtfertigt, daß getötet wird.»⁴⁰ Dieses Fazit Tarrou ist auch das Camus'. Am Ausgang des Essays heißt es: «Wir, auf halbem Wege, sicher und unsicher zugleich, entschlossen, uns nie unterdrücken zu lassen und nie zu unterdrücken, wir sollten gleichzeitig unsere Hoffnung und unsere Unwissenheit eingestehen und das absolute Gesetz, die nicht wiedergutzumachende Maßnahme ablehnen.»⁴¹ Zu dieser Initiative fordert Camus Frankreich auf, wo die Abschaffung der Todesstrafe tatsächlich erst 1981, als eine der ersten Regierungsmaßnahmen Mitterrands, Gesetzeswirklichkeit geworden ist. Camus schreibt am Ausgang des Essays: «Wenn Frankreich diese Initiative ergriffe, könnte es vorschlagen, sie auf Länder diesseits und jenseits des Eisernen Vorhangs auszuweiten, in denen die Todesstrafe noch besteht. Aber Frankreich müßte auf jeden Fall das Beispiel geben.»⁴²

Brigitte Sändig, Potsdam

³⁸ Albert Camus, Die Pest, in: Prosa. Berlin 1977, S. 313f.

³⁹ Ebd., S. 315.

⁴⁰ Ebd., S. 318.

⁴¹ Albert Camus, Die Guillotine. A.a.O., S. 136.

⁴² Ebd., S. 137.

Von der schwachen Kraft der Literatur

Andrzej Szczypiorski und Europa (Zweiter Teil)*

Die Teilung Europas nach 1945 und die aufgezwungene Stalinisierung Polens sollten allerdings dafür sorgen, daß der Aufbau einer solchen europäischen Identität kaum möglich war. Das neue System setzte ebenfalls auf ethnische und soziale Segregation, um sich an der Macht halten zu können. Davon handelt der Roman «Nacht, Tag und Nacht» Andrzej Szczypiorskis¹⁹, mit dem wir uns im folgenden näher beschäftigen wollen. Auch in diesem Roman gibt es nur wenig Handlung, dominant sind längere historiosophische Passagen, Reflexionen des Erzählers und der dargestellten Figuren sowie die Skizzierung ihrer Psychogramme und Biographien. Die erzählte Zeit sind die ersten Nachkriegsjahre im stalinistischen Polen, als die Festigung des kommunistischen Systems in Szene gesetzt wurde. Die deutsche Besatzungszeit bildet nur noch die historische Folie für die Modellierung der Schicksale einzelner Figuren. Im Vordergrund steht das Verhältnis zwischen Juden und Polen, die sich im neuen System zurechtfinden müssen. Dieses System ist von außen oktroyiert und läßt dem einzelnen wenig Spielraum. Immerhin zielt die Etablierung der kommunistischen Macht nicht auf die Verdrängung und Vernichtung ganzer Volksgruppen, sondern die Isolierung und Eliminierung bestimmter sozialer Schichten, die sich dem «Fortschritt» widersetzen. Hierzu müs-

sen «Volksfeinde» ausgeschaltet und erfunden, entsprechende Provokationen inszeniert werden. Die allmächtige Partei und der allgegenwärtige Sicherheitsdienst haben alle Hände voll zu tun, um die erwünschten Ziele zu erreichen und entsprechende Ergebnisse aus den Menschen herauszupressen, was nunmehr an den Schicksalen der Protagonisten dieses Romans rekonstruiert werden soll.

Die «Opfer»

Antoni Rudowski, der mit seiner Freundin Justyna am Warschauer Aufstand teilgenommen hat, lebt kurz nach dem Kriege in einer nunmehr westpolnischen Großstadt, wahrscheinlich dem ehemals deutschen Breslau. Im Roman beantwortet er die Fragen einer anonym bleibenden Interviewerin und ist somit das alter ego des Erzählers. Mit seinem Nachbarn, dem Juden Knoller, der Auschwitz überlebt hat und sich nun mit (illegalen) Devisengeschäften über Wasser hält, pflegt er einen freundschaftlichen Kontakt.

Knoller, der seine gesamte Familie im Konzentrationslager verloren hat, kann in Polen nicht mehr leben, «weil hier ein einziger großer jüdischer Friedhof ist», und möchte in die USA ausreisen. Hierzu hofft er auf die Unterstützung des Milizionärs Kamaszek, der die jüdischen Devisenhändler gewähren läßt, sie nicht anzeigt, um sich selbst die Taschen füllen zu können. Der Milizionär Kamaszek benutzt Knoller als Informanten, indem er

*Der erste Teil des Beitrages erschien in: Orientierung 64 (2000), S. 207–211.

¹⁹ Andrzej Szczypiorski, Nacht, Tag und Nacht. Zürich 1991.

ihm die Ausreisemöglichkeit nach Amerika verspricht, und haßt den reichen und genußsüchtigen jüdischen Schieber und Devisenhändler Szyja Gutmajer «mit jener geheimen Kraft, mit der nur ein armer Christ einen begüterten Juden hassen kann». (S. 96) Knoller, der plötzlich verhaftet wird und von dem die Sicherheitsdienstler im Zusammenhang mit dem Mord an Gutmajer eine Falschaussage erpressen, die Antoni Rudowski schwer belastet, wird nach seiner Freilassung selbst Opfer eines provozierten Pogroms. Für den unschuldigen Antoni Rudowski bedeutet diese Verstrickung, daß er lange Jahre in volkspolnischen Gefängnissen verbringen muß. Nach zehnjähriger Haft wird er freigelassen und just dann von seiner Freundin Justyna verlassen. Justyna hat selbst anderthalb Jahre «völlig sinnloser Haft» hinter sich sowie zahllose vergebliche Versuche, die Freilassung ihres Freundes zu erwirken.

Ein Opfer des Nationalsozialismus sowie des Stalinismus ist die Figur des Polen Hryniewicz, der nach Kriegsende über elf Jahre inhaftiert bleibt, wobei von Beginn an klar ist, daß er nicht wegen eines Vergehens, sondern wegen seiner Überzeugungen festgehalten wird, also im juristischen Sinne vollkommen unschuldig ist. Die Besonderheit seiner Haftsituation besteht darin, daß er seine Zelle mit dem deutschen Kriegsverbrecher Arens teilen muß, dessen Prozeß von der volkspolnischen Justiz sorgfältig und lange vorbereitet wird.²⁰ Arens kann sein Leben schließlich dadurch retten, daß er die von ihm geforderte Falschaussage hinsichtlich der Kollaboration zwischen Angehörigen der polnischen nationalen Widerstandsbewegung und den deutschen Besatzern leistet. Damit ist die politische Konstruktion perfekt, die die kommunistische Führung braucht, um noch radikaler gegen die «nationalistische Opposition» vorzugehen, denn der «Nachweis» einer Kollaboration mit den Nazis wiegt schwer. Das gegen Arens vorgesehene Todesurteil wird in 25 Jahre Haft umgewandelt, wonach man ihn in die Bundesrepublik Deutschland entläßt, wo er als alter und kranker Mann ein auskömmliches Rentnerdasein führen kann. (S. 241) Im Unterschied zur egoistischen und menschenverachtenden Figur von Arens wird Hryniewicz als überzeugter Christ und unbeugsamer Patriot stilisiert, der den deutschen Kriegsverbrecher dazu überreden will, bei der Wahrheit zu bleiben, um die unschuldigen polnischen Häftlinge nicht noch mehr zu belasten.

Die «Täter»

Die «Täter» bereiten als Repräsentanten der Staatsmacht eine Provokation vor, um sich – im Namen der Durchsetzung der neuen Gesellschaftsordnung sowie ihres eigenen Machterhalts bestimmter «Volksfeinde» – also der jüdischen Devisenhändler und polnischen Nationalisten – zu entledigen.

Da ist zunächst die Figur des jüdischen Parteifunktionärs Chaim Szwarcbblatt, der nach dem Kriege den Namen Czarnocki annimmt. Czarnocki, in jungen Jahren bereits überzeugter Kommunist, ist ein gebildeter Mann, der vor dem Krieg die fünfzehn Jahre jüngere Polin Lidka heiratet. Lidka, die ihren Mann während der deutschen Okkupation versteckt, sich aufopfernd um ihn kümmert und ihm, nach dem Warschauer Aufstand, durch frühe Kontaktaufnahme mit der herannahenden Roten Armee endgültig das Leben rettet, verstirbt allerdings recht plötzlich in den ersten Nachkriegsjahren. Diesen persönlichen Verlust kann Czarnocki nicht verwinden, auch muß er nun erleben, daß seine kommunistischen Ideale kaum noch etwas mit der konkreten Umsetzung der kommunistischen Machtübernahme zu tun haben. Allerdings versucht Czarnocki seine Entscheidung für das kommunistische System historisch zu begründen, indem er die westlichen Alliierten wegen ihres Nachgebens gegenüber Hitler für die Katastrophe des Nationalsozialismus ver-

antwortlich macht. In den Kriegsjahren sei die Hoffnung der Völker Europas mit der alliierten Sowjetunion verknüpft gewesen: «Hätten Millionen nicht während des Krieges in der entsetzlichen Überzeugung gelebt, wenn Stalin sich verspätet oder zögert oder resigniert, ja womöglich verliert, dann hört Europa für die Ewigkeit auf zu existieren.» (S. 148f.) Erst viele Jahre später, nachdem er sich nach 1968 aus dem Parteiapparat zurückgezogen hat, macht sich Czarnocki klar, daß er einem verbrecherischen System gedient und Schuld auf sich geladen hat. Allerdings ist er zu diesem Zeitpunkt, Anfang der siebziger Jahre kein Kommunist mehr, sondern hat zu Gott zurückgefunden und versteht sich als gläubiger Jude.

Ganz anders stellt sich der Werdegang der Figur des polnischen Sicherheitsdienstlers Trojan dar, der, aus bürgerlichem Elternhaus stammend, im Herbst 1939, nach der Besetzung Ostpolens durch die Sowjets, seine polnische Uniform abstreift und in eine «neue Haut» schlüpft. Er gehört zu jenen kommunistischen Kadern, die fernab von der Front, im asiatischen Teil der UdSSR, für ihre zukünftige Aufgabe in Polen vorbereitet werden. Trojan haßt die sowjetische Welt zwar, aber er fürchtet sie auch. (S. 66) Der Erzähler charakterisiert ihn als intelligent, kalt, berechnend, unaufrichtig, grausam und einsam (S. 31); auf Czarnocki wirkt Trojan geradezu «unanständig arisch» (S. 74), an anderer Stelle «sehr gut aussehend, sehr elegant, sehr europäisch». (S. 113) Als Geheimdienststoffizier macht Trojan im stalinistischen Polen eine aufsehenerregende Karriere, im Unterschied zu Czarnocki ist er allerdings von Beginn an als egoistischer Machtmensch und Zyniker stilisiert, dem es ausschließlich um das eigene Überleben und die Ausübung des Gewaltmonopols geht. Allerdings wird auch er zeitweilig zum Opfer des Systems, als die Parteilinie nach 1956 stärker national ausgerichtet wird.

Die Figur des Sowjetfunktionärs Lomakin, die, so die Charakteristik des Erzählers, ein bäuerliches, russisches, leibeigenschaftliches Verhältnis zur Welt hat, und weiß, daß man sich der Obrigkeit bedingungslos unterordnen muß, hat von ihren kommunistischen Idealen längst Abschied genommen. Lomakin ist in erster Linie ein stolzer Russe, der den Kommunismus als Tarnkappe interpretiert, durch die man sein Polentum, Russentum, Deutschtum – und vielleicht sein gesamtes Menschsein – verbergen wolle. In Polen stören ihn die Leute, da sie den «Wahnsinn der Idee» verkörpern. Eine Ausnahme bildet in seinen Augen nur der Genosse Czarnocki, der gerade wegen seines «jüdischen Buckels» glaubwürdiger und objektiver wirke als andere, weder polnischer Nationalist noch Romantiker sei. (S. 87) Lomakin beteiligt sich als sowjetischer Berater an der Ausschaltung der polnischen Oppositionellen und unterstützt Geheimdienst und Polizei bei ihren Provokationen und Terroraktionen. Er stirbt Jahre später in Moskau eines natürlichen Todes, nach einem zufrieden und harmonisch verbrachten Lebensabend.

Eine weitere Figur des kommunistischen Repressionsapparats ist der Jude und Hauptmann des Sicherheitsdienstes Glabusz, der Antoni verhaftet und mehrfach vernimmt, wobei er sich durch eine besondere Brutalität auszeichnet. Glabusz muß die VR Polen nach 1968 verlassen, läßt sich in der Bundesrepublik nieder, wo er Vorträge über den polnischen Antisemitismus hält und eine kleine Wäscherei betreibt. Der ironische Kommentar des Erzählers: «Andererseits muß es recht komisch sein, wenn ein Mensch wie mein Untersuchungsoffizier Glabusz, die finsternste Figur unter der Sonne, in Deutschland seine demokratischen Ansichten verkündet und schmutzige Wäsche wäscht, deutsche Wäsche.» (S. 292)

Relativierung des Opfer-Täter-Schemas

Der Erzähler aus «Nacht, Tag und Nacht» setzt sein in «Die schöne Frau Seidenmann» erprobtes Verfahren fort, traditionelle und stereotype Schemata, besonders auf der moralischen Ebene der Wertung von Handlungen, außer Kraft zu setzen. Es gibt keine scharfe Trennungslinie zwischen Verfolgern und Verfolgten, Täter können zu Opfern werden, und umgekehrt. Die historischen

²⁰ Einfluß auf diese Konstruktion hatte mit Sicherheit das Schicksal Kazimierz Moczarskis, der zeitweilig gemeinsam mit Jürgen Stroop in einer Zelle inhaftiert war und darüber Zeugnis ablegte. Vgl. Kazimierz Moczarski, Gespräche mit dem Henker. Im Anhang: Andrzej Szczypiorski, Über Kazimierz Moczarski. Frankfurt/M. 1982, S. 383–402.

Umbrüche erlauben drastische Frontwechsel, die neue Ideologie und ihre Vollstrecker konstruieren eine Realität, die den Protagonisten, in der Regel gewaltsam, oktroyiert wird. Während die Nazis ein materialistisches, nicht-eschatologisches, rassistisches Weltbild schufen, in dem die germanische Rasse die Führungsrolle übernehmen sollte, hatten die Kommunisten einen anderen Anspruch. Sie beriefen sich auf das aus der Französischen Revolution stammende Ethos Europas – Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit –, und behaupteten, daß sie ein Monopol auf die Erlösung der Menschheit hätten. Während die deutschen Besatzer bemüht waren, aus ihren Opfern ein Stück Wahrheit herauszupressen, um jeden Widerstand zu brechen, sie dann ins Konzentrationslager verfrachteten oder töteten, lag den Sowjets, so der Erzähler, nicht an der Wahrheit, vielmehr strebten sie nach der Bestätigung ihrer Theorien, ihrer eigenen Lüge. (S. 225) Antonis Charakteristik des Stalinismus fällt entsprechend aus: «Ich sage jetzt etwas Paradoxes, aber alles in der Welt, aus der ich gekommen bin, ist irgendwie paradox. In diesem System hat nur das Gefängnis die Chance zu einer Integration der Persönlichkeit eröffnet. Im Gefängnis war der Mensch frei vom Zerfall, weil er frei war von der Mitwirkung.» (S. 79) Als unschuldig Opfer rivalisierender weltanschaulicher Konzeptionen formuliert Antoni allerdings auch einen Vorwurf an die Adresse Europas: «Und immer noch fasziniert mich eines. Warum Europa bis heute das Wesen des Kommunismus nicht verstanden hat. Keine Illusionen in bezug auf Hitler und so viele Illusionen in bezug auf Stalin. Wie ist das möglich, sagen Sie mir das?» (S. 160)

Allerdings verdeutlichen die Psychogramme der «Täterfiguren», daß die Motive für ihre Handlungen und Haltungen recht unterschiedlich sind. Dem «idealistischen» jüdischen Kommunisten Czarnocki steht der jüdische Menschenhändler Glabusz gegenüber, der in der Bundesrepublik Deutschland in den siebziger Jahren als Opfer polnischen Antisemitismus auftritt, dem «stolzen Russen» Lomakin, der nicht an das sowjetische Experiment, sondern an die Stärke der siegreichen Weltmacht UdSSR glaubt, der zynische polnische Funktionär Trojan, der seine unschuldigen Landsleute psychisch drangsaliert und foltert, weil er aus Furcht und Opportunismus zu einem Teil des Apparats geworden ist. Allerdings wird auch er, ähnlich wie Czarnocki, zum Opfer des Systems. Auch die durch ihre Haft in Auschwitz gebrochenen und seelisch vernichteten jüdischen Devisenschieber Knoller und Gutmajer, die zu Opfern politisch provozierter Morde werden, sind nicht nur reine Opfergestalten: Knoller belastet den unschuldigen Rudowski, Gutmajer wird als skrupelloser Geschäftemacher charakterisiert, der einem hedonistischen Lebenswandel frönt. Selbst das Täterschema des deutschen Kriegsverbrechers Arens wird insofern relativiert, als er zwar mit den neuen Machthabern des kommunistischen Polens kollaboriert, um sein Leben zu retten, andererseits aber 25 Jahre in Haft bleibt und in der Bundesrepublik quasi eine Läuterung durchmacht. «Echte» Opfer sind hingegen Antoni, Justyna und der alte Hryniewicz, die zu reinen Objekten des kommunistischen Machtergreifungsmechanismus werden. Justyna kommt ins Gefängnis und investiert zehn Jahre ihres jungen Lebens in den Kampf um die Freilassung Antonis. Antoni weiß nach seiner Entlassung aus der Haft, daß er die eine Unfreiheit gegen eine andere austauscht, und selbst Hryniewicz, der als «alter Kämpfer» der Heimatarmee nach einem Kurswechsel der Partei eine kurzfristige moralische Wiedergutmachung erfährt, weiß, daß es sich hierbei nur wieder um einen Schachzug der kommunistischen Führung handelt, die die «patriotischen Empfindungen» der polnischen Bevölkerung durch einen späten «historischen Kompromiß» für ihre Zwecke wecken und instrumentalisieren möchte.

Stärker als in «Die schöne Frau Seidenmann» steht deshalb in diesem Roman das Problem der Möglichkeit einer freien Wahl des einzelnen im Vordergrund. Die Gesamtaussage des Erzählers tendiert nämlich dahin, daß die Opfer des Totalitarismus keine Möglichkeit hatten, sich frei zu entscheiden. Zu reinen Objekten degradiert, wurden sie zu einem Symbol für die individuelle und kollektive Ohnmacht. Das im Roman apostrophierte

Die islamisch geprägte Welt hat im Laufe des zwanzigsten Jahrhunderts eine stürmische Entwicklung durchgemacht. Die Begegnung mit dem Westen und die Herausforderungen durch die Moderne mit ihren politischen, technischen und zivilisatorischen Folgen hatten große Auswirkungen auf diese Gesellschaften. Die Tagung wird in den bestehenden innerislamischen Diskurs einsteigen und Einblick in die Anliegen vermitteln, mit denen sich islamische Denker heute auseinandersetzen.

Islam und die Moderne

– Wie modern ist der Islam –

Tagung im Heinrich Pesch Haus, Ludwigshafen, mit dem ägyptischen Koranglehrten Nasr Hamid Abu Zaid (Universität Leiden) und Prof. Udo Steinbach (Deutsches Orientinstitut Hamburg)

Freitag, 10.11.00, 18.00 Uhr – Samstag, 11.11.00, 17.30 Uhr

Die Vorträge von Prof. Abu Zaid werden in englischer Sprache gehalten. Die Ausführungen und die Diskussion werden simultan übersetzt.

Information und Anmeldung: Heinrich Pesch Haus, Postfach 21 06 23, 67006 Ludwigshafen, Tel. (0621) 59 99-0, Fax 51 72 25, e-mail: hph@kirche.org

Unverständnis Europas für das Wesen des Kommunismus, die Bagatellisierung seiner Konsequenzen für den Fortbestand und die Identität ganzer Gesellschaften, lassen in dem skeptischen Erzähler einen schlimmen Verdacht aufkommen: «Irgendwann einmal wird es heißen, diese Jahre hätte es nicht gegeben, man müsse sie austreichen, vernichten, aus der Chronik der Geschehnisse löschen. Dadurch wird man aus der Geschichte Europas die nutzlose Erfahrung des Kommunismus streichen und zusammen mit ihr das Los vieler Millionen auslöschen.» (S. 256) Insofern ruft der Erzähler indirekt dazu auf, sich intensiver mit der kommunistischen Praxis in jenem Teil Europas auseinanderzusetzen, der nach den Verträgen von Jalta und Potsdam der sowjetischen Einflußsphäre zugeschlagen wurde. Ohne die gründliche Rezeption dieser Erfahrungen durch den Westen scheint ihm der Aufbau eines neuen Europa, das nicht in die alten Fehler verfällt, kaum denkbar.

Europäische Identität?

Wir verlassen nun die Ebene der literarischen Fiktion und wenden uns jenen diskursiven Aussagen des Autors Andrzej Szczypiorski zu, die sich explizit mit dem Thema Europa und seiner Identität auseinandersetzen. In diesem Zusammenhang können wir neben dem bereits erwähnten Sammelband «Europa ist unterwegs» auch auf die Texte anderer öffentlicher Auftritte des Autors zurückgreifen. Seine letzte Rede zum Thema Europa konnte A. Szczypiorski bekanntlich nicht mehr halten, sie wurde aber kurz nach seinem Tode in mehreren deutschen Zeitungen abgedruckt, so daß sie uns als erstrangige Quelle dienen kann.²¹ Ähnlich wie in seinen fiktiven Texten ist das Europa-Verständnis A. Szczypiorskis von einer tiefen Skepsis geprägt. Der Kontinent habe nie eine echte Einheit dargestellt, sich vielmehr durch seine Vielfalt ausgezeichnet. Die einzigen drei Elemente, die Europa über Jahrhunderte miteinander verbanden, waren die Macht des Papsttums, die Auflehnung dagegen sowie das Lateinische der gebildeten Schichten. Bis ins 19. Jahrhundert hinein sei Europa «ein Trümmerhaufen» gewesen, in dem es kaum eine Suche nach Einheit und Gemeinschaft gegeben habe. Zwar existierten jahrhundertlang Faktoren für eine geistige Einheit, die aber gegenwärtig angezweifelt würden. In erster Linie meint der Autor damit das

²¹ Andrzej Szczypiorski, Von der Fiktion und der Einheit Europas. Die letzte Rede des großen polnischen Schriftstellers Andrzej Szczypiorski, in: Frankfurter Rundschau vom 18.5.2000, S. 19; Ders., Hotel Europa leuchtet nicht mehr. Andrzej Szczypiorskis letzte Rede, in: die tageszeitung vom 18.5.2000, S. 4.

Menschenbild des christlich-jüdisch geprägten Kontinents: «Nach diesem Verständnis ist der Mensch ein Kind Gottes, der Mittelpunkt des Universums und das höchste Maß aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge.» Zweitens verweist Szczypiorski auf das europäische Verhältnis zum Eigentum, das auf der Tradition des römischen Rechts fuße. Allerdings verfüge dieses Verhältnis, nach dem sowjetischen Experiment und angesichts der aktuell spürbaren Ökonomisierung des europäischen Denkens, über die unterschiedlichsten Bewußtseinszustände; so seien die Eigentumsbegriffe eines französischen und eines kollektivistisch denkenden russischen Bauern nur schwer miteinander zu vergleichen. Auch müsse konzediert werden, daß, obwohl das heutige, moderne Europa noch immer in der griechischen Philosophie und der römischen Praxis des Gesellschaftslebens wurzele, es bei der jeweiligen normativen und funktionalen Auslegung dieser geistigen Basisgrößen stets heftigen Streit gegeben habe. Daraus ergibt sich auch die polemische Folgerung des Autors, daß man die Einheit Europas nicht auf «eine gemeinsame Währung» und die «Festlegung der Größe von Dosengurken» reduzieren dürfe. Das «commercium» allein werde es nicht richten, was man zum Beispiel daran feststellen könne, daß es trotz aller Annäherung zwischen Deutschen und Franzosen kaum zu einer wechselseitigen geistigen, bestenfalls kulinarischen, Durchdringung gekommen sei. Die skeptische Schlußfolgerung Szczypiorskis lautet deshalb, daß es ohne das Wissen über die Geschichte der Vaterländer Europas weder Europa noch die Vaterländer geben werde. Gefragt sei deshalb eine kontinuierliche und nach allen Seiten ausgerichtete europäische Bildungsarbeit. Würde diese elementare Voraussetzung für die Einheit Europas vernachlässigt, dann bestehe die Gefahr, daß bestenfalls eine «zänkische Wirtschaftsmacht» entstehe, die von den Repräsentanten der drei reichsten Nationen, den deutschen, französischen und britischen Wortführern, dominiert werde.

Beitrag der Ostmitteleuropäer?

Was der Autor also fürchtet, ist die seelenlose ökonomische Dominanz der großen europäischen Nationen, die den kleineren Völkern kaum die Möglichkeit eröffnet, zu sich selbst zu kommen und eine eigene Identität zu formulieren. Dabei ist nicht nur das Problem der politischen und wirtschaftlichen, sondern auch der geistigen Souveränität von existentieller Bedeutung. Auf dem Hintergrund seiner historischen, explizit polnischen Erfahrungen formuliert Szczypiorski hier eine Befürchtung, die gegenwärtig für die polnische Gesellschaft und das historische Bewußtsein ganzer Gesellschaftsschichten nicht atypisch ist. Nach den Erfahrungen mit zwei totalitären Systemen, die die physische sowie geistige Existenz der polnischen Nation in Frage stellten, drängt sich nunmehr die Frage auf, welchen Rang Polen als präsumptiver Beitrittskandidat in einer erweiterten Europäischen Union einnehmen soll. Szczypiorski hat fern aller politischen und ökonomischen Realitäten und Zwänge diese Frage so beantwortet: «Die Polen können zum gemeinsamen Europa einen paradoxen, scheinbar schwer zu definierenden Wert beitragen, der bewirkt, daß die Fragen nach unserem Beitrag zu Europa niemand mehr einfallen, weil die Leute etwas anders denken werden. Die Polen – und übrigens nicht nur sie, sondern alle, die am eigenen Leibe den Kommunismus erfahren haben – werden zu Europa die alte europäische, heute im Westen etwas vergessene Überzeugung beitragen, daß der Mensch schwach ist, unvollkommen und sterblich, daß es Grenzen der kollektiven und individuellen Möglichkeiten gibt, daß nicht die Welt uns gehört, sondern wir der Welt.»²²

Krise der Massendemokratie?

Ergänzt und ausgeweitet wird die Fragestellung der kollektiven Identität und des nationalen Selbstbewußtseins in den

²² Andrzej Szczypiorski, Die Berliner Mauer trennte uns von Europa. Rede zum ersten Jahrestag der Wiedervereinigung Deutschlands am 3. Oktober 1994 in Bremen, in: Ders., Europa ist unterwegs. Essays und Reden, Zürich 1996, S. 89–95, 94.

Überlegungen A. Szczypiorskis um das Problem der Ambivalenz zwischen Gleichheit und Freiheit, das, der Tradition der europäischen Aufklärung folgend, durch die Vernunft des Menschen gelöst werden sollte. Allerdings habe das Experiment des Kommunismus diesbezüglich vollends versagt, während der Kapitalismus weiterhin mit den entsprechenden Aporien zu kämpfen habe: «Die Freiheit im Rahmen und in den Grenzen des einzelnen bleibt in einem ewigen Streit mit der Gleichheit, oder sie ist sogar etwas mehr – sie ist eine Herausforderung für die Gleichheit.»²³ Und hieraus entwickelt der Autor die Frage nach der Zukunft der Demokratie und des Pluralismus, wobei er sie mit der Quadratur des Kreises vergleicht: «Denn dort, wo es keine Demokratie gibt, kann es keinen Pluralismus geben; aber dort, wo der volle Pluralismus besteht, verliert die Demokratie an Effektivität.»²⁴ Angesichts einer unfassbaren und kaum noch nachvollziehbaren Vielfalt von Meinungen, deren Werthierarchie permanent relativiert wird, könnte deshalb die Sehnsucht nach einer autoritären Lösung und nach einem «weisen Monarchen» entstehen. Ein Rückfall in die Ständegesellschaft sei nicht ausgeschlossen. Auch wenn dies die Erwägungen eines geschichtsbewußten polnischen Intellektuellen sind, der den nach 1989 einsetzenden Transformationsprozeß in seinem Lande intensiv erlebt und mitgestaltet hat, so handelt es sich dabei durchaus nicht nur um Fragestellungen, die die ostmitteleuropäischen und osteuropäischen Reformstaaten und ihre Gesellschaften betreffen. Die Verflachung des Politischen zugunsten einer rigiden Ökonomisierung, Renationalisierungstendenzen, das Auftrumpfen von demagogischen Populisten, Machtmißbrauch und politische Korruption schwächen die Demokratie nicht nur in Warschau, Prag, Budapest und Moskau, sondern auch in Brüssel, Rom, Wien und Berlin. Die Sorge des Autors ist also durchaus eine gesamt-europäische und verdeutlicht nur, daß das ganze Europa, besonders aber die Europäische Union der fünfzehn Mitgliedsstaaten, einen immensen Reformbedarf hat, um funktions- und demokratiefähig zu bleiben.

Haben oder Sein?

Gerade deshalb übt der Autor am Europa der Europäischen Union angesichts der Herausforderungen, die sich aus dem Zusammenbruch der UdSSR ergeben haben, herbe Kritik. In erster Linie wirft er den Westeuropäern Tatenlosigkeit und satte Selbstzufriedenheit vor, denn man habe nicht erkannt, daß das Jahr 1989 eine Revolution gebracht habe, die nur noch mit den Umwälzungen des Jahres 1917 verglichen werden könne. Entsprechend müsse Europa eine neue, revolutionäre Vision entwickeln, die aber nicht die Form einer menschenfeindlichen Ideologie annehmen dürfe: «Nötig aber ist eine dem Menschen nahe Idee der Einheit und Solidarität im Rahmen der vom Ideal so weit entfernten, gebrechlichen und melancholischen Welt der kapitalistischen Demokratie, die nun schon nicht mehr von der sowjetischen Vision einer Erlösung in der Gefängniszelle bedroht ist, wohl aber von der eigenen Unvollkommenheit, der eigenen Langeweile und dem eigenen Hochmut.»²⁵ Für das Jahr 1994 konstatiert Szczypiorski, daß Europa heute ohnmächtig sei, nicht in der Lage, den blutigen Konflikt in Jugoslawien zu lösen, obwohl (oder gerade weil) es die Bedrohung seitens der UdSSR nicht gebe. Diese pessimistische Beurteilung der Handlungsfähigkeit der europäischen Nationen wird sogar noch ausgeweitet, indem der Autor eine allgemeine Orientierungslosigkeit konstatiert: «Wir leben in einer Welt ohne Kompaß. Der große historische Sturm hat bewirkt, daß das Schiff Europa driftet und

²³ Andrzej Szczypiorski, Heute ist alles nur ein Schatten. Festrede zur Eröffnung der Europäischen Wochen in Passau 1995, in: Ders., Europa ist unterwegs. (Vgl. Anm. 22), S. 25–50, 43.

²⁴ Ebd., S. 49.

²⁵ Andrzej Szczypiorski, Europa ist unterwegs. Über die «Wende» in einigen Ländern Europas und ihre politischen Folgen für alle, in: Ders., Europa ist unterwegs. (Vgl. Anm. 22), S. 22.

die Besetzung langsam das Vertrauen in die eigenen Kapitäne verliert.»²⁶ Allerdings wendet der Autor diese Kritik nicht in ein konkretes Programm, vielmehr spricht auch er nur Hoffnungen und Wünsche aus, wenn er im Hinblick auf die Osterweiterung der EU fordert:

«Das neue und vereinigte Europa, wo sich der deutsche Perfektionismus, die britische Voraussicht, die französische Erfindungsgabe, die italienische Fantasie, die polnische Geistesfreiheit und die tschechische Genauigkeit verbinden, muß ein Europa von Menschen sein, die gemeinsam eine Antwort gefunden haben auf die Frage, was wesentlicher ist: Sein oder Haben.»²⁷

Obwohl der Autor diesen idealistischen Ansatz im Grunde genommen selbst verworfen hat, weil er sich weder mit der Empirie noch mit den Interessen des weitaus größten Teils der Menschen deckt, insistiert er doch sehr hartnäckig auf diesem personalistischen, des Materiellen enthobenen Prinzip. A. Szczypiorski, der sich nach 1990 sehr bald wieder aus der Politik zurückzog und den wirtschaftliche Fragestellungen, die die europäische Einigungsdiskussion seit über einem Jahrzehnt eindeutig dominieren, nur wenig tangierten, schlüpft hier in die Rolle des mahnenden Intellektuellen, wobei er der Literatur weiterhin eine wichtige Rolle zuschreibt.

Sein ehemals sozialistisches Ethos ist allerdings einem christlichen gewichen, der aufklärerische Glaube an die Vernunft des Menschen ersetzt worden durch die Hoffnung, glauben zu können, auch wenn es sich dabei offenbar um ein verzweifertes, wenn auch trotziges «*sperare contra spem*» zu handeln scheint. Angesichts der für den skeptischen Kommentator deprimierenden Welt der Realia bleibt noch die hoffnungsvolle, fiktive Welt der Realiora, Kunst und Literatur, die es erlauben, dort Ansätze von Freiheit, Gerechtigkeit und Menschlichkeit zu konstruieren, wo es sie sicherlich nicht gegeben hat und geben wird: «Die Literatur, die über allen politischen Rastern wirkt, kann durchaus, sogar in Zeiten furchtbarer Kriege, die Menschen auf Barmherzigkeit, Nächstenliebe sowie auf den Umstand verweisen, daß wir alle – so oder so – sterben werden und somit nicht nur untereinander gleich sind, sondern gleich mit dem Baum und dem Blatt, das dem in seinem Glauben enttäuschten Jungen im besetzten Warschau ins Buch fällt, und der genau in dem Augenblick, da er dieses Blatt unbewußt auf den Kiesweg wehen läßt, seinen Glauben an die Welt und damit an sich selbst zurückgewinnt.»²⁸

Insofern ist es auch der Anspruch des Autors, durch seine schriftstellerische Arbeit nach gerechten Maßstäben für die Welt zu suchen. Und insofern haben die beiden hier besprochenen Romane Szczypiorskis einen ausgesprochen appellativen Charakter, indem sie historisch belegte, kaum hinterfragbare Stereotype und Rollenverteilungen relativieren und neue, fiktive Vorschläge für die Darstellung und das Verstehen von Vergangenheit und Welt machen. Schuldzuweisungen an Einzelne oder ganze Gruppen haben, wie wir aufgezeigt haben, hierin kaum Raum, und insofern ist A. Szczypiorski, angesichts aller biographischen Mäander und angesichts seiner verzweiferten Skepsis gegenüber der Allmacht der menschlichen Vernunft, ein Autor mit einer zutiefst positiven, christlichen Grundaussage. Oder um mit seinen Worten zu sprechen: «Meine Anschauung über die Welt ist genauso denkbar einfach, wie es das Christentum ist, in dem ich einst erzogen wurde. Der Sinn dieser christlichen Erziehung sind Liebe, Erbarmen und Vergebung.»²⁹

Zbigniew Wilkiewicz, *Vlotho*

²⁶ Ebd., S. 24.

²⁷ Ebd., S. 95.

²⁸ Andrzej Szczypiorski, Die Rückgewinnung des Glaubens. Vom Segen der Literatur in einer schweren Zeit, in: Ders., Europa ist unterwegs. (Vgl. Anm. 22), S. 362.

²⁹ Ebd., S. 361.

Marcos G. McGrath

Eine Erinnerung an einen bedeutenden Konzilsvater

In seiner bis heute für das Verständnis der Pastoralkonstitution «*Gaudium et spes*» unverzichtbaren Rekonstruktion der Textgeschichte unterbricht Charles Moeller die chronologische Darstellung der Redaktion der verschiedenen Textfassungen, um den Erfolg der hindernisreichen Arbeit der Redaktionskommission folgendermaßen zu resümieren¹: «Er (*scl.* der Erfolg) muß aber auch auf die Tatsache zurückgeführt werden, daß bestimmte Bischöfe und Experten sich an allen Fassungen beteiligt hatten und die Gesamtheit der Themen und die Struktur des Schemas ständig im Geiste gegenwärtig hatten. Wenn auch vom Buchstaben fast nichts blieb, die großen Themen wurden durch jeden Schiffbruch hindurch, eines nach dem anderen, durch die sorgfältigen Bemühungen von Männern wie Msgr. Guano, McGrath, Ancel, Hirschmann, Tucci, Glorieux und Philips gerettet.» Charles Moeller zählt hier in einer Reihe unterschiedslos Bischöfe und Theologen auf, weil in der Arbeit am Text von «*Gaudium et spes*» (zu Beginn unter dem Arbeitstitel *Schema XVII*, später dann als *Schema XIII* bekannt geworden), Bischöfe und Fachexperten in gleichem Maß für die konsequente und erfolgreiche Texterstellung verantwortlich waren. Wenn hier im folgenden ausdrücklich an den späteren Erzbischof von Panama, Marcos Gregorio McGrath C.S.C., als einem aus der Gruppe der dafür verantwortlichen Konzilsväter erinnert wird, so aus dem Grund, daß er unbemerkt von der Öffentlichkeit am 4. August dieses Jahres nach schwerer Krankheit in seinem 76. Lebensjahr gestorben ist.

1961 zum Weihbischof von Panama bestellt, nahm Marcos G. McGrath als einer der jüngsten Bischöfe an allen Sitzungsperioden des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962 bis 1965) teil. Durch seine Debattenbeiträge in den Vollversammlungen und seine Arbeit in den Konzilskommissionen prägte er in einem entscheidenden Ausmaß Fortgang und Ergebnisse der Konzilsberatungen. Er gehörte zu der nicht sehr großen Gruppe von Konzilsvätern, die durch ihre Begabung zur intellektuellen Synthese und durch ihren analytisch geschärften Blick auf die gesellschaftlich-politische Wirklichkeit die Zusammenhänge zwischen den einzelnen debattierten Themen erkennen und zur Sprache bringen konnte.² Diese Erfahrungen legten die Grundlage für seinen späteren Beitrag einer produktiven Aneignung des Zweiten Vatikanischen Konzils auf den Vollversammlungen des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín (1968) und Puebla (1979).³

Im Verlaufe der Sitzungsperioden des Konzils war Marcos G. McGrath Mitglied einer Reihe verschiedener Kommissionen. Bei den ersten Wahlen für die Konzilskommissionen im Oktober 1962 wurde er in die Theologische Kommission gewählt. Im November des gleichen Jahres wurde er Mitglied der Gemischten Kommission für die Erarbeitung der «Dogmatischen Konstitution über die Offenbarung» wie der ihr zugeordneten Unterkommission, die das Thema «Heilige Schrift und Kirche» bearbeitete. Nachdem sich während der zweiten Sitzungsperi-

¹ Charles Moeller, Die Geschichte der Pastoralkonstitution, in: LThK Das Zweite Vatikanische Konzil. Teil 3, S. 242–279, 266.

² Jan Grootaers, Protagonisti del concilio, in: Maurizio Guasco, u.a., Hrsg., Storia della Chiesa. Vol. XXV/1: La Chiesa del Vaticano II (1958–1978). San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, S. 388–515, bes. 468–473.

³ Marcos G. McGrath war von 1967 bis 1972 einer von zwei Vizepräsidenten des CELAM. In dieser Funktion hielt er eines der Grundsatzreferate an der Konferenz von Medellín (Ders., Los signos de los tiempos en America latina hoy, in: CELAM, Hrsg., La Iglesia en la actual transformación de America latina a la luz del concilio. Vol. 1: Ponencias. CELAM, Bogotá 1969, S. 75–100. Außerdem war er Teilnehmer der Konferenz von Puebla (1979), vgl. Ders., El documento final de Puebla, in: Teología y vida 21 (1980) 1, S. 3–32; The Medellín and Puebla Conferences and their Impact on the Latin American Church, in: Edward L. Cleary, Hrsg., Born of the Poor. The Latin American Church since Medellín. Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame und London 1990, S. 75–93; Social Teaching since the Council: A Response from latin America, in: Alberic Stacpoole, Hrsg., Vatican II by Those Who Were There. Geoffrey Chapman, London 1986, S. 324–335.

ode des Konzils die Arbeit an *Schema XVII*, dem späteren *Schema XIII* im Rahmen der Gemischten Zentralen Kommission für *Schema XVII* konsolidiert hatte, wurde Marcos G. McGrath im November 1963 deren Mitglied. Diese Kommission gab sich Ende 1963 mit der Gemischten Zentralen Unterkommission einen Arbeitsausschuß, zu deren acht Mitgliedern auch Marcos G. McGrath zählte. In der Endphase der Redaktionsarbeit an *Schema XIII* leitete er die Spezialkommission «Zeichen der Zeit», die mit der Textarbeit zum einführenden Teil der künftigen Pastoralkonstitution, der sogenannten *Expositio introductiva*, beauftragt war. In dieser Funktion stellte er die entsprechenden Textentwürfe am 23. September und dann noch einmal am 15. November 1965 in der Vollversammlung des Konzils vor.⁴

Diese Vielfalt der Funktion innerhalb eines Textprojektes läßt nur wenig von der Komplexität der Textentstehung von «*Gaudium et spes*» erahnen. «*Gaudium et spes*» ist nämlich jener Konzilstext, dessen Fragestellung und Thema im Rahmen der Arbeit der das Konzil vorbereitenden Kommissionen nicht vorgesehen waren, und zu dem aus diesem Grunde am Beginn der Beratungen kein Textentwurf vorlag. Mit der Verpflichtung des Konzils auf eine pastorale Perspektive und das «Lesen der Zeichen der Zeit» hatte Papst Johannes XXIII. in seiner Rede zur Eröffnung des Konzils nicht nur die bisherigen Vorarbeiten relativiert, sondern einen thematischen und formalen Rahmen entworfen, der zur großen Überraschung weltweit ein positives Echo fand und von einer Reihe von Konzilsvätern sich zu eigen gemacht wurde. Es ist hier nicht der Ort, die komplexe Geschichte bis zur Konsolidierung der Kommissionsarbeit Ende 1963 durch die Einrichtung der Gemischten Zentralen Unter-

⁴Vgl. Giovanni Turbanti, *La commissione mista per lo schema XVII-XIII*, in: M. Lamberigts, u.a., Hrsg., *Les Commissions conciliaires à Vatican II* (Instrumenta Theologica, 18). Bibliothek van de Faculteit Godgeleerdheid, Leuven 1996, S. 217–250.

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
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.

kommission darzustellen, die einmal die Autonomie der Textarbeit erst möglich machte, dann aber auch zu einer grundlegenden Entscheidung für die Methode der Textarbeit führte⁵: «Man beschloß, nicht von einem theologischen Entwurf auszugehen, sondern von *evangelischen Wahrheiten*, die zu der zu gestaltenden Welt in einer direkten Beziehung standen. Man mußte den *Dialog* betonen, sich an die Lektüre der «Zeichen der Zeit» machen – ein Ausdruck, der von «*Pacem in terris*» übernommen wurde.» Damit war die Grundrichtung der Arbeit am Text festgelegt, über dessen Entfaltung bis knapp vor dem Ende der Beratungen in der letzten Sitzungsperiode des Konzils im Dezember 1965 gerungen wurde.

Mit dem Ausdruck «Zeichen der Zeit» ergab sich für die Textarbeit der Gemischten Zentralen Unterkommission eine Radikalisierung der Fragestellung. Ursprünglich sollten damit die materialen Beschreibungen der sogenannten «Anhangskapitel», aus denen das spätere zweite Kapitel von «*Gaudium et spes*» erarbeitet wurde, gegliedert werden. Nun wurde er schon innerhalb der theologischen Grundlegung verwendet, wie sie im ersten Teil vorgelegt werden sollte, was für die Textarbeit zwei Konsequenzen mit sich brachte. Erstens versuchte die Kommission auf den Einwand, die Rede von den «Zeichen der Zeit» würde dazu führen, die Geschichte einer nachträglichen «prophetischen Exegese» der Ereignisse zu unterwerfen, mit der Formulierung gerecht zu werden, daß diese Zeichen der Zeit «im Lichte des Evangeliums zu lesen» seien. Zweitens ergab sich für die Kommission die Notwendigkeit, die Einführung zum Text (die später *Expositio introductiva* genannt wurde), in dem der Ausdruck «Zeichen der Zeit» vorkam, weiter auszubauen, zumindest die Grundzüge einer Beschreibung der Situation der Welt vorzulegen. Damit war die bisher vorausgesetzte Zweiteilung des Schemas in eine theologische Grundlegung in einem ersten Teil und eine Anzahl «pastoraler Anwendungen» als «Anhänge» in einem zweiten Teil grundsätzlich überwunden, auch wenn um diese Einsicht bis zuletzt hart gerungen wurde. Mit der Bearbeitung dieser Frage wurde auf Anregung von Marcos G. McGrath eine eigens gegründete Unterkommission «Zeichen der Zeit» beauftragt, deren Vorsitzender er wurde. Diese tagte wöchentlich während der dritten Sitzungsperiode des Konzils im Herbst 1964. Ihr Hauptanliegen war es dabei, die Zusammenarbeit mit Bischöfen und Experten aus der Dritten Welt zu suchen. In der Folge wurden in den Sitzungen jeweils die Probleme eines einzelnen Kontinents debattiert.

Auch wenn im endgültigen verabschiedeten Text der Ausdruck «Zeichen der Zeit» ein einziges Mal vorkommt, kann deshalb die Relevanz der Entscheidung für seine Verwendung nicht hoch genug veranschlagt werden. Er verschärfte während der Redaktionsarbeit für die Verantwortlichen noch einmal die Fragestellung des geplanten Dokumentes, nämlich wie die Kirche evangeliumsgemäß den Dialog mit den Menschen von heute zu suchen habe. In seiner zweimaligen Präsentation des Entwurfes in der Vollversammlung des Konzils bezeichnete Marcos G. McGrath als «Leitmotiv» des Textes die Verdeutlichung dessen, was sich dem Menschen unter den gegenwärtigen Bedingungen als Chance wie als Gefährdung zeigt.⁶ «Die gegenwärtige Zeit selber ruft in den Menschen diese Fragen wach. Die Kirche nimmt ihre Aufgabe wahr, wenn sie ohne Furcht die Fragen aller Menschen zur Kenntnis nimmt.»

Nikolaus Klein

⁵Charles Moeller (vgl. Anm. 1), S. 255.

⁶Marcos G. McGrath, *Relatio* vom 23. September 1965, in: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani Secundi*. Band 4, Teil 2, S. 391–395, 393; Ders., *Relatio* vom 15. November 1965, in: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani Secundi*. Band 4, Teil 6, S. 563ff.; vgl. Ders., *Historische Bemerkungen zur Konstitution*, in: Guilherme Baraúna, Hrsg., *Die Kirche in der Welt von heute*. Salzburg 1966, S. 15–31; *Présentation de la Constitution «L'Eglise dans le monde de ce temps»*, in: Yves Congar, M. Peuchmaurd, Hrsg., *L'Eglise dans le monde de ce temps*. Constitution pastorale «*Gaudium et spes*». Tome II. (Unam sanctam, 65). Cerf, Paris 1967, S. 17–30.