



ORIENTIERUNG

Nr. 13/14 65. Jahrgang Zürich, 15./31. Juli 2001

DIE LOSUNG DES 29. *Deutschen Evangelischen Kirchentages* (DEKT) vom 13. bis 17. Juni 2001 in Frankfurt «Du stellst meine Füße auf weiten Raum», dem 31. Psalm entnommen, stellt eine individuelle Aneignung der Exodustradition dar.¹ Wie die Exodustradition die Erinnerung an die wunderhafte Errettung Israels durch Jahwe aus tödlicher Bedrohung ins Bewußtsein hebt, so nimmt hier Jahwe das Elend des ihn anrufenden Beters wahr und «stellt seine Füße auf weiten Raum». Unlösbar mit der im Verlaufe der Geschichte Israels immer wieder im Kult, im Gebet und im Erzählen gewagten Vergegenwärtigung der Exodustradition bleibt ihr jeweils evozierter Kontext: die Erfahrung der jeweils aktuell bedrohten Freiheit. Stammt doch die Mehrheit der Bezugnahmen auf die Exodustradition aus der Zeit des Exils und der nachexilischen Zeit, aus der Erfahrung geraubter oder vorenthaltener Freiheit und der Erinnerung daran. Die mit der Kirchentagslosung gemeinte anspruchsvolle Thematik zielte also auf den Kern der biblischen Tradition, wie in Zeiten der Unfreiheit an Gottes Befreiungstaten erinnert werden kann.

«...meine Füße auf weiten Raum»

So verstärkte die diesjährige Kirchentagslosung, was die einzelnen Kirchentage im Verlaufe ihrer über fünfzigjährigen Geschichte immer wieder in Anspruch genommen haben, nämlich die Fragen der Gegenwart aufzunehmen, die Ängste und die Not der Menschen sich zu eigen zu machen und ihnen eine Stimme zu geben. Dieser Absicht entsprang auch die klassisch gewordene Kennzeichnung des Kirchentages als «einer Zeitansage». Für den diesjährigen Kirchentag kam noch hinzu, daß mit ihm die Stadt Frankfurt zum vierten Mal Gastgeber einer solchen Veranstaltung war: Von diesen hatte sich jeder im Rückblick für die weitere Entwicklung der Institution «Kirchentag» und die Wahrnehmung seiner kirchlichen und gesellschaftlichen Verantwortung als nachhaltig wirksames Ereignis erwiesen.²

Für den Kirchentag von 1956 standen ein Jahrzehnt nach Kriegsende Probleme des Aufbaus einer demokratischen Gesellschaft im Blickfeld. Der Kirchentag von 1975 ermöglichte mit dem zum ersten Mal angebotenen «Markt der Möglichkeiten» neue partizipatorische Formen für die Teilnehmer. Dem Kirchentag von 1987 war eine heftige Kontroverse zwischen dem Kirchentagspräsidium und Anti-Apartheid-Gruppen vorangegangen, ob die Konten des Kirchentages bei der Deutschen Bank wegen deren Kreditpolitik gegenüber der Republik Südafrika gekündigt werden sollten. Anfänglich weigerte sich das Kirchentagspräsidium, dieser Forderung zu entsprechen, löste dann aber einige Monate vor dem Kirchentag selbst ihre Geschäftsbeziehungen mit der Deutschen Bank, nachdem diese es abgelehnt hatte, zu diesem Zeitpunkt geführte Umschuldungsverhandlungen mit der Republik Südafrika mit politischen Forderungen (Aufhebung des Ausnahmezustandes und der Zensur, Freilassung von Gefangenen) zu verknüpfen. Am Kirchentag selbst wurden die Debatten Apartheid und Verschuldung der Dritten Welt sachlich und nüchtern geführt. Gleichzeitig fand er im Forum «Schritte zur Versöhnung – Verständigung mit der Sowjetunion» einen zweiten Schwerpunkt. Der Wille zu Glasnost und die Perestroika-Politik des sowjetischen Präsidenten und Parteichefs M. Gorbatschow hatten weltweit Hoffnungen auf einen Abbau der Ost-West-Konfrontation geweckt, und der Kirchentag griff dies nicht nur auf, sondern versuchte, Schritte auf dem Weg zur schwierigen Versöhnung zwischen Deutschen und Russen zu gehen. Damit leistete er einen gewichtigen Beitrag zur Feststellung dessen, was «an der Zeit sei».

Auch dem diesjährigen Kirchentag ging eine Kontroverse voran, die niemand in dieser Form erwartet hatte, und welche die Chance bot zu fragen, was denn «an der Zeit sei», wenn man die Nöte und Sorgen der Menschen sich zu eigen machen will. Nachdem vom zuständigen Projektausschuß der Liturgie-Entwurf für das für den Freitagabend vorgesehene Feierabendmahl veröffentlicht worden war, kam es zu Protesten, Kritiken und Einsprachen.³ Diese Kontroverse gewann über ihren unmittelbaren Anlaß, d.h. den

KIRCHENTAG

«...**meine Füße auf weiten Raum**»: Zum 29. Deutschen Evangelischen Kirchentag – Die Stadt Frankfurt als Gastgeber – Der Kirchentag als Zeitansage – Der Streit um das Feierabendmahl – Von Nürnberg 1979 bis Frankfurt 2001 – Der Unterschied von Agape und Abendmahl – Eine Neuformulierung der Einsetzungsworte – Wieviel Innovation verträgt der Protestantismus? – Die Frage nach der Verbindlichkeit des Glaubens – Vorurteilslose Gastfreundschaft als Merkmal der Kirche – 40 Jahre Arbeitsgemeinschaft «Juden und Christen» – Die Mühen der Erinnerungsarbeit – Was kann die säkulare Welt von den Christen erwarten?

Nikolaus Klein

THEOLOGIE

Wo die Kirche hätte schreien müssen: Dietrich Bonhoeffer und die Juden – «In der Verzweiflung beispielsweise» – Alttestamentlicher Glaube und alttestamentliches Denken – Die Atmosphäre einer liberalen Familie – Aufgeklärtes politisches Bewußtsein – Die Kirche vor der Judenfrage – Die zweideutige Haltung der Bekennenden Kirche – Karl Barths spätes Eingeständnis – «Dem Rad selbst in die Speichen fallen» – Die Thesenreihe über den Arier-Paragraphen in der Kirche – Die Manuskripte der Jahre 1940 und 1941 – Der Weg in den Widerstand – Das «Unternehmen Sieben» – Die nicht aufgebare Bekenntnisfrage – Die Briefe aus dem Gefängnis in Tegel – Bonhoeffers Handeln und Denken als Herausforderung heute.

Sabine Dramm, Asbach

GESCHICHTE/POLITIK

Mythen und nationale Geschichte in Polen: Die Allgegenwart des mythischen Bewußtseins – Nationale Mythen als Ausdrucksformen eines Massenbewußtseins – Kompensation und Vision in einer Entfremdungssituation – Die Epochen von 1795 bis 1918 und 1939 bis 1989 – Nach der dritten Teilung Polens – Die Entstehung eines polnischen Messianismus – Das Manifest von Warschau – Solidarität europäischer Völker – Polenbegeisterung in Württemberg und Baden – Die Reaktion auf die Katastrophe von 1863 schafft neue Mythen – Literaten und Historiker – Neuaufbruch nach dem Ersten Weltkrieg – Die Position der Erzählliteratur und der Lyrik – Feind-Mythologien nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges – Wahrnehmung des Nachkriegspolens in Deutschland – Destruktion der Stereotypen bei Rolf Schneider, Christa Wolf und Günter Grass – Die dramatischen Änderungen in den achtziger Jahren – Aufbruch zu europäischen Bewußtseinsformen? *Wolfgang Schlott, Bremen*

RELIGIONSTHEOLOGIE

Ein Don Quichotte des Appellativen: Zu Raimon Panikars jüngsten Veröffentlichungen – Kritiker eines anthropozentrischen Eurozentrismus – Projekt Weltpathos – Werk als implizite Autobiographie – Programmatische Vereinfachungen – Grenzüberschreitungen – Katholizität als Allumfassendheit. *Manuel Gogos, Bonn*

Kirchentag in Frankfurt, hinaus an Bedeutung, steht doch seit dem Deutschen Evangelischen Kirchentag in Stuttgart (1999) und den Katholikentagen von Mainz (1998) und Hamburg (2000) für den vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) und DEKT gemeinsam geplanten Ökumenischen Kirchentag in Berlin (2003) die Frage auf der Tagesordnung, ob in Berlin von den beiden Veranstaltern eine Einladung zu einem gemeinsamen Abendmahl ausgesprochen werden wird.⁴ Vor allem für die römisch-katholische Kirche und das ZdK ist eine positive Antwort auf diese Frage bislang nicht möglich.

Streit um das Feierabendmahl

Im Blick auf diese in den letzten Jahren immer wieder debattierte Frage schrieb der für die Stadt Frankfurt zuständige Bischof von Limburg, Franz Kamphaus, am 15. Mai 2001 an die pastoralen Mitarbeiter in Frankfurt, daß er den katholischen Gemeinden eindringlich empfehlen müsse, die an sie ergangene Einladung zum Feierabendmahl auszuschlagen. Bischof Kamphaus nannte die Einladung gut gemeint, sachlich nicht verantwortbar und ökumenisch nicht hilfreich. «Es ist unverkennbar, daß diese Arbeitshilfe (scl. für das Feierabendmahl) auf ein «ökumenisches Abendmahl» hinausläuft. Katholische Gemeinden sollen es mittragen und mitverantworten. Die Bestürzung über das der Arbeitshilfe zu Grunde liegende Abendmahls-, Kirchen- und Amtsverständnis liegt nicht nur auf katholischer Seite. Auch in evangelischen Gemeinden und Theologenkreisen ist eine offene Kontroverse über die theologische Tragfähigkeit dieses Dokumenten entstanden.»

Wenn sich Bischof F. Kamphaus in seinem Brief nicht nur auf die katholische Position, sondern auch auf eine innerevangelische Debatte bezog, so meinte er die Vorbehalte, die gegen die Agenda für das Feierabendmahl von evangelischen Theologen, Kirchenleitungen und Gemeinden geäußert worden waren. Diese zielten vor allem auf die Änderungen der Einsetzungsworte für das Abendmahl und die dadurch zum Ausdruck gebrachten theologischen Positionen. Zum evangelischen Abendmahl gehöre einmal aus Achtung vor dem Wort der Schrift, daß die Einsetzungsworte unverändert gebraucht würden. Die Agenda sah im Gegensatz dazu vor, die üblicherweise zitierten Einsetzungsworte «Mein Leben für euch gegeben, ... das Neue Testament in meinem Blut, das für euch vergossen wurde» durch die Formel «Mein Leben für euch» zu ersetzen. Des weiteren wurde kritisiert, in der Agenda würde die mit den traditionellen Einsetzungsworten wiedergegebene Christologie zugunsten einer (einschränkenden) Deutung der Person Jesu als eines ethischen Vorbilds aufgeben. Die Kritiker sahen diese reduktive Interpretation vor allem in der vorgeschlagenen Formulierung des «Kelchwortes»: «Schmeckt und seht, was stärkt und zum Leben befreit. Denkt an mich, wenn ihr aus dem Becher trinkt.» Drittens wurden die Erläuterungen, welche von der Projektgruppe

¹ Vgl. Frank Crüsemann, Freiheit durch Erzählen von Freiheit. Zur Geschichte des Exodus-Motivs, in: *EvTheol* 61 (2001) S. 102–119. Grundlage der Bibelarbeiten waren: Ps 118; Gen 18 und Mk 5, 21–43. Das Programm des Kirchentages gliederte sich in die Themenbereiche «In Vielfalt glauben», «In Würde leben» und «In Freiheit bestehen». Auf dem Kirchentag selber wurden sieben Resolutionen verabschiedet: vier betrafen Afrika (Krieg in Angola, Eine neue «Berliner Konferenz», Gegen eine Kürzung der Etatmittel für Entwicklungshilfe, Gegen Rüstungsexporte von Heckler und Koch), eine gegen einen Wahlkampf zu Lasten ausländischer Bürgerinnen und Bürger, eine gegen Folter und Isolationshaft in der Türkei, eine gegen den Ausbau des Rhein-Main-Flughafens in Frankfurt/M. Schließlich fand auf dem «Markt der Möglichkeiten» eine Resolution für ökumenische Mahlfeiern am Ökumenischen Kirchentag in Berlin 2003 die Unterstützung von mehr als 3000 Besuchern.

² Rüdiger Runge, Margot Käßmann, Hrsg., Kirche in Bewegung, 50 Jahre Deutscher Evangelischer Kirchentag. Gütersloh 1999, S. 62f., 145f. und 174ff.

³ Vgl. Streit um das «Feierabendmahl», in: *epd-Dokumentation* Nr. 22/01 (28. Mai 2001).

⁴ Vgl. Friederike Woltd, Stefan Vesper, Hrsg., Gemeinsam Zeugnis geben – gemeinsam Welt gestalten (Berliner Texte, 1). DEKT, Fulda und ZdK, Bonn o. J.

für die Agenda verfaßt worden waren, als unvereinbar mit der Abendmahlslehre der evangelischen Tradition bezeichnet. Darin nämlich wurde die Neufassung der Einsetzungsworte folgendermaßen begründet: «Wichtig ist uns, daß dem Hingabe- statt dem Opfergedanken konsequent Rechnung getragen wird. Wir lassen die Vorstellung, Fleisch zu essen und Blut zu trinken, endgültig hinter uns. Der Ursprungscharakter des Mahles als eines Festes der Befreiung soll wieder hergestellt werden.»

Von Nürnberg nach Frankfurt

Was hier von den Kritikern der Agenda als christologisch und so-tériologisch «unterbestimmt» bezeichnet wurde, begründete der Kommentar zur Agenda im Blick auf die bisherige Tradition des Feierabendmahles: «Als «Abendmahl» gewann das Feierabendmahl sein Profil durch das Aufbrechen einengender theologischer Deutungen.» Damit wollten die Verfasser der Agenda an den Ursprung des Feierabendmahles während des Nürnberger Kirchentages von 1979 erinnern.⁵ Auf dem «Forum Abendmahl» wurden in Nürnberg die theologische Grundlagen debattiert, und in den gleichzeitig durchgeführten Liturgien wurde der Versuch gemacht, die Feier des Abendmahles in den weiten Horizont des wandernden und feiernden Gottesvolkes zu stellen. Drei Impulse trafen 1979 zusammen: Einmal gewann der Zusammenhang von «Kampf und Kontemplation», wie er von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und den Basisgemeinden wiederentdeckt worden war, neue Relevanz. Des weiteren griff man auf die liturgischen Erfahrungen zurück, die in der ökumenischen Bewegung gemacht worden waren. Dabei entdeckte man das Agapemahl in der Tradition der messianischen Mahlgemeinschaften Jesu und gewann die Einsicht, daß die in der alten Kirche vollzogene Ablösung der Abendmahlsfeier von einem Sättigungsmahl keine prinzipielle Trennung von Sakrament und gemeinsamem Mahl bedeuten muß. Schließlich wurde immer deutlicher, wie die Reform des Abendmahls als Fortsetzung der Kirchenreformbewegung begriffen werden mußte.

Auf dem Kirchentag von Stuttgart (1999) fanden diese Motive nach einer zwanzigjährigen Praxis des Feierabendmahles auf der Veranstaltung «Liturgischer Tag Abendmahl» eine weiterführende Diskussion, nachdem es vor dem Kirchentag wegen des Vorschlages, während des Feierabendmahles auch Texte nicht-christlicher Religionen zu verwenden, zu einem Streit gekommen war. Auf diesem Forum wurde zuerst einmal darüber debattiert, wieweit die Kategorien «Sühne und Opfer» zur Deutung des Abendmahles noch hilfreich sein können, wenn der Zusammenhang von «Kampf und Kontemplation» zum Tragen kommt, und deshalb Fragen der Versöhnung von Täter und Opfern oder der Gemeinschaft von Frauen und Männern zum Verständnis des Abendmahles unabdingbar werden. Gleichzeitig machte man in den auf dem Stuttgarter Kirchentag gefeierten «Feierabendmahl»-Gottesdiensten positive Erfahrungen mit einer stärkeren Verknüpfung von Sättigungsmahl und Abendmahl und mit der Einführung der «Tischrede» als neuer Form der Wortverkündigung. Diese Impulse aus Stuttgart machte sich die Projektgruppe für das Feierabendmahl in Frankfurt zu eigen.

Auf die dadurch ausgelöste Kontroverse reagierte das Kirchentagspräsidium mit dem Vorschlag, daß für das Feierabendmahl die bisher verwendeten Einsetzungsworte für das Abendmahl verwendet werden sollten, hielt aber gleichzeitig an der Verbindung von Apage und Abendmahl fest, da ja die Differenz zwischen beiden durch die Liturgie deutlich genug zum Ausdruck kommen würde. Damit wurde der Streit vorläufig hinausgeschoben. Daß er damit aber nicht entschieden war, kam an einer zusätzlich eingefügten Veranstaltung «Was ist Protestanten heilig am Abendmahl?» zum Ausdruck. Vor rund 5000 Teilnehmern

⁵ Forum Abendmahl, in: Harald Uhl, Hrsg., Deutscher Evangelischer Kirchentag Nürnberg 1979. Dokumente. Stuttgart-Berlin 1979, S. 342–372 (die Referate von J. B. Metz, E. Käsemann, G. Kugler sowie die Lorenzer Ratschläge); Georg Kugler, Feierabendmahl. Zwischenbilanz – Gestaltungsvorschläge – Modelle. Gütersloh 1981.

debattierten die Professoren Angela Standhartinger, Eberhard Jüngel und Fulbert Steffensky mit dem Ratsvorsitzenden der EKD Manfred Kock über die Frage, wieviel Innovation der Protestantismus vertragen könne. So plädierten sowohl E. Jüngel wie F. Steffensky für das Festhalten der beim Abendmahl-Gottesdienst traditionell gesprochenen Einsetzungsworte, verlangten aber, daß die Kirchen in ihrer Verkündigung für deren rechtes Verständnis verantwortlich seien. E. Jüngel erläuterte seine Position damit, mit den Einsetzungsworten würde zwar der Tod Jesu als Opfer in Erinnerung gerufen, aber gleichzeitig als Ende jeden (weiteren) Opfers bekannt. F. Steffensky sprach davon, daß die Worte vom Fleisch und Blut Jesu nicht frei verfügbar seien, deren rechtes Verständnis läge aber in der Verantwortung der Gemeinde. Die protestantische Freiheit, F. Steffensky nannte sie ausdrücklich «produktive Undeutlichkeit», komme für ihn zum Ausdruck, wenn die Verantwortung für ihr rechtes Verständnis in Anspruch genommen wird. M. Kock nannte die Einsetzungsworte das «bindende Glied aller Christen», die darum nicht vorschnell aufgegeben werden sollten. Als gesamtchristliches Gemeingut lassen sie zwar Differenzierungen zu, müßten aber daran gemessen werden, «ob wir uns darin wiedererkennen».

So führte der Streit um die Feierabendmahl-Agenda und die daran anschließende Debatte für die daran Beteiligten unerwartet zur Grundfrage, was denn evangelische Identität heute ausmacht, wie sich die verfaßte Kirche und der Evangelische Kirchentag trotz aller mit Recht eingeforderter Differenz zueinander verhalten.

«Was glauben Sie eigentlich?»

Daß diese Frage viele der Kirchentagsteilnehmer beschäftigte, zeigte sich an den zahlreich besuchten bis überfüllten Veranstaltungen des Themenbereichs «In Vielfalt glauben». Der Journalist Robert Leicht (Hamburg) machte sie ausdrücklich zum Thema seines Referates auf dem Forum «Glauben». Eindringlich plädierte er dafür, daß zum rechten Verständnis der Frage: «Was glauben Sie eigentlich?» die Einsicht in die außerordentliche Schwierigkeit einer Antwort auf diese Frage gehöre, ja daß sie untrennbar mit der Antwort verknüpft sei. Er erläuterte diesen Sachverhalt zunächst einmal an der Erfahrung, daß es zwar einfach sei, jemandem zu vertrauen, aber dies zu begründen, sehr schwer sei. Wie man bereits in den alltäglichen Bereichen des Lebens seine Komplexität und die Mühen, diese zu verstehen, ohne weiteres anerkenne, so würde dies umso mehr für den Glauben gelten, bei dem es doch um die grundlegenden Fragen menschlicher Existenz gehen würde. R. Leicht ging aber noch einen Schritt über diese Einsicht hinaus, wenn er dafür plädierte, daß diese Struktur auch für die Glaubensformeln der christlichen Tradition gilt: «Viele der Aussagen unserer Glaubensbekenntnisse, bis hin zur <Theologischen Erklärung von Barmen> und der <Leuenberger Konkordie> – beides übrigens höchst zeitgenössische Glaubenszeugnisse –, sind aus ungemein wichtigen Streitigkeiten hervorgegangen, haben außerordentlich schwierige Probleme auf einen Nenner zu bringen versucht. Wer diese Bekenntnisse vereinfachen und ersetzen wollte, würde auch die glaubensklärenden Streitigkeiten mit in den Papierkorb versenken.»

Wenn R. Leicht in seinem Referat die in der Tradition formulierten und übernommenen Glaubensbekenntnisse als intellektuell anspruchsvolle Wege der Suche nach Wahrheit beschrieben hatte, so beschrieb F. Steffensky unter dem Titel «Was erwartet die Christenheit von sich selbst?» zwei einander ausschließende Formen der Identitätsvergewisserung: Dem Subjekt, das unter dem Zwang sich selbst und den anderen zu genügen lebt, stellte er den Menschen gegenüber, der sich im Blick des anderen geborgen weiß und darin seine Identität als Geschenk erfährt. Wie diese Haltungen zwei mögliche Lebenskonzepte von Individuen darstellen, können sie auch Selbstkonzepte von Kirchen sein: Im Gegensatz zu einer auf sich selbst bezogenen Gemeinschaft be-

zeichnete F. Steffensky die Kirche Jesu Christi als ein exzentrisches Wesen, welches sein Dasein nicht in sich selbst zu begründen hat. Befreit vom Zwang ihrer eigenen Einmaligkeit, entdeckt sie ihre Unverwechselbarkeit im Blick, der von Gott her auf ihr ruht. In dieser Situation vermag sie den andern Religionen und ihren säkularen Partner gerade in ihrer Befremdlichkeit zu begegnen. F. Steffensky beschrieb im Anschluß daran die Weltbezogenheit des Christentums als eine Pflicht zur vorurteilsfreien Gastfreundschaft, die Menschen gewährt wird, wenn diese es wünschen. «Sie sind in einem Haus, und es schützt sie auf Zeit, aber sie sind nicht zuhause und sie wollen dort nicht zuhause sein. Sie spielen die Clowns der Hoffnung in einer fremden Sprache. Man kann Fremdes manchmal besser verstehen und annehmen als immer schon Verstandenes und immer schon Gewußtes.» Wenn die Kirche so in den Raum der säkularen Öffentlichkeit tritt, wird sie in dem, was ihre Identität ausmacht, nicht undeutlich, vielmehr macht sie mit ihrer eigenen Kenntlichkeit anderen ein Angebot, sich kenntlich zu machen. F. Steffensky nannte in diesem Zusammenhang die Kirche eine Erinnerungswerkstatt, denn die Träume und Visionen der Menschen seien nicht etwas Vorgegebenes, sondern sie müßten von den Menschen erst mühsam angeeignet werden.

Erinnerungsarbeit

Als eine solche Erinnerungswerkstatt hatte sich auf den Kirchentag immer wieder die Arbeitsgemeinschaft «Juden und Christen» erwiesen. Vor vierzig Jahren auf dem Berliner Kirchentag 1961 zum ersten Mal als Veranstalter aufgetreten, war sie die einzige kontinuierlich tätige Arbeitsgruppe, deren Einfluß auf den Kirchentag und seine Entwicklung nicht zu unterschätzen ist, hat sie doch immer wieder, zwar zentriert auf den jüdisch-christlichen Dialog, für den gesamten Kirchentag das Verhältnis von Glauben und Weltverantwortung ins Zentrum gerückt.⁶ Ihre internen Konflikte und Zerreißproben waren gleichzeitig immer auch ein Indiz für die nicht ausgetragenen oder verdrängten Problemlagen im jüdisch-christlichen Dialog.

Nachdem beim Stuttgarter Kirchentag von 1999 die Arbeitsgemeinschaft wegen der Zulassung des «Evangeliumsdienstes für Israel» zum «Markt der Möglichkeiten» alle Veranstaltungen bis auf eine eintägige unter dem Thema «Nein zur Judenmission» abgesagt hatte, hatte sie für Frankfurt wieder ein dreitägiges Programm vorbereitet. Unter anderem sollte auch die in Stuttgart geführte Debatte um die «Judenmission» weitergeführt werden. Hatte dort der EDK-Ratsvorsitzende Manfred Kock seine anfängliche Zusage als Podiumsteilnehmer mit der Begründung zurückgezogen, er könne alleine noch ausstehenden Debatten innerhalb der EKD nicht vorgreifen, nahm in Frankfurt mit Bischof Hans Christian Knuth (Schleswig) ein Vertreter der EKD am entsprechenden Forum teil. Gegenüber der in Stuttgart verabschiedeten Resolution «Nein zur Judenmission» hielt er für die EKD fest, eine besondere christliche missionarische Zuwendung zu den Juden sei heute kritisch in Frage zu stellen, aber gleichzeitig gelte weiterhin das christliche Zeugnis gegenüber allen Menschen und damit auch gegenüber den Juden. In diesem Sinn sprach er von einem historisch gerechtfertigten «Moratorium deutscher Bemühungen unter Juden». Für den Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft Micha Brumlich und den Bochumer Neutestamentler Klaus Wengst zeigte sich in der Position von Bischof H. Ch. Knuth eine gegenüber der Arbeitsgemeinschaft gegensätzliche hermeneutische Position, nämlich die Vorstellung, als sei Gott vor Jesus Christus unbekannt und unerkannt und erst durch ihn offenbart worden. Eine solche Position müsse notwendigerweise zu theologischer Israel-Vergessenheit führen.

Eine der eindringlichsten Beiträge zur Frage, ob der Kirchentag wirklich das «für die Zeit Notwendige» erkannt habe, leistete der frühere Staatsminister für Kultur, Michael Naumann, in seinem

⁶Gabriele Kammerer, In die Haare, in die Arme. 40 Jahre Arbeitsgemeinschaft «Juden und Christen» beim Deutschen Evangelischen Kirchentag». Gütersloh 2001.

Beitrag «Was erwartet die säkulare Welt von der Christenheit?» Er ging von der aktuellen Debatte aus, wie die Unantastbarkeit des Lebens angesichts der Diskussion um Stammzellennutzung und Präimplantationsdiagnostik in einer Situation der Abwesenheit Gottes, d.h. des Verzichts auf zentrale theologische Argumente, begründet werden könne. Zwar gäbe es den Einspruch von Kirchen und Kirchenführern, aber gegenüber den von der Forschung gemachten Versprechungen für die medizinische Entwicklung und die Therapie würden deren Einwände auf Dauer wenig ausrichten können. Aus diesem Grunde mache die Mehrheit der Bevölkerung sich diese auch nicht zu eigen.

Gegenüber diesem Befund formulierte M. Naumann den Einwand: «Und doch wäre es närrisch, sich abzuwenden von der Ernsthaftigkeit der frommen Einwände. Vielmehr gilt es zu untersuchen, ob nicht aus der Geschichte ihres sozialen Relevanzverlustes gesellschaftliche Lehren zu ziehen sind; denn was wir nicht mehr glauben können, verschwindet deshalb nicht unbedingt aus der Welt.» Für M. Naumann gipfelte diese Verlustgeschichte in Deutschlands Irrweg in den Nationalsozialismus und

dessen Vollendung in der Shoah. Erst in den sechziger Jahren sei eine Debatte über seine Ursachen in Gang gekommen. Wäre dies früher geschehen – M. Naumann nannte hier die Beratungen für das Deutsche Grundgesetz –, so wären vermutlich schon damals die Argumentationen deutlich geworden, die den Kern der heutigen Bioethik-Debatte ausmachen, nämlich «ein Rückblick auf einige Voraussetzungen fehlgeleiteter Medizinforschung». Was er hier forderte, ist eine Erinnerungsarbeit an die Ursachen, die dazu geführt haben, daß im Rahmen der Revolution in Medizin und Gesundheitsvorsorge die staatliche Verfügungsgewalt über das menschliche Leben und die medizinische Rationalisierung des Körpers immer mehr hingenommen wurden. Für ihn ist diese Entwicklung unumkehrbar, ja sie wird sich in der nächsten Zeit noch beschleunigen. Was für ihn als Argumentationen zum Schutz des Lebens noch bleiben, ist der Rückblick auf die eigene Geschichte, die Erinnerungsarbeit, die er einmal im Verlaufe seines Referats einen «negativ-theologischen Kurs» nannte: aus der Geschichte des sozialen Relevanzverlustes des Christentums gesellschaftliche Lehren zu ziehen. *Nikolaus Klein*

Wo die Kirche hätte schreien müssen

Dietrich Bonhoeffer und die Juden

Dietrich Bonhoeffer, den wir oft zitieren und auf den wir uns gern berufen: Entspricht diesem Gestus der vergegenwärtigenden Erinnerung an diesen Theologen und engagierten Christen unsere gelebte Praxis und unsere, in der theologischen Reflexion wie kirchlichen Verkündigung verwendete Sprache? Heute, mehr als fünfzig Jahre nach seiner Verurteilung durch ein nationalsozialistisches Standgericht und nach seiner brutalen Hinrichtung in den letzten Tagen des Zweiten Weltkrieges, nach einer beispiellosen Rezeption seiner theologischen Arbeit in Zustimmung und im Widerspruch, stellt sich diese Frage mit erneuter Dringlichkeit. Ihr geht *Sabine Dramm* in der Studie «Dietrich Bonhoeffer. Eine Einführung in sein Denken» (Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2001, 288 Seiten, ca. DM 39,80) nach. In 24 Kapiteln skizziert sie «Annäherungen» an Leben und Werk Dietrich Bonhoeffers, beschreibt «Schwerpunkte» seiner Theologie und arbeitet deren Grundintention heraus, die sie mit folgenden Worten kennzeichnet: «Sie war das Auge, durch das er die Welt sah. Sie war die Dimension, durch die er sie begriff und begreiflich machen wollte.»

Wenn man Bonhoeffers theologischem Denken gerecht zu werden versucht, ist es nur natürlich, daß man sich einem Gefüge von Gegensätzen konfrontiert sieht, das auseinanderbricht, wenn man sie gegeneinander ausspielt. In ihrer Studie geht S. Dramm seinen Denklinien behutsam nach, wenn sie Bonhoeffers Werke «Sanctorum Communio», «Akt und Sein», «Nachfolge», «Gemeinsames Leben», «Ethik» und die Briefsammlung aus der Haft «Widerstand und Ergebung» in ihren historischen Kontexten rekonstruiert und in ihren Argumentationen darstellt. Ihre Studie zeichnet sich durch gleichzeitige Nähe und Distanz zu Bonhoeffers Gedankengängen aus, dies nicht so sehr wegen des Abstandes zur Entstehungszeit seiner Schriften als vielmehr wegen ihrer Treue zu Bonhoeffers theologischer Absicht, mit Hilfe der Theologie sich die Welt begreiflich zu machen. Der dadurch geforderte Blick auf die aktuelle Lage von Christentum und Welt schärft die Wahrnehmung der Differenz, zeigt aber gleichzeitig, worin Bonhoeffers theologisches Denken seine Aktualität gewinnt. S. Dramm nennt im Schlußkapitel drei Stichworte, die in ihrem Gegensatz zu aktuellen Trends auf paradoxe Weise Bonhoeffers Aktualität bestätigen: die Renaissance des Religiösen, die Gottesvergessenheit und der Generationenbruch.

Im Folgenden dokumentieren wir das siebzehnte Kapitel («Und die Juden?») aus S. Dramms Studie. Titel und Zwischentitel stammen von der Redaktion. Dem Kapitel steht folgendes Motto voran: «Am Tage des Synagogensturmes hätte die Kirche schvesterlich neben der Synagoge erscheinen müssen. Es ist entscheidend, daß das nicht geschah. Aber was tat ich selbst?» (Reinhold Schneider)

Nikolaus Klein

DIE FOLGENDEN SÄTZE sind einem der Deportationsberichte (DBW 16, S. 215f.)* entnommen, die Bonhoeffer und Friedrich Justus Perels, der ebenfalls kurz vor Ende des Krieges ermordet werden wird, in Berlin im Oktober 1941 verfaßten: «Ohne vorangegangene Benachrichtigung erschien in der Nacht vom 16. zum 17. Oktober Berliner Polizei oder Gestapo in den Wohnungen [...] und führte die Betreffenden auf das Polizeirevier; von dort wurden sie in Gruppen in die Synagoge in der Levetzowstraße transportiert. [...] Soweit überhaupt Ziele gerüchtweise genannt wurden, handelte es sich durchweg um Orte im Osten. [...] Daß die Aktion weitergeführt wird, das beweisen die Tatsachen, daß am Abend des 17. und am Morgen des 18. Oktober erneut Räumungsbescheide und Listen in den Familien eingetroffen sind. Da diese neu betroffenen Familien nun schon wissen, was diese Zuschriften bedeuten, ist die Verzweiflung beispiellos.»

Mit dieser Dokumentierung staatlich verordneten und systematischen, nunmehr perfekt durchorganisierten Terrors gegenüber jüdischen Menschen erhofften sich Bonhoeffer und Perels, bis 1940 Justitiar der Bekennenden Kirche, ein Eingreifen einflußreicher Stellen; es waren die «ersten von Angehörigen der innerdeutschen Opposition verfaßten Berichte über den Beginn der Massendeportationen».¹ Kopien dieser Berichte gingen an Bonhoeffers Schwager Hans von Dohnanyi – und damit an die Widerstandsgruppierung in der Abwehr – sowie an die Leitungsgremien der ökumenischen Institutionen in Genf.

«... ist die Verzweiflung beispiellos» – im auffallend kargen, sachlichen Duktus der Berichte wirkt diese Formulierung wie ein Pfeil, der auf das hinter und vor ihnen liegende Leid jener Men-

*Die Werke Dietrich Bonhoeffers werden mit der Sigel DBW (Dietrich Bonhoeffer Werke, 17 Bände. Hrsg. von Eberhard Bethge, Ernst Feil, Christian Gremmels, Wolfgang Huber, Hans Pfeifer, Albrecht Schönherr, Heinz Eduard Tödt und Ilse Tödt. München bzw. Gütersloh 1986–1999) und der Angabe des entsprechenden Bandes zitiert. Im einzelnen: DBW 3: Schöpfung und Fall. Hrsg. von Martin Rüter und Ilse Tödt. München 1989; DBW 6: Ethik. Hrsg. von Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil und Clifford Green. Gütersloh 2. Aufl. 1998; DBW 8: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hrsg. von Christian Gremmels, Eberhard Bethge und Renate Bethge in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt. Gütersloh 1998; DBW 12: Berlin 1932–1933. Hrsg. von Carsten Nicolaisen und Ernst-Albert Scharffenorth. Gütersloh 1997; DBW 16: Konspiration und Haft 1940–1945. Hrsg. von Jørgen Glenthøj, Ulrich Kabitz und Wolf Krötke. Gütersloh 1996.

¹Winfried Meyer, Unternehmen sieben. Eine Rettungsaktion für vom Holocaust Bedrohte aus dem Amt Ausland/Abwehr im Oberkommando der Wehrmacht. Frankfurt 1993, S. 8.

schen weist, die damals als jüdische Menschen zuerst diskriminiert und stigmatisiert, dann zusammengetrieben und schließlich vernichtet wurden. Ihr Leid sollte vor Augen gestellt werden: vor die der tendenziell und tatsächlich Oppositionellen im eigenen Land und vor die der Christenheit der Ökumene, d.h. bekanntlich wörtlich: des ganzen Erdkreises. Von diesem Pfeil ausgehend, soll jetzt die Frage «Dietrich Bonhoeffer und die Juden»² aufgerollt werden. Wie sah sein Verhältnis und sein Verhalten ihnen gegenüber in Theorie und Praxis aus? Wie war das bei ihm, diesem Extrem- und Einzelfall der Bekennenden Kirche, diesem Grenzgänger der Konspiration, dessen Weg in den Widerstand tödlich endete? In dieser Frage war es wie mit anderen seiner theologisch-ethischen Existenz: Vielen damals ging er viel zu weit; manchen heute ging er nicht weit genug. Ein in diesem Rahmen notwendigerweise nur gedrängter Aufruf zu dieser Frage kann keine Antwort im Sinne von «kurz und bündig», «schwarz oder weiß» geben. Die theologische Konzeptualisierung bei Bonhoeffer (im Sinne von: Bonhoeffer und das Judentum), also Bonhoeffer in abstracto, soll dabei nur kurz berührt werden.³ Vielmehr soll es hier auf Bonhoeffer in concreto ankommen, also auf Bonhoeffers Haltung zu den Juden in seiner Zeit und an seinem Ort.

Alttestamentlicher Glaube und alttestamentliches Denken

Zunächst aber einige wenige Feststellungen zur Frage «Bonhoeffer und das Judentum». Es ist eine aufsteigende Linie zu konstatieren: Seine innere Beziehung zum Volk des Alten Bundes und zum alttestamentlichen Glauben und Denken nahm im Laufe seines Lebens an Intensität zu – in reziprokem Verhältnis zur damaligen öffentlichen Lesart der Beziehung zwischen Juden- und Christentum, zwischen Altem und Neuem Testament! Doch schon 1933, als er für die Drucklegung seiner Vorlesung *Schöpfung und Fall* eine Einleitung schreibt, beendet er sie (DBW 3, S. 23) mit der pointiert vorgebrachten Behauptung, «daß Gott der Eine Gott ist in der ganzen heiligen Schrift, mit diesem Glauben steht und fällt die Kirche und die theologische Wissenschaft.» Fast wörtlich wiederholt er zehn Jahre später, in Tegel (DBW 8, S. 227): «[...] es ist ja ein und derselbe Gott.» Für Bonhoeffer bestand «die Bibel» niemals nur aus dem Neuen Testament; in seinen Predigten und Bibelauslegungen hat er auffallend häufig sich auf alttestamentliche Texte berufen.⁴ Vor allem in der Finkenwalder Zeit war die Thematik von Judentum und Christentum mehr oder weniger stets präsent. 1940 erschien als letzte von ihm gedruckte Broschüre *Das Gebetbuch der Bibel. Eine Einführung in die Psalmen*.

Am stärksten wird ihm seine Nähe zum Alten Testament in der Tegeler Haftzeit bewußt. Während der ersten sieben Monate hat er es nach eigenem Bekunden bereits zweieinhalb Mal gelesen «und viel gelernt» (DBW 8, S. 188). Am zweiten Advent 1943 schreibt Bonhoeffer an Bethge (ebd. S. 226): «Ich spüre übrigens immer mehr, wie alttestamentlich ich denke und empfinde; so habe ich in den vergangenen Monaten auch viel mehr Altes Testament als Neues Testament gelesen.» Ihm wird jetzt auch vollends klar, daß seine Vorliebe für das Diesseits, seine – fromme, weil in Gott verankerte – Lebenszugewandtheit eine große Affinität zur alttestamentlichen hat. «Das Diesseits darf nicht

²So der bündige Titel einer Untersuchung Bethges von 1980 (Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer und die Juden, in: Ernst Feil, Ilse Tödt, Hrsg., Konsequenzen. Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis heute [Internationales Bonhoeffer Forum, 3] München 1980).

³Vgl. hierzu z.B. die Studien Lapides (Pinchas E. Lapide, Bonhoeffer und das Judentum, in: Ernst Feil, Hrsg., Verspieltes Erbe? Dietrich Bonhoeffer und der deutsche Nachkriegsprotestantismus [Internationales Bonhoeffer Forum, 2], München 1979) und Klapperts (Bertold Klappert, Weg und Wende Dietrich Bonhoeffers in der Israelfrage, in: Wolfgang Huber, Ilse Tödt, Hrsg., Ethik im Ernstfall. Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualität [Internationales Bonhoeffer Forum, 4], München 1982).

⁴Vgl. hierzu insgesamt z.B. das entsprechende Kapitel bei: Keith W. Clements, Freisein wozu? Dietrich Bonhoeffer als ständige Herausforderung, Bonn 1991, S. 189ff.

vorzeitig aufgehoben werden. Darin bleiben N.T. und A.T. verbunden» – mit dieser Überzeugung endet sein Brief vom 27.6.1944 (ebd. S. 501). Im Zusammenhang mit dem viel zitierten Satz «Gott ist mitten in unserm Leben jenseitig» in dem viel zitierten Brief vom 30.4.1944 schreibt Bonhoeffer (ebd. S. 408): «Die Kirche steht nicht dort, wo das menschliche Vermögen versagt, an den Grenzen, sondern mitten im Dorf. So ist es alttestamentlich, und in diesem Sinne lesen wir das N.T. noch viel zu wenig vom Alten her.»

Fragen wir uns nun jedoch, was die Recherchen zur Frage des konkreten Verhältnisses «Bonhoeffer und die Juden» ergeben. Sie können nur eingedenk der Mahnung Pinchas Lapides, des großen – jüdischen, muß in diesem Kontext betont werden! – Religionsphilosophen, angestellt werden, der vor inzwischen nun schon einem Vierteljahrhundert konstatierte: «Wer heute Bonhoeffers Stellungnahme zu Juden und zum Judentum analysieren will, muß vor allem die Hybris der Rückschau vermeiden.»⁵ Bonhoeffer hatte das Glück, in einer zu Toleranz fähigen und zu Respekt und Menschenfreundlichkeit bereiten Familie aufzuwachsen und von ihr sich geschützt zu fühlen selbst und gerade in Zeiten der späteren eigenen Gefährdung; auf die eminenten Bedeutung dieser Familie für ihn kann nicht oft genug hingewiesen werden. Die Immunisierung schon des Jungen Bonhoeffer gegenüber jeglichem nationalistischen oder gar rechtsextremistischen Denken hat Bethge in seiner Biographie herausgearbeitet.⁶ Auch ohne an dieser Stelle noch einmal weitergehende Reflexionen über Bonhoeffers politisches Bewußtsein anzustellen, läßt sich sagen: Antisemitische Tendenzen blieben ihm zwangsläufig von jeher fremd. «Zwangsläufig» insofern, als zum Familien- und Freundeskreis Menschen jüdischer Herkunft bzw. jüdischen Glaubens gehörten und Fragen der Diskriminierung sich gar nicht erst stellten. Beispiel: Seine Zwillingschwester heiratete Gerhard Leibholz; wegen seiner sogenannten nicht-arischen Herkunft sahen sie sich später gezwungen, nach London zu emigrieren. Anderes Beispiel: Sein Freund Franz Hildebrandt, Theologe wie er selbst, aktiv in und verzweifelt an der Bekennenden Kirche (wie er selbst), war jüdischer Herkunft. Auch er floh übrigens schließlich nach England. Soviel zum persönlichen «background».

Die Kirche vor der Judenfrage

Mit dem Jahr 1933 ist ein Wendepunkt bezüglich der eigenen Haltung zu den jüdischen Menschen markiert – natürlich nicht nur für Bonhoeffer. Er unternahm in diesem Jahr mannigfache Vorstöße angesichts der damals üblicherweise so bezeichneten «Judenfrage»: Vortrag, Aufsatz, Memorandum, Thesen, Flugblätter. Der latente Antisemitismus, unterfüttert von einem Antijudaismus, der es in sich hatte, schlug nach der Besiegelung der nationalsozialistischen Herrschaft im Frühjahr 1933 bekanntlich um in eine staatlich legalisierte Feindschaft und Unterdrückung gegenüber allem, was als jüdisch definiert wurde. In einer Mischung aus System und Willkür wurde die Ausgrenzung und ihre logische Folge, sprich: die Verfolgung der sogenannten Nicht-Arier eingeleitet. «Spontane» Boykottmaßnahmen gegen jüdische Geschäfte waren flankiert von jenem Gesetz, das als «Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums» daherkam und den sogenannten Arierparagraphen enthielt.

Innerhalb der evangelischen Kirche ging es jetzt speziell um die konkrete Frage, ob dieses Gesetz in seinen Konsequenzen auch für evangelische Christen und Christinnen jüdischer Herkunft galt, sofern sie Amtsträger waren (Amtsträgerinnen gab es damals noch so gut wie gar nicht). Es ging aber darüber hinaus auch allgemein um die Haltung gegenüber den getauften jüdischen Menschen schlechthin. Die *Deutschen Christen* – wie schon dargestellt – hatten sich bereits formiert, die *Bekennende Kirche*

⁵Pinchas E. Lapide, a.a.O. (vgl. Anm. 3), S. 118.

⁶Vgl. z.B. Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie. Gütersloh 8. Aufl. 1994, S. 57f. und oben Kapitel 14.

steckte noch in den Kinderschuhen bzw. existierte als solche noch gar nicht. Bonhoeffer, zu jener Zeit Privatdozent an der Berliner Universität, sah in der Anwendung dieses Gesetzes «ein Fanal zum Vollzug einer Kirchenspaltung»⁷ und bemerkte im April 1933 in einem Brief in die Schweiz an seinen theologischen Freund Erwin Sutz (DBW 12, S. 58), die «Judenfrage» mache der Kirche sehr zu schaffen – «und hier haben die verständigsten Leute ihren Kopf und ihre Bibel gänzlich verloren.» Er bereite im selben Monat einen Vortrag für einen kritischen Pfarrerkreis vor, der im Sommer 1933 in zwei kirchlichen Zeitschriften erschien, und zwar unter der Überschrift *Die Kirche vor der Judenfrage*. Anno domini 1933 also: Bonhoeffer – vor der Judenfrage. Es ist ein Text, der es sich in geradezu exemplarischer Weise gefallen lassen mußte, daß einzelne Sätze völlig aus dem ihnen zugehörigen Kontext gerissen und dadurch sinn-entstellt wurden. Seiner argumentativen Linienführung kann hier im Einzelnen nicht gefolgt werden, sondern es geht um seine Hauptaussagen.⁸ Zudem müssen wir uns vergegenwärtigen, daß diesen Text ein erst siebenundzwanzigjähriger Theologe lutherischer Provenienz verfaßte, der zwar schon von dem staatskritischeren reformierten «Übervater» Karl Barth gelernt hatte, aber – noch – in teilweise sehr konventionellen theologischen Bahnen dachte. Trotz mancher von unserer Gegenwart aus gesehen problematischer Passagen zeichnen sich Bonhoeffers damalige Urteile zur sogenannten Judenfrage «durch ihren theologisch-prinzipiellen Charakter, durch überraschende Perspektiven und durch klare Entschiedenheit aus.»⁹

Übrigens war es, soviel sei hier vorweggenommen, kein Geringerer als der 81jährige Karl Barth, der nach Erscheinen der Biographie 1967 an Bethge schrieb: «Neu war mir vor allem die Tatsache, daß Bonhoeffer 1933ff. als Erster und ja fast Einziger die *Judenfrage* so zentral und energisch ins Auge gefaßt und in Angriff genommen hat. Ich empfinde es längst als eine Schuld meinerseits, daß ich sie im Kirchenkampf jedenfalls öffentlich (z.B. in den beiden von mir verfaßten Barmer Erklärungen von 1934) nicht ebenfalls als entscheidend geltend gemacht habe!»¹⁰ Welche Auffassung vertritt Bonhoeffer nun in diesen ersten Äußerungen des Jahres 1933? Er beginnt den Vortrag bzw. Aufsatz *Die Kirche vor der Judenfrage* (DBW 12, S. 350), indem er das Novum der allein rassistisch begründeten Diskriminierung der jüdischen Menschen seitens des Staates hervorhebt: «Die in der Geschichte einzigartige Tatsache, daß der Jude unabhängig von seiner Religionszugehörigkeit allein um seiner Rassenzugehörigkeit willen vom Staat unter Sonderrecht gestellt wird, gibt dem Theologen zwei neue, getrennt zu behandelnde Probleme auf.» Diese bestünden darin, daß erstens gefragt werden müsse, wie die Kirche dieses staatliche Handeln beurteile und welche Aufgaben ihr daraus erwachsen; daß zweitens gefragt werden müsse, wie die Kirche sich zu den getauften Juden in den Gemeinden verhalte. Beide Fragen könnten nur vom Kirchenbegriff her aufgerollt werden.

Im Folgenden entwickelt Bonhoeffer das Verhältnis der Kirche zu staatlichem Handeln in systematischer und differenzierender Weise. Typisch im Verlauf dieser Darlegung: die Reformulierung bisher selbstverständlicher theologischer Basissätze, die prompt jeweils durch ein «aber» oder auch durch ein «freilich» relativiert bzw. negatiert werden. Er kommt zu einem ersten Ergebnis, daß nämlich die Kirche den Staat immer wieder danach zu fragen habe, «ob sein Handeln von ihm als *legitim staatliches* Handeln verantwortet werden könne, d.h. als Handeln, in dem Recht und Ordnung, nicht Rechtlosigkeit und Unordnung, geschaffen wer-

den» (DBW 12, S. 351), und spitzt dieses Ergebnis (ebd. S. 352) konkret auf die Zeichen der Zeit zu; auf die Zeichen des Frühjahrs 1933: Diese Frage an den Staat müsse die Kirche *heute* in bezug auf die Judenfrage in aller Deutlichkeit stellen.

Allgemein gesehen bestünden mehrere Möglichkeiten kirchlichen Verhaltens dem Staat gegenüber: die erste bestehe in eben jenem Appell seitens der Kirche bezüglich der Verantwortung des Staates. Es gibt für Bonhoeffer jedoch bereits damals eine Art Dreistufenplan, der sich in einer seltsamen Analogie in seiner eigenen Biographie vollziehen wird. Die erste Stufe also: nach der Humanität und Legitimität staatlichen Handelns fragen (Stichwort: Wächteramt der Kirche). Die zweite Stufe: den Opfern staatlicher Willkür helfen (Stichwort: politische Diakonie). Und als ultima ratio die dritte Stufe: unmittelbares politisches Eingreifen (Stichwort: aktiver Widerstand).

Die zweite Stufe charakterisiert Bonhoeffer bündig (DBW 12, S. 353, herv. v. mir): «Die Kirche ist den Opfern *jeder* Gesellschaftsordnung in *unbedingter* Weise verpflichtet, auch wenn sie *nicht* der christlichen Gemeinde zugehören», und zitiert Galater 6,10: «Tut Gutes an *jedermann*.» Und dann folgen (ebd.) die ungenau plastischen und späterhin zu Recht berühmt gewordenen Sätze Bonhoeffers, die m.E. den inneren Höhepunkt dieses ganzen Textes bilden: Die dritte Stufe schließlich bestehe darin, «nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen.»

«Dem Rad selbst in die Speichen fallen»

«... dem Rad selbst in die Speichen zu fallen»: Diese Formulierung ist posthum geradezu zum «Kennwort» Bonhoeffers geworden. Am Rande bemerkt: Interessant ist, daß er mit diesem Bild möglicherweise eine Aussage des antisemitischen Theologen Adolf Stöcker konterkariert und daß es in dem von ihm selbst aber gemeinten Sinne in Max Webers berühmtem Vortrag *Politik als Beruf* vorkommt.¹¹ Interessant ist m.E. ferner; daß diese offenbar durchaus gebräuchliche Formulierung beispielsweise auch in Søren Kierkegaards Tagebuch auftaucht.¹²

Die Notwendigkeit der dritten Stufe, nämlich dem Rad in die Speichen zu fallen, so betont Bonhoeffer (DBW 12, S. 354), sei «jeweils von einem «evangelischen Konzil» zu entscheiden»; in der «Judenfrage» hingegen seien «heute» für die Kirche die Bedingungen für die ersten beiden Stufen bereits erfüllt. Sie seien nämlich spätestens in dem Moment vorhanden, wenn der Staat den Kirchen z.B. vorschriebe, getaufte jüdische Menschen aus ihren eigenen Reihen zu verstoßen. Unmißverständlich stellt er klar, die Kirche befände sich dann in statu confessionis, d.h. in entscheidendem Bekenntniszustand, und kommt in diesem Punkt (ebd. S. 357) zu dem Ergebnis: «Ein solcher Ausschluß bleibt [...] eine kirchliche Unmöglichkeit.» Oder, wie er im weiteren Verlauf seiner Überlegungen (ebd. S. 358) noch unmißverständlich formuliert: «Hier bewährt es sich, ob Kirche noch Kirche ist oder nicht.»

In diesen Ausführungen *Die Kirche vor der Judenfrage* spricht Bonhoeffer Klartext, was die Konsequenzen für eine sich christlich nennende Kirche angeht. Es gibt jedoch zweifellos daneben – oder besser: dazwischen – auch theologische Erwägungen, die von gegenwärtiger evangelischer Theologie, die sich als «Theologie nach Auschwitz» versteht, nur schwer nachzuvollziehen sind. Um so erstaunlicher ist hinwiederum, daß sie eine für damalige Verhältnisse geradezu ideologiekritische Aussage enthalten, nämlich daß die Kategorie der «jüdischen Rasse» eine «biologisch fragwürdige Größe» sei (DBW 12, S. 356).

⁷Wolfgang Gerlach, *Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden* (Studien zu Kirche und Israel, 10), Berlin 2. Aufl. 1993, S. 61.

⁸Es liegen hierzu detaillierte Beiträge aus der Bonhoeffer-Forschung vor; vgl. vor allem: Wolfgang Huber, Ilse Tödt, Hrsg., *Ethik im Ernstfall. Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualität* (Internationales Bonhoeffer Forum, 4), München 1982.

⁹Heinz Eduard Tödt, *Judendiskriminierung 1933 – der Ernstfall für Bonhoeffers Ethik*, in: Wolfgang Huber, Ilse Tödt, Hrsg., *Ethik im Ernstfall* (vgl. Anm. 8), S. 175.

¹⁰Zitiert nach Wolfgang Gerlach (vgl. Anm. 7), S. 414.

¹¹So die Hinweise B. Klapperts, a.a.O., (vgl. Anm. 3), S. 96f. und H. E. Tödt, a.a.O. (vgl. Anm. 9), S. 182 sowie Max Weber selbst (Max Weber, *Politik als Beruf* [1919], in: Ders., *Gesammelte Politische Schriften*, Hrsg. von Johannes Winkelmann, Tübingen 5. Aufl. 1988): In das Gebiet ethischer Fragen gehöre die Frage, «was für ein Mensch man sein muß, um seine Hand in die Speichen des Rades der Geschichte legen zu dürfen.»

¹²Søren Kierkegaard, *Die Tagebücher. Eine Auswahl*, Hrsg. und übers. von Hayo Gerdes, Düsseldorf-Köln 1980, S. 53.

Zu den weiteren Initiativen Bonhoeffers in puncto Kirche und Juden im Jahr 1933 gehört ein Memorandum, das er im Sommer in englischer Sprache unter der Überschrift *The jewish-christian question as status confessionis* für ökonomische Gremien im Ausland verfaßt; es bildet eine Quintessenz von *Die Kirche vor der Judenfrage*. Ebenfalls im Sommer verfaßt er eine Thesenreihe *Der Arier-Paragraph in der Kirche*, in der er sich scharf mit der Kirchenpolitik der «Deutschen Christen» auseinandersetzt und zu der Schlußfolgerung gelangt, daß die Befürwortung der Übernahme des Arierparagraphen als «Irrlehre» (DBW 12, S. 412) zu betrachten sei und die Substanz der Kirche zerstöre; fernerhin gäbe es «nur noch einen Dienst der Wahrheit, nämlich den Austritt.» Ferner arbeitet Bonhoeffer in jenen Monaten am *Betheler Bekenntnis* mit. Es handelt sich hierbei um einen ausführlichen Bekenntnistext, der der immer stärker aufbrechenden Kontroverse innerhalb der evangelischen Kirche, nämlich der Abgrenzung von den sich «Glaubensbewegung» nennenden «Deutschen Christen» geschuldet ist – sozusagen eine innerkirchliche Rechenschaft. Dieser Text durchläuft mehrere Stadien, evoziert zahlreiche Gutachten und endet in reichlich verwässelter Form, und zwar z.B. auch ohne das ursprünglich in ihm enthaltene Kapitel «Kirche und die Juden». Bonhoeffer zieht deshalb aus Protest seine Unterschrift als Mitverfasser zurück.

Seinen Protest gegen die regierungsfreundliche und in der Tat sehr deutsch-christliche Haltung der offiziellen kirchlichen Organe bringt Bonhoeffer im Herbst 1933 zusammen mit seinem Freund Franz Hildebrandt anlässlich der Nationalsynode, die in der Luther-Stadt Wittenberg tagt, durch eine Flugblattaktion zum Ausdruck, wenn auch vergeblich. Aber immerhin ist es auch eine Folge seines «sturen» Insistierens gewesen, daß zuvor sich der Pfarrernotbund konstituiert hatte, aus dem im folgenden Jahr die Bekennende Kirche hervorgehen wird.¹³ Bonhoeffer selbst verläßt im Oktober Berlin, verläßt Deutschland, um in einer der deutschen Gemeinden in London seine erste «richtige» Pfarrstelle zu übernehmen.

In der britischen Metropole wird Bonhoeffer mit der sogenannten Judenfrage auf einer ganz anderen Ebene konfrontiert – nicht mehr auf der Ebene des kirchenpolitischen Wagnisses und Kalküls oder der theologischen Richtigkeiten und Unmöglichkeiten, sondern ganz konkret, sozusagen hautnah. London wird schon jetzt ein Fluchtpunkt für «displaced persons» aus Deutschland, und insbesondere für die deutschen Gemeinden – und somit für Bonhoeffer – gibt es genug Gelegenheit zu erfahren, was es heißt, «die Opfer unter dem Rad zu verbinden». 1935 schließlich kehrt er nach Deutschland zurück, um die Leitung eines der ersten Predigerseminare der Bekennenden Kirche zu übernehmen. In den nächsten Jahren bahnt sich in Bonhoeffers Denken die theologisch begründete Überzeugung an, daß nun notwendigerweise, d.h. um buchstäblich eine Not zu wenden, die dritte Stufe «gezündet» werden muß, die darin besteht, auch «dem Rad selbst in die Speichen zu fallen». Und daß es längst nicht mehr nur um die getauften jüdischen Menschen geht.

Als die Kirche hätte schreien müssen

Es gibt ein berühmt gewordenes Diktum des protestantischen und protestierenden Querdenkers Bonhoeffer, das seine Haltung gegenüber der damals nun einmal so genannten Judenfrage und seine Haltung gegenüber der – nicht so genannten – Christenfrage demonstriert: «Nur wer für die Juden schreit, darf auch gregorianisch singen.»¹⁴ Zum Sitz im Leben dieses seitdem zum fast geflügelten Wort deformierten Ausspruchs Bonhoeffers ist zu bemerken: Er galt gewiß zunächst einmal seinen Vikaren dieses illegalen Predigerseminars der Bekennenden Kirche, die sich Mitte der dreißiger Jahre – vielleicht mehr schlecht als recht? – in gregorianischen Gesängen übten. Er galt möglicherweise auch den Anhängern der Berneuchener Bewegung, die in Renaissance

und Intensivierung des liturgischen Lebens der Kirche ihr und deren Heil sahen. Er galt mit Sicherheit grundsätzlich Christen und Christinnen jener Zeit als *conditio sine qua non*, als unerlässliche Grundbedingung ihres geistlichen Lebens, das nur legitimiert werden kann durch gleichzeitigen «Pro-Test», d.h. durch Einsatz für andere. Konkret damals: für die Juden. Und heute? Bonhoeffers Diktum «Nur wer für die Juden schreit, darf auch gregorianisch singen» hat in doppelter Hinsicht einen hohen Grad an Aktualität: Christlicher Glaube in den Zeiten der neuen Innerlichkeit und Spiritualität, muß immer auch darin bestehen, «für die Juden» zu schreien – wobei dies Dezennien später mehr als Chiffre zu verstehen ist. Aber es ist nach wie vor heute nicht nur eine Chiffre, wie die jüngste Vergangenheit uns lehrt. Paul Spiegel, der Vorsitzende des Zentralrates der Juden in Deutschland, berichtet, daß er nach dem Brandanschlag auf die Synagoge in Düsseldorf im Herbst 2000 von jüdischen Menschen gefragt wurde, ob es nicht an der Zeit sei, Deutschland zu verlassen...

Dem Diktum Bonhoeffers «Nur wer für die Juden schreit, darf auch gregorianisch singen» entsprach seine «Schwäche» für ein Diktum des Alten Testaments, und zwar für das von ihm oft zitierte Wort «Tu deinen Mund auf für die Stummen» («und für die Sache aller, die verlassen sind», lautet die Fortsetzung von Sprüche 31,8 in der Luther-Übersetzung). Das öffentliche Sprechen für die, die zum Schweigen gezwungen sind, zählte für Bonhoeffer zu den Selbstverständlichkeiten christlicher Existenz. Und kirchlicher Existenz. Das Schweigen der Christenheit in jenen Jahren bildete für ihn den Kernpunkt ihres Versagens. Es gehörte gleichermaßen zu den Gründen, warum er endgültig seit 1940 auf die Gratwanderung der Konspiration sich einließ und die Isolation auch innerhalb seiner Kirche bewußt auf sich nahm. Im inneren und äußeren Alleingang schrieb er bis zu seiner Verhaftung an der *Ethik*.

Die Manuskripte der Jahre 1940/41 enthalten ein – in der Tat nur fiktives – Schuldbekenntnis der Kirche; «kaum ein Text empfielt sich zur Meditation der deutschen Katastrophe und ihrer Ursachen so nachdrücklich wie dieser», urteilte der Theologe Ernst Lange ein Vierteljahrhundert später.¹⁵ Bonhoeffer schrieb: «Die Kirche [...] war stumm, wo sie hätte schreien müssen, weil das Blut der Unschuldigen zum Himmel schrie. Sie hat das rechte Wort in rechter Weise zu rechter Zeit nicht gefunden. [...] Die Kirche bekennt, die willkürliche Anwendung brutaler Gewalt, das leibliche und seelische Leiden unzähliger Unschuldiger, Unterdrückung, Haß, Mord, gesehen zu haben, ohne ihre Stimme für sie zu erheben, ohne Wege gefunden zu haben, ihnen zu Hil-

¹⁵ Ernst Lange, Kirche für andere. Dietrich Bonhoeffers Beitrag zur Frage einer verantwortbaren Gestalt der Kirche in der Gegenwart, 1967, in: Ders., Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns. Hrsg. von Rüdiger Schloz. München und Gelnhausen 1981.



Notre-Dame de la Route

Freitag, 12. Oktober (18.00 Uhr) bis

Sonntag, 21. Oktober (10.00 Uhr)

Biblio-Drama-Exerzitien

Ignatianische Exerzitien mit Einzelbegleitung
Leitung: Margret Fühles rscj, Eckhard Frick sj

Auskünfte und Anmeldung:

Notre-Dame de la Route, 17, ch. des Eaux-Vives,
CH-1752 Villars-sur-Glâne

Tel. (026) 409 75 00, Fax (026) 409 75 01

E-mail: secretariat@ndroute.ch

www.ndroute.ch

¹³ Vgl. hierzu auch Kapitel 16.

¹⁴ Zur Datierung vgl. E. Bethge 1980, a.a.O. (vgl. Anm. 2), S. 195f.

fe zu eilen. Sie ist schuldig geworden am Leben der Schwächsten und Wehrlosesten Brüder Jesu Christi» (DBW 6, S. 129f.), wobei die eigentümliche Orthographie dadurch zu erklären ist, daß «Brüder Jesu Christi» ein nachträglicher Zusatz Bonhoeffers ist. Bethge hat mehrfach herausgearbeitet, daß Bonhoeffer damals mit der Wendung «Brüder Jesu Christi» jeweils die jüdischen Menschen meinte. An einer anderen Stelle der *Ethik* (ebd. S. 95) formulierte Bonhoeffer z.B. entsprechend pointiert: «Eine Verstoßung d. Juden aus dem Abendland muß die Verstoßung Christi nach sich ziehen; denn Jesus Christus war Jude.»

Der Weg in den Widerstand

Zu dieser Zeit – ich erinnere an die Deportationsberichte des Herbstes 1941 – hatte Bonhoeffer die Schwelle zur Doppelseiten der Subversion unwiderruflich überschritten, und eine umfassende Untersuchung zu Bonhoeffers Stellung zu den Juden kommt zu dem Ergebnis: «Für Bonhoeffer war die Eskalation der Judendiskriminierung der Anlaß, über seine oppositionelle Haltung zum NS-Staat hinaus zum Widerstand vorzudringen.»¹⁶ In diese Zeit fällt denn auch seine dezidierte Beihilfe zur Flucht, sprich: die Rettung Charlotte Friedenthals, und damit seine Beteiligung an dem, was als «Unternehmen Sieben» in die Akten der Geschichte eingegangen ist.¹⁷ Worum ging es dabei?

Charlotte Friedenthal, evangelische Christin jüdischer Herkunft, gehörte zu den aktivsten und beharrlichsten Mitgliedern der Bekennenden Kirche in Berlin. Sie hatte zahlreiche sowohl soziale und diakonische als auch theologische Initiativen bewirkt und war als engste Mitarbeiterin des integren und konsequenten Spandauer Superintendenten Martin Albertz so etwas wie eine Geschäftsführerin der Leitung der Bekennenden Kirche. Spätestens seit dem Herbst 1941 war zu befürchten, daß auch sie deportiert würde. Es war u.a. durch Vermittlung Bonhoeffers gelungen, daß sie über die Schweizer «kirchlichen Kanäle» ein Visum erhielt, insbesondere auf Grund der Fürsprache auch Karl Barths bei den dortigen Behörden. Inzwischen jedoch war in Deutschland jüdischen Menschen jede Ausreise verboten, so daß ihr die Schweizer Aufenthaltsgenehmigung nichts mehr nützte. Sie mußte seit Beginn des Jahres 1942 in einem sogenannten «Judenhaus» wohnen und unausweichlich mit Deportation rechnen. Auf Bitten Bonhoeffers wurde Charlotte Friedenthal von Dohnanyi dem Schutz der Abwehr unterstellt, und nur dadurch konnte sie mehrmals von der «ordentlichen Liste» der zu Deportierenden gestrichen werden. Sie hatten nämlich eine neue Idee, grotesk und risikoreich: Charlotte Friedenthal sollte im Zuge des «Unternehmen Sieben» Deutschland verlassen.

Grotesk deshalb, weil das ganze «Unternehmen Sieben» groteske Züge trug. Mit Wissen und Unterstützung von Canaris, dem Chef des militärischen Abwehrdienstes, hatte Dohnanyi begonnen, eine waghalsige Idee zu verwirklichen: Einer Gruppe von zunächst sieben Menschen jüdischer Herkunft und/oder jüdischen Glaubens sollte die Flucht aus dem für sie abgesperrten «Reichsgebiet» ermöglicht werden; im Verlauf der Planungen verdoppelte sich ihre Zahl. Offiziell handelte es sich um Agentinnen und Agenten des militärischen Abwehrdienstes, die «legal» über die Schweiz nach Südamerika einreisen würden, um dort entsprechend tätig zu werden. Die Vorbereitung und Durchführung dieses halsbrecherischen Unterfangens erforderte ein hohes Maß an Akribie und Täuschungsmanövern, mußte es doch bürokratisch penibelst abgedeckt sein, um nicht vorher den Hauch eines Verdachts seitens der Gestapo und SS aufkommen zu lassen und um nachher die Sicherung der realen Existenz der «Ausreisenden» in der Schweiz zu gewährleisten.

¹⁶Christine-Ruth Müller, Dietrich Bonhoeffers Kampf gegen die nationalsozialistische Verfolgung und Vernichtung der Juden. Bonhoeffers Haltung zur Judenfrage im Vergleich mit Stellungnahmen aus der evangelischen Kirche und Kreisen des deutschen Widerstandes. München 1990, S. 326.

¹⁷Zu diesem Themenkomplex insgesamt vgl. das bereits oben Anm. 1 genannte Werk des Historikers Winfried Meyer.

Deren detaillierte Berichte über ihre Erfahrungen jener Monate des Jahres 1942 enthalten Momente höchster Bestürzung und Unruhe, höchster Anspannung und Demütigung, aber auch Momente von Befreiung, Menschlichkeit und Verlässlichkeit, auf die sie kaum noch zu hoffen gewagt hatten. Zum Beispiel der «Stern», immer wieder der Stern: Mußte er von ihnen – vorschrittsgemäß – getragen werden, oder durften sie ihn als «V-Leute» der militärischen Abwehr auf keinen Fall tragen? Dann – nach dem Grenzübertritt – die freundliche, aber bestimmte Bitte in der Schweiz, ihn doch endlich abzulegen. Oder die abrupte Weigerung eines der Beteiligten, als er zum ersten Mal mit der konkreten Idee der Tarnung konfrontiert wurde und sie als Tarnung nicht sogleich begriff: Niemals, auch nicht um den Preis der Ausreise, könne er es ertragen, im Auftrag dieses Amtes zu arbeiten...

Um es kurz zu machen: Charlotte Friedenthal, angebliche Agentin des «Unternehmen Sieben», fuhr mit dem Nachtexpress des 4. September 1942 von Berlin nach Basel, die Hauptgruppe mit dem des 29. September; eine «Nachzüglerin» folgte Mitte Dezember 1942. Die Fluchthilfeaktion «Unternehmen Sieben» war erfolgreich abgeschlossen. Vierzehn Menschen waren dem Völkermord entrissen. Unter ihnen, durch entscheidende Vermittlung Bonhoeffers, Charlotte Friedenthal.

Die nicht aufgebare Bekenntnisfrage

Hans von Dohnanyi und Dietrich Bonhoeffer wurden beide im folgenden Jahr, am 5. April 1943, verhaftet und beide wurden am 9. April 1945 ermordet – von Dohnanyi im Konzentrationslager Sachsenhausen, Bonhoeffer im Konzentrationslager Flossenbürg. Die Aufdeckung des «Unternehmen Sieben» spielte in beider Verhören eine Rolle; ebenso übrigens wie die Versuche, einem Verwandten von Friedrich Justus Perels zu helfen, dem anfangs erwähnten Mitverfasser der Deportationsberichte. Dessen Onkel, auch er jüdischer Herkunft, war im sogenannten Internierungslager im südfranzösischen Gurs nahe der Pyrenäen inhaftiert. Bonhoeffer hatte – zunächst vergeblich, schließlich erfolgreich – versucht, über das ökumenische Flüchtlingswerk in Genf Informationen über Gurs zu erhalten, und wandte sich sodann an Dohnanyi mit der Bitte um Hilfe. Diesem gelang es, Geld, Papiere, Medikamente und Kleidung in das Lager hineinschmuggeln zu lassen. Emil Perels überlebte den Krieg, überlebte den Genozid.

Gibt es ein Fazit? Die Haltung Dietrich Bonhoeffers gegenüber den jüdischen Menschen angesichts ihrer anfänglichen Diskriminierung und ihrer offen sich vollziehenden Verfolgung kann kontrovers beurteilt werden. Fest steht, daß Bonhoeffer zunächst nur auf die Situation der jüdischen Menschen innerhalb der Kirche fixiert war. Fest steht, daß er trotz aller neuen theologischen Wege, die er wagte, kirchlichen, speziell lutherischen Denktraditionen verhaftet war und sie nicht so schnell und so grundlegend

Burg Rothenfels 2001

Die Kunst des Liebens – Erich Fromm neu gelesen – Werkinterpretation und offenes Themengespräch mit Prof. DDr. Peter Eicher vom 21.–23. September 2001.

«Du sollst keine anderen Götter haben...» (Ex 20,3). Die vielen Götzen und der eine Gott – mit Prof. Dr. Erich Zenger vom 5.–7. Oktober 2001.

Selbst schuld? Der dunkle Zusammenhang von Erkrankung und Schuld – mit Dr. Matthias Beck (München), Prof. Dr. Gerd Rudolf (Heidelberg), Erhard Weiher (Mainz), Prof. Dr. Jean Pierre Wils (Nijmegen) vom 9.–11. November 2001.

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

überwand, wie wir uns das in der Rückschau wünschen. Fest steht aber auch, daß gerade er es war, der darunter litt, daß die Kirche in jenen Jahren nur auf Selbsterhaltung bedacht war. Im Gefängnis in Tegel notierte er Anfang August 1944 im *Entwurf für eine Arbeit* (DBW 8, S. 558): «Starke Belastung mit schweren, tradierten Gedanken. Entscheidend: Kirche in der Selbstverteidigung. Kein Wagnis für andere.» Er hatte begriffen, daß christliche Kirche sich dadurch als Kirche des Christus erweist, daß sie rückhaltlos sich auch für andere Menschen einsetzt. In dem erwähnten Entwurf kam er zu der Schlußfolgerung (ebd. S. 560): «Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.»¹⁸ Bonhoeffer hat geradezu seismographisch reagiert, als er – frühzeitig, klarsichtig und entschieden wie kaum andere seiner protestantischen Zeitgefährten – die sogenannte Judenfrage als Bekenntnisfrage für die Christen empfand und unverzüglich schon im Frühjahr 1933 begonnen hatte, dies seiner Kirche vor Augen zu halten; Jahre später – in der *Ethik* Anfang der vierziger Jahre – formulierte er einmal (DBW 6, S. 95): «Der Jude hält die

¹⁸Vgl. hierzu auch oben Kapitel 8 und 16 sowie unten Kapitel 20.

Christusfrage offen.» Bonhoeffer hat in seiner konkreten Arbeit in der Bekennenden Kirche, in der – illegalen – Ausbildung ihrer jungen Theologen und als Kundschafter der Ökumene dieses Empfinden immer geteilt und mitgeteilt. Er hat in Konsequenz eines inzwischen ganz und gar eigenständigen theologischen Denkens sozusagen als unbewaffneter Kombattant des Widerstandes die durch die frühere ökumenische Tätigkeit entstandenen intensiven Beziehungen ausgeschöpft, um dem Ausland Informationen zur Verfügung zu stellen und einzelne Hilfsmaßnahmen zu initiieren.

Vielleicht war es in heutiger Retrospektive sehr wenig, vielleicht zu wenig, was er damals für jüdische Menschen ganz konkret getan hat. Für Charlotte Friedenthal war es sehr viel. In jedem Fall ist von Bonhoeffer zu sagen: «Er hatte als einer von wenigen sich dem Komplizentum mit den «Endlösern» entwunden. Das macht aus ihm eines der unersetzlichen Bindeglieder zu den Opfern; zu den Entkommenen und zu den Nachkommen des Holocaust.»¹⁹

Sabine Dramm, Asbach

¹⁹E. Bethge, a.a.O. (vgl. Anm. 2), S. 212.

Mythen und nationale Geschichte in Polen

Auswirkung auf das eigene kulturelle Leben und deren Rückwirkung auf das Verhältnis zu Deutschland

«Das mythische Bewußtsein ist allgegenwärtig, obwohl es zu meist schlecht in Erscheinung tritt. Wenn es in jedem Weltverständnis gegeben ist, das die Welt als eine mit Werten ausgestattete sieht, ist es auch in jedem Verständnis der Geschichte als einer sinnvollen gegenwärtig.» Leszek Kolakowskis sinnge ladener Zugriff auf die Geschichte als die Verknüpftheit von Ereignissen, die sich auf etwas beziehen, erlaubt noch kein Verstehen der Motive, mit denen die Teilnehmer der Prozesse handeln. Um ein Ereignis verständlich zu machen, genüge es nämlich nicht, daß es sich im Hinblick auf irgendwelche empirisch aufdeckbaren Regelmäßigkeiten historischer Prozesse interpretieren läßt, sofern solche Regelmäßigkeiten jemals entdeckt werden könnten. Auch das Naturereignis, d.h. die sich ankündigenden Naturkatastrophen in der Biosphäre oder auch deren rasche klimatische Veränderungen, müßte selbst als historisches Ereignis sinnvoll werden, doch die Ordnung der Dinge liefere dazu keinen Erklärungsansatz.

Angesichts dieses erkenntnistheoretischen Dilemmas kommt Kolakowski zu dem Schluß: «Die Sinnhaftigkeit eines Ereignisses zeigt sich somit nicht in seinen Bedingungen (den außermenschlichen oder motivationshaften), sondern darin, daß das Ereignis auf ein Ziel bezogen werden kann, auf das sich der historische Prozeß hin bewegt (nämlich als Beitrag zu einer Annäherung an dieses Ziel oder zu einer Entfernung vom selben), oder auch auf die Berufung des Menschen, die sich in der Geschichte aktualisiert oder einer Aktualisierung bedarf.»² Dieses Ziel verlange im strikten Wortsinn nach einer Absicht, d.h. nach einem bewußten Entwurf einer vorhistorischen Vorsehung. Für Kolakowski benötigt aber diese Berufung keinen Entwurf der Vorsehung, vielmehr bedarf sie einer mythischen Berufungsinstanz, die jeglicher Historizität vorangeht und diese relativiert. Sie verlangt demnach, daß das Ereignis als ein mit der menschlichen Berufung übereinstimmendes oder nicht übereinstimmendes verstanden wird.

Können nun – mit dem Blick auf den Kolakowskischen Deutungsansatz – nationale Mythen als Ausdrucksformen eines Massenbewußtseins, das sich seines Unbehagens bewußt wird, in dem es nach Auswegen aus seiner bewußt oder auch unbewußt verursachten Situation sucht, ihre Dienste in einer zweifachen Wir-

kungsintention anbieten? Können sie ihren Einfluß auf die Kultur ihrer eigenen nationalen Geschichte im Sinne einer Ursache-Wirkung-Relation ausüben und darüber hinaus sogar bestimmte Rückwirkungen auf eine benachbarte Kultur signalisieren, wenn nicht sogar aufzeigen? Die Antwort lautet lapidar: Mit einer solchen Aufgabenstellung ist sowohl der nationale Mythos, selbst wenn er in seiner Funktionsweise annähernd analysiert werden kann, wie auch eine solche abrißartige Darstellung überfordert. Allerdings bieten nationale Mythen, wie im Falle der tragischen historischen Dimensionen der polnischen Geschichte zwischen 1795 und 1918 wie auch zwischen 1939 und 1989 ein besonders ergiebiges Untersuchungsfeld. Auf ihm entstanden nationale Epen, Dramen und Poeme von einer ästhetischen Dimension, die das literarische und veröffentlichte Bewußtsein der Polen immer wieder mit Visionen und Vorsehungen erfüllt hat. Sie wurden ausgelöst durch die Inhalte und die Motivstrukturen in den Werken von Adam Mickiewicz (1798–1855), Juliusz Slowacki (1809–1849), Zygmunt Krasiński (1812–1859), die meist auf dieselben auslösenden Ereignisse verwiesen: die Auflösung des Herzogtums Warschau nach der vernichtenden Niederlage der napoleonischen Truppen im Jahre 1813, die Entstehung des «Königtums Polen» unter russischer Herrschaft nach dem Wiener Kongreß, die Niederlage in den Aufständen von 1830/31, die Annexion des Freistaates Krakau durch die Österreich-Ungarische Monarchie im Jahre 1846 und schließlich die vernichtende Niederschlagung des Januar-Aufstandes im Jahr 1863 durch die zaristischen Truppen. Diese Ereignisse bildeten einen fruchtbaren Nährboden für Prophezeiungen und Visionen vielfältiger Art, deren Entstehung sich bereits am Ende des 18. Jahrhunderts abzeichnete.

Entwicklung nationaler Mythen

Seit der dritten Teilung Polens im Jahre 1795 und der danach einsetzenden 123 Jahre währenden nationalen Entmündigung durch die drei europäischen Großmächte Rußland, Preußen und Österreich-Ungarn ist die polnische Kultur von Mythen beeinflusst worden, die sich in das Bewußtsein mehrerer Generationen eingebrannt haben. Unter den zahlreichen Erlösungsmythen des 19. Jahrhunderts spielte der polnische Messianismus insofern eine besondere Rolle, als er eine weltliche eschatologische Konzeption entwickelte, deren Ursprung dem in Frankreich lebenden polnischen Philosophen Józef Maria Hoene-Wroński zugeschrie-

¹Leszek Kolakowski, Die Gegenwärtigkeit des Mythos. (Serie Piper 49), München 1973, S. 45.

²Ebd.

ben wird. Dessen Hauptwerk «Messianisme. Union finale de la philosophie de la religion» (1831), in dem die erlösende Idee der von ihm geschaffenen «absoluten Philosophie» zugeordnet ist, rief zunächst kein großes Echo hervor. Erst als der Mystiker Andrzej Towiański³ sie in den frühen 1830er Jahren in seinen Schriften wieder aufgriff und Adam Mickiewicz den Messianismus⁴ zu Beginn der 1840er Jahre in seinen Pariser Vorlesungen am Collège de France als die Vision von einer religiös-sozialen Wiedergeburt der Menschheit propagierte und sie auf die in Unfreiheit und Knechtschaft lebende polnische Nation übertrug, legte er den Grundstein für eine verblüffende Karriere. Freilich waren die Voraussetzungen dafür mehr als günstig. Am 29. November 1830 stürmte eine Gruppe polnischer Fähnriche den Belvedere-Palast in Warschau. Dem Großfürsten Konstantin, einem Bruder des Zaren Nikolaus I. und russischen Potentaten in Warschau, gelang in letzter Minute die Flucht aus dem Schloß. Die siegenden Aufständischen ließen später den Großfürsten und seine sich ergebenden russischen Truppen nach Rußland abziehen. Doch die Verhandlungen mit Nikolaus I. führten zu keinem Ergebnis. Am 25. Januar 1831 erklärte der revolutionäre Sejm das Haus Romanow für abgesetzt und proklamierte die Unabhängigkeit Polens. In der Erklärung heißt es: «Die polnische Nation hat sich aus ihrem Verfall und ihrer Erniedrigung erhoben, mit dem festen Entschluß, sich nie wieder unter das eiserne Joch zu beugen. Wir werden die Waffen nicht eher niederlegen, bis wir die Unabhängigkeit und die Macht, die einzigen Garantien unserer Freiheit wieder errungen haben.»

Das Manifest von Warschau schloß mit einem Appell an die Solidarität der europäischen Völker: «Überzeugt, daß unsere Freiheit und Unabhängigkeit stets zum Schild für Europa gedient hat, erscheinen wir vor dem Angesicht der Souveräne und Völker mit der Gewißheit, daß die Stimmen der Politik und der Menschlichkeit sich zu unseren Gunsten erheben werden.»

Doch weder die Gunst der Schlachtenstunde noch das Schicksal begünstigten die Aufständischen. In ihrem Kampf um die Unabhängigkeit unterlagen 40000 schlecht ausgerüstete Polen dem russischen Heer mit einer Stärke von 115000 unter Feldmarschall Hans Friedrich Anton Diebitsch. Der Krieg gegen die russische Oberherrschaft in Zentral- und Ostpolen löste in Westeuropa ein unglaubliches Echo aus. Die liberalistische Bewegung Europas, noch vom napoleonschen Geist erfüllt, sah in dem nationalen Kampf der Polen einen Aufstand gegen die Heilige Allianz (Preußen, Österreich, Rußland), die ihre Herrschaft nach dem Wiener Kongreß von 1815 über weite Teile Europas ausgebaut hatte. Besonders in Deutschland, vor allem in Württemberg und Baden, schlugen die Wogen der Begeisterung hoch. Hunderte von sogenannten «Polenliedern» entstanden, darunter auch zahlreiche in der Schwäbischen Dichterschule. Ludwig Uhland z.B. widmete Mickiewicz das folgende Gedicht:

«An der Weichsel fernem Strande / Tobt ein Kampf mit Donner-schall, / Weithin über deutsche Lande / Rollt er seinen Widerhall. / Schwert und Sense, scharfen Klanges, / Dringen her zu unsern Ohren, / und der Ruf des Schlachtgesanges: / Noch ist Polen nicht verloren!»⁵

Die deutsche Polenschwärmerei setzte sich auf dem Hambacher Fest im Mai 1832 fort. Die deutsche Trikolore und die polnische Fahne wurden nebeneinander ins Schloß getragen. Und in den Festreden hieß es unter anderem: «... ohne Polens Freiheit keine

deutsche Freiheit! Ohne Polens Freiheit kein dauernder Friede, kein Heil für alle europäischen Völker!»⁶

Für die folgenden neunzig Jahre polnischer Geschichte und deren Reflexion in Deutschland sind – mit Ausnahme der spontanen Solidaritätsbekundungen und der direkten Hilfe für die in langen Kolonnen durch Deutschland ziehenden Soldaten der geschlagenen Freiheitsarmee im Frühjahr 1831 – keine weiteren tiefgreifenden ideellen und materiellen Unterstützungsaktionen zu registrieren. Eine Ausnahme bildeten die linken Sympathiebekundungen gegenüber den 253 angeklagten Polen, die 1846 in Posen unter ihrem Anführer Ludwik Mierostawski (1814–1878) in ihrem Aufstand gegen die preußischen Okkupanten gescheitert waren. Ludwik Mierostawski wurde daraufhin in Berlin zum Tode, die anderen zu hohen Gefängnisstrafen verurteilt. Nach ihrer Befreiung in der Märzrevolution 1848 wurden sie im Triumphzug durch Berlin getragen.

Nach der gescheiterten bürgerlich-demokratischen Revolution ließ auch das Interesse der westeuropäischen Demokraten an polnischen Freiheitskämpfern nach. Deshalb war auch während und nach dem Aufstand unter der Leitung des legendären Mierostawski gegen die russischen Okkupanten im Jahr 1863 das Echo im Westen Europas mehr als dürftig. Freilich gab es wiederum zahlreiche Sympathiekundgebungen für die nach Westeuropa flüchtenden polnischen Soldaten.

Das katastrophische Bewußtsein schafft sich neue Mythen

Spätestens nach dieser Niederlage gegen die zaristische Besatzungsmacht konnten die Polen nicht mehr hoffen, Preußen und Russen gegeneinander auszuspielen. Der Aufstand von 1863 machte die beiden Teilungsmächte auch formell zu Alliierten. Bismarck, soeben zum preußischen Ministerpräsidenten ernannt, schloß mit Rußland ein Geheimabkommen, die sog. Alvenslebensche Konvention. Darin sicherten sich beide Mächte Unterstützung bei der Bekämpfung der polnischen Erhebung zu. Besonders unerbittlich erwies sich Bismarck in seiner Ablehnung, den polnischen Staat wiederherzustellen. Im Jahr des Novemberaufstandes von 1863 erklärte er mit dem warnenden Blick auf einen doppelten militärischen Gegner: «Die Wiederherstellung des Königreichs Polen in irgendeinem Umfang ist gleichbedeutend mit der Herstellung eines Bundesgenossen für jeden Gegner, der uns angreift. Ein souveräner polnischer Staat mit eigener Armee würde ein französisches Lager an der Weichsel vorstellen.» Deshalb unternahm Bismarck gleich nach der deutschen Reichsgründung den Versuch, die katholische Kirche und die katholischen Schulen unter Staatsaufsicht zu stellen, d.h. Geistliche durften nur mit Zustimmung des Staates ernannt werden. Diese Maßnahmen erbitterten die Polen ebenso wie die Sprachenpolitik des «eisernen Kanzlers», der Deutsch zur Unterrichtssprache machte.⁷

Auf ihren Protest reagierten die preußischen Behörden mit Gefängnisstrafen; der Primas der polnischen Kirche, Graf Ledochowski, wurde zu zwei Jahren Gefängnis verurteilt.⁸ Wie reagierten nun bedeutende polnische Publizisten und Schriftsteller auf das von mythischen Erlösungsträumen und kulturellem Widerstand gegen die Besatzungsmächte wie auch von Anpassungsstrategien geprägte Bewußtsein der Polen zu Beginn der 1870er Jahre, als der positivistische Geist (faktenorientierte Darstellung der Wirklichkeit, naturwissenschaftliche Erklärungsmodelle für psychosoziale Phänomene) sich in der europäischen Literatur

³Vgl. dazu Gerardo Cunico, Messianismus bei Mickiewicz, in: Von Polen, Poesie und Politik. Hrsg. v. Rolf-Dieter Kluge. Tübingen 1999, S. 171–196 (mit zahlreichen Verweisen auf die polnische Sekundärliteratur zum Verhältnis Towiański – Mickiewicz).

⁴Vgl. dazu Stefan Schreiner, Die Idee des polnisch-jüdischen Messianismus. Zum 200. Geburtstag des polnischen Nationaldichters Adam Mickiewicz, in: Orientierung 63 (1999), S. 92–96; Jan Garewicz, Messianismus, in: Deutsche und Polen. 100 Schlüsselbegriffe. Hrsg. v. Ewa Kobylńska u.a. (Serie Piper 1538) München-Zürich 1992, S. 152–160.

⁵Zit. nach Rolf-Dieter Kluge, «Von Polens Freiheit...» Schwäbische Dichter und die polnische Emigration 1931, in: Von Polen, Poesie und Politik ... Adam Mickiewicz 1798–1998. Hrsg. v. Rolf-Dieter Kluge, Tübingen 1999, S. 33–53, hier 49f.

⁶Vgl. Gerd Koenen, «Vormärz» und «Völkerfrühling» – ein deutsch-polnischer Honigmond?, in: Deutsche und Polen. 100 Schlüsselbegriffe. Hrsg. v. Ewa Kobylńska u.a. München-Zürich 1992, S. 79–84, hier 81.

⁷Vgl. dazu Wojciech Wrzesiński, Sasiad czy wróg? Ze studiów nad kształtowaniem obrazu Niemca w Polsce w latach 1795–1939 (Nachbar oder Feind? Studien zum Bild des Deutschen in Polen von 1795 bis 1939), Wrocław 1992, S. 107–182.

⁸Vgl. dazu aus polnischer Sicht Piotr Łysakowski, Bismarck, in: Deutsche und Polen. S. 90–94. Der Autor wertet Bismarcks Politik als eine Wurzel für den entschlossenen polnischen Widerstand gegen den preußischen Kulturkampf.

durchsetzte? Sie forderten ein modernes Bildungswesen, das die wissenschaftlichen Erkenntnisse der westeuropäischen Eliten mit der Besinnung auf die nationalen Traditionen verbinden sollte. Einer der bedeutendsten Vertreter des polnischen Positivismus, Adolf Dygasiński, formulierte dieses Ziel folgendermaßen: «Welches ist denn der Katechismus der polnischen progressiven Kräfte? Unserer Meinung nach ist das allerwesentlichste Kennzeichen und das Glaubensbekenntnis zur Fahne des Fortschritts in Polen nicht die Negation der Tradition, sondern das Streben nach der Stärkung des nationalen Gedankens durch die Ideale der westlichen Zivilisation.»⁹

Auf der literarischen Ebene setzte sich Adam Asnyk für den Wandel von titanischer Leistung des römantischen Herkules in die beharrliche Alltagsarbeit als Opferung für die Sache des Volkes ein. In einem Gedicht aus dem Jahr 1868 ruft er aus: «In riesengroßer Arbeit des Geschlechts / Laßt uns in der Kette sein ein Glied, / das sich zum Opfer bringt; / Nicht laßt uns von leichten Wunden träumen; / Der größte Mut des Geistes / Ist der Krieg, der nicht entflammt, / Die Arbeit ohne Lorbeerkranz.» Die spezifische Mischung aus Opferbereitschaft, Widerstandssymbolik und Glaube an den exakten Geist der Wissenschaft schufen im Polen der 1880er und 1890er Jahre in den Werken von Maria Konopnicka (1842–1910), Eliza Orzeszkowa (1841–1910) und Bolesław Prus (1847–1912) ein dichtes Ideengeflecht, bestehend aus minutiöser Darstellung des Alltags unter der russischen Fremdherrschaft, ständiger Beschwörung von Traditionen und sozialkritischen Stimmungsbildern. In ihr widerspiegelte sich die Vielfalt des Kampfes gegen die Entnationalisierung Polens, wie es z.B. Konopnicka in ihrem Gedicht «Schwur» (Rota) zum Ausdruck brachte: «Wir verlassen nicht den Boden, von dem wir stammen. / Wir lassen nicht unsere Sprache zu Grabe tragen, / Wir sind die polnische Nation, das polnische Volk / Vom königlichen Stamm der Piasten.»¹⁰

Eine Rückkoppelung dieser aus romantischen Mythenresten und trotziger Aufbruchsstimmung bestehenden Literatur an den Naturalismus in der deutschen Literatur am Ausgang des 19. Jahrhunderts ist nicht zu registrieren. Vielmehr orientiert sich auch die folgende Generation der polnischen Kulturträger an den Werken der französischen Naturalisten (Edmond de Goncourt, Emile Zola) und Positivisten (Auguste Comte, Hippolyte Adolphe Taine).

Einer der polnischen Dramatiker und Prosaschriftsteller, Stanisław Przybyszewski (1868–1927), der den um das Jahr 1890 vorherrschenden Naturalismus am deutlichsten überwand, hätte auch die Chance gehabt, jenes Gemisch aus Ekstasen, Visionen und Halluzinationen, Ausdrucksformen des Expressionismus und des frühen Surrealismus, in der deutschen Literatur nachhaltig zu plazieren. Mit diesem bedeutenden Vertreter des «Jungen Polens» (Młoda Polska), der zwischen 1889 und 1898 wie auch 1906 und 1919 durchgängig in Berlin und München lebte, wäre etwas verwirklicht worden, was in den deutsch-polnischen kulturellen Beziehungen nur selten passiert ist. Es handelte sich dabei um die lebhafteste Rezeption seiner Werke¹¹, die Anerkennung seiner ästhetischen Positionen¹², die häufige Aufführung seiner Theaterstücke in München und Berlin zu Beginn des 20. Jahrhunderts, Przybyszewskis Nietzsche-Rezeption¹³, die Vorwegnahme bestimmter psychoanalytischer Ansätze, die psychologische vergleichende Analyse der musikalischen und philoso-

phischen Kultur an den Beispielen Chopin und Nietzsche, die Verbindung von slawischer Emphatie, deutscher Psychoanalyse, um den französischen Geist der «décadence» wie auch um die Rezeption von Okkultismus und Satanismus. Das Werk von Przybyszewski hätte ein Prototypus für die produktive Rezeption nationaler und personaler Mythen in der eigenen Kultur als auch in der benachbarten werden können, wenn es nicht jenes erneute Völkermorden im Ersten Weltkrieg mit seinen Begleiterscheinungen von Chauvinismus, Rassismus, Patriotismus und von mörderischem Nationalismus gegeben hätte!

Es gehört nun auch zu den makabren Wesensmerkmalen von Kriegen, daß sie für unterdrückte Völker und aufgelöste Staaten die Chance für ihre staatliche Wiederanerkennung bieten. Der polnische Retter, der zwischen 1893 und 1905 Mitglied der illegalen Polnischen Sozialistischen Partei war, hieß Józef Piłsudski. Er wollte unter dem Eindruck der Revolution von 1905 etwas verwirklichen, was Adam Mickiewicz in seinem «Pilgergebet» bereits Mitte des 19. Jahrhunderts beschworen hatte: «Um den universalen Krieg für die Freiheit der Völker, / bitten wir Dich, o Herr. / Um Waffen und Standarten / bitten wir dich, o Herr. / Um einen glücklichen Tod auf dem Schlachtfeld / bitten wir dich, o Herr.»¹⁴

Als der 6. August 1914 anbrach, der Beginn des Ersten Weltkriegs, war Piłsudski auf Grund seiner fast zehn Jahre währenden militärischen Übungen an der Spitze des «Polnischen Schützenverbandes» im österreichischen Teil Polens bestens gerüstet. In seinen Erinnerungen an jenen August schrieb er in seinem Tagebuch: «Die ersten Kämpfe, die erste Begegnung mit dem Krieg! Ich weiß nicht, wie es den anderen ging, aber für mich lag darin so viel Poesie wie in der ersten Jugendliebe, in den ersten Küssen!» Piłsudski ging damals als Kommandeur der Ersten Brigade der Polnischen Legion an die Front. Er zweifelte nicht, daß dieser Krieg die historische Chance zur Wiederherstellung eines unabhängigen Polens war. Eine Chance, deren Realisierung sich bereits am 5. November 1916 abzeichnete. An diesem Tag proklamierten die beiden Kaiser, Wilhelm II. und Franz Joseph I., die Wiederentstehung des «Königreichs Polen». Der Proklamation der Zweiten Republik im November 1918 gingen turbulente Ereignisse voraus: Weigerung der Polnischen Legion, für die Mittelmächte zu kämpfen, Meuterei von 10000 polnischen Soldaten, die Verhaftung von Piłsudski durch die deutsche Militärmacht, ein Faktor, der seinen legendären Ruf als Märtyrer für die polnische Sache begründete, Einsetzung eines polnischen Regentschaftsrates, die Gründung einer neuen polnischen Armee nach der Flucht von Oberst Haller quer durch Sibirien, Zusammenbruch des Kaiserreichs und des Zarenreichs, Einsetzung Piłsudskis als neuer Oberbefehlshaber, Gründung der Zweiten Republik.

Wie reagierten nun die polnische Erzählliteratur und die Lyrik auf die Ausrufung der Zweiten Polnischen Republik? Diese hatte sich zunächst durch einen spektakulären Sieg über die Rote Armee unter dem Befehl von General Michail Tuchatschewski in den Augusttagen des Jahres 1920 als Retterin Westeuropas vor dem Ansturm des Bolschewismus erwiesen. Die folgenden fünfzehn Jahre bis zum Tod von Józef Piłsudski (1935) waren jedoch von innenpolitischen Turbulenzen geprägt, die nach der Ermordung des Präsidenten Gabriel Narutowicz zur Sanacja-Diktatur unter der Führung des Marschalls Piłsudski führten. Die ersten Anzeichen einer sich verschärfenden Krise der jungen Republik waren in Stefan Żeromskis Roman «Vorfrühling» aus dem Jahre 1924 zu finden. In diesem Roman mischen sich Elemente eines kritischen Realismus (Analyse des polnischen Nationalismus), Visionen von einem neuen Polen (gläserne Städte) und eines sozialkritischen Eskapismus, der in vieler Hinsicht die polnische Literatur der Nachkriegszeit prägte. In der Lyrik kam es zu einer durch den Expressionismus beeinflussten Formerneuerung. Die sicherlich bedeutendste Gruppe, die Skamandriten, die nach

⁹ Adolf Dygasiński, *My nasze sztandary* (Wir und unsere Fahnen), zit. n. Janina Kulczycka-Saloni, *Pozytywizm*, Warszawa 1971.

¹⁰ Zit. nach Heinrich Jaenecke, *Polen. Träumer, Helden, Opfer*, Hamburg 1981, S. 56.

¹¹ Manfred Schluchter, *Stanisław Przybyszewski und seine deutschsprachigen Prosawerke 1892–1899* (Diss.), Stuttgart 1969.

¹² Vgl. Gabriela Matuszék, «Der geniale Pole»? Stanisław Przybyszewski in Deutschland (1892–1992). Aus dem Polnischen von Dietrich Scholze. Paderborn 1996.

¹³ Vgl. den Essay «Zur Psychologie des Individuums». Dazu aus literaturwissenschaftlicher Sicht Jörg Marx, *Lebenspathos und «Seelenkunst» bei Stanisław Przybyszewski. Interpretation des Gesamtwerkes unter besonderer Berücksichtigung der weltanschaulichen und kunsttheoretischen Positionen sowie der Poetik*. Frankfurt/M. 1990.

¹⁴ Zit. nach H. Jaenecke, *Polen. Träumer, Helden, Opfer*, Hamburg 1981, S. 65.

1920 eine Zeitschrift unter dem Titel «Skamander» herausgaben, verbanden Klassizismus mit einer Romantik, wie er in dem Werk von Stanisław Wyspiański (1869–1907) als poetologisches Prinzip zu erkennen war. In den nicht-programmatischen Dichtungskonzeptionen der sicherlich einflussreichsten poetischen Gruppe in den 20er Jahren überzog das Prinzip der Freiheit in der Wahl der Stoffe, Motive und ästhetischen Formen. Einer ihrer bedeutendsten Vertreter, der aus Łódź stammende Julian Tuwim (1894–1953), setzte es unter anderem in einer Poetik des Alltags um, in der die wichtigsten ideologischen Strömungen der Zwischenkriegszeit virulent waren: die wachsende Einwirkung atheistischer Weltbilder auf die katholische Volksfrömmigkeit, die sich verstärkende nationalistisch-chauvinistische Position des Sanacja-Regimes nach 1926 (fehlende Nationalitätenpolitik bei einem Anteil von 30% Nicht-Polen), ideologisch-politische Auseinandersetzung zwischen Anhängern von Roman Dmowski und von Józef Piłsudski, aber auch der Kampf gegen Kriegsverherrlichung und die blinde Übernahme von längst hinfalligen überfälligen Kulturkonzepten, wie zum Beispiel der sarmatischen Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts als «Inbegriff» eines mythisch verklärten Polentums mit «edler» Gesinnung. Julian Tuwims Gedicht «Krieg» griff diese verhängnisvolle Tendenz auf:

«Mit zornigen Augen zerstöre ich
Theater und Parlamente,
Direktionen, Redaktionen, Banken,
Wo der verfluchte, böse Geist herrscht.

Mit den Augen zerschlage ich wie mit Stangen
Die Tafeln herrlicher Schaufenster,
Mit Widdergeschrei zertrümmere ich
Das Königreich des Antichrist.»

Zu jenen vom Mythos der kriegerischen Tat erfüllten Schriftstellern gehörte in den 1920er Jahren auch Juliusz Kaden Bandrowski (1885–1944), der mit «Łuk» (dt. Bogen) und «General Barcz» Apotheosen auf den Krieg der Piłsudsker (Anhänger des Marschalls Piłsudski) schrieb. In ihnen wird, vor allem in «General Barcz», Piłsudski zu dem nationalen Heroen stilisiert, wie er in der «Solidarność»-Bewegung der 1980er Jahre in der Gestalt von Lech Wałęsa seine Wiederbelebung erfuhr. Wie differenziert die polnische fiktionale Literatur auf das autoritäre Regime unter Piłsudski von 1926 bis 1935 bzw. bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkrieges reagieren konnte, ohne erstaunlicherweise von den nationalistischen Machthabern zensiert zu werden, verdeutlicht das Frühwerk von Witold Gombrowicz, der mit «Ferdynand» seine ersten Attacken gegen die polnische Formlosigkeit ritt. Gombrowicz's Ich-Erzähler verwandelt sich in einem reifen Alter plötzlich in ein pubertäres Wesen, das alle psychologischen Erscheinungen seiner physiologischen Veränderungen beobachtet. Daraus entsteht die absurde Grotteske eines im Konvexspiegel verzerrten Porträts. Festzuhalten ist, daß die stilistisch vielfältige polnische Literatur der Zwischenkriegszeit sich ihrer Aufgabe, Gegenpositionen zu der Verherrlichung von Macht und nationaler Mythenbildung einzunehmen, durchaus bewußt wurde. Das zeigten auch die dramatischen Werke von Leon Kruczkowski, der mit «Kordian i Cham» (Rebell und Bauernrüpel) am Beispiel des November-Aufstands 1918 einen anderen Typus von nationalem Helden darstellen wollte. Er zerstörte die Legende vom gemeinsamen Kampf des Adels mit den Bauern. Die Spezifik der polnischen Problematik (verspätete Nationenbildung, visionäre Weltmodelle, Schaffung von Ersatzmythen) erwies sich für die deutsche Literatur im besonderen und das deutsche Kulturleben im allgemeinen als wenig attraktiv. Die polnische Gesellschaft der 1920er und 1930er Jahre wurde nur gelegentlich zu einem Gegenstand literarischer und kulturpolitischer Interessen. Zu tief saß der Schock über den preußischen Kulturkampf an der Jahrhundertwende auf polnischer Seite, obwohl natürlich die wechselseitige Rezeption von deutscher und polnischer Literatur, wenn auch in stark abgeschwächter Weise, weiterhin lief.

Und auf deutscher Seite? Eines der eindrucksvollsten Zeugnisse über den Vielvölkerstaat Polen der 20er Jahre und die Situation der polnischen Juden sind Alfred Döblins Aufzeichnungen «Reise nach Polen» aus dem Jahre 1924.¹⁵ In ihnen setzte sich der Autor mit der Frage auseinander, welche Existenzform die ostjüdische Diaspora auf dem Territorium eines Staats hatte, «in dem ein anderes Volk, das polnische, nach jahrhundertlangem Freiheitskampf soeben seine Eigenstaatlichkeit erlangt hat, (und wie er sich) zu seinen Minderheiten (verhält).»¹⁶ Sein Fazit war nach einer zweimonatigen Reise ernüchternd: «Die Staaten von heute sind das Grab der Völker.»¹⁷

Auswirkungen des Zweiten Weltkriegs auf die Mythenbildung

In der von Feind-Mythologien beherrschten Nachkriegszeit diktierten in Polen unter dem unmittelbaren Eindruck der mörderischen Politik der deutschen Okkupanten die Mythen das Denken und Handeln der neuen Machtkader. Sie reproduzierten in den 50er und 60er Jahren mit immer geringerer Effizienz den Mythos vom erfolgreichen Aufbau des Sozialismus nach sowjetischem Muster in einem Land¹⁸, dessen Bewohner in sich verdichtendem zeitlichem Abstand (1956, 1968, 1970, 1976, 1980) gegen die Ausbeutung der menschlichen Arbeitskraft und die geistige Entmündigung protestierten.¹⁹ Das Massenbewußtsein im gespaltenen Deutschland nahm das sozialistische Polen entweder als verlorengegangene Heimat mit dem revanchistischen Anspruch auf Wiederaneignung oder als fremdes kommunistisches Regime wahr (BRD), während die Machthaber in der DDR eine von Heuchelei und gefälschter sozialistischer Bruderschaft getragene Politik gegenüber ihrem polnischen Nachbarn machten. Mit einem für weite Kreise der Bevölkerung fatalen Ergebnis: die Stereotypen von der «polnischen Wirtschaft»²⁰, der Unordentlichkeit der Polen, die angeblich die Kaufhäuser ausrauben, und manch anderen verwirrenden Urteilen okkupierten sie das Denken der Ostdeutschen. Es gab allerdings auch Ansätze zur Auflösung der tradierten Vorurteile und der eingeschworenen Stereotypen gegenüber den Polen. Rolf Schneiders «Die Reise nach Jaroslaw» (1974), Christa Wolfs «Kindheitsmuster» (1976) sind Beispiele für ein Umdenken im Verhältnis gegenüber dem geistig so fernen Nachbarn. Bedeutend früher jedoch, bereits Ende der 50er Jahre, hatte Günter Grass mit seiner «Blechtrommel» den entscheidenden Roman publiziert, der die von gegenseitigen Vorurteilen und von tiefer Freundschaft liebevoll-leidenschaftlich geprägte Verbindung zwischen den Menschen beider Nationen, vermittelt über ein kaschubisches Geburtshaus, auf einen neuen streitbaren Nenner brachte: die Anfälligkeit der Deutschen für nationalsozialistisches Ideengut und ihre Verwandlung in braune Barbaren, die Neigung der Polen zu romantischen Träumen und illusionären Freiheitskämpfern und die Einsicht, daß die Geschichte der Erwachsenen in die Hölle der Barbarei führt. Mit Oskar Matzeraths Weigerung, ein solcher Erwachsener zu werden, signalisiert der Grass'sche Roman eine deutliche Botschaft: nach der Heilung des Wahnsinns müssen wir uns an die Auflösung von Stereotypen und Mythen machen. Wie gefährlich für die kommunistischen Machthaber solche subversiven Strategien waren, zeigten deren Reaktion. «Die Blechtrommel»

¹⁵ Die Berichte über die Reise veröffentlichte Döblin zuerst in der «Vossischen Zeitung» (1924), im folgenden Jahr in der «Neuen Rundschau». Die Buchpublikation lag im November 1925 vor.

¹⁶ Leo Kreutzer, Alfred Döblin. Sein Werk bis 1933. Stuttgart u.a. 1970, S. 101.

¹⁷ Ebd., S. 102.

¹⁸ Vgl. dazu aus polnischer Perspektive die Betrachtungen zur Alltagskultur in der Volksrepublik Polen: Stefan Bednarek, Hrsg., Nim będzie zapomniana. Szkice o kulturze PRL-u (Bevor es vergessen wird. Skizzen zur Kultur der VR Polen), Wrocław 1997.

¹⁹ Vgl. Krzysztof Pomian, Wymiary polskiego konfliktu 1956–1981 (Die Dimensionen des polnischen Konflikts 1956–1981). London 1985.

²⁰ Vgl. Hubert Orłowski, «Polnische Wirtschaft». Nowoczesny niemiecki dyskurs o Polsce (Der moderne deutsche Diskurs über Polen). Olsztyn 1998.

durfte erst in den 80er Jahren offiziell in Polen erscheinen²¹, aber auch auf der BRD-Seite löste das Frühwerk des «Störenfried» Günter Grass große Beunruhigung aus. Die deftige Sprache, die radikale Analyse des faschistischen Denkens, das engagierte Eintreten des Autors gegen den deutschen Revanchismus stießen auf engstirnige Vorbehalte bundesdeutscher Institutionen.²² Erst die 68er Generation, die den Versuch unternahm, ihre Väter-Syndrome abzuarbeiten, schuf die Grundlagen für die Annäherung an polnische psychomentele Strukturen. Die kommunistischen Machthaber erlaubten nur offizielle Kontakte, der Deutsche als Inbegriff des kriegerischen Teutonen traf auf tiefe Abneigung und leider auch auf heimliche Bewunderung (Wirtschaftswunder und deutsche «Perfektion») in breiten Schichten der Bevölkerung, das Bild von der deutschen Kulturnation aber war weitgehend zerstört. Wo waren in dieser verwirrenden Gemengelage die ersten Stimmen, die von versöhnendem Ausgleich, der Überwindung der tiefen Klüfte sprachen? Die polnischen Bischöfe im Jahre 1966, der Kniefall von Willy Brandt im Jahr 1970 – das waren entscheidende Angebote und Gesten, die nach jahrzehntelanger Konfrontation etwas einleiteten, was freilich von deutscher Seite in den späten 70er Jahren während der Entstehung der polnischen Menschenrechtsbewegung und sogar noch teilweise in der Solidarność-Phase beinahe verspielt worden wäre. Es handelte sich um die Urängste von dem polnischen «Störenfried», der das wohl behütete Machtgleichgewicht in Europa auflösen wollte.²³ Nicht zuletzt aus diesem Grund scheuten sich die sozialdemokratischen Politiker Mitte der 80er Jahre, das Gespräch mit der politischen Opposition zu suchen.²⁴

Was bewirkten nun die dramatischen Veränderungen in der politischen Landschaft Polens der 80er Jahre? Führten sie zum Abbau nationaler Mythen, die ja weiterhin von der romantischen Aura der männlichen Führer (Wałęsa in der symbolischen Tradition von Piłsudski) lebten? In welcher Weise veränderte sich das Verhältnis von Machtpolitik und Kultur als Ausdrucksformen von politischer Symbolbildung bzw. als Träger nationaler Werte? Es ist festzuhalten, daß die polnische politische Opposition in den 70er und 80er Jahren ein differenziertes Bild sowohl von der Rolle Polens im 20. Jahrhundert²⁵ als auch von der politisch und kulturell ausdifferenzierten Funktion Deutschlands nach der Gründung der Bundesrepublik entwickelte.²⁶ Trotz der unterschiedlichen Richtungen innerhalb der Opposition war sich diese einig in der Feststellung, daß «die Teilung Deutschlands in zwei Staaten nachteilig und ungerecht ... (und) auch für Europa unvorteilhaft ist.»²⁷ Zur Erreichung dieses politischen Ziels müsse der Dialog zwischen Polen und Deutschen auf der Ebene der beiden Völker unter Vermeidung von staatlichen Institutionen und Parteien geführt werden. Nur solche unmittelbaren Dialoge seien die Voraussetzung für den Abbau der riesigen Problemfelder zwischen beiden Nationen, deren Vergangenheit von der Mythologisierung ihrer Beziehungen, von Stereotypen und von der Falsifizierung der Fakten bestimmt gewesen sei. Solche Denksätze fanden ihren Niederschlag in zahlreichen Publikationen der Untergrundverlage. Auch auf der literarischen Ebene zeichnete sich in der zweiten Hälfte der 80er Jahre die Tendenz

²¹Die Ausgabe im «Zweiten Umlauf» (Untergrundpublikationen) erschien bereits 1979 bei «NOWA» in Warschau.

²²Vgl. die Verweigerung des Rudolf Alexander Literaturpreises an Grass durch den Bremer Senat im Jahre 1963.

²³Vgl. den Besuch des SPD-Fraktionsvorsitzenden Herbert Wehner bei General Jaruzelski nach dessen Ausrufung des Kriegsrechts im Dezember 1981.

²⁴Während des Besuchs des SPD-Vorsitzenden Willy Brandt bei General Jaruzelski in Warschau im Jahre 1985 vermied dieser den Kontakt zur Opposition.

²⁵Der Funktionswandel sollte aus der Sicht der frühen achtziger Jahre folgende Stadien durchlaufen: Opfer der Großmächte bis 1918 und von 1939 bis 1945, die republikanische Phase von 1918 bis 1939 und der Kampf um die Befreiung von dem kommunistischen Regime nach 1945.

²⁶Vgl. Krystyna Rogaczewskas Arbeit «Niemcy w myśli politycznej polskiej opozycji w latach 1976–1989 (Deutschland im politischen Denken der polnischen Opposition) Wrocław 1998.

²⁷Ebd., S. 164.

zur Aufarbeitung der falsifizierten und mystifizierten deutsch-polnischen Geschichte unter Einbeziehung der auch auf polnischer Seite verdrängten jüdischen Komponente ab. Andrzej Szczępiński hatte 1986 mit seiner spektakulären Darstellung einer deutsch-jüdisch-polnischen Dreiecksgeschichte in «Die schöne Frau Seidenmann» (polnisch: Początek) die fiktionalen Grundlagen für eine Neubewertung von Schuld und Verstrickung gelegt. In dem Buch «Weiser Dawidek» (1987) von Pawel Huelle wird aus der Sicht eines Erzählers deutsch-polnische Kulturgeschichte mit dem Blick auf den geheimnisumwitterten jüdischen Jungen Dawidek so aufgearbeitet, daß idiosynkratische, also allergische Grundschichten der polnischen Nachkriegsgeschichte aus psychologischer Perspektive zum Vorschein kommen. In solche Tiefenschichten stoßen nur wenige Erzähltexte der deutschsprachigen Literatur vor, die sich mit den psychomentalen Verwundungen der jüngsten polnisch-deutschen Geschichte auseinandersetzen.²⁸ Um so notwendiger erweist sich die Fortsetzung dieser thematischen Trauerarbeit für jene polnischen und deutschen Schriftsteller, die nach 1990 unter den repressionsfreien Bedingungen des öffentlichen Gedankenaustausches auf den Literaturmarkt drängen. Eine vergleichende Betrachtung von literarischen Texten zu diesem Themenkomplex verdeutlicht, daß sich auf polnischer Seite, möglicherweise bedingt durch einen großen Nachholbedarf auf dem Feld der deutsch-polnischen Nachkriegsgeschichte, bedeutend mehr Autoren befinden, die mit mythisch angereicherten Sujets ihre gemeinsame Vergangenheit aufarbeiten.²⁹

Aufbruch zu europäischen Bewußtseinsformen?

Wenn die Sinnhaftigkeit von Ereignissen auf ein Ziel bezogen werden kann, auf das sich der historische Prozeß hin bewegt, dann zeichnet sich in der deutsch-polnischen Kulturgeschichte seit 1989 eine Phase gegenseitiger Beeinflussungen ab, als deren Ergebnis die Einwirkung nationaler Mythen wie die bislang leider kaum erfolgte Rückwirkung auf die deutsche Kultur sich auf neuen thematischen Feldern abspielt. Die kulturpolitische Situation zu Beginn des 21. Jahrhunderts belegt diese Tendenz. Die

²⁸Ausnahmen sind – neben den bereits erwähnten Texten – die schlesische Trilogie von Horst Bienek (Die erste Polka; Septemberlicht; Zeit ohne Glocken) aus den 70er Jahren. Oder Siegfried Lenz' «Deutschstunde» (1968) und «Heimatmuseum» (1978).

²⁹Darunter sind Anna Bolecka, Der weiße Stein; Olga Tokarczuk, E.E.; Stefan Chwin, Hanemann (dt.: Tod in Danzig) und «Esther» (dt. Die Gouvernante).

Akademie Franz Hitze Haus Münster

2. Münsteraner Philosophische Woche

«Sag an, wie hältst du's mit der Religion?»

Die Philosophie der Religionen

Dr. Stephan Goertz – Prof. Dr. Rudolf Langthaler –
Dr. Winfried Löffler – Prof. Dr. Matthias Lutz-Bachmann –
Prof. Dr. Klaus Müller – Prof. Dr. Peter Rohs –
PD Dr. Saskia Wendel

Kooperation mit dem Seminar für Philosophische Grundfragen der
Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster

vom 24.–28. September 2001

Information und Anmeldung:
Akademie Franz Hitze Haus, Kardinal-von-Galen-Ring 50,
48149 Münster, Tel. 0251-9818-0

Mythen von der Rettung der polnischen Nation durch charismatische «Führer» haben sich offensichtlich aufgelöst. An ihre Stelle ist die sachliche Bewertung der ungeheuerlichen Verbrechen der deutschen Besatzungsmacht wie auch der sowjetischen Okkupationsmacht zwischen 1939 und 1941 und nach dem Krieg, die behutsame Annäherung an die vielfach verschütteten gemeinsamen kulturhistorischen Schichten und die ernüchternde Wieder-Entdeckung von eigenen Verbrechen³⁰ getreten. Alle drei großen kulturpolitischen Problemfelder erweisen sich als Komponenten eines Dialoges, der in völlig neue Erkenntnisbereiche vorstoßen wird. Eine Reihe von Fragen sollten an dieser Stelle dessen kognitive Dimensionen verdeutlichen. Könnten *erstens* die dadurch ausgelösten Bewußtseinsprozesse zu einer Abschwächung des Mythos von der «Opfernation» Polen führen, könnte *zweitens* die Herstellung der politischen Normalität zwischen beiden Republiken die Grundlage für eine relativierende europäische Geschichte werden, in der tragische Elemente aufgehoben werden, könnte *drittens* die bevorstehende EU-Mitgliedschaft der Republik Polen einen weiteren Abbau der psychomentalen Sperren zwischen beiden Nationen bewirken? Die Voraussetzungen dafür sind möglicherweise in den beiden ersten Fällen gegeben, denn die Einsicht in die Verstrickungen von Gewalt in Folge von Kriegshandlungen und unter den Bedingungen von autoritären Strukturen ist auch in der polnischen Gesellschaft präsent. Die Herstellung von Normalität sollte indes viel

³⁰Vgl. dazu die Buchdokumentationen von Jan Tomasz Gross, *Die gespenstige Dekade* (1998); *Neighbors. The Destruction of the Jewish Community at Jedwabne*. Princeton University Press 2001, dt.: *Nachbarn. Der Mord an den Juden von Jedwabne*. Aus dem Englischen von Friedrich Griese. C.H. Beck, München, Oktober 2001. Vgl. dazu Basil Kerski, *Der Mord von Jedwabne. Der einseitige Mythos von der «Opfernation» bröckelt weiter*, in: *NZZ* Nr. 64 (2001) S. 33.

leichter als erwartet sein, zumal 1989 eine Generation von Dreißigjährigen die gesellschaftliche Bühne betreten hat, die ein mediales, nationenübergreifendes Bewußtsein entwickelt und damit zur Abschwächung von nationalem Bewußtsein in Verbindung mit den es begleitenden nationalen Mythen führen kann. Das heißt: nicht Ablösung von Vergangenheit, sondern Schaffung anderer kultureller Bewußtseinsformen (wie z.B. globale Musikkultur, ökumenische Prozesse, internationale Sportveranstaltungen u.a.), die die Nachbarn in die Denk- und Handlungsdimensionen einbeziehen. Viel schwieriger erweist sich die Behandlung der Probleme, die sich mit einer zukünftigen EU-Mitgliedschaft Polens ergeben. Zunächst einmal müßte der seit Beginn der 90er Jahre einsetzende Lernprozeß zwischen beiden Nationen über die bereits benutzten institutionellen Formen (Deutsch-Polnisches Jugendwerk, Städtepartnerschaft, gemeinsame Wirtschaftsunternehmen, Kulturaustausch) durch eine Dimension erweitert werden, die bislang nur angedacht worden ist. Es handelt sich dabei um das Erlernen der sogenannten dritten Kultur³¹ als semantische Annäherung von zwei benachbarten Sprachkulturen wie auch der Einbeziehung europäischer und globaler kultureller Fragmente. Ein solcher Prozeß steht natürlich nicht in Verbindung mit der Auflösung von nationalem Kulturbewußtsein. Vielmehr könnte er etwas bewirken, was wir Europäer nach den bitter-grausamen Erfahrungen von Massenvernichtung und totalitärer Verblendung uns wünschen: die einfühlsame Reflexion über den Anderen, einst Fremden, um uns selbst zu verstehen, und nicht zuletzt um mythische Denkarten und stereotype Verblendungen in realhistorische, transparente Handlungsweisen zu überführen.

Wolfgang Schlott, Bremen

³¹Vgl. dazu Beta Ociepka, *Polen – Deutschland. Dialog zwischen den Kulturen*, in: *Deutschland Archiv* 32, Nr. 6 (1999), S. 976–982.

Ein Don Quichotte des Appellativen

Zu Raimon Panikkar's jüngsten Veröffentlichungen

Wer ist Raimon Panikkar? 1918 als Sohn einer katholischen Spanierin und eines hinduistischen Inders geboren, gehört er zu den wichtigsten Wegbereitern des interreligiösen Dialogs und der vergleichenden Kulturforschung. Insbesondere sein Doppelblick auf abendländische und asiatische Traditionen hat ihn befähigt, die Prolegomena einer *Comparative Philosophy* zu schreiben, das sogenannte «Gespräch der Weltreligionen» mit in Gang zu setzen. Für Panikkar darf der Dialog der Religionen nicht bloß theoretisch geführt werden, sondern muß in einer tatsächlichen Begegnung ihrer Vertreter kulminieren. *Kommunion* ist die Dimension, die der *Kommunikation* laut Panikkar zugrunde liegt. Seine Hermeneutik, nach deren Lesart sich der Interpretierte stets in der Interpretation wiedererkennen soll, legt er als einen «Dialog mit Freunden» an. Nach Jahren des Zögerns hat er kürzlich solche «Gespräche» in Buchform veröffentlichten lassen: *Das Abenteuer Wirklichkeit. Gespräche* (München 2000). Es ist wahr, daß diese Gespräche, trotz aller Emphase, mit der das Begriffsfeld um Zwiesprache und Begegnung aufgeladen ist, die Gesprächspartner (Constantin von Barloewen, Axel Matthes, Bettina Bäumer) zu bloßen Stichwortgebern macht, auch, wenn gerade das nicht in Panikkar's Absicht liegt: «Ich will nicht als Prophet auftreten.» (Gespräche, 16) Panikkar soll in diesen Interviews die Weltfragen lösen und ist in der ihm gestellten Gesprächssituation, die ihn mit der Autorität des Orakels ausstattet, befangen.

Dennoch prädestiniert ihn ein Leben als katholischer Priester in Indien und als Professor für Religionsphilosophie und Religionswissenschaft in Harvard und Santa Barbara zum Kritiker eines anthropozentrischen Eurozentrismus der westlichen Hemisphäre und zum Fürsprecher für einen Beitrag der asiatischen Kirchen zum «theologischen Diskurs». So vermag Panikkar in dem

Buch ungewohnte – zuweilen unbequeme – Perspektiven und Fragehorizonte aufzureißen, etwa, wenn er den christlichen «Fundamentalismus» für gefährlicher erachtet als den muslimischen. Panikkar polemisiert gegen die *pax americana*, einfach, weil man sich daran gewöhnt hat, den starken Arm Nordamerikas als eine Art «gottgegebene» Ordnungsmacht anzusehen. Auch die Vereinigten Staaten halten sich – wie die verpönten Muslime –, in ganz «fundamentalistischer» Manier, für die *von Gott auserwählte Nation*. Durch eine Umkehrung der «einstudierten» Blickweisen und -richtungen kann es bei der Lektüre zu frappierenden Einsichten kommen. So erweisen sich etwa die westlichen Industriestaaten in ihrer technologischen «Trance» (Gespräche, 144), in der sie einen Ausstieg aus den gegenwärtigen Entwicklungstendenzen für unmöglich halten, als die Fatalisten, zu denen sie die «Orientalen» immer gern erklärt haben. Für Panikkar verbreitet sich die Zivilisation des Abendlandes, die nicht mehr lebensfähig ist, nur noch kraft einer «Thanatos-Energie» (Gespräche, 182). Panikkar plädiert für eine Schubumkehr. Statt sich zu fragen, wie alles ausgeht, ist er wißbegierig, wie alles begann, wie alles wurde, was es ist, um für die Zukunft Schlüsse zu ziehen, die keine Kurzschlüsse sind.

Projekt Weltpathos

In einem weiteren neuen Buch *Das Göttliche in Allem. Der Kern spiritueller Erfahrung* (Freiburg 2000) hat Panikkar seine Erkenntnisse und Erfahrungen aus Jahrzehnten resümiert und konzentriert in eine «Synthese», die keine *Summa* ist, eher ein Vermächtnis. Immer mehr ist Panikkar's Wort Handreichung, Hinführung, Übermittlung. Aus Vorträgen entstanden, gleicht die Schrift einer Einladung, einer Initiation, die den Ton des Er-

baulichen und Therapeutischen nicht scheut. In dieser Sammlung kann er es sich leisten, mit Worten immer sparsamer zu werden. «Immer wieder kommen wir auf dasselbe zurück.» (Das Göttliche, 115) So wird das Buch, das er zuletzt geschrieben hat, zu einer guten Einführung. Wozu aber will uns Panikkar anhalten? Es ist schwierig, sich in der Theorie auf die Höhe der Komplexität heutiger Verhältnisse zu stellen. Die Einfachheit von Panikkar's Grundgedanken mag in manchem Leser den Eindruck wecken, als wären seine Weisheiten billig, als kosteten sie ihn nicht viel, ihn, der für jedes genuin theologische und philosophische Denken den Einsatz des ganzen Wesens, der ganzen Existenz des Denkenden fordert: «Er darf nichts außer dem beschreiben, was er selbst erlebt hat.» (Das Göttliche, 103) Es ist bezeichnend, daß man in der Auseinandersetzung mit Panikkar unwillkürlich immer häufiger dazu übergeht, von dem Autor Panikkar auf den Menschen Rückschlüsse zu ziehen. Nach Selbstaussagen ist sein gesamtes Werk als eine Art impliziter Autobiographie zu lesen. Er möchte das Leben zum Prüfstein des Denkens machen. Wenn er – wie so viele vor ihm – die «Ehrfurcht vor dem Sein» einfordert (Gespräche, 78), wenn er fürchtet, «die feminine Dimension verloren zu haben» (Gespräche, 79), sind es nicht Patentrezepte, Binsenweisheiten, die er verbreitet, Weisheiten also, auf die man sich immer schon geeinigt hat, ein gefundenes Fressen für seine Kritiker? Wie viel Mut erfordert es, etwas zu fordern, was kein Mensch jemals bestreiten würde? Ist Panikkar wirklich jener Rufer in der Wüste? Rennt er nicht vielmehr – rhetorisch – offene Türen ein? Und wenn dieser «Liebhaber der Weisheit» tatsächlich «mehr» weiß als andere, wenn er aus einem Bereich spricht, den man nur mit dem «Dritten Auge» des Mystikers einsehen kann: Sollte man über das Paradies Vorträge halten, sollte man einen Weisen interviewen? Einen Weisen nicht interviewen zu wollen, wäre höchst unphilosophisch, man denke nur an Sokrates. Das Wesen der Weisheit drückt sich zwar oftmals in Allgemeinplätzen aus, aber über diese herrscht paradoxerweise eine kollektive Amnesie. Ein Beispiel: «Wo die Liebe fehlt, da gibt es keine Rettung» (Gespräche, 192). Ein solcher Satz, tausendmal gehört – und nicht wirklich *beherzigt* –, ist für jeden aufgeklärten Menschen, der den Mut hat, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, ein Ärgernis. Panikkar scheut sich also nicht, einen solch abgeschmackten Satz zu sagen, der milde Skeptiker ist peinlich berührt davon. Und dann überbietet Panikkar sich noch in der tollen Antwort auf die Frage, wie eine «lebendige Wirklichkeit» aussehen soll: «Schön, bunt, frei, verblüffend und glücklich.» Die Simplizität dieser Vision ist wahrlich der «Traum eines lächerlichen Menschen» (Dostojewskij).

«Edle Einfalt»

Panikkar's Vereinfachungen, d.h. bei ihm Reduktionen auf das Wesentliche, sind programmatisch. Mit seiner «Simpelei» verstoßt er gegen die Zwangs-Komplexität der Moderne. Und wer wie Panikkar keinen Vertrag haben will mit dem geltenden Recht der Diskurse, der wird zur *Persona non grata*, spricht zum Irrationalisten erklärt; zum «Philosophen für Damen» (wie es einmal über Martin Buber hieß), bei dem die Vernunft in Ohnmacht gefallen ist, ins «kosmische Vertrauen» (Gespräche, 135). Vernunft kann für Panikkar nicht mehr als ein *fellow traveller* (Gespräche, 136), ein Trittbrettfahrer sein und steht bei ihm im Verdacht, zum Okkupator aller Lebensvollzüge zu werden. Unablässiges, d.h. auch unfreiwilliges Denken gleicht einem Kontrollzwang, der nichts mehr zulassen, nichts mehr geschehen lassen, sich nicht mehr bewegen lassen kann. «Auf das Ego zu verzichten heißt nicht, seine Persönlichkeit zu töten, sondern sie zu befreien. [...] Wenn mein Ego nicht da ist, habe ich keine Angst. Wenn mein Ego nicht da ist, bin ich ich selber, ohne Hemmungen, [...]» (Gespräche, 43) Nach Eckhart schlägt Gott in uns die Augen auf, aber der moderne Mensch sticht sie sich aus, weil er einen Ödipus-Komplex hat. Er ist von seinem Narzißmus geblendet. Er nimmt regelmäßig die bittere Pille der Skepsis, um

nicht empfänglich zu werden. Er verwahrt sich. Bei Panikkar erscheint Wissen als Macht aus Angst vor der Ohnmacht. Denn zu leben bedeutet zunächst nicht, das Leben zu *haben*, sondern, dem Leben *ausgeliefert* zu sein: «Die Erfahrung als solche übersteigt mich. Die Rollen kehren sich um. Ich bin nicht mehr das Subjekt der Erfahrung.» (Das Göttliche, 50) Gebet und Meditation stellen die tradierten Formen dieses rein rezeptiven Wahrnehmens und «Horchens» dar, *Orthopraxie* ist für Panikkar daher die verlorene Dimension der Theologie, gewissermaßen ihre Heimat. Glaube und «Wahrheit» gehören für ihn lebensweltlich verankert und leibhaftig vollzogen, viel eher als auf eine Apologie des Rechtsbehaltens zielt er auf eine Transformation ins Authentische: «Gott ist Leben. Die Erfahrung des Lebens kommt der Gotteserfahrung gleich.» (Das Göttliche, 150)

Panikkar, der hier auf der Suche nach einer «neuen Unschuld» ist, einem neuen Nichtangriffspakt zwischen den Menschen und den Dingen, verspricht keine Rückkehr in das verlorene Paradies der fraglosen Eingebundenheit in die Welt. «Das Wesen des Paradieses ist, daß es verloren ist.» (Gespräche, 59) In einer Welt, in der – Marktwirtschaft und Evolution Seite an Seite – das Überleben des Reicherer entscheidendes Entwicklungsprinzip ist, gehört ein gewisser Biß dazu, abzurüsten – auch verbal – und durch Einfachheit entwaffnen zu wollen.

Wer den Segen der Armut propagiert, muß sich auch der Wortgewalt und des Sprachvermögens enthalten – was Panikkar nicht konsequent tut. Er führt die beiden Leben der Veröffentlichung und der Verinnerlichung, eines Schriftgelehrten und eines Schriftgelehrten, eines ehrwürdigen Professors und eines Menschen ohne Rang: «Vergessen wir für einen Augenblick, daß wir Professoren, Handlanger, Verwalter usw. sind, vergessen wir, daß wir Christen – und schließlich Menschen – sind, so würden wir Wegbereiter eines neuen Wirklichkeitsbewusstseins.» (Das Göttliche, 27) Der Spezialist und multiple Ehrendoktor hat sich den Anfängergeist bewahrt (den des Laien, des «Idioten»), er will das Staunen lernen und lehren, nicht angestaunt werden.

«Für uns Intellektuelle» (Das Göttliche, 53) ist es gerade wichtig, bei einem übermäßigen Genuß geistlicher Nahrung für Verdauung und Entleerung zu sorgen, sonst geht es uns wie dem Gelehrten, der, interessiert, d.h. neugierig wie immer, zum Zenmeister kam, um sich über die Erleuchtung unterweisen zu lassen. Der Meister schenkt ihm eine Tasse Tee ein und füllt sie weiter und weiter, bis sie überläuft: So ist dein Herz, sagt er, und dann willst du auch noch etwas über Erleuchtung erfahren. Dieses «Gleichnis» entspricht auf das Genaueste der Interpretation Eckharts, die er Jesu Tempelaustreibung gibt: Wir müssen alle Vorstellungen von Gott fahren lassen, wenn Gott einziehen soll.

Cross Over

Wir sollen Gott um Gottes willen lassen, so Eckhart, und im Buddhismus heißt es, wenn du den Buddha triffst, so töte ihn. Panikkar kreuzt Aussagen dieser Art und versucht in seinem Verfahren des *cross over* mögliche Entsprechung zu finden. Er, der in unterschiedlichen Sprachen und Gebärden sich auszudrücken versteht, transplantiert simultan Symbole und Gesten aus einer Kultur in eine andere. Man könnte auch von einer gegenseitigen Durchdringung sprechen. Für Panikkar ist die Eucharistie kein Akt der Anthropophagie, er versteht sie *tantrisch*. «Ein möglicher Name für diese Gottheit wäre *nirvāna*.» (Das Göttliche, 42) Ein ganzes Buch hat er der Entfaltung dieser These gewidmet. (Gottes Schweigen. Die Antwort des Buddha für unsere Zeit, München 1992)

Man hat Panikkar einen Grenzgänger genannt, einen «Schmuggler». Was hat man darunter zu verstehen? Einen, der die Grenze nicht anerkennt, der das Imaginäre der Grenze einsieht, der die Grenzen zu erweitern sucht, die Horizonte. So wird die Trennung zwischen Kulturmenschen und Barbaren, Gläubigen und Heiden, Kirche und Sekte hinfällig. Panikkar entlarvt diese angeblichen Hierarchien, Meilensteine abendländischer Identitätsstiftung, als bloßen Ausdruck eines Machtverhältnisses und leistet

damit seinen Beitrag zur selbstkritischen Erklärung der Kirche an der zweiten Jahrtausendwende, zur «Kriminalgeschichte» des Christentums.

Aber was Panikkar zu sagen hat, ist nicht immer originell. Er hat, insbesondere innerhalb der sogenannten *philosophia perennis* und den apophatischen Strömungen einer *Negativen Theologie*, bedeutende Vorbilder. Das weiß er selbst am besten. Er führt eine Botschaft für uns im Gepäck, ist nicht nur Mittler zwischen Ost und West, Immanenz und Transzendenz, sondern auch zwischen Gegenwart und Vergangenheit. Panikkar ist Bauchredner jener Vorfahren, ohne die die Zahl der spirituellen Irrwege unendlich wäre. Er weiß, was er denen schuldet, auf deren Schultern er steht: Ignatius von Loyola, Johannes vom Kreuz, Simeon der Neue Theologe, Dionysios Areopagita; Shankara, Ramana Maharishi, Aurobindo, Krishnamurti. Angelus Silesius steht neben den Vorsokratikern, Luther neben den alten Chinesen; religiöse Schriftsteller wie Thomas Merton, Pascal und auch Camus stehen neben Eliade und Heidegger. Panikkar, weniger «Wächter des Grals» als «Hüter des Seins», bringt sie wieder ins Spiel, die Töpfe der Tradition, die heute offen stehen, und aus denen zu essen doch nicht jeder versteht. Muß das nicht ein Anmaßender sein, ein Obskurantist, der sich über jüdische Kabbala, Psychoanalyse, rheinländische Mystik und indische Religionsphilosophie in *einem* Satz hermacht, in einem Atemzug?

Sein Konzept der Katholizität ist ein sehr ursprüngliches: katholisch, das heißt allumfassend, etwas, was dem «indischen Inklusivismus» entspricht. Der «Anti-Inquisitor» Panikkar möchte die Rede über Gott befreien. Seine Wortschöpfungen in diesem Bereich sind verantwortliche Grenzüberschreitungen, pietätvolle Tabubrüche, keine Blasphemien.

Viel mehr denn als Gottessucher muß man ihn als einen Sucher nach der Wirklichkeit fassen: «Die Frage nach Gott ist nicht vorrangig die Frage nach einem Wesen, sondern die Suche nach der Wirklichkeit.» (Das Göttliche, 17) Zwar ist Gott für Panikkar nur eine «Ikone des Göttlichen» (Gespräche, 24), aber die Ikone ist mehr als ein bloßes *Abziehbild* der Wirklichkeit. Daher erklärt sich seine Reserve gegen das Fernsehen, den *Big Brother*, und andere neue Kommunikationsmedien, die Hausgötter dieser Zeit. Die großen Illusionsmaschinen, welche die Zuschauer der Wirklichkeit, dem Nächsten, dem (ganz) Anderen abspenstig machen. Man hat noch nicht genug nachgedacht über die Korrespondenz zwischen der postmodernen These, daß Wirklichkeit und Fiktion nicht unterschieden werden können, und dem nicht mehr ganz neuen Medium Fernsehen: Sein Buch *Das Göttliche in Allem* ist

gewidmet «denen, die nicht dem Fernsehen verfallen sind». Das sind die, denen das eigene Leben noch nicht zur postironischen Soap-Opera geworden ist, die sich nicht durch vorabendliche Ärzteserien auf den eigenen Tod vorbereiten, sich noch selbst leben und sterben wollen, noch die Ehrwürde des Wortes *Kult* kennen. «Der Sinn des Lebens ist nicht das Entschlüsseln eines Kriminalromans.» (Gespräche, 71) Panikkar ist ein Spielverderber, er feiert andere Feste – des Kirchenjahrs nämlich, und er tanzt auf anderen Hochzeiten – des Himmels und der Erde. Aber man wird ihn nicht mißverstehen, wenn man annimmt, daß sein Buch noch mehr jenen gewidmet ist, die dem Fernsehen verfallen sind. Diese werden von Panikkar überführt: Wenn Gott eine großangelegte Fiktion ist; und wenn Fiktionen ebenso wirklich sind wie die Wirklichkeit; dann ist auch Gott wirklich.

Ein «Don Quichotte des Appellativen»

Wer ist Raimon Panikkar «wirklich»? Raimon Panikkar läßt sich als romantische Figur denken: in den Metaphern der Tiefe ein Höhlenforscher, ein Schatzgräber, in denen der Höhe ein Bergsteiger, ein Wanderer, dem der Weg das Ziel ist, ein Pilger. Abstiege in die Höllenreise gehören ebenso zu dieser Reise wie der Weg ins Weglose, in Wüsten und auf Berggipfel, wo die Götter wohnen, deren Anblick man nicht überlebt. Er gleicht jenen nimmermüden Glaubensrittern in der Tradition von Cervantes' Don Quichotte oder Dostojewskijs Idiot. Er, der «von Nord bis Süd, Ost bis West» (Das Göttliche, 104) zu Hause ist, weil er in allen Himmelsrichtungen Gott gesucht und überall sich gefunden hat, dieser fahrende Ritter, dieser *Fou de Dieu* kämpft gegen Windmühlen – eben den *Big Brother*, der sich von Menschenleben nährt – unbekümmert einen verlorenen Kampf. «Gott» ist die Dame seines Herzens; für die er streitet, deren Farben er trägt. Wie Quichotte mehr Ritterromane gelesen hatte, als bekömmlich für ihn waren, so hat Panikkar die Mystiker verschlungen und sich ihnen verschrieben. Und da wurde er blind für alles, was nicht das Eigentliche ist. Die Mystiker sind ihm Brüder, Schwestern, Weggefährten, Mitglieder seines Ordens der «Morgenlandfahrer». Tatsächlich ist er eines Tages nach Indien aufgebrochen, ins Land seiner Väter, um sich in die Vielgestalt des Hinduismus zu inkarnieren. Hier bildete er sich zum «Prediger des Schweigens». Dabei erlebt er dasselbe Dilemma wie alle anderen Mystiker vor ihm: über Unsagbares zu sprechen versuchen, wortreich zum Schweigen einladen. Er kann nicht schweigen, er muß (vom Schweigen) sprechen. Das Geschriebene ist für ihn *nicht* das natürliche Element des Wortes, und er zitiert Paulus (2 Kor 3,6): «Der Buchstabe tötet.» Panikkar war zeit seines Lebens eine Art «Alchemist», Experimentator, Transformator, auf der Suche nach der «Weltformel», einer, die Gold machen wollte und der am Ende seines Lebens erkennt: Reden ist Silber, und Gold ist das Schweigen. Schweigen, das kostet etwas, nämlich die Beendigung des Geredes und des inneren Monologs. Dieses Schweigen aber ist zugleich die Bedingung fürs Zuhören und damit für jeden Dialog.

Panikkar, ein fahrender Sänger, der sich auf den Marktplatz der Diskurse stellt und «tanzt»? Die Geschichte vom Narren Gottes, vom Einfaltspinsel als Schelmenroman? Oscar Wilde soll einmal gesagt haben, wer nicht an Wunder glaubt, sei kein Realist. In diesem Sinne kann man feststellen: Wer keine Einbildungen kennt, hat keine Phantasie. Dann aber wäre Don Quichotte der wahre Realist.

Manuel Gogos, Bonn

Auswahlbibliographie: Die vielen Götter und der eine Herr. Weilheim 1963; Rückkehr zum Mythos. Frankfurt 1985; Der unbekannte Christus im Hinduismus. Mainz 1986; Gottes Schweigen. Die Antwort des Buddha für unsere Zeit. München 1992; Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung. München 1993; Meinen wir denselben Gott? München 1994; Der Weisheit eine Wohnung bereiten. München 1995; Das Göttliche in Allem. Freiburg 2000; Das Abenteuer Wirklichkeit. Gespräche. München 2000.

Sekundärliteratur: Manuel Gogos, Raimon Panikkar. Grenzgänge zwischen Philosophie, Mystik und den Weltreligionen. Mainz 2000.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2× 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 2001:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 61.– / Studierende Fr. 45.–

Deutschland: DM 78.–, Euro 40.– / Studierende DM 60.–,

Euro 31.–

Österreich: öS 550.–, Euro 40.– / Studierende öS 430.–, Euro 31.–

Übrige Länder: sFr. 57.–, Euro 37.– zuzüglich Versandkosten

Gönnernabonnent: Fr. 80.–, DM 100.–, öS 700.–, Euro 50.–

Einzelnummern: 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.