



# ORIENTIERUNG

Nr. 9 67. Jahrgang Zürich, 15. Mai 2003

**E**S BEGINNT DAMIT, daß die Welt stumm ist. Irgendwann, unvorhersagbar, kommt die Zeit, daß er ihr Schweigen in seine Sprache übersetzt. Übersetzen muß, übersetzen kann. Dann ist er glücklich, befreit von dem Kampf in seinem Kopf, der ihn nun nicht mehr zerreißt. Das Geschriebene will er am liebsten sofort vorlesen, damit es im einseitig durchbrochenen Schweigefeld zwischen Hörern und Autor seine zweite Bewährungsprobe erfährt. Gelänge ihm doch, so zu schreiben, daß jeder Leser glaubt, er wäre gemeint, und auch so, daß sich aus allem von ihm Geschriebenen die Kunst zu leben ableiten ließe. Das erste hat er geschafft, das zweite nicht. Es gehört zum Kaumglaublichen dieses Schriftstellers, wie er Situationen, Charaktere, Erfahrungen, ohne sie zu typisieren, in zeichenhafte Bilder und Gesten umsetzt, die jeden erreichen und niemanden unberührt lassen. Kafkas Texte sind prallvoll privatester Anspielungen, schaffen aber eine Allgemeingültigkeit, die sonst nur philosophischer Begrifflichkeit gelingt. Seine Sprache ist eine Gedankensprache. Sie geht zu jedem Geschehen, unbekümmert um dessen Rang, auf die gleiche Distanz und folgt ihrer Lust am Weiterdenken. So entsteht eine geistige Prosa, deren Verfasser von sich sagen kann «Ich bin Litteratur».

## Wie schreibt Kafka?

Dieses Verständnis basiert nicht auf Lese-Erfahrungen mit Texten von Franz Kafka – die liegen sehr lange zurück –, sondern auf einer intensiven Lektüre der siebenhundertseitigen (Teil-)Biographie von *Reiner Stach*.<sup>1</sup> Sie besticht durch ihre unendlich geduldige Anstrengung, jede Deutung zu vermeiden und sogenannte geschichtliche Fakten nur dann zu beachten, wenn sie irgendeine Spur in sprachlich aufgezeichnetem hinterlassen haben. Das leuchtet ein, weil Kafkas ein und alles die Sprache ist. Als im Verlauf der ununterbrochen durchschriebenen Nacht vom 22. zum 23. September 1912 «Das Urteil» entstanden ist, liest er die Erzählung sofort vor, beim ersten Tageslicht, und wenig später noch einmal vor größerem Publikum. So kann er den stummen Bildern einen hörbaren Rhythmus verleihen. Das Geschriebene wird körperlich erlebbar, zuallererst von ihm selbst, und er gibt es als wahrnehmbare Gestalt jener ursprünglich stummen und amorphen Menschenwelt zurück, der es entstammt. Sein Kriterium für eine gelungene Geschichte heißt «Zweifellosigkeit», und dieses Kriterium stellt sich ein, wenn so etwas wie ein Funkenflug zwischen Literatur und Leben zustande kommt. «Gegen Schluß fuhr mir meine Hand unregiert und wahrhaftig vor dem Gesicht herum. Ich hatte Tränen in den Augen. Die Zweifellosigkeit der Geschichte bestätigte sich.» Immer ist es ein wirkliches Geschehen, kein Gedanke, der Kafkas Sprache fließen macht, und immer fließt die Sprache aus einem Speicher, der schon gefüllt ist. Er muß nicht erfinden, sondern richtig einpassen. Was er fürchtet, ist der Augenblick, in dem der Speicher versiegt und das technisch gekonnte Weitermachen sich verselbständigt. Das passiert ihm aber nicht: Kafka ist der unkündbare Übersetzer des unkündbaren Lebens, das ohne ihn stumm geblieben wäre.

*Karl-Dieter Ulke, München*

<sup>1</sup> Reiner Stach, *Kafka. Die Jahre der Entscheidungen*. Frankfurt/M. 2003 (1. Aufl. 2002). – Vgl. auch zwei Pressestimmen, auf die mich Nikolaus Klein hingewiesen hat: die Rezension des amerikanischen Germanisten Sander L. Gilman, *Die Ängste des jüdischen Körpers*, in: *Literaturen*, Jan./Febr. 2003, S. 12–18, und die Stellungnahmen Reiner Stachs im Gespräch mit Lionel Richard, in: *Magazine littéraire*, Dez. 2002, S. 20–26. – Grundlegend für die neuen Interpretationsansätze Franz Kafkas sind die in den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts in Gang gekommenen Editionsarbeiten durch Hartmut Binder, Jürgen Born, Ludwig Dietz, Hans-Gerd Koch, Jost Schillemeit, Klaus Wagenbach und Malcolm S. Pasley. Inzwischen liegt die «Kritische Ausgabe. Schriften und Tagebücher» in fünfzehn Bänden vor, «Nachgelassene Schriften und Fragmente» in bisher zwei Bänden, die «Briefe. Lesungen» bis 1914 in bisher zwei Bänden. Für Juli 2003 ist eine Ausgabe der «Amtlichen Schriften» vorgesehen (alles bei S. Fischer, Frankfurt/M.). Daneben erscheint im Stroemfeld Verlag (Frankfurt/M.) eine Faksimile-Edition (mit Transkriptionen), die sog. Frankfurter Edition (FKA).

## BIOGRAPHIE

**Wie schreibt Kafka?** Zur Biographie von *Reiner Stach* – Die stumme Welt – Der Imperativ des Übersetzens – Das Geschriebene will vorgelesen werden – Sprache als Gedankensprache.

*Karl-Dieter Ulke, München*

## LITERATUR

«...der Himmel bricht nieder in das Meer...»: Zum 100. Geburtstag *Reinhold Schneiders* am 13. Mai – Gedenktage und Neubefragung – Neueditionen – Kein erbaulicher Autor – Ein Unruhestifter – Jugend im «Hotel Messmer» – Kommen und Gehen als Lebenserfahrung – Reise und Lesen – Die Niederlage von 1918 – Das Schicksalsjahr 1922 – Existenz als freier Schriftsteller – Die Reiseziele Spanien und Portugal – Historische Romane – Im Zeichen des Antichrists – Publikationsverbot und illegale Verbreitung der Schriften – Der Fall «Reinhold Schneider» und die restaurative Epoche der Bundesrepublik – Winter in Wien – Die Abwesenheit Gottes – Morgendämmerung eines neuen Zeitalters.

*Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern*

## RELIGIONEN

**1893 in Chicago...:** Zur Studie von *Dorothea Lüdeckens* über das Erste Weltparlament der Religionen – Vorgeschichte und Verlauf – Religiöse und religionspolitische Lage in Indien, Ceylon, Japan und den USA – Die Gastgeber – Frage nach der Einheit der Religionen – Brüderliche Begegnung – Das Auftreten von Vivekananda – Konfrontation mit der Moderne – 100 Jahre nach dem ersten Treffen – Das Projekt Religionen und Weltethos.

*Heinz Robert Schlette, Bonn*

## CHRISTENTUM/POLITIK

**Politik aus dem Glauben:** *Walter Dirks* zum Gedenken (*Zweiter Teil*) – Politik aus dem Glauben – Politik in einer offenen Gesellschaft – Suche nach einer produktiven Utopie – Der restaurative Charakter der Epoche – Sozialismus in europäischer Perspektive – Die Christenheit und Europa – Christentum im demokratischen Staat – Was bedeutet Linkskatholizismus? – Organisation und Engagement – Ein «anderer Katholizismus».

*Benno Haunhorst, Holle*

## THEOLOGIE

**Weggefährtin im Glauben:** Zum Gedenken an *Dorothee Sölle* (1929–2003) – Sensibilität für Personen und deren lebensgeschichtliche Kontexte – Bultmanns Entwurf einer existenzialen Theologie – Geschichte und politische Emanzipationsprozesse – Entfremdung des Subjekts – Verlust einer fraglosen Religiosität – Ein Kapitel Theologie nach dem «Tode Gottes» – Ein Rückblick nach zwei Jahrzehnten – Auseinandersetzung mit Auschwitz – Frauen, die übersehene Hälfte der Menschheit – Entdeckung der Traditionen der Mystik – Unterscheidendes Erkennen.

*Nikolaus Klein*

# «...der Himmel bricht nieder in das Meer...»

Zum 100. Geburtstag Reinhold Schneiders (1903–1958) am 13. Mai

Wien, 1. Bezirk, Stubenring 24: Im Ringcafé Prückel, gemütlich, aber nicht modisch eingerichtet, die Kellner höflich, aber nicht unterwürfig, hat Reinhold Schneider sein erweitertes Wohnzimmer gefunden, damals im Winter 1957/58. Als einer der ersten Gäste kommt er morgens um 7 Uhr hin, bleibt bis Mittag. Er prägt sich ein mit seiner Körpergröße, dem scheuen Wesen, dem still erduldeten Verfall der Kräfte, dem gebückten Gang, den sparsamen Mahlzeiten. Stille ist um diesen Mann, der gegen Ende seines Lebens sagt: «...es gibt kein größeres Glück, als nicht sprechen zu müssen.» Im Café Prückel entsteht sein letztes Buch, das eine untergehende Welt schildert. Gleichzeitig «schwindet das Bild Gottes immer tiefer in die Todesnacht», das Antlitz des Vaters wird «ganz unfaßbar». In dieser Zeit der Gottesverdunkelung kann ihm Weihnacht keinen Trost spenden – dem Dichter bleibt nur die Pietà, «Gottes letzter Schritt in sein Geschöpf, in die Erdennacht». Und überall rückt das Eis vor, «in den Völkern, in uns».

Schneider diagnostiziert kurz vor seinem Tod das Nahen einer Epoche, in welcher «der Mensch das ewige Leben weder ersehnt noch fürchtet». Schon 1954 hat er in seiner autobiografischen Schrift «Verhüllter Tag» den Weg durch das Trümmerfeld der Zeit gezeichnet: «Ohne einen Blick in den Abgrund der Verzweiflung ist das Zeitalter nicht zu verstehen.» Unerbittlich hält er fest: «Es ist gegen meine Bestimmung, einen Trost auszusprechen, wo keiner ist...» Ausweglos klingt dies, aber Reinhold Schneider, der Wahrhaftigkeit verpflichtet, kann nicht anders. Am 1. April 1958 reicht er die druckfertige Fassung von «Winter in Wien» beim Herder-Verlag ein, stürzt aber am Karsamstag schwer und stirbt am Ostersonntag, 6. April, im Loretto-Krankenhaus in Freiburg i.Br. an den Folgen einer Gehirnblutung. Auf dem Stadtfriedhof Baden-Baden wird er am 10. April im Familiengrab Schneider-Messmer beigesetzt.

«Winter in Wien» erscheint noch im Todesjahr 1958. Für eine große Leserschaft bleibt es das bekannteste Buch Reinhold Schneiders, sozusagen das Vermächtnis eines Autors, welcher zusammen etwa mit Werner Bergengruen, Edzard Schaper, Elisabeth Langgässer, Gertrud von Le Fort, Luise Rinser bis 1960 die sog. christliche Dichtung bestimmt hat. Texte von ihm haben nicht nur die Soldaten des Zweiten Weltkriegs begleitet, sondern auch Generationen von Zöglingen christlicher Schulen. Nachdem jedoch der Begriff «christliche Dichtung» im Zeichen fortschreitender Säkularisierung zu Grabe getragen worden ist, sind auch die Exponenten immer mehr aus dem literarischen Bewußtsein verschwunden. Vielen gilt Reinhold Schneiders Werk heute als überholt, andere kennen ihn kaum oder überhaupt nicht mehr.

## «...das Porträt meiner Seele...»

Gedenkdaten indessen können manchmal eine Neubefragung einleiten. Zum 100. Geburtstag Reinhold Schneiders, des mahnenden Zeitzeugen, sind nun zwei sorgfältig edierte Auswahlbände erschienen, die sich dem Autor wieder annähern und dabei die Akzente unterschiedlich setzen. Während die Ausgabe des Insel-Verlags ein breites Spektrum des Dichters und Denkers aufzeigt, konzentriert sich das Lesebuch aus dem Tyrolia-Verlag konsequent auf den spirituellen Aspekt dieses Œuvres. Im Idealfall vertieft man sich in den einen wie in den anderen Auswahlband und gewinnt dadurch ein umfassendes Bild Schneiders und seiner Welt. Die Lektüre beider Bücher zeigt den Gefeierten indessen keineswegs als erbaulichen christlichen Dichter, sondern als einen «Unruhestifter», als einen unbequemen Denker und unermüdlich Fragenden. Der Zweifel sei edel, hat Reinhold Schneider einmal gesagt. Im Wiener Café Prückel hat er jeweils ein Kartenspiel aus Bildpostkarten vor sich ausgelegt, hat darüber sinniert und sich von den Gedankenspielen forttragen lassen: «Brueghels Seesturm, ein spätes Bild, ist das Porträt meiner

Seele; der Himmel bricht nieder in das Meer, und dieses wirft sich auf und will keine Schiffe mehr tragen, ein Rachen klafft schön der sicheren Beute entgegen, und Möwen jagen wie weiße Blitze durch die Hochzeit der Nacht mit der Nacht.» Fürwahr ein dramatisches Bild für einen Menschen, der sich den Schwermütigen und Exzentrikern zugerechnet hat! So steht denn der Schiffbruch am Ende der geistigen Abenteuer Schneiders. Denn diese «Hochzeit der Nacht mit der Nacht» hört nicht auf. Vom «Schweigen der unendlichen Räume» spricht Schneider angesichts der kosmischen Weiten – es gelte schließlich auszuharren «in den tausend Augen der Finsternis». Auch sei es besser, «zu sterben mit einer brennenden Frage auf dem Herzen, als mit einem nicht mehr ganz ehrlichen Glauben: besser in der Agonie als in der Narkose». Das ist nicht billiger Trost, den dieser Autor spendet – «der Wahrheit Stimme» will er sein, und diese ist zuweilen hart und rückhaltlos. Zeitlebens hat ihn der Geist des Widerspruchs beherrscht, und all den Vereinnahmungen, den Etikettierungsversuchen, den hagiografischen Stilisierungen Wohlmeinender hat er sich entgegengestellt.

Er ist ein Unruhiger und ein Unsteter, reist in alle Himmelsrichtungen Europas, wechselt häufig die Wohnungen, getrieben von Drang und Zwang zugleich. Lebenslang folgt er Regungen, und immer geht es ihm «um ein Hören, Empfangen, um die lernende Existenz» einer Stadt, einer Landschaft. «Es ist so schön, nicht mehr sich selber zu leben. Die Stadt spielt sich in mir ab... Ich habe hier keine Begegnungen gesucht, wie wichtig mir auch so manche noch gewesen wäre, sondern mich der Strömung überlassen», schreibt er in «Winter in Wien», am Ende seines Wanderlebens. Aber zuvor sind all diese Orte und Landschaften Spiegelungen seiner selbst gewesen. Seine Seele, sein Schicksal, seine Melancholie (ein Erbe des Vaters) hat er in keinem anderen Land so sehr wiederentdeckt wie in Portugal. Bezeichnend für sein Selbst- und Geschichtsverständnis ist die Passage aus «Die ewige Krone» (1953): «In der Kapelle des Hieronimiten-Klosters Belém bei Lissabon (...) fand ich alles gegenwärtig, was das portugiesische Volk, was ich selbst erlitten hatte, bis in die Abgründe und Labyrinth des Doppelsinns; das Leben am äußersten Rande, am Ufer des Atlantik, vor der Nacht der Sinnlosigkeit, war hier ausgetragen, besiegelt, verkörpert...» Schneiders Worten folgend, wollte die portugiesische Seele «im tiefsten Grunde das Unglück, weil sie klagen wollte, denn sie war niemals zufrieden in der Welt, die ihr keine Heimat bot». Unschwer erkennt man in dieser Aussage über Portugal eine Selbstaussage des Dichters. Aber bei diesem Portugal-Bild Schneiders setzt auch die berechnete Kritik späterer Leser an. Der Schweizer Schriftsteller Hugo Loetscher, ein profunder Kenner der iberischen Welt, konstatiert Schneiders Reverenz gegenüber dem Regime von Antonio Oliveira Salazar (Ministerpräsident von 1932 bis 1968), wenn dieser problemblind sagt: «Portugal hat sich, seit fast dreißig Jahren, erneuert aus dem Ethos des Opfers, der Arbeit, der Liebe. Mich ergreift die Autorität einsamer Leistung...» («Europa und die Seele Portugals», Vortrag 1957 am Deutschen Institut Lissabon). Aber Loetscher weiß, daß Schneider angesichts seines vielfältigen politischen Engagements kein unpolitischer Mensch ist. So erklärt er sich das unkritische Verhalten aus jenem besonderen Geschichtsverständnis, an dessen Horizont Begriffe wie Mission, Sendung, Schicksal, Größe, Tragik, Untergang stehen. Loetscher zieht die Folgerung: «Geschichte wurde für ihn in einem Maße zur Erfüllung, daß er gegenüber der eigenen Zeit ahistorisch werden konnte. Er sah Portugal vor allem als «historische Mission» und nicht als politisch-soziale Realität.»

## Jugend im «Hotel Messmer»

Das Kommen und Gehen mag Reinhold Schneider früh eingeschrieben worden sein. Als zweiter Sohn des Hotelierpaars

Wilhelma und Wilhelm Schneider-Messmer ist er in der süddeutschen Kurstadt Baden-Baden aufgewachsen. Der Knabe hat täglich die Gäste in den Räumen des Elternhauses, des illustren «Hotel Messmer», beobachten können, aber er führte «eine ganz einsame Existenz in der Herberge und doch im Vaterhaus» («Der Balkon»). Sie trafen ein, die Adelligen des Blutes, des Geistes und des Geldes, blieben kurze oder längere Zeit, um danach wieder abzureisen. Vierzig Sommer lang war das «Hotel Messmer» (kurz die «Maison» genannt) Residenz des deutschen Kaiserpaars Wilhelm I. und Augusta gewesen, die stets das Zimmer der Eckfront im ersten Stock bewohnten. Dieses wurde zum eigentlichen Ruhm des Städtchens und der Balkon des Kaiserapartements zum Forum preußischer Sommerpolitik. Im «Hotel Messmer» verhandelten Fürsten, Minister und Diplomaten, Bismarck war in diesem Haus mehrmals zu Audienzen erschienen, und auch der kronprinzliche Generalstab tagte hier «kurz vor Sarajewo etwas verdächtigerweise» («Der Balkon»). Überhaupt wurde ganz Baden-Baden zur «Sommerhauptstadt» des Kaiserreichs. Viel später diente dieser Balkon Reinhold Schneider als Ausgangspunkt und Titel seiner autobiografischen Reminiszenzen (noch heute eines seiner besten Bücher), in denen nebst aller Wehmut auch manch humorvolle Episode zu finden ist: etwa jene von der Kaiserin, die sich allabendlich um ihr Geschmeide sorgt und es dem Hotelfaktotum Crescentia anvertraut. Diese packt den Hohenzollernschmuck in ihre abgescheuerte Tasche, stellt sie im Dachstübchen unter ihr Bett und schläft seelenruhig darüber ein.

So prägte sich mit diesem Willkomm und Abschied, mit Ankunft und Aufbruch ein Lebensrhythmus ganz eigener Art ein, der Schneider auf seiner Reise durch die Länder und Zeiten begleiten sollte. In der Hausbibliothek fand er auch seine erste Anregung im «Orbis pictus» aus Großvaters Zeit: «Wer zu lesen beginnt, tritt eine Einsamkeit an, die sich nicht mehr begrenzen läßt. Hier fand ich das Bild des geharnischten, lorbeer gekrönten, einäugigen, leidgezeichneten Luis de Camões, der sozusagen zur Galionsfigur meiner fragwürdigen Lebensfahrt geworden ist: er lockte mich auf Meere, denen ich nicht standhielt, und führte mich in Geheimnisse, die mich nicht mehr loslassen werden» («Der Balkon»). Auch nahm der Knabe jene Bücher zu sich, welche die Gäste zurückließen, da sie ihrer überdrüssig geworden waren, u. a. Walther Rathenau «Von kommenden Dingen». Der jüdische Politiker, der im Februar 1922 zum Reichsaußenminister ernannt, aber noch im Sommer dieses Jahres erschossen wurde, weilte übrigens auch als Gast im «Hotel Messmer» und zwar in der entbehrensreichen Zeit nach dem Ersten Weltkrieg, «da die Gäste schon am Tisch saßen, während der Herd noch nicht recht brannte, bis der Chef Stühle zerschlug, um anzuheizen». Rathenau erklärte denn auch dem Hotelsekretär, «daß er zu seinem Bedauern ausziehen müsse, weil sein Zimmer ungenügend geheizt werde» (a.a.O.).

Leicht hätte ein junger Mann, aufgewachsen in der Elégance dieser Hotelwelt, dem mondänen Leben zuneigen können – nicht aber in so eminentem Ausmaß dem geistigen, wie dies bei Reinhold Schneider eintraf. Doch seine Jugend fiel in eine Epoche grundlegender Umbrüche: Alte Ordnungen fielen auseinander, weite Bevölkerungsschichten stürzten in Armut. Der Knabe nahm mit wachem Sinn die Schicksale der kleinen Angestellten in Vaters Hotel wahr: das Elend der Stubenmädchen, der Küchengehilfen. Die Schule enttäuschte den jungen Mann maßlos, einzig der Deutsch- und Geschichtslehrer Dr. Albert Daur beeindruckte ihn. «Unerschütterlich war sein Glaube an die Würde, die Freiheit, den sittlichen Adel des Menschen», schreibt Schneider über seinen geliebten Lehrer, «so war er auch der einzige, der das schwerste Erlebnis meiner Generation, den Zusammenbruch des Jahres 1918, fruchtbar zu machen imstande war. Für ihn war die Katastrophe allein das Gebot, höchste Verantwortung zu ergreifen.» Daur wird zum Leitbild für Schneiders spätere politische Ausrichtungen. Nach dem Abitur beginnt er vorerst ein landwirtschaftliches Praktikum auf Schloß Langenstein am Bodensee, bricht dieses vorzeitig ab, absolviert

später eine kaufmännische Ausbildung in der Druckerei Stengel & Co. in Dresden, einer Stadt, wo viele Verwandte des Vaters wohnen.

### Abbrüche, Aufbrüche

Das Jahr 1922 setzt eine schmerzhafteste Zäsur. Der Vater hat sein Vermögen wegen der Inflation verloren und das Hotel Messmer im Rahmen einer Zwangsversteigerung verkaufen müssen. Er sieht sich um sein Lebenswerk betrogen und erschießt sich. Sein Tod, die Erschütterung durch den Ersten Weltkrieg, der Verlust des Kinderglaubens: all dies führt beim jungen Reinhold ebenfalls zu einem Suizidversuch. Anna Maria Baumgarten (1881–1960) aus Radebeul, um 22 Jahre älter, nimmt ihn als Untermieter bei sich auf, begleitet ihn später auf seinen Reisen, führt seinen Haushalt und gilt bis zu seinem Tod als «Gefährtin meines Lebens». Es ist eine Beziehungskonstellation, welche an die Bindung zwischen dem jungen Thomas Bernhard und der um 35 Jahre älteren Hedwig Stavianicek, seinem «Lebensmenschen», erinnert (beide Männer waren neunzehn Jahre alt, als sie in diese Beziehung eintraten). Zwischen 1923 und 1928 ist Schneider für die Dresdner Druckerei als Übersetzer und Korrespondent tätig. Er eignet sich in dieser Zeit autodidaktisch eine geradezu unglaubliche Sprachkompetenz in verschiedenen Fremdsprachen an; vertieft sich mit glühendem Eifer in Literatur und Philosophie und wird diesen Passionen bis zu seinem Lebensende treu bleiben. Der spanische Philosoph Miguel de Unamuno (1864–1936) und dessen tragisches Lebensgefühl, konzentriert in seinem Werk «Del sentimiento trágico de la vida» (1913), wird ihm zur orientierenden Gestalt. «Ich ahnte, daß ich hier die Landschaft meiner Seele, die Möglichkeit einer Aussage finden könnte», sagt Reinhold Schneider zu dieser Lektüre-Erfahrung.

1928 wählt er die Existenz des freien Schriftstellers, finanziell unterstützt von Anna Maria Baumgarten. Und er geht weg, «um die Fesseln ungemäßer Existenz abzustreifen», wie er in «Der Balkon» schreibt. «Ich hatte das bestimmte Gefühl: gut wird Deine Sache nicht ablaufen, aber Du mußt gehen, um nicht anzukommen». So reist er in einer Art «positiver Verzweiflung» weg: immer wieder nach Spanien und Portugal, seinen Herzländern. Eine Reihe seiner Werke verdankt sich diesen Aufenthalten, so etwa die «Leiden des Camões», «Philipp II. oder Religion und Macht». Er findet schnell literarische Anerkennung, wenn auch Auflagen und Verkaufszahlen seiner Bücher zunächst niedrig bleiben. Die dreißiger Jahre führen ihn auch nach England und Italien, ebenfalls in die skandinavischen Länder, deren geistige Protagonisten Swedenborg, Kierkegaard und Strindberg er zeit lebens verehrt. Die Potsdamer Zeit (1931–37) mit ihrer kargen bedrückenden Lebensweise bringt Kontakte zu Rudolf Alexander Schröder, Jochen Klepper oder Gerhart Hauptmann, zu Männern des späteren Widerstands wie Karl Ludwig zu Guttenberg oder den Grafen Moltke und York von Wartenburg. Im November 1933 schreibt er, aufgewühlt durch erste Berichte über die Konzentrationslager, seine Erzählung «Der Tröster», in deren Mittelpunkt Friedrich von Spee steht, der Jesuit und Dichter. Schneider nimmt die Verfolgungen Unschuldiger während des Dreißigjährigen Krieges als historisches Beispiel, um die (aktuelle!) Schwierigkeit, aber auch die Notwendigkeit des Gewissensentscheids zu zeigen.

Kurz zuvor, im August 1933, ist sein Buch «Die Hohenzollern. Tragik und Königtum» erschienen: «Es sollte ein Aufruf zur Monarchie sein in letzter, wahrscheinlich schon zu später Stunde (...) Heute sehe ich, daß die Monarchie wahrscheinlich zum Militärstaat geworden und damit der Gefahr, den Krieg herauf zu rufen, kaum entgangen wäre.» (Kapitel «Potsdam und Doorn», in «Verhüllter Tag», 1954) Es entstand während des Winters 1932/33 in einer engen Potsdamer Dachstube. «Aus dem Untergeschoß scholl der vom Sender übertragene Lärm der Massenversammlungen herauf, peitschende Stimmen, unter denen das Ungetüm aufjauchzte: dann die eine, mit keiner andern zu vergleichende Stimme, die unablässig lügend niemals log; denn in ihr

sagte sich die heraufgärende Macht unverhüllt aus», erinnert sich Schneider (a.a.O.). Mehrmals besucht er, der Kaiserstreue, dem die Anhänglichkeit ans deutsche Kaiserhaus schon früh eingepflanzt worden ist, Wilhelm II. in seinem niederländischen Exil in Doorn wie auch dessen Sohn, Kronprinz Wilhelm, in Potsdam. In «Verhüllter Tag» hinterläßt er von beiden Männern ein kritisches Porträt und einige unvergeßliche Episoden – etwa jene, da der Kaiser darauf besteht, Schneider aus dessen Hohenzollernbuch vorzulesen. Als der Autor nach lobenden Worten für den Vorleser sucht, meint Wilhelm II.: «Bin gelobt worden. Kommt selten vor», worauf sich eine Schneidersche Reflexion über das Zerstörende jenes «unstillbaren Dursts des Schauspielers nach Beifall» anschließt. Wilhelm II. wird Schneider als Zeichen des Dankes seinen Schreibtisch überlassen.

### Im Zeichen des Antichrists

1937 kehrt er, einst katholisch erzogen, zur Kirche zurück. In «Las Casas vor Karl V.» protestiert er 1938 wieder mit einem historischen Exempel gegen die Judenverfolgungen. Er rollt die Geschichte des Dominikaners Las Casas auf, der gegen die Versklavung und Mißhandlung der Indianer durch die spanischen Conquistadores gekämpft und durch seinen Einfluß beim spanischen Hof einen gesetzlichen Indianerschutz in allen neu eroberten Gebieten erreicht hat. Las Casas läßt sich in seinem «offenbar verlorenen Kampf», den er «mit der Aufbietung der innersten Kräfte» aufnimmt, auch als Spiegelung des Autors deuten. «... wer den größten Auftrag verfehlt, der verfällt auch der schwersten Schuld», schleudert Las Casas dem Kaiser entgegen. Ab 1941 unterliegt Schneider einem Publikationsverbot, aber sein Anti-Hitler-Sonett «Der Antichrist» (1939) kursiert millionenfach im «Samisdat»-Verfahren. Schneider ist ein politisch Gefährdeter. Hat er indessen je eine Emigration erwogen? Nein, denn «ich kann nur leben mit meinem Volke; ich möchte und muß seinen Weg mitgehen Schritt für Schritt; so hoch ich diejenigen achte, die aus Gesinnung emigrierten, so habe ich doch nie daran gedacht, Deutschland zu verlassen; es hat sich auch ergeben, daß eine geistige Einwirkung auf ein der Diktatur unterworfenen Land von außen kaum möglich ist». («Verhüllter Tag») Nach dem Krieg werden ihm erste Ehrungen zuteil. In den folgenden Jahren wendet er sich vor allem dem dramatischen Schaffen zu und entfaltet eine umfangreiche Vortragstätigkeit. Am 23. September 1956 bekommt er in der Frankfurter Paulskirche den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels und hält dort seine international wirkende Rede «Der Friede der Welt». 1957 wird sein Elternhaus, das stark heruntergekommene Hotel Messmer in Baden-Baden, mit Ausnahme des prächtigen Speisesaals abgerissen und erst 2001 als modernes Fünfsternhaus «Hotel Dorint Maison Messmer» wieder aufgebaut. Dies ist für ihn Anlaß zum Buch «Der Balkon. Aufzeichnungen eines Müßiggängers in Baden-Baden». «Du bist da, um zu sehen, wie gewissermaßen ein Zeitalter abgeräumt wird», ermahnt er sich, der als Gast des nahen Hotels «Atlantic» der tagelangen Zerstörung seines Elternhauses und damit einer Welt zuschaut. Auch in diesem Buch hängt er einer verhaltenen Untergangsstimmung nach wie wenig später in «Winter in Wien», aber er verbietet sich Larmoyanz. Beide Male verbindet er privates und historisch-politisches Schicksal zu der ihm eigenen Synthese. «Sei froh», sagt er zum Haus, das wie ein toter Körper ausgeweidet und den Blicken preisgegeben wird, «noch ein paar Wochen der Enthüllung und Schande, und dann ist es getan, und das Zeitalter und Du und ich gehen denselben Gang».

Aber der Flaneur, als der er sich im Untertitel dieser Aufzeichnungen erklärt, ist in Wirklichkeit immer ein hart arbeitender, unentwegt beschäftigter Mann gewesen, zart in der Statur, häufig von Krankheiten mitgenommen und in seinem überlangen Körper nie ganz zu Hause, sondern immer etwas geniert. Gern kapselt er sich ein, unterhält Freundschaften nur unter Wahrung einer gewissen Distanz. «Die Arbeit ist nun einmal die Gefährtin meines Lebens», sagt er in «Der Balkon». In der Hierarchie der

Autoren möchte er «weiter gar nichts sein als eine Existenz in der Zeit». Er erhebt «keinen Anspruch auf einen guten Sitzplatz, sondern ich gehe vorüber...» Wien, das er lange in Gedanken umkreist hat, bevor er dorthin gereist ist, wird zur letzten Station seines Wanderlebens. Wenige Wochen nach seinem Tod, am 18. Juli 1958, bringt das Wiener Burgtheater die Uraufführung seines Dramas «Der große Verzicht» bei den Bregenzer Festspielen heraus. Doch als Dramatiker ist Schneider noch rascher aus dem Gedächtnis der späteren Generationen geschwunden denn als Lyriker und Prosaist; seine Dramen werden kaum oder gar nicht mehr aufgeführt.

### Der «Fall Reinhold Schneider»

Vielleicht bleibt er überhaupt am ehesten mit seinem essayistischen Schaffen bestehen. Was er zu den Verstrickungen von Macht und Schuld äußert, ist noch immer gültig. Auch ein Vortrag wie «Europa als Lebensform» (1957 im Forum Hohensalzburg), eingebettet in die paneuropäische Diskussion der Nachkriegsjahre, ist nach wie vor lesenswert. Schneider hat Europa als «ein Bündel widerstreitender Kräfte» erkannt, dessen «fesselndes Band stärker sein soll als der Widerstreit». Nur schleicht sich auch in diesen Text ein Bilderschatz ein (der Stier, die geraubte Europa), der kaum mehr zu akzeptieren ist und heute auf eine ganz anders geartete Ästhetik des Feuilletons stößt. Auch kann nach Ironie bei Schneider oftmals lange suchen. Man findet sie jedoch in seinen Erinnerungen «Der Balkon», in seiner thematisch-formalen Vielfalt und seinem bewußt fragmentarischen Charakter überhaupt sein modernstes Buch und eines, das den Autor von neuem liebenswert erscheinen läßt. Sonst aber ist seine Haltung die der Emphase, sein Losungswort die Empathie, die Passio für den erwählten Gegenstand. Meistens hängt dabei die moralische Flagge recht hoch. Gleichwohl trifft man in all seinen Texten immer wieder auf Sätze von großer Luzidität, ja Einfachheit.

Stark engagierte sich Schneider während der Adenauer-Ära für den Weltfrieden im Zeitalter der Atombombe, trat 1951 öffentlich (u.a. auch in Beiträgen für die in Ost-Berlin erscheinende Zeitschrift «Aufbau») gegen die Wiederbewaffnung und die atomare Aufrüstung an und geriet dadurch in Dissidenz zur Adenauer-Politik. Der Autor wurde boykottiert: Der katholische Vorzeigedichter Deutschlands stieß in der BRD zunehmend auf Publikationsschwierigkeiten und wurde zum «Fall Reinhold Schneider». Manche deuteten seine Aktivität als Landesverrat und Annäherung an den Kommunismus. Ob Schneider sich damals vom DDR-Stalinismus als «nützlichen Idioten» hat mißbrauchen lassen, untersuchte kürzlich Ekkehard Blattmann. In dieser Zeit des Boykotts schreibt er an seinen Freund Werner Bergengruen, er sei krank und ruhe sich aus, «während ich einmal als Jude, dann als Kommunist, neuerdings als geistig unnachtet gelte, wieder totgesagt werde oder auf dem Wege bin, Protestant zu werden und in Wahrheit nichts weiter sein möchte als ein lebendiger Christ». Dies aber oft im Zeichen des Widerspruchs und lange nicht immer als sog. kirchentreuer Christ! Die beiden Herausgeber des Insel-Auswahlbands, Carsten Peter Thiede und Karl-Josef Kuschel, stellen angesichts dieser Dissonanzen fest, daß es «kein einfaches, nach fertigen Schablonen zu beurteilendes Reinhold Schneider-Bild geben kann». Natürlich sind gerade die geistlichen Texte Schneiders mit Begriffen durchsetzt, die heute an Verständlichkeit und Akzeptanz eingebüßt haben. Für eine gegenwärtige Leserschaft verstellen sie oft den Blick auf eine Landschaft, die in der Tiefe über ein zeitgebundenes Frömmigkeitsvokabular und -verhalten hinausweist. Jüngere Leserinnen und Leser bringen kaum mehr die Bereitschaft auf, sich darauf einzulassen. Man müßte erst einige Termini ersetzen, um den bleibenden Kern herauszuschälen. So schlägt Maria Anna Leenen, die Herausgeberin des Tyrolia-Auswahlbands, mit Recht vor, Schneiders Begriff «Opfer» durch «Hingabe» zu ersetzen. Der Begriffswechsel ermöglicht tatsächlich eine neue Beleuchtung des Texts.

## Die Abwesenheit Gottes

Dabei stehen wir eigentlich wieder und erst recht vor den gleichen Fragen wie Reinhold Schneider vor fünfzig und mehr Jahren. Damals trug er noch den Schrecken über Krieg und Diktatur in sich, war fasziniert und gleichzeitig verstört von den naturwissenschaftlichen und technischen Errungenschaften. Das enge Gebäude katholischer «Weltsicht» erwies sich als unzureichend, die Position des Christen mußte neu definiert werden. «... das Christentum, das wir doch in gewissem Grade zu verstehen glauben, wird um so unfaßbarer, je weiter wir uns von der Erde entfernen», sagt er in «Das Schweigen der unendlichen Räume». In den autobiografischen Texten der fünfziger Jahre (Verhüllter Tag, Die silberne Ampel, Der Balkon, Winter in Wien) zeichnet sich ein Prozeß der Verdunkelung ab, welcher einen Teil seiner Leserschaft verstört hat, jenen vor allem, der sich von diesem Autor Tröstendes erhoffte und ihn darauf festschrieb.

1953 setzt er sich in einem Rundfunk-Essay (Nachtstudio des Südwestfunks) mit «Simone Weil oder das Christentum der Zukunft» auseinander. Angesichts dieser Protagonistin und ihres weit gespannten Denkens scheint für ihn die Möglichkeit auf, Brücken zwischen den Religionen bauen zu können. In Simone Weil erkennt er aber auch jenen «religiösen Nihilismus», den ihm einst Unamuno nahegebracht hat und den Schneider seither bei seinen Lebensgestalten Johannes vom Kreuz oder Teresa von Avila (bei ihr gebündelt im Wort «nada») entdeckt hat. Simone Weil lehrt ihn, die Abwesenheit Gottes in aller Härte durchzustehen, die Leere ohne Trost anzunehmen. Denn «man besitzt nur das, worauf man verzichtet», sagt die Französin in ihrer vom Paradox geprägten Sprache. «Das, worauf man nicht verzichtet, entzieht sich uns. In dem Sinne kann man nichts, was es auch sei, besitzen, außer durch Gott hindurch.» Ihr Christentum trage den Anschein der Verzweiflung, hält Schneider kommentierend fest, aber «ein in die äußerste Finsternis geschleuderter Mensch sagt sich, daß diese Finsternis nur der Mantel des Lichts, ja das Licht selber sei.» *Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern*

### Literaturhinweise:

Reinhold Schneider, *Der Wahrheit Stimme will ich sein. Essays, Erzählungen, Gedichte.* Hrsg. v. Carsten Peter Thiede u. Karl-Josef Kuschel. Insel Verlag, Frankfurt/M. u. Leipzig 2003.

Maria Anna Leenen, Hrsg., Reinhold Schneider. Ein Lesebuch. Spirituelle Texte eines großen Dichters. Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 2003.

Hugo Loetscher, *Die Fatalität der Geschichte.* Reinhold Schneider und Portugal. Beilage «Literatur und Kunst» der NZZ, Nr. 102, 4./5. Mai 1985, S. 67.

Ekkehard Blattmann, Reinhold Schneider im roten Netz. Der «Fall Reinhold Schneider» im kryptokommunistischen Umfeld. Verlag Peter Lang, Frankfurt/M. 2001.

Im Insel-Verlag sind ab 1977 im Auftrag der Reinhold Schneider-Gesellschaft die Gesammelten Werke in zehn Bänden erschienen. Diese Ausgabe ist jedoch nicht mehr lieferbar. Soeben ist aber als Insel-Taschenbuch Reinhold Schneiders Reisetagebuch «Portugal» wieder veröffentlicht worden, und auch Einzelbände wie «Las Casas» und «Der Balkon» sind greifbar. Ferner hat Carsten P. Thiede, Präsident der Reinhold Schneider-Gesellschaft, einen Band mit Erzählungen herausgebracht: Reinhold Schneider, *Das Attentat und weitere Erzählungen.* Hrsg. und mit einem Vorwort v. Carsten P. Thiede. Brunnen Verlag, Basel 2003.

Der Nachlaß ist zugänglich im Reinhold-Schneider-Archiv der Handschriftenabteilung in der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe. Diese zeigt vom 9. April bis 7. Juni 2003 im Vortragsraum eine Ausstellung: «Reinhold Schneider. Leben und Werk» (geöffnet Montag bis Freitag 8–18 Uhr, Samstag 9.30–12.30 Uhr).

Lesenswert ist auch folgende Publikation: Reiner Haehling von Lanzauer, Reinhold Schneider aus Baden-Baden. Schriftenreihe des Arbeitskreises für Stadtgeschichte Baden-Baden. Baden-Baden 21993.

## 1893 in Chicago...

Zu einer Studie über das Erste Weltparlament der Religionen

«Ohne Übertreibung wird man sagen können: Wer nach Chicago fuhr und die sieben vollen Tage mitmachte, fuhr als ein veränderter Mensch nach Hause.» Dieser Satz bezieht sich auf das zweite «Weltparlament der Religionen», das vom 28. August bis zum 4. September 1993 in Chicago veranstaltet wurde, und stammt von *Karl-Josef Kuschel*.<sup>1</sup> Bei dieser Gelegenheit wurde von den zahlreichen Vertretern der verschiedenen Religionen eine von *Hans Küng* inspirierte «Erklärung zum Weltethos» verabschiedet.<sup>2</sup> Was immer man philosophisch, religionswissenschaftlich, theologisch und politisch zu dieser Veranstaltung und ihrer Deklaration zustimmend oder aber kritisch-vertiefend wird sagen können, man wird die Ansicht und die Intention, die Küng und Kuschel zu Beginn ihres Vorworts programmatisch formuliert haben, durchaus teilen: «Niemand dürfte heute noch ernsthaft bestreiten: Eine Weltepoche, die anders als jede frühere geprägt ist durch Weltpolitik, Welttechnologie, Weltwirtschaft und Weltzivilisation, bedarf eines Weltethos. Das heißt: eines *Grundkonsenses* bezüglich verbindender Werte, unverrückbarer Maßstäbe und persönlicher Grundhaltungen. Ohne einen Grundkonsens im Ethos droht jeder Gemeinschaft früher oder später das Chaos oder eine Diktatur. Keine bessere Weltordnung ohne ein Weltethos! Ein Weltethos meint dabei weder eine Weltideologie noch eine einheitliche Weltreligion jenseits aller bestehenden Religionen noch eine Mischung aus allen Religionen. Die Menschheit ist der Einheitsideologien müde...»<sup>3</sup>

### Vorgeschichte und Verlauf

Den Text jener Erklärung sowie «Kommentare und Hintergründe» dazu findet man in dem genannten Bändchen; sie sollen aber hier nicht näher vorgestellt werden, da ich auf eine Arbeit hinweisen möchte, die sich mit dem *ersten* «Weltparlament der Religionen» beschäftigt, das hundert Jahre vor dem zweiten, nämlich vom 11. bis 27. September 1893, im Rahmen der Weltausstellung anlässlich der 400-Jahr-Feier der Entdeckung Amerikas zusammengetreten war.<sup>4</sup> In ihrer Würzburger religionswissenschaftlichen Dissertation hat *Dorothea Lüddeckens* auf der Basis ausgedehnter Recherchen die Kontexte, Hintergründe und den Verlauf dieses ersten, sogenannten «Parlaments» der Religionen dargestellt. Nach einer Übersicht über dieses inhaltsreiche Werk mag sich ein kurzer Vergleich mit dem «Parlament» von 1993 empfehlen.

Im ersten Teil ihrer Untersuchung (17–160) zeigt die Verfasserin unter dem Titel «Vorgeschichten» die religiöse und auch die religionspolitische Situation in Indien, Ceylon, Japan und den USA auf; um eine fundierte Kenntnis der vielschichtigen historischen, kulturellen und psychologischen Zusammenhänge zu vermitteln, aus denen heraus die maßgeblichen Sprecher des Weltparlaments ihre Gedanken und Appelle vortragen. Die Schilderung der Problemkonstellationen innerhalb des Hinduismus, Buddhismus und der zahlreichen christlichen Kirchen läßt aufgrund der Verquickung und Verstrickung der politischen und ökonomischen Interessen mit christlich-missionarischen Ambitionen einerseits und unterschiedlichen Bestrebungen und (Reform-)Aktivitäten der nichtchristlichen Religionen andererseits deutlich werden, wie weit die Motivationen und auch die Qualifikationen

<sup>1</sup> Karl-Josef Kuschel, *Das Parlament der Weltreligionen 1893/1993*, in: *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen.* Hrsg. v. Hans Küng u. Karl-Josef Kuschel. München-Zürich 1993, S. 113.

<sup>2</sup> Vgl. Hans Küng, *Geschichte, Sinn und Methode der Erklärung zu einem Weltethos*, in: ebd., S. 49–87. Der Text der «Erklärung» findet sich ebd., S. 15–42.

<sup>3</sup> Ebd., S. 9.

<sup>4</sup> Vgl. Dorothea Lüddeckens, *Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten.* Bd. 48, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2002, 349 Seiten, 98 Euro. – Siehe auch Karl-Josef Kuschel, a.a.O. (Anm. 1), S. 90–100.

der Teilnehmer und der etwa zweihundert Redner auseinanderlag.<sup>5</sup>

Von dem Parlament der Religionen selbst handelt Dorothea Lüddeckens' Buch im zweiten Teil (163–289). Sehr kenntnisreich schildert sie, wie auf Anregung des Rechtsanwalts *Charles Carrol Bonney* und mit dem presbyterianischen Pfarrer *John Henry Barrows* als «Gastgeber»<sup>6</sup> das Parlament organisiert wurde, wer die Teilnehmer waren und was in den zahlreichen Reden von wem gesagt wurde. Nach einem Exkurs über die damals im Entstehen begriffene Religionswissenschaft und deren Interesse an diesem ersten großen interreligiösen Treffen (249–264) geht Lüddeckens im Schlußabschnitt auf wichtige Probleme der Konfrontation der Religionen mit der «Moderne» ein, wobei insbesondere das Verhältnis der «Asiaten» zum Westen und in systematischer Hinsicht die Thematik von Einheit und Verschiedenheit der Religionen erörtert werden (267–289). Ein ausführliches Literaturverzeichnis schließt diesen informativen Band ab.

### Pionierarbeit

In den von Barrows versandten Einladungsschreiben war formuliert worden, worum es bei der Zusammenkunft gehen sollte; Dorothea Lüddeckens zitiert als Beispiel den Text eines an japanische Buddhisten gerichteten Briefes, in dem es heißt: «Um die Wahrheiten (in den Religionen) zu erläutern, uns um Freundschaft zu bemühen und um die Vorzüge des Religionsvergleichs zu genießen, eröffnen wir eine Religionskonferenz und schlagen Sie als beratendes Mitglied vor...» (174) Dieser Text gibt deutlich zu erkennen, daß man die Religionen selbst bzw. das Religiöse, den Vergleich und das gegenseitige Kennenlernen in den Mittelpunkt dieser Weltkonferenz stellte. Die beiden ersten Sätze des zehn Punkte umfassenden Textes, der die Ziele des Parlaments formulierte, lauteten: «1. To bring together in conference, for the first time in history, the leading representatives of the great Historic Religions of the world. 2. To show to men, in the most impressive way, what and how many important truths the various Religions hold and teach in common.» In einem weiteren Punkt ist die Rede von dem «spirit of human brotherhood among religious men of diverse faiths», und der zehnte und letzte Punkt hieß: «To bring the nations of the earth into a more friendly fellowship, in the hope of securing permanent international peace.» (175)

Die von Dorothea Lüddeckens vorgestellten Beiträge seitens der Sprecher der verschiedenen Religionen belegen in der Tat, daß man «in erster Linie an der religiösen Gegenwart interessiert» war, daß man sich spirituelle Bereicherung erhoffte und daß der Frage nach der Einheit der Religionen und somit auch dem Thema der Brüderlichkeit besondere Bedeutung zukam. Derartige Intentionen waren am Ende des 19. Jahrhunderts alles andere als selbstverständlich; die «Resonanz» auf sie war, wie Lüddeckens schreibt, «äußerst unterschiedlich, von euphorischer Begeisterung bis hin zu vehementer Ablehnung» (176). Es verwundert nicht, daß auch die römisch-katholische Kirche dem Parlament der Religionen überwiegend negativ gegenüberstand, auch wenn man die Teilnahme einzelner Bischöfe zuließ.<sup>7</sup> Zu beachten ist

<sup>5</sup> Vgl. Dorothea Lüddeckens, a.a.O. (Anm. 4), S. 178f., sowie die Liste der aktiven Teilnehmerinnen und Teilnehmer, ebd., S. 291–315.

<sup>6</sup> Vgl. Dorothea Lüddeckens, a.a.O. (Anm. 4), S. 183f.; John Henry Barrows gab 1893 in Chicago den zweibändigen Bericht heraus, auf den Dorothea Lüddeckens sich stützt: *The World's Parliament of Religions. An Illustrated and Popular Story of the World's First Parliament of Religions, Held in Chicago in Connection with The Columbian Exposition of 1893.*

<sup>7</sup> Dorothea Lüddeckens beruft sich hier auf Ludwig Hertling, *Geschichte der Katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten* (Berlin 1954) und nennt (S. 192f.) den Erzbischof von Baltimore, Kardinal James Gibbons, sowie die Erzbischöfe Patrick A. Feehan und John Ireland und den Bischof John Keane. Zum Verständnis der damaligen katholischen Positionen vgl. Gustave Weigel, *Amerikanismus*, in: *LThK<sup>2</sup> I* (1957) Sp. 434f.; Schwedt, Hermann H., *Amerikanismus*, in: *LThK<sup>3</sup> I* (1993) Sp. 526f.; Gerald P. Fogarty, *The Vatican and the Americanist Crisis*; Denis J. O'Connell, *American Agent in Rome 1885–1903*. (PUG. Mis. Hist. Pont. 36) Rom 1974. Rom wandte sich seinerzeit gegen angeblich zu weit gehende Anpassungen an die amerikanische Mentalität und Kultur.

außerdem, daß ungefähr 65 Prozent aller Redner aus «protestantischen Kirchen» kamen (189). Der Islam war übrigens – wahrscheinlich wegen der «negativen Reaktion des türkischen Sultans *Abdul Hamid II.*» – nur durch einen amerikanischen Konvertiten, einen ehemaligen Presbyterianer, vertreten (194).

Unter den indischen Rednern hinterließ die Gestalt des erst 30jährigen Mönchs und Gelehrten *Vivekananda* den stärksten Eindruck. Er war ein Schüler des berühmten spirituellen Lehrers *Ramakrishna* (186) und gehörte zu einer Gruppe von «modern religious reformers» (189). In seiner Rede bei der Eröffnungsveranstaltung des Parlaments erklärte er: «I am proud to belong to a nation, which has taught the world both tolerance and universal acceptance...» (210) Dorothea Lüddeckens bemerkt zu dem Auftreten Vivekanandas: «Obwohl er zu Beginn seinen Gastgebern dankt, nimmt er ihnen die führende Rolle, indem er die Grundkonzeption des Parlamentes in den direkten Zusammenhang mit seiner eigenen Tradition stellt. Indien hat die Welt Toleranz gelehrt, Indien bietet den «refugees of all religions and all nations of the earth» Schutz...» «In seiner kurzen Ansprache vermittelt Vivekananda ... den Eindruck, als sei das Parlament ein Ausdruck des Hinduismus, als hätten die amerikanischen Gastgeber den äußerlichen Organisationsrahmen für etwas bereitgestellt, dessen geistiger Ursprung der indischen Religion zu verdanken ist.» (210f.)

### Die Botschaft Vivekanandas

Um eine konkrete Vorstellung davon zu geben, wie stark Vivekananda auf die etwa 7000 Anwesenden gewirkt hat, möchte ich zitieren, wie *Nikhilananda*, ebenfalls ein Gelehrter und Mönch, aus Ost-Pakistan stammend und seit 1931 in den USA lebend, die Szene beschrieben hat:

«Sein prächtiges Gewand, sein großer, gelber Turban, seine bronzene Gesichtsfarbe und seine vornehmen Gesichtszüge hoben ihn deutlich aus der Schar der übrigen Delegierten hervor und lenkten die Aufmerksamkeit aller Versammelten auf ihn. Swami Vivekananda hatte unter den Delegierten die Nr. 31.»

Die Delegierten erhoben sich einer nach dem anderen und verlasen vorbereitete Ansprachen, der Hindu-Sannyasin war jedoch völlig unvorbereitet. Nie zuvor hatte er vor einer derartigen Versammlung als Redner gestanden. Als er aufgefordert wurde, seine Botschaft vorzubringen, wurde er von Lampenfieber erfaßt; er bat den Präsidenten, ihn etwas später aufzurufen. Mehrere Male schob er seine Ansprache hinaus. Später gab er zu: «Mein Herz klopfte vor Aufregung, und meine Zunge war nahezu völlig ausgetrocknet. Ich war so nervös, daß ich nicht wagen konnte, in der Morgensitzung zu sprechen.» – Schließlich trat er zur Rednerbühne vor. Nachdem er sich vor Sarasvati, der Göttin der Weisheit, verbeugt hatte, wandte er sich an die Zuhörer mit den Worten: «Schwestern und Brüder aus Amerika.» Wie in einem Atemzuge erhoben sich Tausende von ihren Plätzen und spenden ihm begeistert Beifall. Sie sind tief gerührt, daß endlich ein Mann den Formelkram des Kongresses abgeschüttelt hat und mit brüderlicher Wärme und Offenheit zu ihnen spricht.»<sup>8</sup>

Vivekananda verkündete die indische Lehre von der Einheit und Harmonie der Religionen: «Ich will euch, meine Brüder, einige Zeilen aus einem Hymnus vortragen, den ich, wie ich mich erinnere, von meiner frühesten Kindheit an wiederholt habe, und der jeden Tag von Millionen wiederholt wird: Wie die verschiedenen Ströme, welche ihre Quellen an verschiedenen Plätzen haben, ihre gesamten Wassermassen im Ozean vermischen, so führen, o Herr, die verschiedenen Wege, welche die Menschen infolge ihrer verschiedenen Neigungen einschlagen, unterschiedlich, wie sie auch erscheinen mögen, krumm oder gerade, alle zu dir. Dieser Kongreß ist eine Rechtfertigung sowie eine an die Welt gerichtete Proklamation der wundervollen Lehre, die in der

<sup>8</sup> Swami Nikhilananda, *Vivekananda. Leben und Werk*. Deutsche Bearbeitung und Ergänzungen v. Hans Spengler-Zomak. Drei Eichen Verlag, München-Engelberg 1972, S. 113; zur Resonanz auf Vivekananda in den USA s. ebd., S. 118–123.

Bhagavad Gita verkündet wird: «Wer auch immer, ganz gleich auf welche Weise, zu mir kommt, den ziehe ich an mich; alle Menschen ringen auf verschiedenen Pfaden, die am Ende zu mir führen.» Sektentum, blinder Glaube und deren schrecklicher Abkömmling, der Fanatismus, haben diese schöne Erde lange genug besessen.» Nikhilananda fügt hinzu: «Dröhnender, ohrenbetäubender Beifall ist die Antwort. Die gesamte Zuhörerschaft schien mit Ungeduld diese Botschaft der religiösen Harmonie erwartet zu haben.»<sup>9</sup>

### 1893 und 1993: Akzentverschiebungen

Vieles, was 1893 exzeptionell und sensationell war, ist es heute nicht mehr. Es braucht hier nicht dargelegt zu werden, wie zahlreich und verschiedenartig die interreligiösen Anstrengungen waren, die in den hundert Jahren bis zum zweiten Parlament der Religionen unternommen wurden. Nicht zuletzt politische und kommunikationstechnische Faktoren, aber auch christlich-theologische Veränderungsprozesse und religionswissenschaftliche Forschungen haben die interkulturellen und auch die interreligiösen Beziehungen und Begegnungen quantitativ und qualitativ in einem erstaunlichen Maße intensiviert. Wichtige grundsätzliche Themen haben indes seit den Tagen des ersten Religionsparlaments nichts an Aktualität verloren, z.B. das Verhältnis der Religionen zu ihrer eigenen Vergangenheit und zu moderner Wissenschaft und Säkularität, die Toleranzfrage, der Relativismus, das Verhältnis der Religionen zu Politik und Ethik.

Blickt man auf die Religionsparlamente von 1893 und 1993 zurück, so läßt sich gleichwohl eine *Akzentverschiebung* nicht übersehen. Standen 1893 noch religiöse Fragen – im engeren Sinne des Wortes Religion – im Vordergrund, so lag hundert Jahre später der Akzent auf den praktischen Fragen des menschheitlichen Zusammenlebens. Zwar wurde auch 1893 für Brüderlich-

<sup>9</sup> Nikhilananda, ebd., S. 113f.

keit und Freundschaft plädiert, aber das Desiderat eines seitens der Religionen zu empfehlenden, die «Humanität» einfordern- den Weltethos konnte in derart expliziter Form offenbar erst vor dem Hintergrund der Schrecklichkeiten und Gefahren des 20. Jahrhunderts aufgezeigt und ausgearbeitet werden. Die Verdienste von Hans Küng um die Bewußtmachung dieses hohen Ziels stehen außer Frage.<sup>10</sup>

Karl-Josef Kuschel beurteilt die Unterschiedlichkeit der beiden Religionsparlamente so: «Stand das erste Weltparlament der Religionen im Zeichen der Moderne, so das zweite im Zeichen der Postmoderne. Stand das erste im Zeichen eines allgemeinen Ideals der «Brüderlichkeit der Religionen», so mußte sich das zweite mit konkreten Fragen des Zusammenlebens der Religionen befassen, und damit mit Fragen gemeinsamer Überzeugungen, Werte, Grundhaltungen: kurz, mit Fragen eines allen Religionen gemeinsamen Ethos.»<sup>11</sup> Bei Dorothea Lüddeckens findet man folgende Einschätzung: «... mit dem Parlament von 1993 (wird) eine ganz neue Machtkonstellation, eine veränderte Wahrnehmung von Selbstbewußtsein deutlich: Der christliche Westen in der Form seiner traditionellen christlichen Denominationen erfährt sich eher in der Defensive, nicht das «Vater unser» wird von Gläubigen verschiedener Traditionen gesprochen (wie es 1893 geschah, Anm. d. Verf.), sondern mit großer Selbstverständlichkeit fordert ein indischer Guru zum gemeinsamen Tönen des «Om» auf.» (288) Diese beiden Urteile widersprechen sich nicht. In der Tat wird ja innerhalb des Christentums dessen Krise heute vielfach deutlicher erfahren und reflektiert als früher und verlangt eine neue, politisch gefährliche Weltsituation allein schon um der Bewahrung der Schöpfung und damit um des Überlebens willen die Einhaltung eines gemeinsamen Ethos.

Heinz Robert Schlette, Bonn

<sup>10</sup> Carl Friedrich von Weizsäcker, *Wohin gehen wir? Der Gang der Politik – der Weg der Religion – der Schritt der Wissenschaft. Was sollen wir tun?* München 1997, S. 45ff.

<sup>11</sup> K.-J. Kuschel, a.a.O. (Anm. 1), S. 109.

## POLITIK AUS DEM GLAUBEN

Walter Dirks zum Gedenken (Zweiter Teil)\*

McDonald's hat sich die Parole «Changing the face of the world» gesetzlich schützen lassen. Der mit der biblischen Verheißung «Denn Du wirst erneuern das Antlitz der Erde» verbundene Hoffnungsimpuls scheint weitgehend versiegt zu sein. Darunter hat Walter Dirks gelitten. «Wir brauchen eine produktive Utopie»<sup>25</sup>, rief er gleich im ersten Nachkriegsjahr aus. Diese produktive Utopie besaß für ihn die reale Gestalt der «zweiten Republik», gegen den Nationalismus europäisch und gegen den Kapitalismus sozialistisch ausgerichtet, getragen von der großen historischen Koalition von Arbeitern und Christen, gespeist aus sozialistischer Hoffnung und christlicher Verantwortung. Dreimal mußte er das Scheitern seines politischen Ideals miterleben: In der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre, Ende der vierziger und Anfang der siebziger Jahre. Desillusioniert, aber ohne Resignation kommentierte er die Entwicklung der bundesdeutschen Gesellschaft, ihrer Parteien und deren Politik, der katholischen Kirche und des Linkskatholizismus. Am Ende seines Lebens ließen die neuen sozialen Bewegungen, insbesondere die Friedensbewegung, erneute Frühlingsträume in ihm aufkeimen. Der Zusammenbruch Deutschlands im Jahre 1945 war für Dirks ein heilsgeschichtliches Geschehen, das die Deutschen in die Entscheidung zwang, zu wählen zwischen dem Weg von Kapitalismus und Nationalismus oder dem Weg von Gerechtigkeit und Solidarität, also den Weg zum Sozialismus. Die dritte Alternative

\* Vgl. Erster Teil in: *Orientierung* 67 (30. April 2003) S. 86–89. – Vgl. auch die Autobiographie: Walter Dirks, *Der singende Stotterer. Autobiographische Texte*. München 1983.

<sup>25</sup> Walter Dirks, *Die Zweite Republik*. Limburg 1947, S. 30.

– «jene Mischung zwischen dem Kapitalismus und dem sozialen Staat, die haargenau in der Linie des geringsten Widerstandes liegt» – bedeutete für ihn die «Nicht-Entscheidung. Sie wollen weitermachen, sie wollen es darauf ankommen lassen.»<sup>26</sup> Diesen Weg beschritt die Bundesrepublik mit der sozialen Marktwirtschaft. Walter Dirks hielt ihn nicht für gangbar. Es war für ihn der Weg des Wiederaufbaus der alten Welt, «die abermals den Keim des Unheils in sich trägt».<sup>27</sup> Sicherlich: Er schrieb dies noch in der Aufbruchstimmung der unmittelbaren Nachkriegszeit. Später bezeichnete er es als seinen schwersten Irrtum, in der frühen Hoffnung gelebt zu haben, der Kapitalismus sei in Deutschland für immer tot und KPD, SPD, katholische Arbeiterbewegung und politisch wache Christen seien aus der Verfolgung der Nazis mit dem Willen hervorgegangen, gemeinsam einen neuen Weg zu gehen. Er sprach dann von der gelegentlichen Versuchung, sich nicht mehr einzumischen, sein Engagement aufzukündigen, sich ins Private zurückzulehnen, um sich weiteren Enttäuschungen zu entziehen. «Aber», so Walter Dirks noch im Alter, «ich habe gewählt. Ich bleibe beim Ja zu Gott, der Welt, der Humanität, dem Sozialismus. Es ist die Grenze, auf der ich schwankend stehe, aber ich habe mich entschieden. Diese Entscheidung definiert mich nicht, aber sie ist das letzte Wort.»<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Walter Dirks, *War ich ein linker Spinner? Republikanische Texte – von Weimar bis Bonn*. München 1983, S. 126f.

<sup>27</sup> Ebd., S. 76.

<sup>28</sup> Walter Dirks, *Das schmutzige Geschäft? Die Politik und die Verantwortung der Christen*. Olten-Freiburg 1964, S. 202.

Dirks' Versuch, erneuerungswillige Kräfte zusammenzuführen, scheiterte. Die Restauration, also die Wiederherstellung der alten Machtverhältnisse in Politik, Wirtschaft, Kirche und Gesellschaft, gelangte zum Durchbruch. Dafür sah er drei ausschlaggebende Gründe: Der erste sei die Angst vor Neuerungen und das Bedürfnis nach Sicherheit und Bequemlichkeit. Er kritisierte: «Die eigentliche Sünde der Restauration ist die Sünde der Unterlassung: derer, die berufen waren oder sind, jene menschlichere Welt zu erdenken, zu erfüllen, zu erkämpfen, zu erproben... Die eigentlichen Schuldigen sind die matten Christen und die matten Sozialisten, die ausweichen, entweder in die Revoluzerei, den Radikalismus, die revolutionäre Ideologie und den revolutionären Lyriismus oder in die Geschäftshuberei, in «das gute Werk», den Praktizismus oder aber in den Verzicht, die Resignation, das Privatleben, die «Religion»...»<sup>29</sup> Als zweiten Grund nannte Walter Dirks die Politik der Besatzungsmächte, die sich der alten Kräfte erneut bedienten: «Man verführte die Deutschen zum Jahr 1932 zurückzukehren – unter Abzug der Nationalsozialisten und Militaristen.»<sup>30</sup> Drittens wurde die Restauration gefördert durch die Währungsreform. Sie bildete keinen Lastenausgleich, sondern privilegierte die Besitzenden.<sup>31</sup>

### Sozialismus in europäischer Perspektive

Seine sozialistische Option hatte für Walter Dirks stets eine europäische Perspektive. Ich möchte darauf zu sprechen kommen, weil diese Seite seines Denkens noch kaum gewürdigt worden ist und weil uns auch heute der europäische Einigungsprozeß politisch stark beschäftigt. Als volkswirtschaftlich einheitliches Gebilde gewinnt Europa mehr und mehr an Gestalt. Viele Akademietagungen widmen sich den Fragen von gemeinsamen sozialen Standards und gemeinsamen Wertüberzeugungen im zusammenwachsenden Europa. Das ist gut so, denn Themen wie Einwanderungspolitik und «Leitkultur» sind Reflexe einer unaufgeklärten Öffentlichkeit auf eine als ungesichert wahrgenommene Zukunft des vereinten Europas. Der Hinweis auf die christliche Herkunft unseres Kontinents spielt in diesen Diskussionen eine gewichtige Rolle. Das war nicht anders, als in dem Jahrzehnt nach Beendigung des Zweiten Weltkrieges die europäische Idee ihren ersten großen Schub erfuhr, der sich jedoch aus verschiedenen Quellen speiste: Da waren die jugendlichen Akteure, die mit der Parole «Nie wieder Krieg» auf Völkerfreundschaft setzten, die Staatsmänner des Westens, die Europas Einigung als Bollwerk gegen den Osten im Kalten Krieg vorantrieben, und schließlich katholische Kirchenkreise, die mit Europa ein «christliches Abendland» herbeisehnten, das die Verluste von Reformation und Moderne wettmachen könnte.

Vor fünfzig Jahren schrieb Walter Dirks in den Frankfurter Heften Lesenswertes über «Die Christenheit und Europa». Ausgehend von Novalis' Diktum «Europa wird christlich sein oder es wird nicht sein», setzte er sich mit jenen auseinander, die diesen romantizierenden Anspruch auch in die Nachkriegsdemokratien hinüberretten wollten und damit den ideologischen Überbau der Restauration lieferten. Für Dirks war klar, daß ein geeintes, föderatives und säkulares Europa von Spanien bis Polen, von England bis Italien der Förderung des Weltfriedens dienlich sei. Aber gibt es über diese allgemeine politische Erkenntnis hinaus eine spezielle christliche Sendung Europas? Zweifellos sei dieser Kontinent mit der kulturellen Entfaltung des Christentums verknüpft. Aber heilsgeschichtlich bedeutsamer wären doch wohl Jerusalem, Kleinasien und Nordafrika. Die wahre Geschichte Europas war für Walter Dirks eine Geschichte der Gegensätze zwischen Christen und Nichtchristen, Reformation und Gegenreformation, Liberalismus und Sozialismus, Großindustrie und Humanismus. Die eigentliche Sendung Europas bestünde somit in der Aufarbeitung dieser Spannungen, die von der Ideologie eines «christlichen Europas» verdeckt würden. Es gebe keinen

christlichen Sonderweg in der Politik, wohl aber gebe es die kritische Koalition von Christen mit allen human gesinnten Kräften. Alles andere sei Ausdruck einer «häretischen Eschatologie». Das versuchte Walter Dirks vor allem den Katholiken am Thema Europa klarzumachen. «Es ist uns keine Glorie und keine Harmonie und kein Reich der Freiheit und kein christliches Europa vorausgesagt worden, sondern allenfalls die Herrschaft des Herrn dieser Welt, und die Christenheit soll darin eine «kleine Herde» sein.»<sup>32</sup> So Walter Dirks im Jahre 1951. Im Jahre 1978 hat er dann seinen Appell an die Linke, ein «Europa als Sozialismus» zu schaffen, erneut vorgetragen. Man wird auch heute nicht sagen können, auch nicht nach der Auflösung des Ostblocks, des erweiterten Zusammenschlusses Europas und den Prozessen der Globalisierung, daß seine politische Vision eines Europas als Motor im Heilungsprozeß einer ökonomisch, ökologisch und sozial zerrissenen Welt in Erfüllung gegangen ist. Aber seine Herausforderung bleibt erhalten: die Schaffung eines «neuen Aggregatzustands europäischer und sozialistischer Gesellschaftsveränderung... Was als Demokratisierung auf Sozialismus hin und als Europapolitik bisher getrennt geführt wurde, wird das integrierte Modell einer Region sein, deren Phase reif ist für eine humanere Struktur ihrer selbst.»<sup>33</sup>

### Christentum und demokratische Parteien

Die deutschen Parteien sind derzeit dabei, sich programmatisch zu häuten. PDS und Grüne haben vorgelegt. Die SPD will demnächst die Konturen eines neuen Programms der Sozialdemokratie sichtbar werden lassen. Die CDU ist noch nicht so weit. Traditionell hat sie ein eher pragmatisches Verhältnis zur eigenen Programmatik. Aber der Klärungsprozeß, ob sie sich künftig eher als liberal oder eher als konservativ verstehen will, wird sich auch bei ihr nicht mehr lange aufschieben lassen. Walter Dirks hat sich mit der Politik und den Programmen von CDU und SPD immer wieder grundsätzlich und auf einzelne Politikfelder hin beschäftigt. Sein Anspruch war, sich dabei stets selbst treu geblieben zu sein, sei es als Vordenker einer «Sozialistischen Einheitspartei», als Gründungsmitglied der CDU in Frankfurt nach dem Krieg oder als Mithelfer einer sozialdemokratischen Wählerinitiative Ende der sechziger Jahre. Sein besonderes Interesse galt freilich immer dem CDU-Katholizismus, von dem er einmal sagte: «Wenn führende deutsche Katholiken «wir» sagen, weiß man oft nicht, ob sie die kirchliche Gemeinschaft oder die Partei meinen, und meistens meinen sie beides in einem.»<sup>34</sup>

Walter Dirks orderte nicht die vollkommene Partei, die eine heiligmäßige Politik betreibe. Aber er hat wirklich darunter gelitten, daß eine Partei wie die CDU als christlich firmierte, tatsächlich aber eine restaurative Politik betrieb und dabei noch eine so enge Koalition mit dem Katholizismus einging, daß, in diesem jede soziale Phantasie und alternative politische Option zum Erliegen kam: «Aus der Mischung «Politischer Katholizismus» – «Marktwirtschaft» – «Bürgerlicher Protestantismus» ließ sich wohl eine positivistische Politik, nicht aber eine politische Konzeption gewinnen. Ideologisch verbanden sich im wesentlichen drei Vorstellungen: die Wiederherstellung der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Produktivität, die «Mitte» als Ausgleich zwischen Kapital und Arbeit und die Idee eines «christlichen Staates» (und einer «christlichen Kultur» überhaupt). Die erste war und wirkte restaurativ, wenn nicht gar reaktionär; die dritte war trotz ihrer ideologischen Unschuld in der Wirkung gleichfalls reaktionär, weil sie sich einseitig gegen die profane sozialdemokratische Konzeption richtete; die zweite ist von jeher eine unwirksame Verwechslung zwischen einer Idee und einem Faktum gewesen: die Mitte als Ausgleich kann jeweils ein Ergebnis sein, nicht aber ein Ziel, auf das hin man vernünftig handeln kann.»<sup>35</sup> Als Archi-

<sup>32</sup> Walter Dirks, Das schmutzige Geschäft? (Vgl. Anm. 28), S. 176.

<sup>33</sup> Walter Dirks, War ich ein linker Spinner? (Vgl. Anm. 26), S. 180.

<sup>34</sup> Walter Dirks, Das schmutzige Geschäft? (Vgl. Anm. 28), S. 214.

<sup>35</sup> Walter Dirks, Sagen was ist. Politische Publizistik 1950–1968. Gesammelte Schriften hrsg. von Fritz Boll, Ulrich Bröckling und Karl Prümm. Band 5. Zürich 1988, S. 156.

<sup>29</sup> Walter Dirks, War ich ein linker Spinner? (Vgl. Anm. 26), S. 82.

<sup>30</sup> Ebd., S. 83.

<sup>31</sup> Vgl. ebd., S. 89.

tekten dieses CDU-Katholizismus meinte Walter Dirks Konrad Adenauer verantwortlich machen zu können. Er reagierte auf Adenauer mit einer sonst nicht gekannten Schroffheit. Als die CDU unter ihm 1957 die absolute Mehrheit erzielte, kommentierte Walter Dirks: «Die Bundesrepublik ist ein neuartiger Führerstaat geworden.»<sup>36</sup> Und sechs Jahre später: «Konrad Adenauer hat durch seinen eiskalten Zynismus ... in diesem Land, das der Humanisierung der Politik wie kein anderes bedurfte, die humane und demokratische Substanz geschädigt ... Die Bundesrepublik ist unter ihm ein eiskalter, mächtiger und arroganter Nationalstaat geworden.»<sup>37</sup>

Von der CDU also hat Walter Dirks nie viel gehalten. Allenfalls sah er in deren Sozialausschüssen einen Bündnispartner für eine andere Republik. Die Entwicklung der SPD jedoch hat er über vierzig Jahre hinweg mit Sympathie, wenn auch nicht weniger kritisch begleitet. Im Godesberger Programm von 1959 erblickte er eine «weitgehende Anpassung an die gegenwärtigen Strukturen und Machtverhältnisse der Bundesrepublik»<sup>38</sup>, gestand allerdings zu, daß eine linke Volkspartei nötig sei, weil eine sozialistische Arbeiterpartei nicht mehrheitsfähig wäre. In der SPD sah Walter Dirks einen Verbündeten, aber der Sozialismus war für ihn größer als die Sozialdemokratie. Diese habe bereits in ihrer Politik vor 1918 damit begonnen, «das Erstgeburtsrecht der menschlichen Revolution gegen das Linsenmus begrenzter sozialpolitischer Erfolge einzutauschen», sich abspesen zu lassen und «es in der Dialektik des Fortschritts nicht fertiggebracht, dieses Linsenmus zu essen und trotzdem hungrig zu bleiben.»<sup>39</sup> Deshalb erinnerte Walter Dirks auch die Gewerkschaften, die er als Teil der Sozialdemokratie ansah und wohl aus diesem Grund nur selten eigens erwähnte, an ihre politische Funktion als «Widerstandsorganisation der arbeitenden Bevölkerung»<sup>40</sup> jenseits der Sozialpolitik: «Die Gewerkschaft kämpft und arbeitet dafür, daß die moderne Gesellschaft sowohl in der Gesinnung als auch in allen Einrichtungen und Strukturen zu einem solidarischen Unternehmen der Menschen wird; sie arbeitet und kämpft dafür, daß die Mächte der Wirtschaft und der Technik und daß alle notwendige Autorität und Führung diesem Unternehmen, dem Versuch einer solidarischen Gesellschaft, dienstbar gemacht werden.»<sup>41</sup>

### Was bedeutet Linkskatholizismus?

Der Durchgang durch die politischen Organisationen der «Zweiten Republik» hat – wie nicht anders zu erwarten – erbracht, daß sich Walter Dirks mit keiner vollständig identifizieren wollte. Seine Konzeption einer «Politik aus dem Glauben», seine Option für eine sozialistische Gesellschaftsordnung im europäischen Kontext, seine anvisierte Koalition von Katholiken und Arbeitern ging nicht auf in der realen Bundesrepublik. Viele warfen Walter Dirks vor, daß seine «produktive Utopie» eben nur produktiv war für seine Kritik, aber nicht zur Weiterentwicklung dieser Gesellschaft. Walter Dirks gestand sich seine Erfolglosigkeit durchaus ein, aber dann zitierte er den Satz von Martin Buber «Erfolg ist kein Name Gottes» und rief die Aufgabe linker Kritik in Erinnerung: «Die Linken gehen ... davon aus, wie die Welt sein soll. Nur darf man ihnen nicht ohne weiteres unterstellen, sie unterschlugen erstens die Realität, wie sie ist, und sie wollten zweitens gleich das Ganze und endgültig in Ordnung bringen, als schlechte Utopisten des Paradieses auf Erden.» Die Linken setzten auf «Visionen, entwickelt aus dem Status quo unter Abzug des Unerträglichen und unter Hinzufügung des Notwendigen.»<sup>42</sup> Einmal hat sich Walter Dirks ausführlich und detailliert, nämlich in einem Beitrag für die 1966 von Norbert Greinacher und Heinz Theo Risse herausgegebene «Bilanz des deutschen Katholizis-

mus», mit der Frage beschäftigt, was «Linkskatholizismus» bedeute und warum dieser letztlich so erfolglos geblieben sei. Ich kann keine Auskunft darüber geben, wer den Begriff «Linkskatholizismus» geprägt hat. Walter Dirks, so scheint mir, ist es nicht gewesen. Er sprach vom «offenen» oder «anderen» Katholizismus oder häufig von den «Partisanen». Keine Bewegung, wohl aber eine vorwiegend literarisch repräsentierte Unterströmung von Katholiken, die ihren Schwerpunkt entweder im politischen Engagement oder im engagierten Glauben hätten, jedenfalls aber darin übereinstimmen, daß sich Glaube und Weltdienst nicht voneinander trennen ließen. «Alles in allem ein nicht organisierter und nicht organisierbarer und nur zum Teil zusammenhängender Komplex von Leserschaften, Freundeskreisen, informellen und formellen Gruppen.»<sup>43</sup>

Die organisatorische Erfolglosigkeit dieses «anderen» Katholizismus erblickte Walter Dirks jedoch nicht in individuellen Unzulänglichkeiten seiner Repräsentanten, sondern letztlich in der politischen und kirchlichen Öffentlichkeit der Bundesrepublik: «Man könnte von einer «Blockierung» des Systems sprechen.»<sup>44</sup> Das Zwangskorsett von Antikommunismus und autoritärer Geschlossenheit des vorkonziliären Katholizismus verhinderte jede Öffnung. Als größtes Manko des Linkskatholizismus bezeichnete es Walter Dirks jedoch, daß dessen Vertreter fast keinen Kontakt zur katholischen Arbeiterschaft gehabt hätten und daß diese ihrerseits wiederum keine linke Position innerhalb der CDU und keinen christlichen Flügel in SPD und DGB aufbauen konnte. Man muß ihm wohl kritisch entgegenhalten, daß er von Anfang an die Milieutreu der katholischen Arbeiterschaft unterschätzt hat. Sie wäre niemals bereit gewesen zu einem Bündnis mit linkskatholischen Intellektuellen, geschweige denn mit der SPD. Dirks überschätzte zudem die Anziehungskraft seiner kirchlichen und politischen Konzeptionen auf die katholischen Arbeiter. Realitätsfern zu sein, hat er jedoch als Vorwurf nie gelten lassen. Sicherlich, so Walter Dirks, zu den Partisanen zählten viele Journalisten und Schriftsteller, die organisieren und Parteilarbeit nicht zu ihren Aufgaben rechneten und zugegeben, «Kritik und Utopie ... können auch zur Isolierung führen.»<sup>45</sup> Aber vielleicht sei es ja gerade ein nachdrückliches Zeichen von politischem Realitätssinn, daß nicht der Versuch unternommen wurde, eine linke Organisation jenseits von CDU und SPD zu gründen.

Es verwundert, wie selten in den letzten dreißig Jahren in kritischen Kreisen des Katholizismus auf Walter Dirks Bezug genommen worden ist. Die Tradition des Linkskatholizismus scheint mir zu sein, daß er anders als der konservative Katholizismus nicht tradierbar ist. Er zerfällt in Gruppierungen und Initiativen, deren Verfallsdatum oft bereits nach zehn Jahren abgelaufen ist. Warum wirkt Walter Dirks nicht nach? Warum treffen wir eher auf Stimmen, die ihre Positionen zwar als alternativ und kritisch verstehen, häufig aber nur angestrengt und punktuell daherkommen? Zwei Erklärungen:

*Erstens:* Die ideelle wie reale Welt von Walter Dirks ist für die meisten bereits zu weit entfernt: Seine sozialistische Option, sein Kampf gegen Restauration und CDU-Katholizismus, sein publizistisches Organ – eine «Zeitschrift für Kultur und Politik» – stammen für viele aus einer anderen Welt.

*Zweitens:* Walter Dirks kommt für die meisten kritischen Katholiken nicht mehr in den Blick, weil sich ihr Blickfeld überhaupt verengt hat. Vieles, was man heute lesen kann, ist weder politisch noch genuin theologisch durchdacht. Es sind häufig aufgeregte Feuilletons, oft von kirchlichen Insidern für Insider über Insiderprobleme geschrieben. Zuviel Befindlichkeitsprosa. Es fehlt die politisch-theologische Konzeption im Gehalt und die brüderliche Zurechtweisung in der Form. Vieles ist einfach nur liberal, nicht aber links und fromm.

<sup>36</sup> Ebd., S. 220.

<sup>37</sup> Ebd., S. 317.

<sup>38</sup> Ebd., S. 272.

<sup>39</sup> Ebd., S. 170.

<sup>40</sup> Ebd., S. 299.

<sup>41</sup> Ebd., S. 300.

<sup>42</sup> Walter Dirks, *War ich ein linker Spinner?* (Vgl. Anm. 26), S. 166.

<sup>43</sup> Walter Dirks, *Ein «anderer» Katholizismus? Minderheiten im deutschen Corpus catholicorum*, in: Norbert Greinacher, Heinz Theo Risse, Hrsg., *Bilanz des deutschen Katholizismus*. Mainz 1966, S. 292–310, hier S. 305.

<sup>44</sup> Ebd., S. 307.

<sup>45</sup> Ebd., S. 299.

## Ein «anderer Katholizismus»

Die Szene, die sich selbst als «linkskatholisch» titulieren würde, halte ich heute für eine marginalisierte Randgruppe im deutschen Katholizismus. Ihr fehlt das große Thema, das sich nicht nur binnenkirchlich buchstabieren ließe, und ihr fehlen die Vordenker, wie Walter Dirks einer war. Aber auch die Szene des traditionellen «politischen Katholizismus», die sich als verlängerter Arm der Kirche in der politischen Öffentlichkeit versteht, ist bis auf einige kleine Reste in der CSU zusammengeschrumpft. Der z.Zt. wohl prominenteste Katholik in der Politik heißt Wolfgang Thierse. Er ist Sozialdemokrat und läßt sich schon deshalb nicht zu dieser Klientel rechnen. Dennoch hat ein Wandlungsprozeß in den vergangenen Jahren dazu geführt, die Basis des «anderen» Katholizismus zu vergrößern. In den Hilfswerken, besonders bei Adveniat und Misereor, und in den großen Verbänden von KAB, KFD und BdkJ haben sich Modelle einer politischen Artikulation des Christlichen herausgebildet, die nicht unbedingt CDU-kompatibel sind. Mit dem gemeinsamen Sozialwort der Kirchen aus dem Jahre 1997 hat auch die katholische Kirche auf diese Verschiebung reagiert. Gegen die Formel des Sozialwortes «Kirchen wollen nicht selbst Politik machen, sie wollen Politik möglich machen», läßt sich gewiß einiges einwenden; ich halte sie dennoch für einen eminent wichtigen Fortschritt – auch im Sinne von Walter Dirks. Man erinnere sich: Nach der eindeutigen Option der katholischen Kirche für die CDU in den fünfziger und sechziger Jahren kristallisierte sich ab Mitte der siebziger Jahre das Modell der Äquidistanz zu den Parteien heraus. Der Ansatz des Gemeinsamen Wortes überwindet seinerseits dieses Stillhalteabkommen, indem den Kirchen der politische Auftrag zugewiesen wird, in der Gesellschaft durch das Einwirken auf Einstellungen und Verhaltensweisen so zu agieren, daß sich die Handlungsspielräume für eine neue Reformpolitik vergrößern. Für diese Politik nennt das Sozialwort auch Kriterien: Die Option für die Armen, Benachteiligten und Machtlosen, das Eintreten für die kommenden Generationen und die Orientierung an den Maßstäben Solidarität und Gerechtigkeit. Das ist nicht die Position der Konservativen, die auf eine starke Regierung setzen, und nicht die Position der Liberalen, die politische Gestaltung vom Wettbewerb der freien Kräfte am Markt erwarten, sondern das ist eine eher linke Position: Christen verbünden sich mit jenen gesellschaftlichen Kräften, die den Status quo überwinden und eine echte Reformpolitik angehen wollen.

Das Spannungsfeld «Kirche und Politik» hat sich gegenüber der Zeit der konzeptionellen Analysen von Walter Dirks verändert, es ist pluriformer geworden. Die geschlossenen Milieus des Katholizismus und der Sozialdemokratie sind stark abgeschmolzen. Im Katholizismus selbst gibt es große Sympathien für Projekte von Ökologie, Frieden, Entwicklung und sozialer Gerechtigkeit. Dies gilt bis weit in das Lager konservativer CDU-Katholiken

hinein, die auch weiterhin die Spitze des Katholizismus repräsentieren. Eine Organisation wie das Zentralkomitee der deutschen Katholiken hat sich in den letzten Jahren durchaus zu einem offenen und polyphonen Diskussionsforum entwickelt. Die Katholikentage haben das Ihre dazu beigetragen. Nicht zu unterschätzen ist die große Bereitschaft im Katholizismus zur ökumenischen Zusammenarbeit. Aber es gibt auch vermehrt Tendenzen, sich aus der politischen Öffentlichkeit zurückzuziehen und sich auf die interne Gemeindegemeinschaft zu beschränken. Sozialdemokraten, Gewerkschafter und Grüne gelten zwar nicht mehr per se als Außenseiter im Katholizismus, viele selbstverständliche Kontakte bestehen auf den unterschiedlichen Ebenen, aber es bleibt eine Fremdheit der Kulturen erkennbar, selbst wenn die Zeit der großen ideologischen Debatten zwischen den Lagern vorbei zu sein scheint. Die Parteien des linken Spektrums wie auch die Gewerkschaften geben sich modern und pragmatisch, aber nicht mehr als sozialistische Vertretungen der Arbeiterschaft. Die CDU will hauptsächlich innovativ und liberal sein, jedoch keine zuvörderst christliche Partei, was man auch daran erkennt, daß ihre Vertreter seit Jahren bereits ausschließlich von der «Union» sprechen. Der Bereich des Politischen hat sich insgesamt gewandelt. Hier haben sich in den letzten zwei Jahrzehnten immer mehr Akteure eingefunden, die nicht demokratisch legitimiert sind und kontrolliert werden: wissenschaftliche Expertengruppen, anonyme bürokratische und überstaatliche Organisationen, global operierende Konzerne, Medien. Die zynische Rede vom «Humankapital» Mensch entstammt der Denkweise dieser Mächte. Hier scheint es notwendig zu sein, eine Rückeroberung der Politik anzustreben, die sich in Freiheit und Verantwortung der Integrität der Person verpflichtet weiß und das System aus Kapitalrentabilität, Funktionalität und Unterhaltungswert durchbricht. Walter Dirks' Konfliktlinie: christlicher Staat hier – sozialistische Gesellschaft dort ist heute nicht mehr wahrnehmbar. Aus den Partisanen sind jedoch nicht die Patriarchen geworden – sie wollten es auch wohl nicht, vielleicht sollten sie es auch nicht. Dennoch sind die meisten Probleme, die Walter Dirks angesprochen hat, nicht vom Tisch.

Was wäre denn in unserer Zeit eine linke Position? Mir scheinen zwei Eckpunkte wichtig zu sein: an einer produktiven Utopie festzuhalten und an das Unabgegoldene zu erinnern. Beides verbindet sich, wie mir scheint, noch immer mit der Idee des Sozialismus: ein solidarischer Zusammenleben, das Gerechtigkeit und Teilhabe, Menschenwürde und Mitbestimmung in allen Bereichen von Gesellschaft, Wirtschaft und Staat Wirklichkeit werden lassen soll. Die Antwort auf die Frage, was heute links sei, läßt sich nicht – da folge ich weiterhin Walter Dirks – ohne Karl Marx buchstabieren. Für Christen gibt es aber letztlich nur ein bindendes Kriterium: die Botschaft Jesu Christi. Wer nach dem sucht, was die Nachfolge Jesu von uns heute erfordert, wird zu einer linken Orientierung finden: besonders hoffend und besonders kritisch in dieser Zeit.

Benno Haunhorst, Holle

## WEGGEFÄHRTIN IM GLAUBEN

Zum Gedenken an Dorothee Sölle (30.9.1929–27.4.2003)

Dorothee Sölles theologische Texte und Äußerungen überraschen immer wieder, und sie überzeugen gleichzeitig durch die Sensibilität für Personen und deren lebensgeschichtliche Kontexte. So zitiert sie in der Einführung zu einer Textanthologie des französischen Theologen und «Militant» Georges Casalis (1917–1987) aus dessen Essay «Zwiesgespräch mit meinem Tod» folgende Passage<sup>1</sup>: «Allein derjenige kann ein wirklicher Revolutionär sein, der nichts für sich erwartet und in der dunkelsten Nacht

<sup>1</sup> D. Sölle, Georges Casalis – presente! in: Dies., Hrsg., Parteilichkeit und Evangelium. Grundzüge der Theologie von Georges Casalis. Fribourg und Luzern 1991, S. 9–14, 14; Dies., Gegenwind. Erinnerungen. München 1995, S. 108f.

zu sterben vermag, weil er weiß, daß der Tag kommt», um sie dann so zu kommentieren: «Georges Casalis redet nicht viel über Gott, gottseidank. Er redet von dem anderen, vom Tod, von den Klassenkämpfen und von der Gewißheit. In einige seiner Sätze versteckte er Gott, ohne sie oder ihn zu erwähnen.» Zitat und Kommentar interpretieren einander gegenseitig, konfrontieren dadurch den Leser mit dem Menschen Georges Casalis, mit seinen Optionen, die für sein politisches Handeln entscheidend waren, und machen auf diese Weise deutlich, daß in der Biographie dieses Theologen das Private zugleich politisch war. Diese Leseerfahrungen mit Texten von Dorothee Sölle weisen sie als eine Denkerin aus, deren Position man als gleichzeitig radikal

und verhalten bezeichnen könnte. Sie verdankt sich einer intensiven Auseinandersetzung mit der existenzialen Theologie Rudolf Bultmanns, bei dessen exegetischen Arbeiten und bibeltheologischen Entwürfen sie beobachten konnte, wie die historisch-kritische Methode, soweit sie sich als Kritik versteht, politisch wirksam zu werden beginnt, weil sie mit der Entmythologisierung theologischer Aussagen und Konzepte auch die damit verbundenen und abgestützten Macht- und Herrschaftsverhältnisse einer kritischen Überprüfung unterwerfen müßte. Diesen letzten Schritt vermißt D. Sölle aber bei R. Bultmann.<sup>2</sup> Denn er kann zwar mit Hilfe der historisch-kritischen Methode den Inhalt des neutestamentlichen Kerygmas herausarbeiten, daß der einzelne Mensch die ihm von der Geschichte übertragene Verantwortung zu übernehmen habe. Dies geschieht aber nur um den Preis, daß Geschichte in ihrer jeweiligen Konkretion im Verhältnis zur Unbedingtheit der gegebenen Herausforderungen als nicht bedeutsam angesehen wird. Daraus ergibt sich der paradoxe Befund, daß R. Bultmann am Begriff der Geschichtlichkeit der Existenz festhalten kann, ihn sogar emphatisch hervorhebt, weil für ihn menschliche Existenz in der Übernahme bzw. der Verweigerung von Verantwortung für die eigene Geschichte glückt oder sich verfehlt. Diese Rückfrage an R. Bultmanns existenziale Theologie, er breche das kritische Geschäft auf halbem Wege ab, überzeugt, weil D. Sölle das Programm der Entmythologisierung aus der Problemgeschichte der Moderne und der Aufklärung zu verstehen sucht. Historische Kritik der biblischen Schriften und der dogmatischen Aussagen, vor allem des christologischen Dogmas, verstand sich als ein Bestandteil des gesellschaftlich-politischen Emanzipationsprozesses, weil mit ihrer Hilfe die befreiende Kraft der evangelischen Botschaft für die Menschen erschlossen werden konnte. Nun bot sich R. Bultmann dieser Zusammenhang nicht mehr so selbstverständlich dar, hatten doch die von der historischen Kritik ausgelösten Veränderungen in der Wahrnehmung geschichtlicher Prozesse auch Folgen für die historische Kritik selber, insofern sie immer deutlicher als Ergebnis geschichtlicher Entscheidungen und Veränderungen ins Bewußtsein trat. Bultmanns von D. Sölle kritizierter Rückzug auf formale Bestimmungen wie Geschichtlichkeit und Entscheidung suchte diesem Tatbestand gerecht zu werden.

Mit ihrer Kritik begreift D. Sölle demnach R. Bultmanns theologisches Anliegen als eine Form der theologischen Auseinandersetzung mit der Geschichte der Moderne. Darüber hinaus würdigt sie seine Absicht als eine sachgemäße Interpretation der neutestamentlichen Botschaft und hält fest, daß sein Ausgangspunkt bei der Bestimmung des Verhältnisses von Evangelium und Geschichte der methodische Ort ist, bei dem jede theologische Reflexion heute anzusetzen hat. Was damit in R. Bultmanns existenzialer Theologie an produktivem Potential enthalten ist, erschließt sich nach ihrer Meinung erst dann, wenn man bei den Grundfragen der Moderne ansetzt, die in Hegels Auseinandersetzung mit der Erfahrung der Entfremdung des Subjekts und dem Verlust einer fraglosen Religiosität in der Moderne zum Ausdruck gekommen sind. D. Sölle setzt sich mit dieser Thematik in ihrer ersten theologischen Publikation mit dem Titel «Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem «Tode Gottes»» auseinander.<sup>3</sup>

### Die Ohnmacht Gottes in der Welt

Dieses Werk löste 1965 eine heftige innerkirchliche wie innertheologische Debatte aus.<sup>4</sup> Gleichzeitig machte es D. Sölle mit

<sup>2</sup> Vgl. D. Sölle, *Atheistisch an Gott glauben*. Olten 1968, S. 60–70; *Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann*. Stuttgart 1971.

<sup>3</sup> D. Sölle, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem «Tode Gottes»*. Stuttgart 1965.

<sup>4</sup> Vgl. u.a. Helmut Gollwitzer, *Von der Stellvertretung Gottes. Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes*. Zum Gespräch mit Dorothee Sölle. München 1967; Ein Überblick der Rezeption bei: Sigrid Loersch, *Die Theologie Dorothee Sölles. Darstellung und Kritik*. Diss. theol. Münster/Westf. 1975. D. Sölles Entwurf ist zu unterscheiden von der gleichzeitig auftretenden, von William Hamilton, Thomas Altizer und Paul van Buren vertretenen «Tod-Gottes-Theologie».

einem Schlag in der Bundesrepublik Deutschland bekannt. In einem Nachwort, das sie für einen Nachdruck von «Stellvertretung» im Jahre 1982 verfaßte<sup>5</sup>, bemerkt sie, sie habe dieses Buch geschrieben, um sich über einige Grundfragen zu vergewissern, die sich dem Menschen aufdrängen, wenn er nach sich selber fragt. «Wer bin ich? Diese Frage können wir nicht ein für allemal hinter uns bringen, wir müssen sie immer wieder stellen und mit uns selber Antwort zu geben versuchen. Immer wieder müssen wir uns gegen die wehren, die eine solche Frage abschaffen oder zur Belanglosigkeit verkommen lassen wollen, weil sie ihre banalen Antworten schon parat halten.» D. Sölle konkretisiert im Rückblick mit zwei Beobachtungen den Kontext, unter dem sie in «Stellvertretung» diese Frage nach sich selber zu beantworten versucht hat. Einmal stellt sie fest, daß «Stellvertretung» ein Buch ist, das sie im Ringen um den mit Auschwitz aufgebrochenen Zivilisationsbruch geschrieben habe: «Ich meine, jede Zeile. Ich hatte zuvor viele Jahre meines Lebens mit der Frage meiner Generation verbracht, nämlich: Wie konnte es geschehen?» Reflektiert sich darin die Auseinandersetzung mit der deutschen Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts, so verbindet sich mit der zweiten Beobachtung D. Sölles eine universalgeschichtliche Perspektive auf das Christentum. Sie fragt sich, ob das weithin geäußerte Unverständnis ihrer Kritiker, daß sie in «Stellvertretung» zwar ständig vom «Tode Gottes» spreche und gleichzeitig fordere, der Mensch müsse für «die Sache Gottes eintreten», nicht darin begründet sein könne, daß die theologische Tradition keine angemessenen sprachlichen Möglichkeiten zur Verfügung habe, weil sie von vornherein die Frauen und damit die Hälfte der Menschen als zur Gott-Rede unfähig ausgeschlossen hat. «Ist unsere Gottesvorstellung so zerstört, so von der herrschenden Kultur der Männer bestimmt, daß ein solcher Versuch, wie der hier vorliegende, Gott als abhängig, Gott als nicht-machistisch zu denken, im Rahmen unserer Tradition scheitern muß?» D. Sölle formuliert damit den Haupteinwand ihrer Kritiker gegenüber «Stellvertretung», der Entwurf einer Theologie nach dem Tode Gottes werde von ihr nicht konsequent zu Ende geführt, zu einer generellen Anfrage an die Möglichkeiten theologischer Sprache überhaupt. Dabei führt sie im Unterschied zu der Mehrzahl ihrer Kritiker eine entscheidende Differenzierung ein, indem sie deren Vorbehalt als eine ideologiekritische Frage versteht; d.h. sie begreift die Kritik als Aufforderung, den Zusammenhang von theologischen Sprachmöglichkeiten und gesellschaftlichen Machtverhältnissen noch stärker ins Zentrum der Debatte zu rücken. Es ist nun für die weitere Reflexion D. Sölles auf die Möglichkeiten theologischer Sprache nicht ohne Belang, daß sie an dieser Stelle ein Dokument aus El Salvador zitiert, in dem berichtet wird, wie im Jahre 1981 eine Militärpatrouille ein Bauerndorf überfällt, die Bewohner verhört und foltert. In dieser Situation entwickelt sich folgendes Gespräch zwischen den Soldaten und einer alten Bäuerin: «Scheut ihr denn keinen Gott», sagte sie, «einen Gott, der euer Unrecht sieht, das ihr hier anstellt, und euch zur Rechenschaft ziehen wird?» – «Gott ist tot! Wußtest du das nicht? Nun sind wir die Götter», schrien sie.» Indem die Soldaten hier den Tod Gottes in einem Krieg proklamieren, der von ihrer Regierung im Namen Gottes, der Freiheit und des Kapitals geführt wird, zerstören sie einen gemeinsamen Lebenszusammenhang, welchen die bedrohte Bäuerin in ihren Bitten und Klagen ihnen gegenüber in Anspruch nimmt.

Der Sinn der Rede vom Tode Gottes erschließt sich erst, wenn die Kontexte berücksichtigt werden, in der sie in Anspruch genommen wird. So begründen die in der Erzählung zitierten Soldaten mit ihr ihre Weigerung, das Schicksal der Bäuerin und ihrer Angehörigen als eine sie betreffende Herausforderung anzuerkennen. So ist sie für D. Sölle Ausdruck ihrer Überzeugung, daß die ethische Herausforderung, die ihr in den leidenden, verfolgten und getöteten Menschen entgegentritt, ihren Glauben

<sup>5</sup> D. Sölle, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem «Tode Gottes»*. Um ein Nachwort erweiterte Neuauflage: Stuttgart 1982; das Nachwort findet sich auf S. 175–185, Zitate auf den S. 176, 179f., 181f., 183, 184.

affiziert, in Frage stellt, aber auch erst zu sich kommen läßt: «Wenn mich täglich etwas neu zu Christus zieht und nach Gott Ausschau halten läßt, dann sind es die Erfahrungen des Schmerzes. Daran hat sich nichts geändert, und dieses Jahrhundert, das man vielleicht einmal das der Folter nennen wird, hat viele von uns um der Schmerzen willen zu Christen gemacht. Zu Nachfolgern des Armen aus Nazareth, der immer noch Gott für uns spielt.»

An dieser Grundüberzeugung hält D. Sölle während ihres ganzen Lebens fest. Es gelingt ihr, in den unterschiedlichsten Kontexten, in den ethischen und politischen Auseinandersetzungen um eine Friedenspolitik in den achtziger und neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts, in der weltweiten ökumenischen Bewegung, in den Aufbrüchen feministischer Theologie und der theologischen Debatten in den Befreiungsbewegungen der Dritten Welt, ihrer Grundüberzeugung jeweils eine neue Gestalt zu geben. Es wäre aber unzureichend, wenn man von einer pluralen Anschlußfähigkeit der Theologie D. Sölles sprechen würde, bleiben doch die jeweiligen Kontexte ihrer theologischen Reflexion nicht äußerlich. Aus dem gleichen Grund wäre es unsachgemäß, von der Integrationsfähigkeit ihrer Theologie zu sprechen. Zur Debatte steht nicht die Integration, sondern die Anerkennung des fremden Anderen.

Auf dem Weg dieser ständig neuen Verortung ihrer theologischen Grundüberzeugung erarbeitet sich D. Sölle neue Sprachmöglichkeiten.<sup>6</sup> Dies zeigt sich einmal in ihrer Fähigkeit, in den Gesprächen mit Menschen, in deren Berichten die Zwischentöne zu hören und zur Geltung zu bringen. In ihnen und in der Lektüre traditioneller Texte der Weltreligionen spürt sie den verborgenen, verdrängten Hoffnungen nach. D. Sölles verhaltenes Insi-

<sup>6</sup> Vgl. u.a. D. Sölle, Leiden. Stuttgart 1973; Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung. Texte und Überlegungen. Stuttgart 1975; Sympathie. Theologisch-politische Traktate. Stuttgart 1978; Lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung. Stuttgart 1985; Und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Stationen feministischer Theologie. München 1987; Das Fenster der Verwundbarkeit. Theologisch-politische Texte. Stuttgart 1987; Gott denken. Einführung in die Theologie. Stuttgart 1990; Es muß doch mehr als alles geben. Nachdenken über Gott. Hamburg 1992.

## ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen  
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

### Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Telefon 01 201 07 60, Telefax 01 201 49 83

E-Mail Redaktion: orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: orientierung.abo@bluewin.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, 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 2003:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 63.- / Studierende Fr. 45.-

Deutschland und Österreich: Euro 43.- / Studierende Euro 32.-

Übrige Länder: SFr. 59.-, Euro 40.- zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 100.-, Euro 60.-

### Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG,

Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),

Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, Zürich-Enge (BLZ 4842),

Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

## Burg Rothenfels 2003

Praxis der Freiheit – Vom Geist der Askese. Rothenfelser Pfingsttagung / Offene Guardinitagung 2003 mit **Dr. Corona Bamberg OSB** (Benediktinerabtei Herstelle), **Dr. Reinhard Haubenthaler, Prof. Dr. Thomas Dienberg OfmCap** (Münster), **Prof. Dr. Winfried Gebhardt (Koblenz)** u.a.  
vom 6. – 9. Juni 2003.

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

stieren auf der Erfahrung als Ausgangspunkt der Theologie steht damit nicht in der Gefahr, sich in subjektiven Erlebnissen zu verschließen, sondern benennt den Ort lebendiger Auseinandersetzung mit Menschen, gesellschaftlichen Kontexten und globalen Zusammenhängen. Wenn in ihren späteren Veröffentlichungen Ausdrücke profaner Sprache wie Identität, Glück, authentisches Leben zur Kennzeichnung dessen, was christliche Tradition unter Heil des Menschen verstanden hat, gegenüber solcher religiöser Sprache wie Gotteshunger zurücktreten, so entspringt das ihrem Willen, möglichst nahe an den Kontexten ihrer Erfahrungen zu bleiben.

### Hoffnung und Widerstand

Ein Ausdruck wie Gotteshunger kann seine Nähe und seine Abhängigkeit von der Sprache der Mystik kaum verbergen. Er irritiert und fasziniert zugleich. Er zeigt sich als hilfreich, denn mit ihm als einem Schlüssel versucht D. Sölle das Erbe der Mystik in den Traditionen der großen Religionen zu entziffern, und zwar indem sie die Äußerungen der einzelnen Mystikerinnen und Mystiker von ihrer jeweiligen Lebenswelt her deutet. Gleichzeitig erweist er sich als ein kritischer Terminus, denn mit ihm verortet sie die Mystik mitten in die gesellschaftlichen Konflikte der jeweiligen Zeit.<sup>7</sup> «Nicht ein spielerisches Interesse daran, diese oder jene religiöse Tradition zu beschnuppern, treibt die Suche nach eßbarem mystischem Brot voran. Sie wächst vielmehr mit jeder neuen Niederlage Gottes, jeder weiteren Zerstörung der Erde und ihrer Bewohner. Sie lernt, auf das «stille Geschrei» zu hören.»

Mit dieser Ortsbestimmung gewinnt D. Sölle eine Basis zur Beurteilung mystischer Traditionen. Urteilen bedeutet für sie der Prozeß unterscheidenden Erkennens, und ihre Ausführungen dazu wirken schroff, weil sie zur Erläuterung dieses Prozesses auf einen Sachverhalt zurückgreift, den man in diesem Zusammenhang am wenigsten erwartet hat. Sie geht davon aus, daß die Schwierigkeit der Abgrenzung zwischen echter und falscher Mystik erst dort in den Blick gerät, wo die historische Erfahrung, die eine ganze Generation mit dem Nationalsozialismus gemacht hat, auf ihre «mystischen Implikationen», wie sie von vielen Zeitgenossen entschuldigend und erklärend ins Spiel gebracht werden, bedacht wird. D. Sölle sieht sie in jenen Formen der Ergriffenheit wirksam, in denen sich Menschen auf eine nicht weiter erläuterebare Authentizität von Erlebnissen («Das kannst du nicht verstehen, weil du nicht dabei warst») und auf Erkenntnisse berufen, die ihnen als Mitglied einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe oder Ethnie exklusiv zugänglich sind. Demgegenüber beharrt sie auf dem alltäglichen und niemanden ausschließenden Charakter der Mystik, der in dem immer wieder anklingenden Satz, daß Gott allen Geschöpfen gemeinsam ist, seinen Ausdruck findet.<sup>8</sup>

Nikolaus Klein

<sup>7</sup> D. Sölle, Mystik und Widerstand. «Du stilles Geschrei». Hamburg 1997, S. 73.

<sup>8</sup> Dem entspricht auch D. Sölles Gedanke vom Menschen als «Mitschöpfer Gottes» (vgl. Dies., Gott denken. Einführung in die Theologie. Stuttgart 1980, S. 107–128).