



ORIENTIERUNG

Nr. 12 67. Jahrgang Zürich, 30. Juni 2003

DER BEGINN DER HISTORISCH-KRITISCHEN Erforschung der Biographie von Angelo Giuseppe Roncalli (1881–1963), dem späteren Papst Johannes XXIII., läßt sich, zumindest für einen Beobachter von außen, genau angeben. Am 23. Februar 1965 hielt der Erzbischof von Bologna, Kardinal Giacomo Lercaro (1891–1976) am *Istituto Luigi Sturzo* in Rom einen Vortrag über den knapp zwei Jahre zuvor verstorbenen Papst.¹ Lercaros Absicht war es, ein Bild von Persönlichkeit und Amtsführung von Johannes XXIII. zu entwerfen, das in bewußtem Gegensatz zu hagiographischen Darstellungen stehen sollte, wie sie seit dem Herbst 1964 im Umfeld der Debatte um eine mögliche Seligsprechung zu dominieren begonnen hatten. Für ihn war die Tendenz, zwischen dem zeitlosen, der Geschichte entrückten Heiligen und dem zeitgebundenen, politisch handelnden Papst zu unterscheiden, eine der Ursachen für die lähmende Situation, wie sie sich in den Beratungen am Ende der dritten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils herausgebildet hatte. Dieser «tote Punkt» hätte seiner Meinung nach nur überwunden werden können, wenn die Zuordnung von Glaube und Geschichte, Glaube und Gerechtigkeit, Glaube und Einsatz für den Frieden zum zentralen Gegenstand der Diskussionen auf dem Konzil gemacht worden wäre, und wenn deutlich gezeigt worden wäre, wie dies dem innersten Anliegen des Papstes entspricht, der das Konzil angekündigt und einberufen hatte.

Ein Christ auf dem Stuhle Petri

Kardinal G. Lercaro beschreibt in dieser Ansprache Papst Johannes XXIII. als einen Menschen, der sich seine Bildung im Unterschied zu jenen, die sich auf die Lektüre von Handbüchern beschränken, durch einen kreativen Umgang mit den grundlegenden Quellen des Christentums angeeignet hat. Er nennt ihn einen Mann von Bildung, dessen «Kultur sich formte in langem, hingebendem und beharrlichem Auseinandersetzen mit den ersten Quellen der christlichen Tradition. Dabei fällt mir ein bezeichnender Ausdruck aus der Heiligen Schrift ein, das hebräische «hagah», das eben diese Bedeutung hat: stöhnen, murren, durchforschen und deshalb aufs neue durchdenken, so wie es im bekannten Psalmvers heißt «Os iusti meditabuntur sapientiam – der Mund des Gerechten sinnt mühsam auf Weisheit»², und er sieht diese Haltung in einer Kontinuität, die sein ganzes Leben bis in die letzten Tage seiner Amtstätigkeit als Papst geprägt hat. Er schlägt deshalb zu einem besseren Verständnis der Person von Papst Johannes XXIII. vor, ihn in seinen geschichtlichen Kontexten zu studieren, um dann aber in einem zweiten Schritt seine geschichtliche und politische Wirkung von ihren geistig-geistlichen Quellen her zu untersuchen.

Mit dieser Ansprache und den dabei formulierten methodischen Vorschlägen gibt Kardinal G. Lercaro den Anstoß für eine breite und intensive biographische Forschung über Angelo Giuseppe Roncalli bzw. Papst Johannes XXIII., die im Verlaufe der Jahre zu einer aus den Quellen heraus verfaßten Biographie und zu einer Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils in fünf Bänden geführt hat.³ Zu diesen Arbeiten gehört aber auch die Archivierung und Erschließung des Nachlasses von Papst Johannes XXIII. Einen Bestandteil dieses Fundus bilden die Notizen in den zahllosen Agenden, in denen Angelo Giuseppe Roncalli bzw. Johannes XXIII. während seines ganzen Lebens Termine, Beobachtungen über Begegnungen und Gespräche sowie seine Reflexionen festgehalten hat.

Eine erste Sichtung der bei diesen Arbeiten gemachten Beobachtungen und gewonnenen Einsichten bot das internationale Kolloquium *Rivisitare Giovanni XXIII.*, das von der *Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII.* (Bologna) zusammen mit der Universität Bologna vom 1. bis 3. Juni 2003 in Bologna veranstaltet wurde.⁴ Mit diesem Kolloquium sollte aber auch gleichzeitig an den vierzigsten Jahrestag des Todes von Johannes XXIII. (3. Juni 1963) und der Veröffentlichung der Enzyklika *Pacem in terris* (11. April 1963) erinnert werden. Anlässlich dieser beiden Jahrestage wie der ersten Bearbeitung und Auswertung der «Agenden» bot sich so die Gelegenheit eines Resümees

JOHANNES XXIII.

Ein Christ auf dem Stuhle Petri: Vierzig Jahre nach dem Tode von *Johannes XXIII.* und der Enzyklika *Pacem in terris* – Zu einem wissenschaftlichen Kolloquium in Bologna – Historisch-kritische Forschung über die Biographie – Erschließung und Auswertung neuer Quellen – Tägliche Notizen in den «Agenden» – Zur Berichterstattung während des Pontifikates – Erschließung von Nachlässen und Archiven – Zeitgeschichtliche Kontexte und theologische Würdigung.
Nikolaus Klein

LYRIK

Dem «Für-Wort» entgegen schreiben: Zu einem Gedicht von *Franz Wurm* – Suche nach dem richtigen Ausdruck – Ungewöhnliche Zeilenumbrüche – Spannung zwischen Ganzheit und Spaltung – Die Grenze zwischen Sagbarem und Unsagbarem – Eine Biographie mit Brüchen und Herausforderungen – Von Prag nach Zürich – Übersetzer und Publizist – Wortfügungen auf der Suche nach dem präzisen Ausdruck.
Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

THEOLOGIE/LITERATUR

Zwischen Melancholia und Utopia: Von *Günter Grass* und auch vom Sonntag – Literatur als Zeitansage – Theologische Eigenwertung des Sonntags – Literarischer Umgang mit dem Sonntag – Der Sonntag und die Melancholie – Die Erfahrung von Öde und Langeweile – Ironische Beschreibung eines degenerierten Tages – Der aus der Verantwortung entlassene Mensch – Leben in einer sekundären, uneigentlichen Existenz – Zwischen Gewißheit und Gefährdung – Die Gegenüberstellung von Kirchenraum und Turnhalle – Die uralte Liaison von Sport, Krieg und Kirche – Von Sonntagskindern, Traum, Märchen und Fiktion – Elemente einer Vernunftkritik – Im Prozeß der Aufklärung – Stehen wir noch zwischen Melancholie und Utopie? – Wenn die Technik alles verdrängt – Die flüchtige Ahnung des Zaubers einer noch ausstehenden Möglichkeit.
Jörg Seip, Bad Lipp Springs

THEOLOGIE

Ahnenverehrung und Auferstehungshoffnung: Zur Frage nach der Gemeinschaft mit den Toten – Individualität in modernen Gesellschaften – Die Nachkommen verdrängen die Vorfahren – Ahnenkult in traditionellen Gesellschaften – Christentum und fernöstliche Religionspraxis – Zum Ritenstreit – Der Topos der stellvertretenden Heiligung – Verbunden in der Christusgemeinschaft – Der Glaubensartikel vom Abstieg Christi in das Reich der Toten – Die Debatte um das Gebet für die Toten – Der universale Heilswille Gottes – Für eine neue Kultur der Erinnerung – Trauerarbeit und der Umgang mit der eigenen Geschichte – Erlösendes Licht der Auferstehung Jesu.
Jürgen Moltmann, Tübingen

der bisherigen Forschung. Verbunden wurde dies mit einer ersten Bestandsaufnahme, wie Person und Amtstätigkeit des Papstes von der Öffentlichkeit zu seinen Lebzeiten beurteilt wurden, sowie einer Analyse der Rolle, welche die Frage von Krieg und Frieden während seines Pontifikats und in den dadurch ausgelösten Entwicklungen in Kirche und Gesellschaft gespielt haben.

Innerhalb des umfangreichen Korpus von nicht für die Veröffentlichung bestimmten Aufzeichnungen von Angelo Giuseppe Roncalli unterschied *Alberto Melloni* in seinem Vortrag während des Symposiums drei Typen. Einmal handelt es sich um eine Art «Arbeitsjournal», das im Verlaufe der Jahre je länger, je mehr einen eigenständigen Charakter erhalten sollte. Dienten die täglichen Notizen anfänglich dazu, einerseits sich Termine vorzumerken und geplante Besprechungen vorzubereiten wie andererseits die Ergebnisse von Treffen zu protokollieren, so gewinnen die dabei verfaßten Kommentare und niedergeschriebenen Eindrücke immer mehr an Eigenständigkeit. Sie zeigen A. G. Roncalli als einen Menschen, der in den verschiedenen Situationen seines Lebens und in seiner amtlichen Tätigkeit auf eine auf die Menschen eingehende, problemorientierte Weise reagiert. Diese Kommentare können manchmal die Form eines «inneren Dialogs» annehmen, manchmal in eine direkte Anrede an Gott übergehen. Damit ist der Übergang zu den zwei andern Typen von Aufzeichnungen bereits angedeutet.

Den ersten der beiden Typen machen die im «Geistlichen Tagebuch» zusammengestellten Texte aus.⁵ Das «Geistliche Tagebuch» fällt durch das ungleiche Verhältnis zwischen der Niederschrift und dem dadurch erfaßten Zeitraum auf. In der ersten Hälfte des Textkorpus sind die neun Jahre des Seminaristen A. G. Roncalli niedergeschrieben, während die zweite Hälfte des «Geistlichen Tagebuches» die 59 übrigen Lebensjahre als Prie-

ster und Bischof umfaßt. Diese Asymmetrie ist nicht durch Lücken im überlieferten Text verursacht, sondern sie entspringt dem im Verlaufe des Lebens knapper werdenden Schreibstil des Verfassers. Das «Geistliche Tagebuch» dokumentiert so die innere Biographie von A. G. Roncalli, die Dynamik einer Frömmigkeitspraxis und deren Wirkungen. Den zweiten Typus dieser Gruppe machen Niederschriften aus, in denen A. G. Roncalli die Ergebnisse seiner geistlichen Lektüre festhält. Finden sich solche Notizen noch im ersten Teil des «Geistlichen Tagebuches», so gewinnen sie im Verlaufe des Lebens eine Eigenständigkeit, so daß sie in eigenständigen Notizheften festgehalten werden.

Der «private Roncalli»?

Angesichts des Umfangs solcher privater Notizen stellt sich für den Historiker einmal die Frage, ob sich aus diesen Quellen ein Bild der Person A. G. Roncalli ergibt, das sich von dem in seinen öffentlichen Amtshandlungen erkennbaren unterscheidet, wie auch die Frage, in welche historischen Kontexte der Brauch, Notizen dieser Art niederzuschreiben, zu stellen ist. *Giuseppe Alberigo* analysierte in seinem Referat Inhalte und Form der privaten Aufzeichnungen, die A. G. Roncalli während seiner Amtszeit als Papst verfaßt hatte, und stellte dabei die Frage, ob in den Agenden ein Bild der Person von A. G. Roncalli erkennbar werde, das von dem durch seine Amtshandlungen bekannt gewordenen Bild des Papstes zu unterscheiden sei. Die privaten Notizen zeigen nach den Untersuchungen G. Alberigos einen Menschen, der sein Pontifikat als die Realisierung allgemein anerkannter menschlicher Qualitäten versteht, der die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen wahrnimmt, für die er in seiner amtlichen Funktion zu dienen hat. Dabei hat sich die Kirche nicht im Kontrast zur aktuellen kulturellen Situation zu begreifen. Des weiteren zeigen die Notizen auch die Art und Weise, wie Johannes XXIII. sein Amt reflektiert, d.h. was man seinen Stil nennen könnte. Es ist ein Leben aus dem Glauben in der Geschichte, die sich als Kirche der Armen und im Dienste des weltweiten Friedens zu verstehen beginnt. Zwischen den privaten Notizen und dem in der Öffentlichkeit wahrgenommenen Bild seiner Amtsführung lassen sich demnach keine Differenzen feststellen. G. Alberigo zitierte einen Eintrag in die Agenda vom Dezember 1960, in welchem der Papst nach einem Besuch des anglikanischen Erzbischofs von Canterbury, Geoffrey F. Fisher, festhielt: «Dieses Treffen war gut. Man hat nicht große Dinge erreicht, aber hier, an der Schwelle zu den grundlegenden Fragen der geistlichen Ordnung der Welt, ist ein Anfang von Vertrauen und Höflichkeit gesetzt worden, welche der Weg zur Gnade ist.» Mit seiner lebenslangen Praxis, Notizen und Reflexionen über die Lektüre geistlicher Texte niederzuschreiben, hebt sich A. G. Roncalli nicht aus der Schar seiner Altersgenossen ab. Diese Gewohnheit macht vielmehr ein konventionelles Element jener Kultur aus, wie sie sich ein Kleriker im 19. Jahrhundert angeeignet hat, die ihrerseits ihre Vorbilder in den «Bekanntnissen» Augustins, in den Traditionen deutscher Mystik und der Exerzitienpraxis von Ignatius von Loyola hatte. Demgemäß beschrieb *Alberto Melloni* in seiner Analyse das für A. G. Roncalli Eigentümliche in dessen Fähigkeit, im Verlaufe seines Lebens sich immer mehr auf die Quellen des Christentums, nämlich die Lektüre der Bibel in der kirchlichen Tradition, zu beziehen, und sie sich in einer konkretisierenden Aktualisierung auf die Gegenwart anzueignen. Dabei findet sich in den Texten A. G. Roncallis keine ausdrückliche Reflexion auf den zurückgelegten Denkweg, wohl aber wird ein Kriterium genannt, nach dem alles zu be-

¹ Giacomo Lercaro, *Linee per una ricerca su Giovanni XXIII*, in: Ders., *Per la forza dello Spirito. Discorsi conciliari del card. Giacomo Lercaro*. Edizioni Dehoniane, Bologna 1984, S. 287–310 (kritische Edition der am 23. Februar 1965 gehaltenen Rede); zum Kontext vgl. *Giuseppe Alberigo, L'esperienza conciliare di un vescovo*, in: ebenda, S. 9–62, 48ff.; *Alberto Melloni, La causa Roncalli. Origini di un processo canonico*, in: *Cristianesimo nella Storia* 18 (1997) S. 607–636.

² Giacomo Lercaro, *Linee per una ricerca su Giovanni XXIII*, in: ebenda (vgl. Anm. 1), S. 301 (eigene Übersetzung).

³ Vgl. *Giuseppe Alberigo, Alberto Melloni, Biografia documentata, in: Beatificationis et canonizationis servi Dei Ioannis papae XXIII summi pontificis (1881–1963)*. Band IV/1–4, Guerra, Rom 1995; *Giuseppe Alberigo, Johannes XXIII. Leben und Wirken des Konzilspapstes*. Mainz 2000; Ders., Hrsg., *Storia del concilio Vaticano II*. 5 Bände, Il Mulino und Peeters, Bologna und Leuven 1995–2001; von der deutschen Ausgabe sind bisher drei Bände erschienen (Mainz 1997–2003). Vgl. außerdem folgende Einzelstudien: *Giuseppe Alberigo, Dal bastone alla misericordia. Il magistero nel cattolicesimo contemporaneo (1830–1980)*, in: *Cristianesimo nella Storia* 2 (1981) S. 487–521; Ders., Hrsg., *Fede. Tradizione. Profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*. Paideia Editrice, Brescia 1984; Ders., Hrsg., *Papa Giovanni. Laterza, Rom und Paris 1987*; Ders., Hrsg., *Giovanni XXIII. Transizione del Papato e della Chiesa*. Borla, Rom 1988; Ders., *Dalla Laguna al Tevere. Angelo G. Roncalli de San Marco a San Pietro. Il Mulino, Bologna 2000*; *Mario Benigni, Papa Giovanni XXIII, chierico e sacerdote a Bergamo 1892–1921*. Glossa, Mailand 1998; *Francesco Della Salla, Obbedienza e Pace. Il vescovo A. G. Roncalli tra Sofia e Roma 1925–1934*. Marietti, Genua 1989; *Alberto Melloni, Fra Istanbul, Atene e la guerra. La missione di A. G. Roncalli (1935–1944)*. Marietti, Genua 1992; Ders., *L'altra Roma. Politica e S. Sede durante il concilio Vaticano II (1959–1965)*. Il Mulino, Bologna 2000; *L'Età di Roncalli*, in: *Cristianesimo nella Storia* 8 (1987) Heft 1; *Angelo G. Roncalli (Giovanni XXIII)*, La predicazione a Istanbul. Omelie, Discorsi e note pastorali (1935–1944). A cura di *Alberto Melloni*. Leo S. Olschki, Florenz 1993.

⁴ *Enzo Bianchi, u.a., Un cristiano sul trono di Pietro. Studi storici su Giovanni XXIII. Servitium*, Gorle 2003. (Zu den während des Kolloquiums vorgetragenen Beiträgen von Lucia Butturini, Enrico Galavotti, Valeria Martano, Micol Tancini vgl. die entsprechenden Beiträge in diesem Sammelband).

⁵ *Angelo Giuseppe Roncalli – Giovanni XXIII, Il Giornale dell'Anima. Soliloqui, note e diari spirituali*. Edizione critica e annotazione a cura di *Alberto Melloni*. Istituto per le scienze religiose, Bologna 2003. Diese Ausgabe ist eine revidierte der 1987 *pro manuscripto* gedruckten kritischen Edition und stellt den ersten Band der «Edizione nazionale dei diari di Angelo Giuseppe Roncalli – Giovanni XXIII» dar; Ders., *Il Giornale dell'Anima di Giovanni XXIII*. Jaca Book, Mailand 2000.

Die nächsten Ausgaben (13/14 und 15/16) erscheinen als Ferien-Doppelnummern Ende Juli und Ende August.

Wir wünschen unseren Leserinnen und Lesern erholsame Sommertage.

Ihre  ORIENTIERUNG

urteilen ist. A. G. Roncalli spricht von den Bedürfnissen des «Menschen als solchem» und den «Herausforderungen des gegenwärtigen Zeitalters», denen er sich in seinem Amt und in seinem Leben verpflichtet fühle.

Die Erfahrungen eines Lebens

Die Formel vom «Menschen als solchem» mag abstrakt scheinen. In ihr reflektieren sich konkrete biographische Erfahrungen A. G. Roncallis, denen während des Kolloquiums in einzelnen Fallstudien und aufgrund der in den «Agenden» neu zugänglichen Quellen nachgegangen wurde. Lucia Butturini konnte zeigen, daß der damalige Student am «Römischen Seminar» aufmerksam die Debatten um die Legitimität des von den amerikanischen Bischöfen gegenüber Rom vertretenen eigenständigen Weges der amerikanischen Katholiken verfolgte. Ausführlich kommentiert er in seinen Notizen aus dem Jahre 1901 Überlegungen von Bischof John Spalding und bezieht sich vermutlich auf dessen im Frühjahr 1900 in Rom vorgetragene Gedanken über «Erziehung und die Zukunft der Religion», in denen der amerikanische Bischof sich für die Freiheit der Forschung und für die Trennung von Kirche und Staat aussprach. In den innerkirchlichen Auseinandersetzungen um diese Position der amerikanischen Kirche und um die Veröffentlichungen von A. Loisy notiert der junge Kleriker A. G. Roncalli die Vorbehalte und Urteile der kirchlichen Hierarchie, gibt aber gleichzeitig seiner Wertschätzung für die Fruchtbarkeit historischer Kritik Ausdruck, auch wenn diese beim ersten Hinsehen «zu einigen Überraschungen führen» kann. In diesen Reflexionen bildete sich allmählich ein kulturelles Bewußtsein aus, das in Treue zur kirchlichen Tradition doch den Wert der neu aufbrechenden kritischen Geschichtswissenschaft für den Glauben zu sehen vermochte.

Diese historischen Analysen zur Biographie A. G. Roncallis sind im Verlaufe des Kolloquiums durch drei Fallstudien ergänzt worden, in denen die «Agenden» aus der Zeit als apostolischer Delegat in der Türkei und in Griechenland (1935–1944), der Zeit als Nuntius in Paris (1945–1952) und als Patriarch von Venedig (1953–1958) ausgewertet werden konnten. Valeria Martano konnte zeigen, wie A. G. Roncalli während seiner Dienstzeit in der Türkei und in Griechenland zum ersten Mal die Erfahrung einer Minderheitskirche in einer multireligiösen und säkularen Gesellschaft machte und gleichzeitig darin die Chancen für die jeweilige Mehrheit der Bevölkerung wie die katholische Minderheit zu erkennen vermochte. Diese Erfahrung wurde für ihn entscheidend in seiner weiteren Laufbahn, nicht nur in Paris, wo er nach dem Urteil von Etienne Fouilloux die Autonomie bei der Bestellung der Bischöfe gegenüber dem Drängen der Regierung weitgehend zu bewahren vermochte. Nach den Beobachtungen von Enrico Galavotti findet sich in den Notizen der «Agenden» während der Zeit in Venedig neben den täglichen Beobachtungen zu seiner Amtstätigkeit ein neues Thema. Aufmerksam beobachtete A. G. Roncalli die letzten Amtsjahre von Pius XII. und die dabei beobachtbare Passivität, begann auf diskrete Weise eine Bilanz von dessen Pontifikat zu ziehen und sie mit der eigenen Tätigkeit als Patriarch in seinem schon hohen Alter zu vergleichen.

Im zweiten Schwerpunkt des Kolloquiums ging es darum, sozusagen von außen einen Blick auf das Pontifikat von Johannes XXIII. zu werfen. Adriano Rocucci zeigte auf der Basis der Partei- und Regierungsarchive der ehemaligen Sowjetunion, daß sich die pastoralen Absichten von Johannes XXIII. und die politischen Ziele der Sowjetunion in der Friedensfrage trafen. Suchte der Papst im Kreml einen stabilen Gesprächspartner um der pastoralen Sorge für die Katholiken in der Sowjetunion und in den Warschaupakt-Staaten wie um des Kontaktes mit der russisch-orthodoxen Kirche willen, so suchte die sowjetische Regierung Partner für ihre Politik der friedlichen Koexistenz. Gerade das Thema des Friedens verlangte von beiden Partnern, über eine unmittelbare Machtpolitik hinauszugehen und auf

die globalen Herausforderungen zu reagieren. Diese Option von Johannes XXIII. wurde von der sowjetischen Regierung klar erkannt und entsprechend auch gewürdigt.

Im Urteil der Zeitgenossen

Stand in dem Referat von Adriano Rocucci das Bild des Papstes im Zentrum, wie es von einer einzelnen Regierung und ihren Behörden in ihren Entscheidungsprozessen her deutlich wird, so wurden in vier Fallstudien die Berichterstattung über das Pontifikat im französischsprachigen (*Dominique Beveil*), deutschsprachigen (*Nikolaus Klein*), englischsprachigen (*Kenneth Woodward*) und spanischsprachigen Raum (*Evangelista Vilanova*) untersucht. Alle vier Referenten stimmten darin überein, daß das Pontifikat von Johannes XXIII. im Kontrast zur Amtsführung seines Vorgängers Pius XII. wahrgenommen und Johannes XXIII. vor allem als Papst des Konzils gesehen wurde. Deutlich wurde im Referat von Evangelista Vilanova, wie die Zensur unter Diktator Francisco Franco eine zuverlässige Berichterstattung sehr erschwert hat. Ergänzt wurden die vier Fallstudien durch die Berichte von Zeitzeugen wie Raniero La Valle und Kardinal Roberto Tucci SJ, die über ihre persönlichen Beziehungen zu Johannes XXIII. berichteten. Aldo Grasso ergänzte dies durch einen Überblick über die Berichterstattung im italienischen Fernsehen. Dieser Schwerpunkt wurde abgeschlossen durch einen Bericht über Archivbestände: für die beim *Istituto per le scienze religiose* in Bologna zugängliche *Documentazione Roncalliana* bzw. den im Archiv des Erzbistums München und Freising zugänglichen *Kardinal Döpfner Konzils-Nachlaß* konnten Micol Tancini und Paul Pfister und sein Mitarbeiter Guido Treffler zeigen⁶, wie notwendig und fruchtbar Archivarbeit ist. Mario Velati konnte in seinem Referat über die Beziehung zwischen Johannes XXIII. und den Kurienbehörden zwar klar die Optionen und Handlungen des Papstes beschreiben, während die der andern Protagonisten bislang nur indirekt erschlossen und deshalb nicht ausreichend untersucht werden können.

Das Kolloquium wurde mit zwei Referaten, die im Rückblick eine Deutung der Biographie von Johannes XXIII. vorzulegen versuchten, und einem Podium über die Bedeutung der Enzyklika *Pacem in terris* heute abgeschlossen.⁷ Baruch Tennemaum resümierte die historische Forschung auf der Grundlage bisher veröffentlichter Studien über den humanitären Einsatz von A. G. Roncalli für die verfolgten ungarischen und bulgarischen Juden während seiner Zeit als Apostolischer Delegat in der Türkei und in Griechenland. Für ihn entsprang dieses Engagement einer neuen theologischen Würdigung des jüdischen Volkes durch A. G. Roncalli, die ihren Ausdruck in jenem Zitat gefunden hat, mit dem er sich als Papst in einer Audienz für amerikanische Rabbiner vorstellte: «Ich bin Joseph, euer Bruder.» Im Schlußreferat des Kolloquiums formulierte Jean-Pierre Jossua die von Giuseppe Alberigo zu Beginn gestellte Frage nach Unterschied und Übereinstimmung von Person und Amt von Johannes XXIII. mit dem Begriff des Charismas. Charisma meint einmal den einzelnen Menschen in seiner Individualität, die nur ihm eigen ist. Sie ist auch die Grundlage für die Aufgaben, die der Mensch zu übernehmen bereit ist, und die seine Hinwendung zu den andern bestimmt. Auf dem Hintergrund dieser Bestimmung beschrieb Jean-Pierre Jossua entscheidende Amtshandlungen und grundlegenden Äußerungen jenes Papstes, von dem Hannah Arendt in ihrer Besprechung des «Geistlichen Tagebuches» schrieb, er sei «ein Christ, der auf den Thron des Petrus gelangt ist».

Nikolaus Klein

⁶ Vgl. Peter Pfister, Das Erzbischöfliche Archiv München, in: Ders., Hrsg., Julius Kardinal Döpfner und das Zweite Vatikanische Konzil. Vorträge des wissenschaftlichen Kolloquiums anlässlich der Öffnung des Kardinal-Döpfner-Konzilsarchivs am 16. November 2001 (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising, 4). Regensburg 2002, S. 41–46; Guido Treffler, Das Konzilsarchiv von Julius Kardinal Döpfner im Erzbischöflichen Archiv München, in: ebenda, S. 47–56.

⁷ Auf dem Podium sprachen Vittorio Prodi, Pier Ugo Calzolari, Kardinal Achille Silvestrini, Giuseppe Ruggieri und Massimo Toschi.

Dem «Für-Wort» entgegen schreiben

Zu einem Gedicht von Franz Wurm

SELBSTGESUNGENES, das
uns, Zerschwiegene, hört:
Sehne im tastenden
Anlaut, erschwörend dieses
Nie-und-Immer, das eine,
fehlende, dein
wieherndes Für-Wort.

Fast scheint es, als ob der PC mitdenke, wenn man ein Gedicht wie dieses hinschreibt. Er gerät in unübliche Aufregung, markiert sofort mit roten Wellenlinien einige aufrührerische Begriffe, die ihm nicht ins Konzept passen. Und merkwürdig genug: Es sind genau jene, die auch die Interpretin während des Lesens aufhorchen ließen, sie irritiert, aber gleichzeitig auch gereizt haben: Wortfügungen wie Zerschwiegene, erschwörend, Nie-und-Immer, Für-Wort. Schreibe man gleich eine ganze Reihe aus jener Lyriksammlung hin, der das Gedicht entstammt, so hätte der PC viel, sehr viel zu markieren. Denn der Autor liebt seltene Vokabeln, ohne daß deswegen seine Gedichte in den Verdacht des allzu Gesuchten, gar Präziösen geraten. Sicher ist zwar dies: Er fahndet nach dem richtigen Ausdruck, er findet und verwirft wieder, er feilt, wendet die Worte um und um. Der Prozeß an einem einzigen Gedicht kann sich über Jahre hinziehen, aber am Schluß stehen oftmals kleine Gebilde wie dieses da: fast selbstverständlich, merkwürdig kompakt, aber niemals auf eine gemütliche Art schlüssig. Man glaubt zu wittern, daß hinter den Worten noch so manches lauert. Witterung als menschliches Sensorium scheint hier zulässig zu sein, nachdem dieser Autor so oft das Animalische mit dem Humanum zusammenführt und als Motto einen Ausspruch *Musils* gewählt hat: «Wir tragen unser Tierfell mit den Haaren nach innen und können es nicht ausstreifen.» Man spürt, die Verszeilen nachsprechend, dem Aufbau seiner Gedichte nach und stellt fest, daß sie nicht selten wie das zitierte auf eine Kulmination hinzielen. Doch die bisweilen ungewöhnlichen Zeilenbrüche lassen diese Spannungslinie nicht einfach losschnellen, sondern halten sie zurück, setzen Akzente, um in der nächsten Zeile die Spannung erneut zu entwickeln.

Aber das einzelne Gedicht bettet sich in eine Ganzheit ein, ist Teil eines Lyrikbandes. In ihm lassen sich – vereinfacht gesagt – zwei große Auseinandersetzungen feststellen, die den geistigen Hintergrund bestimmen und auch im zitierten Exempel repräsentativ aufscheinen. Die eine konzentriert sich auf die Spannung zwischen Ganzheit und Spaltung, welche der Autor im Gedicht «Kupfermond» aus demselben Band auf die Formel «zusammen/entzwei» bringt. Die andere umkreist die Grenze zwischen dem Sagbaren und Unsagbaren, dem Sprechen und dem Schweigen. Damit aber begibt sich der Autor mitten hinein in die zentralen Denkbezirke der Lyrik aus dem 20. Jahrhundert.

Werdegang mit Brüchen und Herausforderungen

Für beide Auseinandersetzungen ließe sich unschwer ein biographischer Rückhalt dieses Autors nennen: die frühe erzwungene Trennung im Jugendalter von den Eltern, das Schweigen des Exils in einem fremden Land, die Rückkehr nach Jahren in die einstige Heimat, in der nunmehr die geliebte Sprache fehlt, die erneute Flucht. Ein Leben mit Brüchen, mit Entzweigungen. Und doch gibt es in dieser Biographie auch Zeichen lebensvoller Integration: die Begegnung mit dem ursprünglich aus Rußland stammenden israelischen Physiker *Moshé Feldenkrais* (1904–1984) und die Beschäftigung mit seiner Methode, über achtsam wahrgenommene Bewegungsabläufe des Körpers das eigene Lernen zu lenken; die Liebesbeziehung zu jener Frau, an die sich ausgesprochen/unausgesprochen manche Gedichte richten und vermutlich auch das zitierte.

Von einem ist die Rede, der weitgehend außerhalb des Literaturbetriebs steht, von einem Unbekannten des großen Publikums, aber von einem unbestritten Anerkannten innerhalb der Kennerschaft: *Franz Wurm*, 1926 in Prag geboren, «mitten in einer Stadt, die selber Mitte war». Früh bezauberte ihn die Verbindung von Wort, Musik, Szene, Bild. Das Kind, in einem künstlerisch anregenden Elternhaus geboren, wollte alles sein: Librettist, Komponist, Dirigent, Sänger. Doch das Diktat einer diktatorischen Zeit entschied anders: Die Eltern, welche später Opfer des Naziterrors wurden, ließen den Knaben am 2. April 1939, zwei Wochen nach Hitlers Einmarsch, mit einem Kindertransport nach England in Sicherheit bringen. Von 1943 bis 1947 studierte Franz Wurm Germanistik und Romanistik in Oxford, arbeitete 1947 in London für Zeitungen, trat in freundschaftliche Beziehung zum Physiker und Verhaltensphysiologen *Moshé Feldenkrais*, übersiedelte 1949 im Gefolge eines Puppenspieltheaters nach Zürich, wo er noch immer lebt. Zwischen 1966 und 1969 leitete er das Kulturprogramm von Radio DRS in Zürich und brachte seiner Hörerschaft das lyrische Schaffen von *Ingeborg Bachmann*, *Ilse Aichinger* oder *Paul Celan* näher. Zusammen mit Ingeborg Bachmann überzeugte er auch den Suhrkamp-Verlag, das Werk *Ludwig Wittgensteins* zu edieren, der bis anhin wenig bekannt gewesen war. Zwischen 1969 und 1971 hielt er sich überwiegend in seiner Heimatstadt Prag auf, wo man ihm den Lehrstuhl für Germanistik anbot, den man zuvor dem Kafka-Forscher *Eduard Goldstücker* entzogen hatte. Wurm lehnte ab, und danach wurde gegen ihn ein Vorwurf wegen Spionageversuchs konstruiert. 1974 hielt er sich ein Jahr in Tel Aviv auf. In Zürich, wohin er immer wieder zurückkehrte, leitete er das Feldenkrais-Institut, widmete sich der Übersetzung von Autoren wie *René Char*, *Paul Valéry*, *Henri Michaux*, *Vladimír Holan*, *Ludwig Wittgenstein*, *Moshé Feldenkrais* und publizierte eine ganze Reihe eigener Gedichtbände. Gern wird Franz Wurm im Zusammenhang mit Paul Celan genannt, mit dem ihn eine enge Freundschaft verbunden hat, wofür ein ausgiebiger Briefwechsel über zehn Jahre hinweg zeugt: ein offenes und persönliches Gespräch über literarische und politische Fragen. Es war Wahlverwandschaft im Spiel: bei beiden der frühe grausame Verlust der Eltern und einer «Mitte», die elementare Hinwendung zum Wort aus der Erfahrung einer Zerstörung heraus, der radikale Wille zur sprachlichen Innovation, die Liebe zum entlegenen Wort und die beharrliche, unendlich geduldige Arbeit an der Sprache, dazu eine innere und äußere Zurückhaltung, welche sich immer auch schon jenseits der Grenze des Sagbaren weiß.

Wortfügungen auf der Suche nach dem präzisen Ausdruck

«Selbstgesungenes» aber erhebt sich im zitierten Gedicht nicht nur zum Titel, sondern auch zum Subjekt, dem die personale Fähigkeit des Hörens eignet. Eine merkwürdige Verselbständigung, Loslösung von den menschlichen Wesen hat sich hier ereignet. Diese gelten als «Zerschwiegene». Das Präfix -zer weist in der deutschen Sprache auf einen destruktiven Vorgang hin, der einmal in Szene Gesetztes vollends dem negativen Finale zutreibt (man denke an Beispiele wie: stören – zerstören, reden – zerreden, dehnen – zerdehnen, siedeln – zersiedeln). So meint auch Wurms Zerschwiegen ein absolutes Schweigen, das sich gar nicht mehr steigern läßt und ins Destruktive gekippt ist. Ein anderes seiner Gedichte aus demselben Lyrikband beginnt mit der Zeile: «ZERGLITTEN eins von eins. Schlaf / spie sie entzwei...» Das Präfix -zer wird von Franz Wurm gern dort eingesetzt, wo es als Indiz des Unheils aufzutreten hat. Rätselhaft bleibt indessen, daß es für das Selbstgesungene in diesem Zerschwiegenen noch immer etwas zu hören gibt: Es ist die «Sehne im tastenden Anlaut», welche erschwört. Wie so oft greift

der Autor, dessen Körperbewußtsein durch die Auseinandersetzung mit der Feldenkrais-Methode geschärft worden ist, nach einem Begriff aus der Sprache der Anatomie (auch hierin mit Celan verwandt, der ja zuerst ein Studium der Medizin gewählt hat). Er knüpft beim concretum des Körpers an, dieses verlässlichen, wenn auch oft ungebärdigen Begleiters, um über die Ränder hinaus zu gelangen: Die Sehne ist das Verbindungsstück zwischen dem Muskel und den beweglichen Gliedern des Skeletts, und sie überträgt dessen Zugkraft. Im Wort «Sehne» ist aber auch die Verwandtschaft mit der Sehnsucht zu erahnen: auch sie eine Verbindung zwischen dem Hier und Dort, das Hinspannen auf eine entfernte Möglichkeit hin. Diese Sehne aber «erschwört» etwas. Wiederum wählt der Autor ein Verb mit einem ungewöhnlichen Präfix, da wir doch eher das Verb «beschwören» erwartet hätten; doch dieses besäße den Charakter des Definiten gegenüber dem Prozessualen des Verbs «erschwören» (um sich den Unterschied zu verdeutlichen, denke man an ein Verbduo wie bekennen/erkennen).

Und was «erschwört» die Sehne? Dieses «Nie-und-Immer» – ein antinomisches Paar aus dem Wortfeld der Liebenden. Der Liebesprache eignet der Charakter des Radikalen, und kompromißlos ist auch ihr Vokabular. Ihr Nie und Immer evoziert Trennung oder Gemeinschaft, schafft die denkbar größte Spannung zwischen Unheil und Heil. Das antinomische Wortpaar weist in jene zweite zentrale Auseinandersetzung des Autors, gebündelt in der bereits erwähnten Formel «zusammen/entzwei». Aufgehoben werden aber kann das «Nie» nur durch das rettende «Für-Wort» eines Du. Dieses Fürwort reicht über das syntaktische Pronomen hinaus, nimmt es gleichwohl im Innersten beim Wort. Denn nun spricht ein Du für ein anderes Du, steht für den andern ein. Im Lyrikband «Orangenblau» heißt es am Schluß des titellosen Gedichts mit der Eingangsstrophe «Aus den Angstkellern / geworfen / ins Ende des Frühlichts...»: «Dein einziger Mund. Dein Lachen / wie Gräser im Wind. Es // wird wieder Wir.» Diese Wirwerdung verheißt den Anbruch des Morgens, sie ist Menschwerdung, ist Inkarnation der Liebe. So hebt auch das «Für-Wort» die heillose Vereinzelnung auf, beendet das Zer-

schwiegensein. Es siedelt sich an «jenseits aller Artikulationen», wie es im letzten Gedicht dieses Lyrikbandes heißt, und es ist hier ein «gegurgeltes Für-Wort», wenig verständlich, weil sein Ort außerhalb der gesprochenen Sprache liegt (und fast evoziert dieses «gegurgelte Für-Wort» die Gefahrensituation eines/einer Ertrinkenden).

Aber noch ist dieses «Für-Wort» nicht gesprochen, noch fehlt es, steht aus. Der Lyriker schreibt sich mit allem auf dieses Wort zu, das seiner Erschwörung harret. So schält sich auch ein möglicher Sinn der Schreibexistenz heraus: angesiedelt zwischen dem Immer und Nie, erschwört sie in langsamen Prozessen das, was sie zu halten und zu erfüllen vermöchte. Warum aber ist es ein «wiederherdes Für-Wort», kein gesprochenes? Es kann nur vermutet werden: Vielleicht wollte der Autor den Gedichtschluß nicht einem möglichen (drohenden) Pathos aussetzen. Die Vorstellung aber, daß das geliebte Du sein «Für-Wort» gleich einem munteren Pferd «wiehert», besitzt etwas Belustigendes, Befreiendes, als ob sich die große Anspannung der Sehne/Sehnsucht endlich gelöst hätte: Und die lyrische Imagination des gewiehrten Worts stiftet noch einmal die Verbindung zwischen Mensch und Tier – Mitgeschöpflichkeit. Es wirkt auch hier die Gemeinschaft an Stelle der Entzweiung.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern

Literaturhinweise:

Das zitierte Gedicht «SELBSTGESUNGENES» ist dem Band entnommen: Franz Wurm, *Dreißig Gedichte*. Edition Howeg, Waffenplatzstraße 1, CH-8002 Zürich.

Ferner liegt eine größere Lyriksammlung vor unter dem Titel: Franz Wurm, *Dirzulande*. Gedichte. Paul Zsolnay Verlag, Wien-Darmstadt 1990.

Der Babel Verlag (D-86920 Denklingen) hat folgende Lyrikbände publiziert: *Orangenblau* (1998); *Echo der Zeit*; *Die Stunde, die dich gesehen*.

Im Suhrkamp-Verlag ist die Korrespondenz erschienen: Paul Celan, *Briefwechsel mit Franz Wurm*. Herausgegeben von Barbara Wiedemann in Verbindung mit Franz Wurm. Frankfurt am Main 1995.

Zwischen Melancholia und Utopia

Von Günter Grass und auch vom Sonntag

Literatur ist Zeitansage, der Sonntag auch. Interessant aber ist die Diskrepanz zwischen der theologischen Eigenwertung des Sonntags, etwa in einschlägigen Lexikoneinträgen und auch neueren ästhetischen Reformulierungen¹, und den literarischen Erfahrungen – in Schrift gegossenen zwar, doch, da fiktional, während des Lesens unweigerlich neue Erfahrung zeugend –, die nicht allein das gemeinte oder vermutete Ideal abbauen, sondern vor allem erlebte und erlittene Praxis spiegeln.

Paradigmatisch sei zunächst mit einigen Textbeispielen *eine* Sicht auf Sonntagswirklichkeiten vorgestellt, die von Günter Grass. Dem angeschlossen wird die Frage eines Auswegs: dabei geht es weniger um eine Antwort oder gar um eine Rezeptur, als vielmehr um die Ergründung der – ich nenne es so – «Krise» des Sonntags aus Sicht dieses Literaten.

Der Sonntag und die Melancholie

Günter Grass hat den Sonntag mehrfach in sein Werk eingeschrieben.² In «Aus dem Tagebuch einer Schnecke», dem in-

¹ Vgl. die Lexikonartikel des LThK³ und des TRE. Als geglückte, aber wohl zu optimistische ästhetische Reformulierung siehe etwa Hans-Joachim Höhn, *spüren*. Die ästhetische Kraft der Sakramente. (Zustimmung zur Welt: Feste und Feiern) Würzburg 2002, S. 78–80.

² Zitiert wird im folgenden unter Band- wie Seitenangabe aus Günter Grass, *Werkausgabe* in zehn Bänden. Hrsg. von Volker Neuhaus. Darmstadt-Neuwied 1987.

haltlich über den Bundestagswahlkampf 1969 (wieder) die Auseinandersetzung mit der Nazi-Vergangenheit und formal Lichtenbergs *Sudelbuch* eingeschrieben ist, heißt es: «Heute ist Sonntag. Und am Sonntag, Franz, wenn wir einander anöden, ist deine Langeweile, die du durchs Haus zu tragen nicht müde wirst, besonders unterhaltsam. Du stehst dir auf den Zehen, du stößt dir die Knie an mangelnder Gelegenheit wund, du guckst gezielt in die Leere und sagst: «Is ja nix los hier. Was sollichen machen? Erzähl ma was Spannendes oder Komisches, von mir aus Trauriges, was von früher, wo du dabei warst oder auch nicht, aber was stimmt und nich nur erfunden ist, wo keine Zahlen drin vorkommen und Espede und so. Erzähl mal was, wo sich einer versteckt hat. Richtig, weil er genußt hat, versteckt hat, wie bei Anne Frank: Das war spannend und komisch und traurig und stimmte auch und war langweilig überhaupt nich ... Is immer noch Sonntag?» (IV, 375)

Franz, Sohn des Autors, hebt den Lesern *zum einen* Kindheits-erinnerungen an fast vergessene Sonntage ins Bewußtsein. Sonntage waren so: öde, langweilig, nichts los, nie endend. Und das Kind brabbelt vor sich hin, die Zeit so vertreibend, doch ohne Erfolg: «... Is immer noch Sonntag?» Der Sonntag gleicht einer Autofahrt mit schier endlos vielen Kurven. Die Kinderfrage «Wieviel Kurven noch?», die unweigerlich und zum Selbstschutz die erfundene Erwachsenenantwort «Wir sind ja gleich da» nach sich zieht, ist *die* Sonntagsfrage: der Sonntag ist der Tag, der fast gar nicht aufhört. Die Phantasie ist seltsam gelähmt: «Erzähl ma

was Spannendes oder Komisches» – allein das wird am Sonntag nicht gelingen.

Zum anderen wird hier aber als Ausweg wenigstens das Erzählen angedeutet. Dies jedoch ist kein Einfaches – und Grass spielt mit «keine Zahlen» auf eigenes Scheitern an: «Es war falsch, euch das Ergebnis, die vielstellige Zahl zu nennen. Es war falsch, den Mechanismus zu beziffern» (IV, 274). Das Erzählen scheidet aber nicht nur an Zahlen, sondern auch an zu «gleitfähigen Worten», an «Gebrauchslyrik» (IV, 274): man legt sich mit Worten Wirklichkeit zurecht und gleitet fließend an ihr ab. Der Gedanke an eine Sonntagspredigt liegt nahe. Wie hätte eine Predigt auszusehen, die nicht über den Sonntag hinwegzählt, ihn nicht als ersten oder achten Tag der Woche anzählt, sondern erzählend wieder mit Wirklichkeit füllt? Das wäre ein sperriges Unternehmen. Mit dieser einfachen, so selbstverständlichen Frage legt sich Melancholie wie Mehltau auf die Predigtarbeit. Es ist eine der großen Fragen, die der Predigt wie dem Sonntag dazwischenkommen könnte: welches Selbstverständnis habe ich vom Leben?

In einem nebenherlaufenden Faden des «Tagebuchs einer Schnecke» geht es denn um einen für das Dürerjahr 1971 zu haltenden Vortrag (IV, 269.544–567). Grass sucht sich Dürers Kupferstich *Melencolia I* (IV, 570) aus: wie sich zeigt, kann es als Bild für den Sonntag erhalten, denn dieses Bild wird gleich nach den Ausführungen zum Sonntag von Grass assoziiert: aber wie den Kindern und Lesern «Melancholie» übersetzen? «Weltschmerz», «Schwermut», ein «Waisenkind» (IV, 376–377)? Eher so: «Alles klingt hohl und zählt sich hohl auf: die Sinnlosigkeit, der ewige Kreislauf, die Vergeblichkeit aller Mühe und die Wiederkehr immer der gleichen Puppen, das Einerlei und die Käuflichkeit der Worte, der Zerfall wie der Aufbau [...] An Sonntagen befiehlt sie uns, Schulwege hin und zurück zu erinnern.» (IV, 377)

Wenn dem Sonntag die Melancholia beizugesellen wäre, dann vielleicht dem Werktag deren Schwester, die «Utopia, ein leichtgläubiges Mädchen, immer auf Reisen» (IV, 378). «Wie die eine die andere flieht und verleugnet. Wie sie einander Ausflucht vorwerfen» (IV, 353) Die derzeitige Diskussion um die Sonntagsöffnung von Geschäften wäre dann hintergründig gar als der Versuch, die sonntägliche Melancholie abzuschaffen, lesbar. Wie nun beschreibt Grass den Sonntag, mit welchen Adjektiven greift er dessen Atmosphäre auf?

Der Sonntag und das Sekundäre

«An Sonntagen befiehlt sie uns, Schulwege hin und zurück zu erinnern.» Die sonntägliche Melancholie läßt Leben nur in Erinnerungen aufkommen. Sonntags geschieht Leben, das legt die weitere Grasslektüre nahe, bloß sekundär. Das Wort «sekundär» taucht in «Die Rätin» auf, und zwar zweimal im Zusammenhang mit dem Sonntag. Holen wir etwas aus, ohne im einzelnen dem Thema des Romans, der Apokalypse und des Abschieds von der europäischen Aufklärung, nachzugehen.³

«Sonntage eignen sich, sagte die Rätin, von der mir träumt.» (VII, 130) Am Sonntag nämlich wittern die Ratten ihre Stunde. Wenn irgendwie der Mensch anfällig, dann am Sonntag, und so setzen die Ratten an diesem Tag zum Angriff an auf alle Kontrollsysteme und Zentralbunker der Weltmächte und lösen die atomare Vernichtung aus. Ihr Codewort, den Menschen abgucken, heißt «Noah». Warum aber geschieht dies gerade am Sonntag?

«Sonntage waren an sich katastrophal. Dieser siebte Tag einer verpfuschten Schöpfung war von Anbeginn ausersehen, sie wieder aufzuheben. Solange es Menschen gab, wurde jeweils am Sonntag – der konnte auch Sabbath oder sonstwie heißen – die vergangene Woche für null und nichtig erklärt.» (VII, 130) «Des-

halb schien uns der Tag des Herrn geeignet. Deshalb geschah es an einem frühsummerlichen Sonntag.» (VII, 132)

Diese Deutung des Sonntags steht der des Christentums und, kletten wir nicht am Signifikanten, aller Religion quer, bezieht sich allerdings noch auf sie. Am siebten Tag heißt es: «alles wohlgetan, wenn auch im einzelnen verbesserungswürdig.» (VII, 131) Dies ist Kritik an Gen 2,3 und erinnert weitläufig an Brecht: gut gemeint ist das Gegenteil von gut. Die Schöpfung ist halt gut gemeint, also «verpfuscht». Dem machen die Ratten ein Ende («Weg seid ihr, weg!» [VII, 8]), an einem Sonntag, denn: «Wir kennen den Sonntag nicht, sagte die Rätin.» (VII, 132) Am Schöpfungssabbat wird Schöpfung wieder aufgehoben.

Statt den implizierten apokalyptischen Anspielungen nachzugehen, nehme ich die Erlebnisschilderung des Sonntags in den Blick. Denn das Erleben dieses degenerierten Tages wird von Grass ausgelassen ironisch beschrieben und mag eine Antwort sein auf die Frage, «warum am Sonntag»: «globale Vorurlaubs-laune» macht sich breit, man erlebt «jene den Sonntagen eigene Langeweile», «man [konnte] mit sich zufrieden sein», war «in höherem Sinne frei», beredet die «Fußballergebnisse des Wochenendes», es gibt «Braten» und «Pudding dottergelb» und man war «weltweit schläfrig, doch unerschwellig gereizt», kurz: die am Sonntag angreifenden Ratten «stellten fest, daß der an sich gespaltene Mensch an Sonntagen besonders vielteilig auseinanderfiel. Er war nur noch uneigentlich da.» (vgl. VII, 130–132.208.294) Am Sonntag ist die Verantwortung von einem genommen. Sie ist vollends verlagert auf «Chips und Klips, so daß dem menschlichen Pusch, dieser seit Noah nachgewiesenen Anfälligkeit für regelwidriges Verhalten, kein für Entscheidungen freier Raum geblieben war; jener herkömmliche Unsicherheitsfaktor, der so liebenswerte wie spontane, der a priori fehlhandelnde Mensch war dienstleistend nur noch sekundär da: nicht mehr verantwortlich. [...] Man schob Sekundärdienst und konnte nichts falsch machen.» (VII, 131)

Um diesen Vorteil des Sonntags wissen die Ratten, und sie nutzen ihn. Denn am Sonntag ist der Mensch aus dem Primären wie aus der Verantwortung entlassen: er ist eigentlich gar nicht da. Er lebt sekundär. Hier wäre – ganz nebenbei gesagt – die theologische Rezeption soziologischer Modelle anschließbar. Der Mensch der Erlebnisgesellschaft etwa will «jene[r] wehmütige[n] Stimmung» entkommen, und was er Potenzierung des Erlebens nennt, könnte sich als Vertauschung des Primären mit dem Sekundären erweisen. Durchschaut er das, stellt sich die Melancholia wieder ein und nicht, wie vielleicht insgeheim erhofft, ihre Schwester.⁴ Im Gedicht «Die Krönung» sagt Grass dies nochmals anders:

«Glatt und aufgerollt die Kabel
zwölf Lakaien und Beamte
führt die Schnur aus jedem Nabel
nur zur Wochenendpotenz.» (I, 34)

Dies kann gelesen werden als biblische Anspielung auf das Angenabeltsein des Menschen an Zion (vgl. Jes 49, 54, 66 oder Gal 4,26). Nun aber führt die Nabelschnur nicht über den eigenen Nabel hinaus, sondern wirft auf sich selbst zurück: der um sich selbst kreisende Mensch, wochenendpotent und gelangweilt, im Sekundärgetriebe. Der Sonntag ist nicht (oder nicht mehr) der Tag, sich anderer Herkunft oder Zukunft zu vergewissern: es gibt kein Angenabeltsein des Menschen in anderen Welten, eine jede Schnur entspringt und endet bei sich.⁵ Wie der Sonntag in «Die Rätin»: schläfriger und bisweilen gereizter Sekundärdienst. Vom Sekundären spricht ein anderer Autor ähnlich abwehrend, kommt aber zu einem positiven Ausgang. George Steiner, enfant terrible der Literaturwissenschaft, ein und ausgehend bei den theologischen Zünften, beklagt den Transzendenzverlust und

³ Hierzu verweise ich auf Erich Garhammer, «Wahrlich, ihr seid nicht mehr!». Verkündigungstexte, in: Heinrich Schmidinger, Hrsg., Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. Bd. 1, Mainz 1999, S. 569–591 (Lit.).

⁴ Analog hierzu spricht Gerhard Schulze von der «Melancholie der Erfüllung».

⁵ Warum dies so ist, wird im zweiten Teil zu klären versucht.

kritisiert das Sekundäre derzeitiger Diskurse. Wir langweilen vor uns hin, statt zu zeugen. Wir parasitieren, statt zu schöpfen. Steiner beendet seinen bewegenden, gegen den Dekonstruktivismus gerichteten Essay «Real presences», quer zu Grass, mit der Reinstallation des Sonntags: «Für den Christen bedeutet dieser Tag eine Ahnung, sowohl voller Gewißheit wie Gefährdung, sowohl evident wie jenseits des Verstehens, von Auferstehung, von einer Gerechtigkeit und einer Liebe, die den Tod überwunden haben. Wenn wir Nichtchristen oder Ungläubige sind, wissen wir von jenem Sonntag in analogen Begriffen. Wir fassen ihn als Tag der Befreiung von Unmenschlichkeit und Sklaverei auf. Wir hoffen auf Lösungen, seien sie therapeutisch oder politisch, seien sie gesellschaftlich oder messianisch. Die Züge jenes Sonntags tragen den Namen der Hoffnung (es gibt kein Wort, das sich weniger dekonstruieren ließe).

In der utopischen Vollkommenheit des Sonntags wird es für das Ästhetische vermutlich weder Logik noch Notwendigkeit mehr geben. Die erkennenden Wahrnehmungen und Gestaltungen im Spiel metaphysischer Vorstellung, im Gedicht und in der Musik, die von Schmerz und Hoffnung sagen, vom Fleisch, das nach Asche schmeckt, und vom Geist, der den Geruch des Feuers hat, sind immer des Samstags. Philosophisches Denken, poetisches Schaffen sind Samstagskinder. Sie sind einer Unermeßlichkeit des Wartens und Erwartens entsprungen. Gäbe es sie nicht, wie könnten wir ausharren?»⁶

Was Steiner hier am Ende tut, ist Predigerinnen und Predigern als rhetorische Verstärkung und Einprägung der Grundfeste der Redeschlüsse vertraut. Das Euphorische und Inhaltliche, die beiden Signaturen Gewißheit wie Gefährdung des Sonntags und dessen Kennzeichnung als «Tag der Befreiung» – ich lasse all das beiseite. Stattdessen greife ich nur ein kleines Wort auf, das den Gegensatz Grass – Steiner vorzüglich zeigt, das Wörtchen «utopisch». Steiner greift gegenüber der Melancholia deren viel flüchtigere Schwester auf und spricht – eine Spannung – von der «utopischen Vollkommenheit des Sonntags», der allerdings gleich wieder entglitten ist, mit der flinken Utopia fort. Denn wir sind des Samstags, sind «Samstagskinder», wieder zurückgeworfen auf uns. Aber einen Augenblick lang hat er die Schwester der Melancholia zu halten bekommen, scheint es. Insofern wäre, anders Grass, noch Hoffnung. Idealiter. Die Utopia, dies «Sonntagskind» – wäre es möglich, und nun kürze ich ab und kehre mich theologisch: wäre es nur möglich, sie präsent zu machen? Was wären die Bedingungen dieser Möglichkeit?

Der Sonntag und die Atmosphäre

Im Mittelteil der Danziger Trilogie, der Novelle «Katz und Maus», setzt Grass zwei Orte einander gegenüber. Es geht nun nicht explizit um den Sonntag, insofern aber eine Gegenübersetzung von Kirchenraum und Turnhalle erfolgt, scheint zumindest durch das Zueinander von Sport und Sonntag wie auch von Kirchenraum und Sonntag das Thema gewahrt.

In der Mitte der Novelle, dem siebten Kapitel, heißt es: «Unsere neugotische Turnhalle wirkte im gleichen Maße feierlich, wie die Marienkapelle auf Neuschottland den nüchtern gymnasiastischen Charakter einer ehemaligen und modern entworfenen Turnhalle beibehielt, soviel bunten Gips und gespendeten Kirchenpomp Hochwürden Gusewski in jenes durch breite Fensterfronten brechende Turnerlicht stellen mochte. Wenn dort über allen Geheimnissen Klarheit herrschte, turnten wir in geheimnisvollen Dämmern: unsere Turnhalle hatte Spitzbogenfenster, deren Backsteinornamente die Verglasung mit Rosetten und Fischblasen aufteilten. Während in der Marienkapelle Opfer, Wandlung und Kommunion vollausgeleuchtete zauberlose und umständliche Betriebsvorgänge bleiben – es hätten an Stelle der Hostien auch Türbeschläge, Werkzeuge oder, wie einst, Turngeräte, etwa Schlaghölzer und Stafettenstäbe verteilt werden

⁶ George Steiner, Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt? (1989) München-Wien 1990, S. 302.

können –, wirkte im mystischen Licht unserer Turnhalle das simple Auslösen jener beiden Korbballmannschaften, die mit zügigem Zehnminutenspiel die Turnstunde beendeten, feierlich und ergreifend, ähnlich einer Priesterweihe oder Firmung; und das Wegtreten der Ausgelosten in den schlummrigen Hintergrund geschah mit der Demut heiliger Handlung.» (III, 71)

Grass geht es natürlich um mehr als nur den hier thematisierten Vergleich: es geht ihm um grundsätzliche Kritik an der uralten Liaison von Sport, Krieg und Kirche, für die pars pro toto Stafettenstäbe, Ritterkreuz und Metallkreuze stehen. Bei folgender Verkürzung bleibt dies mitzubedenken.

Das «mystische Licht der Turnhalle» steht dem weit Nüchterneren der Kirche entgegen: die vollausgeleuchtete Kirche ist ohne Zauber und zudem umständlich in ihren «Betriebsvorgängen». Auf der einen Seite wird also eine Atmosphäre geschildert, die anregend und feierlich, ja ergreifend empfunden wird – und auf der anderen Seite ein Arbeitsvorgang, wie er hätte auch andernorts vonstatten gehen können, beim Metzger etwa oder auf dem Amt, und den man möglichst schnell, vielleicht weil man muß, hinter sich bringt.

Natürlich werden manche die aufflackernde Diskussion um Atmosphären und Riten, verortet zumeist in ästhetischen Ansätzen der Praktischen Theologie, aufgreifen wollen und dem entgegenhalten können.⁷ Dennoch sollte ein inhaltliches Gewicht nicht übersehen werden, das bei Grass eine wichtige Rolle spielt: in der Kirche das Opfer, in der Turnhalle der Kampf. Bei beiden scheint es recht lebendig zuzugehen: es geht um Sieg oder Niederlage, um Leben und Tod. Die berechtigte, wenn auch leider oft apodiktisch geführte Rede vom geschwisterlichen Mahl, das nun ästhetisch und erlebnismäßig selten eines ist, steht der Realität des Kampfes, am Anfang der Brudermord, entgegen.

Mit diesem Thema sind wir aber beim Sonntag, beim «achten»⁸ Tag: wir sind die ganze Zeit bei der Schwester der Melancholia. Es wäre wichtig, das legt eine Lektüre obigen Textauszugs nahe, einerseits am «Zauber», andererseits an der Utopie dieses Mahles zu arbeiten. *Ersteres* beträfe die Inszenierung, bedürfte es nicht eines dunkleren Raumes: das vollausgeleuchtete Aufgeklärte war immer schon zum Schaden der Potenz – des Traumes, des Ahnungsvermögens. Genauso wichtig aber wäre das *zweite*, die Utopie des Mahles: das Opfer nicht auszublenden, Opfer und «Macht» (VII, 131) neu zu buchstabieren, denn sie sind Realität. Daß Opfer und Macht des Sonntags Utopie nicht berauben, wäre das ein erster Schritt? Und könnte nicht von hier aus weitergedacht ein zweckfreier Raum wie der Sonntag den Opfer-Macht-Komplex wenn nicht verwandeln, so zumindest anschauen?

Es eröffnen sich neue Fragen. Was heißt hier «Raum»? Bislang war der Sonntag doch eher zeitlich gefaßt. Und ist der Utopie nach dem Scheitern der Großen Utopien derart unkritisch, beinahe idyllisch zu begegnen? Und kollidierte überdies der Vorrang des Anschauens vor der Wandlung nicht mit dem Selbstverständnis der Christen?

Von den Sonntagskindern Traum, Märchen und Fiktion

Bisher wurde versucht, mit Grass den Sonntag dreifach zu kennzeichnen durch Melancholie und fehlende Utopia, durch Sekundäres und fehlendes Primäres sowie durch Ausleuchtung und fehlenden Zauber. Diese Signaturen weisen allerdings weit über den Sonntag hinaus, und von daher ist es hilfreich, an die Aufklärungskritik von Günter Grass anzuschließen.⁹ Dies wäre eine Spur, die sogenannte Krise näher zu bestimmen und zugleich die gerade gestellten Fragen nach Raum und Utopie zu beantworten.

⁷ Erwähnt sei hier bloß der phänomenologische Ansatz, etwa Wolf-Eckart Failing, Hans-Günter Heimbrock, Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis. Stuttgart-Berlin-Köln 1998.

⁸ Vgl. hierzu das Referat von Axel Denecke auf der Tagung der AGH im September 2002 in Passau (Veröffentlichung Ende 2003 in der AGH-Reihe im Don Bosco Verlag).

⁹ Zur Aufklärungskritik von Grass siehe auch im folgenden Edgar Platen, Das «Elend der Aufklärung». Zum Zusammenhang von Humanität und Vernunft in der Rättin von Günter Grass, in: LitLes 20 (1997), S. 20–36.

«Die Rätin» beschreibt «mit den Mitteln der Literatur» (X, 343) und nicht dialektisch¹⁰ das Scheitern der Aufklärungsutopie, und zwar in aufklärerischer Absicht. Gleich im ersten Satz zitiert Grass die Schrift Lessings von der «Erziehung des Menschengeschlechts» (VII, 5) und nennt damit sein Thema, gleichwohl er viel lieber über seine «Baltische Pfütze» geschrieben hätte. Die Kritik der Aufklärung taucht bei Grass literarisch im Gegenübersetzen von Hellem und Dunklem auf: statt vollausgeleuchtete, aufgeklärte Kapelle das «geheimnisvolle [...] Dämmern» der Turnhalle. Worum geht es nun dieser Kritik?

Grass kritisiert eine «einzig auf das technisch Machbare reduziert[e]» (IX, 887) Vernunft. Deutlich wird das in der Technikkritik: die Technik ist zur realitätsformenden Ersatzreligion geworden. Vernunft und Technik werden in einem zentralen Gedicht wie folgt auf den Punkt gebracht: es spricht von der Vernunft als «dem allmächtigen Büchsenöffner» (VII, 169).

Die zum technischen Werkzeug degradierte Vernunft weiß zwar jede Büchse zu öffnen: aber es sind halt nur noch Büchsen, die sie öffnet. Das liest sich als kürzestes Exzerpt der Aufklärung und ist postmodern in dem Sinne, als festgestellt ist: allmächtige Vernunft und allmächtiges Subjekt sind abgebaut.¹¹ Aber was tritt an ihre Stelle – oder was bleibt? Bevor dieser Frage nachgegangen wird, soll ein Textauszug obige Destruktion literarisch illustrieren. Ein einprägsames Bild hierzu erzählt das achte Kapitel der «Rätin»: der auf der sonntäglichen Geburtstagsfeier der Anna Koljaiczek gezeigte Film, der zunächst noch nachspielt, was die Gäste naturgetreu ihm vorgespielt, scheint dann aber die Zeit durcheinander zu bringen und nimmt die Realität, den Untergang detailgetreu vorweg: «Doch wie nun im Film abermals der Film beginnt und zuvor der Kuckuck halb zwölf ruft, wie er in Wahrheit sogleich zwölfmal rufen wird, verstummen die Geburtstagsgäste in der Guten Stube. Kein Ahhh, Seufzen und trocken Lachen mehr. Entsetzt und vor Entsetzen starr sieht die Geburtstagsgesellschaft auf dem Bildschirm, wie sich alle einen Videofilm anschauen, der eine Geburtstagsgesellschaft zeigt, die sich fröhlich und guten Glaubens einem Videofilm aussetzt, den der Prälat aus Oliva vorhin noch lächelnd als technische Version göttlicher Vorsehung hinnahm, doch nun mit Hilfe geschlagener Kreuzzeichen zu bannen sucht, weil des Filmes Handlungsverlauf folgerichtig ...» (VII, 287; vgl. VII 295–298)

Die Komplexität der Rätin wird an diesem Ausschnitt deutlich. Grass setzt der Linearität unserer Geschichtsauffassung und damit auch dem Sieben-Tage-Schema den aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammengesetzten Begriff der «Vergegenkunft» entgegen: «Wir haben das so in der Schule gelernt: nach der Vergangenheit kommt die Gegenwart, der die Zukunft folgt. Mir aber ist eine vierte Zeit, die Vergegenkunft, geläufig. Deshalb halte ich auch die Form nicht mehr reinlich. Auf meinem Papier ist mehr möglich. [...] Sogar Löcher sind Inhalt hier.» (VI, 233)

Diese «vierte Zeit» ist eine räumliche Zeit. Sie wird ermöglicht durch die Fiktion, und diese wiederum läßt uns Wirklichkeit verstehen. Literatur eröffnet einen Raum, einen Gegen-Raum, eine Gegen-Welt, die uns Welt anders zu sehen gibt. Literatur vermag das – noch ihre Löcher reden zu uns.¹² Literatur bringt zusammen, was auf zielgeradem klarem Weg ungesehen bleibt: «Ich will auf Umwegen (Abwegen) zu euch sprechen: manchmal außer mir und verletzt, oft zurückgenommen und nicht zu belangen, zwischendrein reich an Lügen, bis alles wahrscheinlich wird. Manches möchte ich umständlich verschweigen. Einen Teil vom Teil nehme ich vorweg, während ein anderer Teil erst später und auch nur teilweise vorkommen wird. Wenn sich also mein Satz

¹⁰ Vgl. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (1944), Frankfurt 1988.

¹¹ Mittlerweile setzt die Praktische Theologie hier an, etwa wenn sie die Schriften Michel Foucaults rezipiert. Erwähnenswert in diesem Zusammenhang ist die Rede von der «Pastoralgemeinschaft» bei Hans-Joachim Sander, nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche. Würzburg 2002, bes. S. 116–130.

¹² Erinnerungbar sind hier Roman Ingardens Begriff des «Unbestimmtheitsbetrages» und Wolfgang Isters Begriff der «Leerstelle».

windet, sich nur allmählich verjüngt, dann zappelt nicht und kaut keine Nägel. Wenig, glaubt mir, ist bedrückender, als schnurstracks das Ziel zu erreichen. Wir haben ja Zeit. Die haben wir: ziemlich viel Zeit.» (IV, 271)

In der Rede «Der Traum der Vernunft» sagt Grass das mit den Worten: «Ich will aber einer Aufklärung dienen, die Lust bereitet und Auslauf gewährt, die farbig ist und Kleckse erlaubt, die mir nicht weismachen will, daß die Aufklärung des Spießers zum aufgeklärten Spießers Fortschritt bedeutet.» (IX, 889) Dabei «wären Träume vonnöten, Nachtflüge der Einbildungskraft und Märchen, aus deren Getier – Fledermaus, Eule und Luchs – gleichwohl Vernunft spräche.» (IX, 887)

Dies liest sich geradezu als Umkehrung der Charakterisierung des Sonntags, wie sie im ersten Teil des Aufsatzes erfolgte. Keine Langeweile, sondern Einbildungskraft. Keine Schläfrigkeit, sondern Träume. Keine mangelnde Gelegenheit, sondern erweiterte Wirklichkeit. Kein vielteiliges Auseinanderfallen des Menschen, sondern Einung mittels der Potenz von Fiktion und Phantasie – kurz: Lust, Auslauf und Kleckse.

Dazu aber ist die Umkehrung der Aufklärung vonnöten, ihre Aufklärung über sich selbst: keine Reduzierung von Wirklichkeit auf Objektivität und keine Reduzierung des Menschen auf ein Subjekt ist angesagt, sondern das Ernstnehmen bisher ausgeschlossener Strömungen und Diskurse, etwa des Unterbewußten: «krummes Holz» (X, 348), sagt Grass in Anspielung auf Kant. In «Die Rätin» taucht das Ausgeschlossene auf: sie ist der Bericht eines Träumenden, der erfundene Erzähler träumt die erfundene Rätin:

«Mir träumte ein Mensch,
sagte die Ratte, von der mir träumt.
Ich sprach auf ihn ein, bis er glaubte,
er träume mich und im Traum sagte: die Ratte,
von der ich träumte, glaubt mich zu träumen;
so lesen wir uns in Spiegeln
und fragen einander aus.» (VII, 383)

Erzählte Realität, werkimmanente Fiktion und Traum lösen im Roman die klare und deutliche Trennung von Realität und Fiktion auf. Arretierte, festgestellte Realität wird fiktional verflüssigt, fließend: «nicht das Gezählte, das Erzählte hängt an». (V, 344)

Wäre dies die Utopia des Sonntags? Ein Tag ohne Zahlen und Technik? Grass klärt jedoch auch diese, die Utopia, über sich selbst auf: nicht nur, weil er sie am eigenen Leibe erlitten hat, ist er utopiekritisch, sondern auch weil die Utopie Zukunft festlegt und Gegenwart ihren Projektionen unterwirft (vgl. IX, 880–885). Das utopiekritische Potential ist bei Grass also nicht zu übersehen und schwingt schon in «Vergegenkunft» mit.

Stehen wir noch zwischen Melancholia und Utopia?

Des Sonntags Krise würde nach den bisherigen Ausführungen – neben anderem – aus dem technischen Blick des vermeintlich aufgeklärten Menschen resultieren. Melancholie macht sich breit, weil der Sonntag der Technik längst unterlegen ist. Weil er nicht anders denn technisch nutzbar ist, wird er ausgehöhlt. Genannte Spuren im ersten Teil zeugen davon.

Der fremde Blick auf diese Wirklichkeit ist jedoch in Traum, Märchen und Fiktion noch gewahrt: sie leisten Wirklichkeit Widerstand. Ob sie Sonntagskinder sind oder werden könnten? Eine arg konstruierte Frage ist das, denn diese Kinder tummeln sich auch anderntags. Zumindest ist das ihnen zu wünschen. Noch einmal muß gefragt werden: welcher Art wäre die Utopia des Sonntags? Verdeutlichend greife ich dazu ein Grass'sches Märchen auf:

«Weil der Wald
an den Menschen stirbt,
fliehen die Märchen,

weiß die Spindel nicht,
wen sie stechen soll,
wissen des Mädchens Hände,
die der Vater ihm abhackt,
keinen einzigen Baum zu fassen,
bleibt der dritte Wunsch ungesagt.

Nichts gehört mehr dem König Drosselbart.
Es können die Kinder sich nicht mehr verlaufen.
Keine Zahl Sieben bedeutet mehr als sieben genau.

Weil an den Menschen der Wald starb,
gehen die Märchen zu Fuß in die Städte
und böse aus.» (VII, 43–44)

Implizit geht es hier um die Sonntagsfrage. Wald und Märchen sterben: die Technik verdrängt beide.¹³ Und mit ihnen geht alles Geheimnis, alle Schwebel, alles Dunkle (vgl. oben III, 71), alle «Kleckse» – in der Blechtrommel ist es das Spielzeug (II, 246–247), das Zweckfreie also – aus der Welt. Vor dem Hintergrund des Waldsterbens, zum Erscheinen des Romans noch diskutiert, macht Grass fiktional das Folgende deutlich: es ist die Weltsicht, die mittels Vernunft und Technik alles der Vernunft und der Technik Fremde ausschließt. Das ist der Tod der Großen Erzählungen. Alles ist aufgeklärt: Drosselbart war nie in Besitz des schönen Waldes, der schönen grünen Wiese und der schönen großen Stadt. Alles ist planbar: Hänsel und Gretel können sich

¹³ Erhellend wäre das Umschreiben des Gedichtes: statt «Wald» könnte «Sonntag», statt «Märchen» könnte «Offenbarung» und statt Drosselbart und den anderen Märchenfiguren könnten biblische Geschichten eingesetzt werden. So platt das klingt, es ist deshalb nicht banal, weil es im Umschreiben der biblischen Vorlagen das ins Bewußtsein hebt, was die ganze Zeit unter «Technik» verhandelt wird. Zum Thema «Märchen» bei Grass siehe Walter Filz, Dann leben sie noch heute? Zur Rolle des Märchens in «Butt» und «Rättin», in: Text+Kritik, Heft 1, November 1988, S. 93–100.

nicht mehr verlaufen. Alles ist verrechnet: «Keine Zahl Sieben bedeutet mehr» als ihr mathematischer Wert. Wenn dem – auch unter Veranschlagung einer mittlerweile gewachsenen Technikkritik – so ist, wie will dann der Sonntag wieder zu dem werden, für den Theologen ihn halten: Ruhetag der Schöpfung (siebter Tag) oder Tag der Auferstehung (erster Tag) oder Tag der Vollendung (achter Tag)? Einen fiktionalen Ausweg deutet Grass in der letzten Strophe an: «gehen die Märchen zu Fuß in die Städte/und böse aus.» Die wirklichere Wirklichkeit von Traum, Märchen und Fiktion bahnt sich selbst ihren Weg. Sie werden zu uns kommen und anklopfen, wenn die Zeit da ist und den Raum bereitet. Vielleicht gar nicht mal unbedingt am Sonntag. Aber wer sie aufhält – der mag sich auf was gefaßt machen. Böse kann es ausgehen. Das ist eine Möglichkeit und für Theologen, prophetischer Texte kundig, keine neue.

An einer anderen Stelle der Rättin heißt es in etwa: wir wollen mehr hören, als geschrieben steht (vgl. VII, 260).¹⁴ Auch das will vor dem Hintergrund der Technik- und Vernunftkritik gelesen werden. Das «Mehr» der Fiktion und des Traumes, ja auch des Märchens – Gattungen, die in biblischen Schriften oder ihren Vorlagen zu Genüge vertreten sind –, dieses «Mehr» wäre ein nicht kartographierter Weg, keine Anleitung, wohl aber «Vergegenkunft» und Ausblick. Worauf? Um des Sonntags von einer erlittenen und aufgezwungenen Melancholia zu einer gleichermaßen kritischen wie flüchtigen Utopia zu gelangen, die, da mit Klecksen beschäftigt, Zukunft nicht arretiert. Diese Utopia hat wenig mit den technischen Utopieentwürfen zu tun: sie ist aufgeklärt über sich und flüchtig.

Dennoch. Die Frage wird bleiben: ob am Sonntag einmal die Melancholia auf Reisen geschickt und der flüchtige Zauber der Utopia ahnbar werden könnte.

Jörg Seip, Bad Lippspringe

¹⁴ Vgl. zur Deutung Jörg Seip, Homilie als Literatur? Eine materiale und formale Skizze mit Texten von Günter Grass, in: LebZeug 57 (2002), S. 257–265.

Ahnenverehrung und Auferstehungshoffnung

Vorstellungen über ein Leben nach dem Tod haben nicht nur eine Bedeutung für Sterbende, sondern auch für Lebende, die sich nach dem Tod geliebter Menschen als «Hinterbliebene» fühlen. Wie können sie die Gemeinschaft mit den Toten aufrechterhalten, wenn sie nicht wissen, wo sie sind? Die Vorstellungen vom Leben nach dem Tod sagen nicht nur etwas über das eigene Schicksal aus, sondern enthalten immer auch Gemeinschaftsbeziehungen zu den Toten und sind für die Überlebenden wichtig, die ihr Leben in der Gegenwart der Toten führen oder von ihnen nichts mehr wissen wollen.

In *modernen Gesellschaften* verdrängt das individuelle Bewußtsein, autonom man selbst zu sein, das kollektive Bewußtsein, in einer Folge von Generationen zu existieren. Damit wird jede Gemeinschaft mit den Toten zerstört. Tote sind im modernen Sinne «tot», d.h. sie existieren nicht mehr, haben keine Bedeutung mehr und werden nicht mehr wahrgenommen. Wir brauchen keine Rücksicht mehr auf unsere Ahnen zu nehmen. Sie bereichern unser Leben nicht mehr, sie bedrängen es auch nicht. Bei ihrem Tod haben wir uns gesagt: «Das Leben muß weitergehen.» Wir haben nicht gefragt, was aus den Toten wird, sondern nur, was danach aus den Lebenden werden soll, denn wir glauben an den Fortschritt. Auf diese Weise ist es in den modernen Gesellschaften zu einer Herrschaft der Lebenden über die Toten gekommen. Die Nachkommen verdrängen die Vorfahren.

Ahnenkult

In *traditionellen Gesellschaften* reguliert das, was im Westen und in der modernen Welt oft als «Ahnenkult» verächtlich gemacht

wird, das Leben. In ihm wird die Gemeinschaft der Ahnen mit den Nachkommen dargestellt. Die Welt der Ahnen ist die andere Seite der Welt der Lebenden, und sie ist die größere Seite. Darum muß das Leben der Nachkommen in die Welt der Ahnen eingefügt werden. Warum und wie das geschieht, entnehmen wir einer Darstellung aus einem Roman von *Robert van Gulik*, dem holländischen Diplomaten und Dichter. Er schildert einen chinesischen Richter aus der Tang-Zeit im 9. Jahrhundert:

«Als er sich erhob, öffnete der Richter ehrfürchtig die hohen Flügeltüren des Schreins. Seine Fächer waren mit kleinen hochformatigen Holztafeln gefüllt, deren jede auf einem Miniaturpodest aus geschnitztem Holz stand. Das waren die Seelentafeln von Richter Dis Ahnen, und jede Tafel vermerkte in Goldbuchstaben den posthumen Namen und Rang eines Ahnen sowie Jahr, Tag und Stunde seiner Geburt und seines Todes. Der Richter kniete wieder nieder und berührte mit der Stirn dreimal den Boden. Dann konzentrierte er mit geschlossenen Augen seine Gedanken. Das letzte Mal war der Ahnenschrein vor zwanzig Jahren in Tai-yuan geöffnet worden, als sein Vater den Ahnen Richter Dis die Vermählung mit seiner Ersten Dame verkündet hatte. Er kniete mit seiner Braut hinter seinem Vater und sah die dünne weißbärtige Gestalt mit dem lieben runzligen Gesicht vor sich ... Fern am Ende der Halle erkannte er schwach das lange, golden schimmernde Gewand des Großen Ahnen, der bewegungslos auf seinem hohen Thron saß. Er hatte vor acht Jahrhunderten gelebt, nicht lange nach dem Weisen Konfuzius ... Der Richter sprach mit klarer Stimme: «Der unwürdige Abkömmling des illustren Hauses Di, genannt Jen-dsia, ältester Sohn des verstorbenen Ratsmitgliedes Di Tschenyuan, teilt

ehrerbietig mit, daß er seine Pflichten gegenüber dem Staat und dem Volk versäumt hat und deshalb heute von seinem Amt zurücktreten wird.» Als er schwieg, löste sich die riesige Versammlung langsam vor seinem geistigen Auge auf.»

Die «Ahnen» sind nicht tot im modernen Sinne von nicht-mehr, da, sie existieren im Reich der Geister weiter und sind den Lebenden so sehr gegenwärtig, daß diese sich von ihnen getragen wissen und vor ihnen verantworten müssen. Alle wichtigen Familienentscheidungen werden ihnen mitgeteilt, im Neujahrsfest werden sie vor dem Schrein durch den ältesten Sohn verehrt, im koreanischen Chusokfest wird die Gemeinschaft mit ihnen auf den Gräbern gefeiert. Die «Ahnen» können die Nachkommen durch ihre Unruhe quälen und durch ihren Frieden segnen. Die «Nachkommen» leben im Bewußtsein der ständigen Anwesenheit der «Vorfahren». Alle lebenswichtigen Entscheidungen müssen im Angesicht der Ahnenfolge getroffen werden, weil sie nicht nur die Gegenwärtigen und die Nachkommen betreffen, sondern auch die Vorfahren, insbesondere hinsichtlich der Ehre oder Schande, die auf sie gebracht werden können. Wie die langen Geschlechtsregister im Alten Testament und die Jahrhunderte langen Ahnentafeln in China und Korea zeigen, sind die Gemeinschaften der Generationen durch die Zeiten hindurch wesentlicher Bestandteil des Lebens selbst. Es gibt hier keine individuelle Identität ohne diese kollektive Kontinuität.

Christentum und fernöstliche Religionspraxis

Ist diese Verehrung der Ahnen ein religiöser Kult oder ein selbstverständlicher Teil der Ehrfurcht vor dem Leben? Das war die Frage bei der christlichen Missionierung Chinas am Ende des 16. Jahrhunderts. Der Jesuitenorden, zu dem auch der bekannte Italiener *Matteo Ricci* gehörte, fand keinen Widerspruch zwischen dem chinesischen Ahnenkult, seiner konfuzianischen Begründung und dem christlichen Glauben. Dann aber kamen Franziskaner und Dominikaner und verdammten diese chinesische Sitte als Götzendienst. Diesen Streit entschied der Vatikan 1715 und 1741 durch zwei Edikte gegen den jesuitischen Standpunkt und verbot jede christliche Anerkennung des Ahnenkults. Doch 1939 verkündete Papst *Pius XII.*, daß der Ahnenkult im gegenwärtigen Zeitalter kein religiöser Kult und also kein Götzendienst ist, sondern als bürgerliche Zeremonie mit dem christlichen Glauben durchaus vereinbar sei. Dieser späte Sinneswandel geschah nicht ganz freiwillig: die japanische Regierung hatte von Christen im japanischen Machtbereich die Anerkennung der Shinto-Verehrung verlangt und damit auch die Anerkennung des japanischen Staats-Shinto, in welchem der Tenno als Gott verehrt werden mußte. In einer Zeit also, in der die Ahnenverehrung tatsächlich zum politischen Götzendienst gemacht wurde und christlicher Widerstand geboten war, kam es zu dieser katholischen Anerkennung des Ahnenkults. Es gab jedoch genug Märtyrer in jener Zeit, die auf Grund ihres persönlichen Glaubens dem japanischen Kaiserkult widerstanden haben. Ist der Kaiser von China kein Mensch, sondern der «Sohn des Himmels», ist der Kaiser von Japan kein Mensch, sondern ein Gott, dann entsteht für Christen der Konflikt, den Jesus mit dem bekannten Wort löste: «Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.» (Mt 22,21) D.h. Gott ist Gott und der Kaiser ein Mensch, also gebührt ihm nur ein durch den Glauben an Gott bedingter Respekt und ein durch Gottes Gebot begrenzter Gehorsam.

Kann es eine christliche Verehrung der Ahnen geben? Protestantische Missionare haben in China, Korea und Japan oft die Ahnenverehrung überhaupt als Götzendienst bezeichnet und mit der Taufe von jedem Christen die Absage an seine Ahnen verlangt. Sie haben damit jedoch auch dem Individualismus und dem Fortschrittsglauben der modernen, westlichen Kultur Vorschub geleistet und die alte asiatische Familienkultur zerstört. Es ist besser, eigene christliche Formen der Ahnenverehrung zu entwickeln, die es Christen in China, Korea und Japan möglich machen, Chinesen, Koreaner und Japaner zu bleiben. Gibt es theo-

logische Gründe für eine christliche Verehrung der Ahnen; Gründe, die nicht nur der Anpassung der Christen an die asiatische Kultur dienen, sondern auch zu einer Reform der asiatischen Kultur durch die Christen führen? Gibt es eine christliche Verehrung der Ahnen, mit der eine Kultur der Erinnerung in die moderne, individualistische und nur auf Fortschritt programmierte Welt eingeführt werden kann? Es gibt drei theologische Gründe.

Theologische Gründe für eine Verehrung der Ahnen

Erstens: «Denn der ungläubige Mann ist geheiligt durch die Frau und die ungläubige Frau ist geheiligt durch den Mann. Sonst wären eure Kinder unrein, nun aber sind sie heilig», schreibt Paulus (1 Kor 7,14) zur Frage der Ehescheidung der Christen von ungläubigen Partnern. Ich glaube, daß diese stellvertretende Heiligung auch auf die Ahnen ausgedehnt werden kann. Der Glaube der Nachkommen wirkt auch heiligend auf die früheren Generationen der Familien zurück. Sonst wären eure Ahnen unrein, nun aber sind sie heilig, so könnte man im Sinne des Apostels fortfahren. Sind sie aber in diesem Sinne heilig, dann sind sie auch zu verehren und dann wird auch die Familienbeziehung zu ihnen durch das Christwerden der Nachkommen nicht abgebrochen, sondern geheiligt. Diese zu heiligen heißt, sie vor das Angesicht Gottes zu bringen und diese Beziehungen in seinem Segen zu gestalten.

Zweitens: Die Christusgemeinschaft ist nicht nur eine Gemeinschaft der Lebenden, sondern auch der Toten. Sie ist nicht nur eine Gemeinschaft der «Brüder und Schwestern», sondern auch der Mütter und Töchter und der Väter und Söhne, bzw. der Mütter und Söhne sowie der Väter und Töchter. In Röm 14,9 schreibt Paulus: «Denn dazu ist Christus gestorben und auferstanden und wieder lebendig geworden, daß er über Tote und Lebendige Herr sei.» Seine Herrschaft über die Toten ist noch nicht die Auferweckung der Toten, sondern erst ihre rettende Aufnahme in die Christusgemeinschaft. «Hinabgestiegen in das Reich des Todes», wie es im Glaubensbekenntnis heißt, hat Christus die Macht des Todes gebrochen und sich der Toten angenommen. Die Christusgemeinschaft ist darum eine Gemeinschaft der Lebenden mit den Toten und der Toten mit den Lebenden in ihm. Im auferstandenen Christus ist die Mauer des Todes abgebrochen. Also sind in dieser Christusgemeinschaft die Toten nicht im modernen Sinne «tot», sondern im ursprünglichen Sinne «anwesend». Das ist das Wahrheitsmoment der asiatischen Ahnenverehrung und des Lebens in ihrer Gegenwart. Tod und Auferstehung Christi haben nicht nur eine Zukunftsbedeutung für die Gegenwärtigen, sondern enthalten auch eine Hoffnung für die Vergangenen. Die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten ist die einzige Hoffnung, die wir kennen, die sich auf die Vergangenen bezieht. Also sind die Toten schon in dieser Hoffnung geborgen. Im Licht der Auferstehung gesehen, sind sie geheiligt. Die Auferstehungsaussicht ist das neue christliche Licht, das auf die Ahnenverehrung fällt und diese auf eine neue Ebene hebt. In diesem Licht werden sich auch Christen in der modernen, westlichen Welt ihren Toten wieder hoffnungsvoll zuwenden können und den Zwang des Vergessens durch eine neue Kultur des Erinnerns überwinden.

Drittens: Im apostolischen Glaubensbekenntnis heißt es jetzt: «... hinabgestiegen in das Reich der Toten». Das klingt für viele dunkel und unverständlich. Was kann Christus noch tun, nachdem er «gestorben und begraben» ist, wie das Glaubensbekenntnis sagt? Wozu kommt Christus in die Welt der Toten? Hat sein Tod eine Bedeutung für Tote? Der 1. Petrusbrief (3,18–4,6) spricht von einer Verkündigung des Evangeliums an die Toten durch Christus im lebendig machenden Geist der Auferstehung. Damit sind zunächst die Toten gemeint, die «vorzeiten nicht glaubten, da Gott hartete und Geduld mit ihnen hatte» (1 Petr 3,20), dann aber doch alle Toten, damit sie «im Geist Gottes leben» (1 Petr 4,6). Wie das geschehen kann, ob die Toten das Evangelium Christi hören und wie die Lebenden zum Glauben kommen können, wird nicht gesagt. Es genügt für uns ja auch zu

wissen, daß der Tod dem rettenden Evangelium Christi keine Grenzen setzen kann und es darum im Glauben an Christus auch Hoffnung für die Toten gibt. Sie sind für uns, die wir leben, zwar tot, so daß wir nichts mehr für sie tun können, aber für den auferstandenen Christus sind sie in diesem Sinne nicht tot. Er ist bei ihnen. Er kann etwas für sie tun. Er hat seine Möglichkeiten an ihnen. Und er tut etwas an ihnen. Er ist nicht erfolglos. Er wird sie nicht endgültig dem ewigen Tod überlassen. Er steigt hinab in das «Reich des Todes», um es zu seinem Reich zu machen und es mit seinem Leben zu erfüllen. Es ist darum wichtig zu erkennen, daß dieser Abstieg ins Totenreich der erste Akt seiner Auferstehung ist. Als der «nach dem Fleisch Getötete, aber nach dem Geist Lebendiggemachte» (1 Petr 3,18) kommt Christus zu den Toten. Die wunderbare orthodoxe Osterikone zeigt den auferstehenden Christus als das Haupt der neuen Menschheit mit Adam und Eva an den Händen, die er mit sich aus der Totenwelt zieht. In der orthodoxen Osterliturgie heißt es: «Alles ist jetzt mit Licht erfüllt, Himmel und Erde und das Reich des Todes. Die ganze Schöpfung jubelt in der Auferstehung Christi.» So ist Christus «hinabgestiegen in das Reich des Todes», um es mit dem Jubel der Auferstehung zu erfüllen. Die Todesnacht wird zur Morgenröte der Auferstehung. Wer mit Christus an die Toten denkt, blickt nicht in ihre Vergangenheit, die unwiederbringliche, sondern in ihre Zukunft, die erhoffte. Der Schmerz der Trennung wird getröstet in der Hoffnung auf Vereinigung. In Christus sind die Lebenden mit den «Ahnen» in einer wunderbaren Hoffnungsgemeinschaft verbunden.

Je näher wir zu Christus kommen, desto näher kommen uns die Toten. In den Gottesdiensten der lateinamerikanischen Basisgemeinden werden oft die Namen der «Verschwundenen», der von den Militärdiktaturen Ermordeten, aufgerufen, und die Gemeinde antwortet mit dem Ruf: «Presente!». Sie sind nicht verschwunden, sie sind nicht tot; sie sind in Christus gegenwärtig und bei uns. Im Gottesdienst gilt das ganz besonders in der eucharistischen Gegenwart Christi. Das ist der tiefere Grund für die Totenmessen der katholischen Kirche. Die Toten sind auch gegenwärtig in dem, was man früher Almosengeben nannte. Dabei handelt es sich um die Gegenwart Christi in den «geringsten meiner Brüder», nach Mt 25,40 sagt der Menschensohn-Weltenrichter: «Was ihr ihnen tut, das tut ihr mir» und also auch den Toten, die bei ihm sind.

Gebet für die Toten?

Hat es Sinn, für die Toten zu beten? Weil der israelitische Glaube sich immer mit besonderer Schärfe von den Totenkulten seiner Umgebung abgegrenzt hat, fanden die bibeltreuen Reformatoren keinen Anlaß, die Totenmessen und Totengebete der mittelalterlichen Kirche fortzusetzen. Nach Luther soll man noch einige Male für die Toten beten, sie dann aber der Obhut Christi überlassen; nach Calvin soll man nicht mehr durch Gebete in die Gemeinschaft Christi mit den Toten eingreifen. Moderne Erweckungsprediger haben den Lebenden die Stunde der Glaubensentscheidung oft mit der Drohung nahegelegt, daß man ohne sie nach dem Tod verloren sei und auch Gebete nicht mehr helfen. Sie haben damit z.B. die syrisch-orthodoxe Kirche in Kerala, Indien, gespalten. Die orthodoxe Kirche blieb bei den Gebeten für die Toten.

Ich persönlich glaube nicht, daß wir mit unseren Gebeten etwas für das Heil der Toten tun können oder müssen. Ich glaube aber, daß der vom Tod auferstandene Christus seine Rettungsmöglichkeiten auch im Reich des Todes hat, denn sonst wäre der Tod stärker als er. In Gebeten für die Toten suchen wir die Gemeinschaft mit ihnen, die ihr Tod für uns irdisch abgebrochen hat, die aber in dem, der dem Tod die Macht genommen hat, bewahrt ist. Beten wir für die Toten, dann beginnen wir auch, in ihrer geistlichen Gegenwart zu leben. Sie sehen uns gleichsam über die Schulter bei allem, was wir tun oder erleiden. Beten die Toten auch für uns? In der wechselseitigen Christusgemeinschaft können wir auch ihrer Fürbitte vertrauen.

Ein guter Anfang, um die Gemeinschaft der Lebenden und der Toten in Christus zu feiern, würde darin bestehen, bei der Beerdigung ein besonderes Ritual der Versöhnung einzuführen. Um Frieden zu finden, bitten wir Gott um Vergebung alles dessen, was wir dem Verstorbenen schuldig geblieben sind, und um Vergebung alles dessen, was er oder sie uns schuldig geblieben ist. Dann können wir mit den Toten im Frieden Gottes leben. Schuldgefühle und Vorwürfe müssen die Lebenden dann nicht mehr plagen und die Angehörigen können in dem Bewußtsein sterben, daß sie auch in den Beziehungen ihres Lebens zu anderen Frieden finden werden.

In Ländern mit einer ausgeprägten Tradition der Ahnenverehrung ist eine neue *Kultur der Hoffnung* notwendig. Hier achten Christen auch darauf, daß die Ehrerbietung und Dankbarkeit gegenüber den Ahnen nicht nur von den ersten Söhnen, sondern auch von den Töchtern dargeboten werden, denn beide sind getauft und in Christus sind nicht Mann und Frau, sondern alle eins und gemeinsam Erben des kommenden Reiches Gottes (Gal 3,28f.). Die Integration der Lebenden in die ihnen vorangegangene Welt der Vorfahren findet ihren Ausgleich in der Integration der Toten in die Welt der Nachkommen, so daß es zu einer ausgewogenen Kontinuität der Generationen kommt. Der Grund dafür liegt darin, daß christlich gesehen die Ahnen nicht mehr im Lichte eines mythischen Ursprungs erscheinen, dem sie durch ihr Alter näher stehen als die Nachkommen, sondern daß die Vorfahren und die Nachkommen im Licht der künftigen Auferstehung der Toten und in der gemeinsamen Hoffnung auf das «Leben der zukünftigen Welt» erscheinen. Ihre Gemeinschaft in Christus ist eine Hoffnungsgemeinschaft. In dieser Hoffnung entsteht über die vergehenden Zeiten hinweg gemeinsame Gegenwart.

Für eine neue Kultur der Erinnerung

In Ländern der modernen, westlichen Welt brauchen wir eine *neue Kultur der Erinnerung*, um nicht länger als Individuen nur in den Tag hinein zu leben, sondern über ihn hinaus zu blicken. Die Individualisierung der einzelnen Personen hat auch zu einem sehr kurzfristigen, nur noch aktuellen Zeitbewußtsein geführt. Beziehen wir aber die Zeit nur auf uns selbst, dann kommen wir in Zeitnot, denn «das Leben ist kurz», wie wir sagen. Erst wenn wir unsere Lebenszeit wieder in den größeren Zusammenhängen der Generationen und ihrer Geschichte sehen, gewinnen wir Zeit in der Erinnerung an das Vergangene und in der Hoffnung auf das Kommende. Die Zeitnot des stets nur Aktuellen entspannt sich. Weil uns das früher selbstverständliche Traditionsbewußtsein verloren gegangen ist, suchen wir heute nach einem «Generationsvertrag». Wir meinen damit ausgleichende Vereinbarungen der gegenwärtigen mit den kommenden Generationen über den Verbrauch natürlicher Ressourcen und kulturelle Lebenschancen. Die wirklich wichtigen Entscheidungen der Gegenwart müssen im Blick auf die kommenden Generationen getroffen werden, doch die haben gegenwärtig keine Lobby. Bei nordamerikanischen Indianern sollten solche Entscheidungen im Blick auf sieben kommende Generationen gefällt werden. Von dieser Weisheit ist die kurzatmige, moderne Welt weit entfernt. Die eine Seite des Generationsvertrags hängt mit der anderen eng zusammen: Wer das Recht der Toten vergißt, dem wird das Leben der Nachkommen gleichgültig. Ohne eine Kultur der Erinnerung wird darum die moderne Kultur auch keine Zukunft finden. Eine Kultur ohne Zukunftsaussichten aber ist eine apokalyptische Kultur des Untergangs. Die Wiederentdeckung der Gemeinschaft der Lebenden mit den Toten in Christus kann darum auch zur Wiederentdeckung der Gemeinschaft der Lebenden mit den Kindern führen und den Blick für die Zukunft der modernen Gesellschaft wieder frei machen.

Öffnung des modernen, westlichen Bewußtseins für die Ahnen

Es gibt in der modernen, westlichen Welt einen neuen Zugang zu der verdrängten Gemeinschaft der Nachkommen mit den Vor-

fahren. Das ist die *Psychoanalyse* der Nachkriegszeit in Deutschland seit 1982 (!). Es ist vielen Menschen längst klar geworden, daß ihr persönliches Leben nicht frisch und rein vom Himmel gefallen ist, sondern durch die Generationen ihrer Eltern und Großeltern nachhaltig geprägt wurde. Die Sünden der Väter lasten auf dem Gewissen der Kinder. Der Segen der Vorfahren erfüllt das Leben der Nachkommen.

Für die Lasten, die wir tragen müssen, haben wir als herausragende Beispiele die Söhne der Nazimörder. Wer je den Sohn von *Hans Frank*, dem Generalgouverneur von Polen, der für die Massenmorde an Juden und Polen verantwortlich war, im Fernsehen gesehen hat, hat die Last dieses verfluchten Namens gespürt: Lebenslänglich an einen Massenmörder gekettet zu sein. Die Tochter von *Amon Göth*, dem Kommandanten des Konzentrationslagers Plaszow, leidet nicht weniger unter der Schuld des Vaters. Der Sohn von *Martin Bormann*, dem Chef der Parteikanzlei, ist Priester geworden und in den Kongo gegangen. Diese Beispiele zeigen nur, daß wir nicht nur für uns selbst, sondern auch für unsere Vorfahren und für unsere Nachkommen verantwortlich sind. Das folgt schon aus dem Familiennamen, den wir tragen und zu tragen haben. Unser Vorname ist persönlich, unser Familienname gemeinschaftlich. Wir können uns von den Vätern lossagen, wir können versuchen, sie zu vergessen und uns der Zukunft zuwenden, aber sie sind da mit ihren Sünden und ihrem Segen und wir haben sie in uns. Umgekehrt betrachtet, sind wir in ihnen. Wir werden sie nicht los, und sie lassen uns nicht los.

Es sind nicht nur die Sünden der Vorfahren, die sich an den Kindern auswirken, es sind auch ihre Leiden. Man muß – um wieder herausragende Beispiele zu nennen – nur auf die Kinder der Holocaust-Überlebenden hören, um die Qualen der ungesühnten Leiden zu spüren. Die jene grauenhafte Gewalt erlitten, haben keine Gerechtigkeit gefunden. Die es überlebt haben, fühlen sich schuldig an denen, die im Gas erstickten, und auf ihren Kindern lasten die Todesschatten von Auschwitz, Treblinka und Maidanek. Die ungesühnten Leiden vergehen nicht mit der Zeit. Das Blut der Ermordeten «schreit zum Himmel» (Gen 4,10). Die Kinder und Nachkommen spüren das in sich. Umgekehrt betrachtet, muß man doch auch objektiv feststellen können, daß die Seelen der Opfer keine Ruhe finden, wenn sie keine Gerechtigkeit erfahren.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2× 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.

Was kann im Gedenken der Toten geschehen? Kann das Erinnern ihrer Sünden und ihrer Leiden eine therapeutische Kraft bekommen?

Weil das Vergessen nur ein Verdrängen sein kann, das unfähig zum Trauern und damit auch zum Lieben macht, ist das Erinnern selbst schon gut, auch wenn es schmerzlich ist. Es öffnet die Seelen der Erinnernden für die Wirklichkeit der Väter und Mütter, in der sie leben müssen. Diese Wirklichkeit ist bestimmt von den unvergebenen Sünden und den ungesühnten Leiden der Vorfahren, und diese wirken auf die Gegenwart. Der Tun-Ergehens-Zusammenhang oder das Karma wirkt über ein persönliches Leben und über das Leben einer Generation hinaus auf die nachkommenden Generationen. Das ist unausweichlich so, ob man es wahrhaben will oder nicht. Nehmen wir diesen Generationenzusammenhang im Glauben an die Gemeinschaft Christi mit Lebenden und Toten wahr, dann finden wir uns und unsere Väter nicht allein gelassen und dem Schicksal ausgeliefert, sondern im Machtbereich Christi und im Energiefeld des Geistes Gottes. Der vergebende, zurechtbringende, schöpferische und lebendig-machende Gott ist auch Herr über jenen Schicksalszusammenhang, in dem sich die Lebenden mit den Toten vorfinden. Also ist dieser Zusammenhang kein unausweichliches Schicksal mehr, sondern etwas, das verändert werden kann.

Es gibt eine Heilung der quälenden Erinnerungen, wenn wir mit Christus auf den Weg des Erinnerns und Gedenkens treten. Wir erkennen dann die nach Gerechtigkeit schreienden Leiden der Väter und Mütter in den Leiden Christi wieder und finden die Opfer jener Zeit in der Gemeinschaft des Gekreuzigten. Ihre ungesühnten Leiden sind auch seine Leiden, und im stummen Schrei der Sterbenden hören wir auch den Gottesschrei, mit dem Christus am Kreuz starb. «Hinabgestiegen in das Reich des Todes», kommt der Gekreuzigte mit seiner Auferstehungsbotschaft zu ihnen und reißt sie aus ihrer Hölle. Im Glauben können wir ihm nachfolgen und sie mit unserem Gedenken in das Gedenken Gottes einbringen.

Können wir dann nicht auch die ungesühnten Sünden der Väter in den Leiden des gekreuzigten Christus erkennen, der da «trägt die Sünd der Welt», und ihn um Erbarmen mit ihnen bitten? Dann sind die Wirkungen der Sünden der Väter zwar noch bei den Söhnen und Töchtern, aber sie belasten nicht mehr, weil Christus ihre Last getragen hat. «Hinabgestiegen in das Reich des Todes», kommt der auch «für sie» gekreuzigte Christus in der Kraft der Auferstehungswelt zu ihnen, und wir sehen sie nicht mehr im Licht des Verderbens, das sie – ich denke an die Nazi-Väter, die ich genannt habe – angerichtet haben, sondern im Licht der Erlösung von diesem Verderben.

Das Licht der Auferstehung, das Christus in «das Reich des Todes» gebracht hat, ist kein Illusionslicht, das uns eine besonnene Vergangenheit im verklärenden Licht der milden Güte zeigt: «De mortuis nihil nisi bene.» Erst im Licht der Auferstehung der Toten nehmen wir die Toten mit ihren unvergebenen Sünden und ihren ungesühnten Leiden wirklich wahr. Erst im Licht der Erlösung können wir unvoreingenommen und ohne Haß oder falsche Entschuldigungen mit ihnen umgehen. Dann öffnen sich die verstopften Kanäle unserer Erinnerungen und wir können in die verschlossenen Räume unserer Vorfahren eintreten und unser Leben in ihrer Gegenwart bewußt leben. Wir leben dann in einem wachen Bewußtsein mit ihnen und gewinnen den Eindruck, daß auch sie über uns wachen.

Dann können nicht zuletzt auch Trauer und Schmerz über alles Ungesagte und Ungetane sich in Dank verwandeln. Wir werden dankbar auch für alles Unvollendete und Nichtgelungene, wenn wir das fragmentarische Leben unserer Vorfahren zusammen mit dem eigenen, doch auch nur fragmentarischen Leben, in die Hoffnung auf die zukünftige Vollkommenheit der Auferstehungswelt und der Neuschöpfung aller Dinge hineinnehmen.

Die Auferstehungshoffnung Christi führt jenseits von Ahnenverehrung und Ahnenverachtung in die Gemeinschaft der Lebenden und der Toten: eine Hoffnungsgemeinschaft hier und eine Gemeinschaft des ewigen Lebens dort. *Jürgen Moltmann, Tübingen*