



ORIENTIERUNG

Nr. 15/16 68. Jahrgang Zürich, 15./31 August 2004

S EIT GUT EINEM HALBEN JAHR werden wir mit Schlagzeilen und Ankündigungen überhäuft, die etwa lauten: «EU-Außenminister drohen dem Sudan mit Sanktionen» mit der Unterzeile: «Das Risiko einer Katastrophe ist sehr groß.» Die Europäische Union habe der Regierung im Sudan Sanktionen angedroht, sollte sie den Konflikt in der Region Darfur nicht schnell beenden. Der deutsche Außenminister *Joschka Fischer* sagte den bemerkenswerten Satz: «Die sudanesisische Regierung ist in der Pflicht.» Der niederländische Außenminister *Ben Bot*, dessen Land gegenwärtig die Geschäfte der EU-Ratspräsidentschaft führt, wird mit dem Satz zitiert, den er nach einem Treffen mit seinem sudanesischen Kollegen *Mustafa Osman Ismail* geäußert habe, es sei so gut wie sicher, daß die internationale Staatengemeinschaft weitere Maßnahmen ergreifen werde, wenn sich die Lage nicht bessere.

Darfur und die Völkergemeinschaft

Seit Mitte Januar 2004 gibt es damit ein Thema, bei dem man viel über Sackgassen und Aporien europäischer und euro-atlantischer Politik lernen kann.¹ Es gilt, diesen Fall immer wieder hinausgezögerter Resolutionen als ein Beispiel für die Begrenztheit von Politik zu verstehen. Die oben zitierten Meldungen könnten vom Februar, März, April, Mai oder Juni 2004 stammen. Aber sie sind Zeitungen vom 27. Juli 2004 entnommen und berichten über die Beratungen der damaligen EU-Koordinationsitzungen in Brüssel. Es gibt in diesem Zusammenhang einmal das «Ruanda-Syndrom», welches das Zustandekommen und die Implementierung politischer Entscheidungen ebenso schwierig macht wie das «Somalia-Syndrom». Es gibt das «Konferenz-Syndrom», wie das «Wirtschafts-» und «Öl-Syndrom». Es gibt das «Kosovo-Syndrom» und das «USA-Irak-Syndrom». Alle spielen auf eine kaum noch unterscheidbare Weise eine Rolle in dieser Affaire um die Ermordung von Schwarzafrikanern in Darfur, um die Vertreibung von Hunderttausenden und ihre Flucht in den Tschad.

Die «Konvention über die Verhütung und die Bestrafung des Völkermordes» wurde am 9. Dezember 1948 von der Generalversammlung der UNO einstimmig angenommen. Diese Konvention darf zu den größten Errungenschaften in der Rechtsentwicklung der Menschheit gerechnet werden, denn sie deklarierte den Völkermord als ein Delikt gegen das Völkerrecht und sieht die sofortige Bestrafung dieses Deliktes vor. Die Konvention ist in ihrer Verbindlichkeit wichtig und zugleich unwirksam geblieben. Denn diejenigen, die die Charta unterschrieben und sie für sich verbindlich erklärt haben, sind feige und unfähig geworden, sie in den Fällen, für die sie verfaßt wurde, anzuwenden und die entsprechenden Konsequenzen zu ziehen.

Das «Ruanda-Syndrom» spielt hinein. Die Staatengemeinschaft hatte nach ihrem Versagen in Ruanda geschworen, es zu einem zweiten, ähnlichen Fall nicht mehr kommen zu lassen. In Ruanda begann in der Nacht vom 6. auf den 7. April 1994 nach präziser Vorbereitung eine Mordjagd auf die Tutsi-Bevölkerung, von der in der Folge über 800.000 umgebracht wurden. Das geschah in weniger als drei Monaten unter den Augen der Weltöffentlichkeit. Die Weltgemeinschaft tat nicht nur nichts, sie zog die Blauhelmsoldaten, die dort schon stationiert waren, ab. Selten hat sich die Welt der Reichen und Besitzenden so eindeutig von der der Habenichtse distanziert wie in diesem Fall.

Das «Somalia-Syndrom» spielt ebenfalls eine Rolle, denn immer noch blicken die Staaten auf die schlechten Erfahrungen zurück, die sie in Mogadischu mit einer übermächtigen US-Armee gemacht hatten. Nach der brüskten Entscheidung des amerikanischen Präsidenten *Bill Clinton*, seine Truppen zurückzuziehen, haben sich die Kontingente der andern Länder gleichfalls zurückgezogen und das Land sich selbst überlassen.

Die Hilfsoperation in Somalia begann als großes Medienspektakel: Es war die erste Militäroperation, die zur «Prime-Time» für die amerikanischen Sender und in Anwesenheit der internationalen Medien am Strand von Mogadischu durchgeführt wurde. Präsident *George Bush* hatte im Dezember 1992 seinen Truppen den Befehl zum Einmarsch in Somalia gegeben, nachdem 350.000 Menschen in einem blutigen Bürgerkrieg gestorben

POLITIK/MENSCHENRECHTE

Darfur und die Völkergemeinschaft: Bürgerkriege und Konflikte im Sudan – Eine Politik der Vertreibung – Verbrechen gegen die Menschlichkeit oder Genozid? – Konvention über die Verhütung und Bestrafung des Völkermordes – Vom «Ruanda-» zum «Somalia-Syndrom» – Das Schwergewicht ökonomischer Interessen – Intervention und Prävention.

Rupert Neudeck, Troisdorf

THEOLOGIE

Menschwerdung: Die evolutive Weltsicht und ihre (Aus-)Wirkung auf *Karl Rahners* Denken – Der philosophische Denkstil – Auseinandersetzung mit einzelwissenschaftlichen Erkenntnissen – Geschichtlicher Ausgangspunkt und Aktualität – Transzendentes Denken und aktuelles Glaubensverständnis – Auseinandersetzung mit Erkenntnissen der Evolutionstheorie – Kontingenz und Finalität – Werden und Entwicklung als Selbsttranszendenz – Das evolutive Verhältnis von Materie und Geist – Gottes Offenbarung und die Selbsttranszendenz des Kosmos – Gottes Selbstangebot an die freie Selbstverfügung des einzelnen – Kritische Rückfragen – Ungelöste und unlösbare Fragen – Grundvollzüge menschlicher Person und die Nachträglichkeit der Reflexion – Erfahrungen der Befreiungstheologie.

Klaus P. Fischer, Heidelberg

EUROPA/LITERATUR

Literarische Europa-Visionen: Im Kontext des europäischen Einigungsprozesses – Reiseliteratur – Innereuropäische Verständigung – Postnationale und europäische Identität – Die Frage nach Vaterländern und nach Muttersprachen – Europa-Debatten in fiktionalen und essayistischen Texten.

Wolfgang Schlott, Bremen

ZEITGESCHICHTE/PHILOSOPHIE

Friedrich Heer – Historiker und Vordenker: Zur Werkausgabe – Zwanzig Jahre nach dem Tode von Friedrich Heer (1916-1983) – Das Wagnis der Schöpferischen Vernunft – Theologie nach Auschwitz – Die Frage nach der Güte Gottes – Das Erbe eines ungeliebten Propheten.

Heinz Robert Schlette, Bonn

USA/ZEITGESCHICHTE

«...but I am somebody's angel child»: Versuch einer Relektüre der Essays von *James Baldwin* (1924-1987) – Zur Situation der Afroamerikaner in Nordamerika – Auseinandersetzung mit der Bürgerrechtsbewegung – Die Sprache als Heimat – Die Ambivalenz «schwarzer Kirchen» – Eine literarische Existenz in Europa – Kritik an der Négritude und am «Negro Roman» – Entfremdetes Bewußtsein und das Ringen um Emanzipation – «Der unvorteilhafte Spiegel» – Die Wirkungen rassistischer und rassistischer Stereotypen.

Nikolaus Klein

waren. Der nationale Sicherheitsberater *Bernt Scowcroft* hatte erklärt, die Truppen würden nach einer erfolgreichen Intervention noch vor der Vereidigung des neuen Präsidenten Bill Clinton in die USA zurückkehren. Das aber funktionierte aus vielerlei Gründen nicht. Die UNO erhöhte ihre Einsatzkräfte auf 20000 Mann, die USA konnten ihre Truppen von ursprünglich 25000 auf 4000 reduzieren.

Im Juni 1993 tötete der zynische Warlord *Mohammed Aidid* auf einen Schlag 24 pakistanische Blauhelme. Mohammed Aidid spielte sich als Präsident der Somalis auf, kontrollierte aber de facto nur einen Teil der Hauptstadt Mogadischu. Nach diesem schrecklichen Verbrechen beschlossen der damalige UN-Generalsekretär *Boutros Boutros Ghali* sowie sein Repräsentant für Somalia, der pensionierte US-Admiral *Jonathan Howe*, Mohammed Aidid eine Lektion zu erteilen. Sie waren überzeugt, daß die UNO-Mission für Somalia «Restore Hope» erfolglos sein würde, wenn man Mohammed Aidid für diese ungeheuerliche Mordtat nicht bestrafen würde. Darauf kam es zu der berüchtigten Operation «Black Hawk Down», die zum überstürzten Ende der US-Aktion führte. Am 3. Oktober 1993 versuchten amerikanische Truppen, Mohammed Aidid festzunehmen. Doch die Aktion lief nicht so wie geplant: An ihrem Ende waren 19 amerikanische Soldaten tot, und der Leichnam von Mike Durant, dem Piloten des Black-Hawk-Helikopters, wurde durch die Straßen von Mogadischu geschleift. Das war ein Riesenschok für die amerikanische Öffentlichkeit. Er behindert immer noch jeden beherzten Entschluß eines Präsidenten oder des amerikanischen Kongresses in bezug auf Afrika.

Ein weiterer Faktor, der zu Verzögerungen und zu unerträglichen Kompromissen mit der Regierung Sudans geführt hat, sind das «Öl-» und das «Wirtschaftssyndrom». Der Sudan ist wohl stärker von Öl- und Waffenfirmen kontrolliert, als wir das wahrhaben wollen. Bisher war es die große kanadische Ölfirma «Talisman», jetzt ist es die «China National Petrol Corporation», die große Konzessionen im Block 6 kaufen konnte. (Der Block 6 soll im südlichen Darfur liegen.) Rußland hat gerade eben 12 MIG 29-Düsenjets nach Khartum verkauft, damit die Regierung die eigene Bevölkerung nicht mehr nur aus Propeller-getriebenen Antonows, sondern auch aus den superschnellen Jets jagen und bombardieren kann. Korea verkauft PKWs in den Sudan, Frankreich Überlandbusse. Deutschland hat die Zeit der Profite hinter sich: Die Firma «Mannesmann» baute die über 2000 km lange Pipeline von Benthui, dem Ölförderzentrum im Süden, bis nach Port Sudan im Norden. Dies war eine wirtschaftliche Investition von höchst politischer Brisanz, denn damit sollte das im Süden geförderte Öl exklusiv in die Raffinerie von Port Sudan gehen. Die Ölquellen im Süden des Landes werden alle von großen Firmen aus China, Malaysia, Österreich und Schweden ausgebeutet. Einzig amerikanische Firmen durften wegen des Embargos ihrer Reigerung nicht an diese starke Pfründe heran. Die Ölreserven im Süden werden auf zwei Milliarden Fass ge-

¹ Zur internationalen Berichterstattung über Darfur vgl. in Auswahl: NZZ vom 25. November 2003; 27. April; 11. Mai; 22./23. Mai; 25. Mai; 16. Juni; 1. Juli; 24./25. Juli; 20. August 2004. – Dokumentationen über die Angriffe, Vergewaltigungen, Massaker und die dadurch bewußt ausgelösten Fluchtbewegungen: Report of OHCHR Mission to Chad (5.-15. April 2004). New York 2004; International Crisis Group, Hrsg., Darfur Rising. Sudan's New Crisis. (ICG Africa Report, 76). Nairobi-Brüssel, März 2004; Diess., Hrsg., Sudan: Now or Newer in Darfur. (ICG Africa Report, 80). Nairobi-Brüssel, Mai 2004; Human Rights Watch, Hrsg., Empty Promises? Continuing Abuses in Darfur, Sudan. (Briefing Paper, August 11, 2004). New York 2004; Amnesty International, Hrsg., Sudan - Surviving Rape in Darfur. London, August 2004; Zur Beurteilung der am 30. Juli 2004 vom UN-Sicherheitsrat verabschiedeten Resolution 1556: Amnesty International Press Release vom 30. Juli 2004; New York Times vom 16. August 2004; John Ryle, Disaster in Darfur, in: New York Review of Books 51 (12. August 2004); Zur Geschichte des Sudans in den letzten Jahrzehnten: Marc Lavergne, Roland Marchal, Le Soudan, l'échec de l'expérience islamiste? (Politique africaine, no 66). Karthala, Paris 1997; Douglas H. Johnson, The Root Causes of Sudan's Civil War. Indiana University Press, Bloomington/Ind 2003; zum Problem des Verfalls staatlicher Zentralgewalt: Robert I. Rotberg, State Failure and State Weakness in a Time of Terror. World Peace Foundation, Washington D.C. 2003.

schätzt, was das Land auf Dauer sehr attraktiv machen wird, erwartet doch die internationale Staatengemeinschaft ein Versiegen der Nahost Ölquellen nach 2030.

Wie kann man es erreichen, daß auf Regierungen so viel Druck ausgeübt wird, daß sie den Auftrag ihrer Völker verstehen? Warum gelingt es im Falle des Sudan nicht, daß der gordische Knoten durchgehauen wird und es zu einer Intervention der Staatengemeinschaft kommt? Liegt es daran, daß es zwar genügend Bemühungen in der politischen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit der europäischen Staaten gegeben hat, dieser Konflikt aber auf so viele Widerstände und Vorurteile trifft, daß es zu einer klaren Demonstration mit einer humanitären Zielsetzung nicht kommen wird?

Richard Herzinger schrieb in der «Zeit» vom 29. Juli 2004, bisher seien die Proteststürme westlicher Solidaritätsbewegungen mit den Verdammten der Erde ausgeblieben. «Zu viele Faktoren stehen im Fall Sudan quer zu den Glaubensgewisheiten der Dritte-Welt-Ideologie. Arabische Banden verüben ethnische Säuberungen gegen schwarze Afrikaner – das paßt nicht zu der Vorstellung, daß Rassismus und Kolonialismus eine europäisch-amerikanische Spezialität und Araber stets als deren Opfer zu betrachten seien. Eine islamistische Regierung läßt mehrheitlich muslimische Bevölkerungsgruppen massakrieren – das beißt sich mit der These, Muslime seien einem westlichen «Kreuzzug gegen den Islam» ausgeliefert.»²

Im Falle von Darfur wäre es wichtig, den grausamsten Diktaturen dieser Welt ein eindringliches Zeichen zu geben. Die moderne Menschenrechtsbewegung hängt davon ab, daß die Staatengemeinschaft in solchen Situationen mit Blauhelmen interveniert. Eine solche Intervention ist ein Versprechen auf eine Verbesserung der Menschenrechtssituation überall auf der Welt. Auf Dauer wird dies nur mit einer Freiwilligenarmee möglich sein, die dem UN-Generalsekretär und dem UN-Sicherheitsrat zur Verfügung steht, um in solchen Konflikten eine Intervention nicht endlos hinauszuzögern, wie dies in den letzten Monaten geschehen ist. Was die Staatengemeinschaft unter der bisherigen Konstellation tun kann, ist die Verfeinerung des Systems der Früherkennung. *Angelika Spelten* verweist in ihrer Studie im Rahmen des «Friedensgutachten 2004» auf die damit gegebenen Probleme: «Eine wesentliche Ursache für die mangelnde Verbindung zwischen Frühwarnung und Frühreaktion (early action) liegt darin, daß die Komplexität der Aufgabe der Prävention unterschätzt wird.»³

Und im Fall des Konflikts in Darfur geht die Katastrophe unvermindert weiter. Man muß sich klarmachen, daß jetzt schon über 50000 Menschen ermordet worden und von den Vertriebenen bis zu 250.000 in das Nachbarland geflohen sind. Pro Tag würden rund 1000 Menschen von den Janjaweed-Milizen ermordet. Der UNHCR hat im Tschad schon acht Flüchtlingslager aufgebaut. Die Lager werden so gut ausgerüstet sein, daß die umliegende Bevölkerung dagegen protestieren wird. Eines der acht Lager steht auch wegen des Aufruhrs der umliegenden Bevölkerung leer.

Die einzige Möglichkeit, den Konflikt einzugrenzen, vielleicht ihn zu beenden, wird sein, eine Truppe von Blauhelmen aufzustellen, die aber nicht allein mit Beständen aus Afrika bestückt werden kann. Ruanda hat 200, Nigeria 100 Blauhelme zugesagt.⁴ Die Europäer sind gerade einmal bereit, acht der 150 Beobachter zu stellen, die von sechs Standorten aus die Waffenruhe in Darfur überwachen und Unregelmäßigkeiten an die «Afrikanische Union» weitermelden sollen. Brüssel will die Blauhelmtuppe der «Afrikanischen Union» mit zwölf Millionen Euro zu finanzieren.

Rupert Neudeck, Troisdorf

² Richard Herzinger, Unpassend, in: Die Zeit 29. Juli 2004, S. 4.

³ Angelika Spelten, Was hat Frühwarnung mit der Vermeidung von Krieg zu tun? in: Christoph Weller, u.a., Hrsg., Friedensgutachten 2004. Münster/Westf. 2004, S. 209-278, 270.

⁴ Zur Diskussion über eine afrikanische Bereitschaftstruppe vgl. auch Johannes Regenbrecht, Afrikanische Bereitschaftstruppe für Friedenseinsätze. Neue Perspektiven für Konfliktbewältigung in Afrika? (SWP-Arbeitspapier-Afrika, Nr. 12). Berlin 2003.

MENSCHWERDUNG

Die evolutive Weltansicht und ihre (Aus-) Wirkung auf Karl Rahners Denken

Karl Rahners Denken ist – seinem Ruhm zum Trotz – nicht leicht zugänglich, da es hohe Anforderungen an das philosophisch geschulte Denkvermögen der Hörer und Leser stellt und stellt. Im privaten Gespräch – er kam eben von einer Tagung – gestand er einmal, es sei «so mühsam, Naturwissenschaftlern ein bißchen Philosophie beizubringen». Aber wohl nicht nur Naturwissenschaftlern. Philosophische Begabung, wie er selber sie in hohem Grad besaß, ist, trotz modischer Beliebtheit von Philosophie, nicht weit verbreitet, auch nicht unter Theologen. Daher das damals bekannte Scherzwort seines Bruders Hugo, im Ruhestand wolle er «Geist in Welt», Karls philosophisches Grundwerk, «ins Deutsche übersetzen». Doch lagen auch die Begabungen für Mathematik und Naturwissenschaft in der Familie; sie spiegeln sich u.a. in den Neffen, der eine Mathematiker, der andere Molekularbiologe, beide auf universitären Laufbahnen. Mit ihnen war der Onkel im Gespräch.

Doch war Rahners denkerischer Ausgangspunkt ein anderer. Im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, als die Brüder Rahner in der Societas Jesu die theologische Ausbildung empfingen, war ein gründliches Studium von Logik, Metaphysik und Ethik Pflicht. Karl zumal sah es auch – bereichert um die kritische Aneignung des epochemachenden Deutschen Idealismus sowie der Existentialphilosophie des damals aufstrebenden Heidegger – als geeignetes Sprach- und Dolmetschinstrument für die Verkündigung des Evangeliums an gebildete, fragende moderne Menschen. In diesen philosophischen Richtungen sah er das Selbst- und Weltverständnis des modernen Menschen enthalten. Noch Jahrzehnte später forderte er – angesichts der im Zeitgeist enthaltenen «Anfechtung durch den Atheismus» – eine Übersetzung z.B. der Klassiker der Spanischen Mystik «in eine heutige Existentialontologie und heutige theologische Anthropologie».¹ Dieses Instrumentarium, längst zu seinem Denkstil geworden, hielt Rahner auch für eine von der menschlichen Existenz und ihren Grundvollzügen geforderte, vorwissenschaftliche «erste Reflexionsstufe», eine – wie er bewußt paradox formulierte – «Wissenschaft der legitimierten Unwissenschaftlichkeit».² Dabei leitete ihn auch die Überzeugung, es müsse einem Gebildeten möglich sein (soweit überhaupt möglich), seinen christlichen Glauben «intellektuell redlich» vor sich und anderen zu verantworten [getreu der biblischen Weisung, jederzeit bereit zu sein, fragenden Menschen «Rechenschaft zu geben über die Hoffnung in euch» (1Petr 3,15)], nicht aber erst abwarten zu müssen, was die vielen historischen Spezial- und Einzeluntersuchungen zu dieser oder jener Glaubensfrage ergeben würden. Der philosophische Denkstil, mit dem Rahner über seinen Glauben und den Glauben der Kirche Rechenschaft abzulegen suchte, ging zwar tendenziell an den Einzelwissenschaften vorbei³, doch war Karl Rahners wacher Geist stets darauf gefaßt, wichtige wissenschaftliche Erkenntnisse sogleich wahrzunehmen, aufzunehmen und zu verarbeiten, d.h. zu integrieren in seine für ihn typische – so außergewöhnlich fruchtbare – Denkweise. Was ist das für eine Denkweise, und wie ist sie begründet? Die Antwort läßt sich hier nur skizzieren.

Die empiristische Skepsis von David Hume – «Alle Ereignisse

scheinen völlig lose und getrennt. Ein Ereignis folgt dem anderen, doch können wir nie irgendein Band zwischen ihnen beobachten. Sie scheinen vereinigt (conjoined), jedoch niemals verknüpft (connected)»⁴ – mit ihrer Folgerung, aus der Erfahrung gewonnene Erkenntnisse seien logisch nicht mehr als ein «belief», rief Immanuel Kant und seinen transzendentalphilosophischen Ansatz – die kopernikanische Wende zum Subjekt – hervor. Humes Zeitgenosse G.E. Lessing formulierte ein ähnlich dorniges Problem: Wie sollte man auf zufällige, durch Neues jederzeit überholbare historische Fakten und Wahrheiten hin (die Berichte der Apostel über die Taten Jesu) das ganze Menschenleben gründen, statt auf überzeitliche, notwendige, sittlich-religiöse Vernunftwahrheiten allein? Und wie solche sittlich-religiöse Vernunftwahrheiten womöglich umbilden auf Grund bloß historischer Wahrheiten (des Evangeliums)? Es ist dieser «garstige breite Graben», über den Lessing – gesteht er – nicht springen konnte.⁵ Lessing (den er öfter zitiert), Prototyp des modernen Menschen, wollte Karl Rahner à la manière de Kant über den Graben «hinüberhelfen», d.h. mittels des transzendentalen, existentialontologischen Denkansatzes.

Geschichtlicher Ausgangspunkt und Aktualität

Vorgreifend gesagt: Gottes Heilsruf und Gnadenbotschaft, wie von der Bibel bezeugt, hier und heute in solch ein philosophisches Gewand übersetzt, soll der fragende Mensch der Moderne als intelligibel und «intellektuell verantwortbar» erkennen: Ist der Mensch ja, im Grunde seiner geistigen Existenz und a priori (im voraus zu jedem geistigen Akt), immer schon auf das absolute Geheimnis verwiesen, ist zudem zuallererst von Gott selbst auf dessen Heilsoffenbarung hin angelegt und eröffnet, ist so immer schon, im voraus zu jedem reflexen Glaubensakt, möglicher Hörer und Harrer des Wortes Gottes.

Nicht nur die geistesgeschichtliche Situation jedoch bewog Rahner zu transzendentalen Denken. Er verfaßte auch viele geistliche Schriften und betonte stets, sie seien gleich wichtig wie seine mehr fachlichen Aufsätze und unterschieden sich von diesen nur durch die literarische Form. Vor jeder Philosophie und intellektuellen Anstrengung war sein innerster Antrieb – abgesehen von den religiösen Erfahrungen seiner Kindheit – die Schule der Geistlichen Übungen des hl. Ignatius. Darin kann der Übende – im Bemühen um Orientierung seines Suchens und Wollens, ja seines ganzen Lebens – eine Erfahrung Gottes in Gestalt der unvermittelten Tröstung machen, so daß seine Seele in Liebe zu Gott und zum Ziel ihres Lebens hin bewegt wird. Diesen Zugang zu Möglichkeiten einer «grundlosen», gegenständlich nicht vermittelten Gotteserfahrung und Urtröstung – in Verbindung mit der alten Lehre vom «Verkosten» Gottes und seiner Güte mit der «Spitze» des Geistes und «im Dunkel» – auch anderen Menschen zu eröffnen, da von elementarer Bedeutung für jedes bewußte Glaubensleben in der Anfechtung durch den Atheismus, war erklärtermaßen ein Kernanliegen Rahners: «mystagogische» Einweisung des kritischen modernen Menschen «in die persönliche Erfahrung einer dauernden, wenn auch meist anonymen Transzendenz der ganzen menschlichen Existenz ... in jenes Geheimnis hinein, das wir Gott nennen».⁶ In dieses Grund-

* Im Folgenden handelt es sich um die überarbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrags anlässlich einer Tagung (5./6.3.2004) zum 100. Geburtstag von Karl Rahner im Heinrich-Pesch-Haus in Ludwigshafen (Rhein).

¹ K. Rahner, Lehrerin der Kirche. Theresia von Avila, in: ders., Chancen des Glaubens. Fragmente einer modernen Spiritualität. Freiburg-Basel-Wien 1971, S. 143f.

² K.P. Fischer, Gotteserfahrung. Mystagogie in der Theologie K. Rahners und in der Theologie der Befreiung. Mainz 1986, S. 63f.

³ Rahner bezog für sein philosophisches Denken nach eigenem Bekunden grundlegende An- und Einsichten von J. Maréchal. Dessen Entwurf eines transzendental gewendeten Thomismus wurde schon von E. Przywara als eine neue, subtile Form von Platonismus kritisiert, weil er «eine von den Realwissenschaften vollkommen unabhängige Metaphysik» aufstelle; in: ders., Kant heute. München-Berlin 1930.

⁴ D. Hume, Enquiry concerning Human Understanding. (Reprinted from the posthumous edition of 1777), Oxford 31975, II, S. 58.

⁵ Vgl. G.E. Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft, in: ders., Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften. Reclam, Stuttgart 1980, bes. S. 34ff.

⁶ K. Rahner, Chancen des Glaubens (Anm. 1), S. 143f. – Noch am Lebensende gab er der Hoffnung Ausdruck, daß in seiner Theologie «ein klein wenig von seinem [Ignatius'] Geist und seiner ... Spiritualität merkbar ist»: K. Rahner, Erfahrungen eines kath. Theologen, in: K. Lehmann, Hrsg., Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag. München-Zürich 1984, S. 114.

anliegen münden die Antriebe, die Rahner zu transzendentaler Denkweise bewegen. Es steht im Hintergrund so mancher, als understatement aufgefaßten, Äußerung, er sei kein Wissenschaftler, sondern «ein Christ, dem das Christentum ernst ist», der als theologischer Glaubensverkünder und Seelsorger «Fragen, die einen Menschen von heute interessieren», aufnehmen, deuten und beantworten möchte (Radiointerview von 1980).

Eine dieser wesentlichen Fragen an Glauben und Glaubensverständnis bildet bis heute das evolutive Weltbild. Die oben erwähnte Herausforderung der Theologie durch die Geschichte und die Geschichtswissenschaft bildete sich im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts weiter zur Herausforderung durch die Evolution, genauer: durch die regulative Idee einer gesamtkosmischen Evolution, einer universal aufzufassenden WerdeWelt, wie sie sich biologisch und heute auch kosmologisch darstellt. In einer evolutiv aufgefaßten Welt spielt der von Lessing für die Geschichtswelt notierte Zufall wiederum eine bedeutende Rolle. Spontan auftretende Änderungen an den für Merkmalsbildung zuständigen Erbanlagen, an denen wiederum die Natur ihre Auslese ansetzt, sind nach klassischer (darwinistischer) Interpretation die dominierenden Kausalfaktoren für die Entwicklung der Arten. Der Mensch – die menschliche Art – erscheint in dieser Sicht als zufälliges und zugleich zwangsläufiges Produkt eines natürlichen Ausleseprozesses und ungerichteter Mutationen.⁷

Wie ambitioniert diese verbreitete Sichtweise gelegentlich auftritt, zeigt ein – sinnigerweise zum Fest der Geburt Christi – erschienener Zeitungsbeitrag⁸: Darin rügt der Autor, auf der Evolutionsleiter stelle sich der Mensch immer noch ganz oben an, obwohl es keine biologische Meßlatte für die Rangfolge der Lebewesen gebe; damit werde ein spezifisch menschliches Wertesystem unzulässigerweise auf die Gesamtheit der Arten übertragen. Keineswegs sei jedoch bewiesen, daß das Großhirn, auf das der Mensch seinen Rang gründe, seiner Art das Überleben sicherer garantiere als anderen Arten deren Fähigkeiten, vielmehr seien gewisse Bakterien, Fische, Warane und Nager im «Kampf ums Dasein», um Bestand und Langlebigkeit der Art, offenkundig deutlich erfolgreicher als der Mensch.

Par contraste erinnert der Gedankengang an Blaise Pascal, der vor bald vierhundert Jahren entgegengesetzt argumentierte: Der Mensch, ein Schilfrohr, das schwächste in der Natur, aber ein «denkendes Schilfrohr». Zwar genüge ein Dunst, ein Wassertropfen, um ihn zu töten. Doch wenn ihn das Weltall auch zerquetschen würde, wäre «der Mensch immer noch erhabener (plus noble) als das, was ihn tötet, weil er weiß, daß er stirbt, und die Überlegenheit des Weltalls über ihn weiß; das Weltall weiß nichts davon». Unsere ganze Würde beruhe auf dem Denken (pensée). «Daran müssen wir uns aufrichten, nicht aber an Raum und Zeit/Dauer («durée»), die wir nicht ausfüllen können.»⁹

Mag Pascals Argument auch wieder Diskussionsstoff bieten, am Gegensatz der beiden Gedankengänge wird das Grundproblem der Moderne deutlich: Da Erfahrung stets nur Einzelnes und Zufälliges bietet, sind Aussagen über den Sinn des Lebens, über den einmaligen Wert jedes Individuums, gar über die endgültige Heilsbedeutung einer einzigen geschichtlichen Gestalt für alle Zeiten und Völker allesamt nicht objektiv, insofern sie nicht an und aus Objekten der raumzeitlichen Erfahrungswelt gewonnen und belegt werden können. Als mögliche Überwindung dieses (erweiterten) Lessingschen «Grabens» – der Mensch wie auch der christliche Glaube kommen in der evolutiven Weltsicht nicht über den Status von Zufallsprodukten und eine nur relativ begrenzte Gültigkeit hinaus – bietet sich nun, wenigstens grundsätzlich, der von Kant vorgegebene Weg: die transzendente Wende zum Subjekt, genauer die Wende zum Menschen als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis und Glaube. Rahner ist m.a.W.

⁷ Rahner war mit den wichtigsten Details der Evolutionstheorie u.a. durch seinen Mitautor P.Overhage vertraut, vgl. P.Overhage, K. Rahner, Das Problem der Hominisation. Freiburg-Basel-Wien 31965, bes. S. 157-202.

⁸ P. Illinger, Alles nur Zufall?, in: Süddeutsche Zeitung, Weihnachtsausgabe 2003.

⁹ B. Pascal, Pensées, fr. 347.

schon früh von der Überzeugung geleitet, «daß zur Wesenskonstitution des Menschen eine positive Aufgeschlossenheit für eine möglicherweise ergehende Offenbarung gehört».¹⁰ Später wuchs ihm die Einsicht zu, daß das Innerste dieser apriorischen menschlichen Gehorsamspotenz, die Mitte dieser apriorischen Konstitution von Ausschau und Empfänglichkeit für Gottes Offenbarung, schon Gnade ist.

Eine erläuternde Skizze der philosophischen Grundlagen von Rahners Denken mag hier nützlich sein. Kant machte einen wesentlichen Unterschied zwischen Erkennen und Denken aus. Nur Gegenstände der sinnlichen Erfahrung sind – mittels der apriorischen Kategorien des erkennenden Subjekts – erkennbar; Gott jedoch ist nicht erkennbar, sondern lediglich in «Analogie mit den Gegenständen der Erfahrung» denkbar, folglich als ein «uns unbekanntes Substrat der systematischen Einheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung», d.h. als «transzendente Idee», zu denken.¹¹ Gott ist dann als gänzlich unbekanntes «Ding an sich» ein leerer «Gegenstand» der überkategorialen Bewußtseinseinheit (reine Apperzeption genannt) des denkenden Subjekts. Heidegger blieb bewußt auf der transzendentalen Linie Kants, insofern er – im Gefolge der von ihm wieder aufgenommenen Frage nach dem Sein – die Erhellung des Sinns von Sein beim fragenden Menschen und in dessen Vorverständnis von Sein im sichwissenden «Da-sein» suchte. Davon ließ sich Rahner leiten, als er in seinem Grundwerk «Geist in Welt» (1939, ²1957) den Menschen als fragende «Gelichtetheit von Sein», als endliches, weil fragendes «Bei-sich-sein» bestimmte, das nach dem Sein im Ganzen fragt. Maréchal nun nahm Kants «transzendente Apperzeption», welche die gegenstandslose «Idee» Gott bloß denkt, wieder auf, ebenso Fichtes Kant-Kritik, nach der Erkennen und Denken als Selbstsetzung des Subjektes (also nicht statisch, sondern dynamisch) aufzufassen sind, und verband sie mit dem «tätigen Intellekt» und der «natürlichen Seinsbegierde» des Menschen gemäß der klassischen Metaphysik. Im Ergebnis bedeutet das: Der transzendente Akt wird von einem transzendenten Akt angezogen; so ist die erkennend-wollende Dynamik des endlichen Geistes «der dynamische und formelle Impuls («Motion») durch den absoluten Geist in der Mitte der endlichen Geistigkeit».¹² Rahner übernahm diesen Gedanken und bestimmte den menschlichen Geist weiter als fragendes Bei-sich-sein, das in seiner erkennend-strebenden Einlassung «in Welt» zugleich «vorgreifend» zum Sein im Ganzen strebt. Mit Kant (und mit der theologischen Tradition) betonte Rahner jedoch die Unbekanntheit und Verborgenheit Gottes (jenseits der rein metaphysisch-allgemeinen Seinsaussage) – Gott als «absolutes, unverfügbares Geheimnis» – eine Verborgenheit, die allein aufgehoben wird durch Gottes ureigene Selbstmitteilung.

Wie läßt sich nun von der transzendentalphilosophischen Wende aus, die Rahner sich zueigen machte, argumentieren gegen die von vielen gezogene weltanschauliche Folgerung aus der evolutiven Weltsicht, der Mensch sei mitsamt seinen Geistesprodukten (also auch mit seiner Religion) ein reines Zufallsprodukt mit einer – seiner Entstehung gemäß – nur begrenzten Wertigkeit und Gültigkeit? In seiner wohl spätesten Thematisierung der Evolution (von 1981) nimmt Rahner einen radikalen und zugleich hypothetischen Standpunkt ein: Nehmen wir an, der Evolutionsgedanke habe Recht und der gesamte Kosmos von seinen Anfängen (vor vielleicht 14 Milliarden Jahren) bis zur Gegenwart und darüber hinaus werde durchzogen und bestimmt vom Prozeß der Evolution... – wird der Theologe durch diese Sicht der Dinge in

¹⁰ K. Rahner, Religionsphilosophie und Theologie, in: G. Baumgärtner, Hrsg., Die 7. Salzburger Hochschulwochen. Salzburg 1937, S. 26 (Hervorh. von mir). Weil es hier um A-priori-Strukturen geht, die jedem menschlichen Geist als solchem eignen, kann Rahners Projekt nicht, wie es oft geschieht, als «Subjektivismus» getadelt werden; vgl. die entsprechende Klarstellung zu Kant in J. Hirschberger, Kleine Philosophiegeschichte. Freiburg/Br. 51997, S. 143f.; R. Schaeffler, Zum 200. Todestag von I. Kant, in: Stimmen der Zeit 222 (2004), bes. S. 93ff.

¹¹ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft (A 696-7 B 724-5).

¹² J. Maréchal, Le point de départ de la métaphysique. Tome V: Le thomisme devant la philosophie critique. Paris 21949, S. 428.

Verlegenheit gebracht oder kann er, im Gegenteil, die wichtigsten Glaubenswahrheiten auch in eine evolutive Weltanschauung übersetzen?¹³

Es ist die zweite Alternative, die Rahner bejaht. Er wehrt der «Vorstellung, daß der Mensch ein zufälliges, gar nicht eigentlich beabsichtigtes Produkt des Naturgeschehens sei», mit einer, auf dem transzendentalanthropologischen Ansatz «reitenden», Variante des Pascalschen Motivs vom Menschen als «denkendem Schilfrohr»: eine derartige Vorstellung widerspreche «im Grunde der Naturwissenschaft selbst. Wenn der Mensch da ist, gerade wenn er das «Produkt» der Natur ist, wenn er nicht irgendwann da ist, sondern an einem bestimmten Punkt der Entwicklung, an dem er sie sogar (mindestens teilweise) selber steuern kann, indem er nun diesem seinem Produzenten objektivierend und diesen selbst umgestaltend entgegentritt, dann kommt eben die Natur in ihm zu sich selbst. Dann aber ist sie auf ihn angelegt, weil «Zufall» für die Naturwissenschaft kein sinnvolles Wort ist.»¹⁴ Nach dieser, an das sog. «starke» anthropische Prinzip (von 1973) erinnernden, Überlegung kann der Mensch kein reines Zufallsprodukt einer vermeintlich blinden Evolution sein.

Auf der Basis von Rahners philosophischem Ansatz läßt sich auch transzendentallogisch argumentieren. Wenn der Mensch mitsamt seiner geistigen Kultur ein bloßes Zufallsprodukt der kosmischen Entwicklung wäre, müßte auch die Behauptung selbst, der Mensch sei Zufall, ein Zufallsprodukt sein. So ist die Behauptung aber nicht gemeint, sie will nicht bloß zufällig gelten (sonst wäre sie ja wieder überholbar, z.B. durch die gegenteilige Aussage). Sie behauptet die Zufälligkeit des Menschen mit unbedingtem Geltungsanspruch. Die These, der Mensch sei ein kosmisches Zufallsprodukt, entspricht übrigens zunächst der alten Einsicht, daß der Mensch, wie jedes endliche Wesen, bedingt ist, kontingent (vgl. Heideggers Frage «Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?»). Die Feststellung der Kontingenz, der Bedingtheit und Zufälligkeit der existierenden Wesen ist aber gehalten, umgriffen von einer Unbedingtheit in Aussage, Feststellung und Anspruch, die dem Bedingten, Zufälligen gegenübersteht und auf einen unbedingten (und offenbar transzendenten) Grund verweist, auf den der Behauptende, wie jeder menschliche Geist, in jedem geistigen Akt unthematisch «vorgeift». Jede Behauptung von «Zufall» enthält also in sich selbst mehr als Zufall, nämlich die unthematische Bejahung eines nicht-zufälligen, unbedingten Grundes, der dem fragenden und urteilenden menschlichen Geist – als dessen innerstes Geheimnis – den Status eines puren Zufalls («nichts als...») verwehrt. – Diese Art Argumentation nennt man ein transzendentallogisches Retorsionsargument.

Werden und Entwicklung als Selbsttranszendenz

Doch wäre es unrichtig zu meinen, Rahner argumentiere nur im Modus transzendentalen Denkens. Wo möglich und nötig, bedient er sich auch der Argumente der klassischen Metaphysik, die ja «überhaupt apriorisch zur naturwissenschaftlichen Erkenntnis ist.»¹⁵ Die folgenden Überlegungen sind dafür ein Beispiel.

«Alles kreatürliche Seiende ist ein Werdeseiendes»¹⁶, formuliert er lapidar und kritisiert das kirchliche Lehramt, das in Maßregelung und Unterdrückung Teilhard de Chardins so «wenig Verständnis für eine Ontologie aufgebracht» habe, «in der das kreatürliche Seiende von vornherein und im ersten Ansatz konzipiert wird als ein im Werden Seiendes innerhalb einer Gesamtevolution des Kosmos, der immer noch im Werden ist.»¹⁷ Dazu: «Alles

Werden aber, wo es diesen Namen wirklich verdient, ist das Werden des qualitativ Höheren, das dennoch die Tat des Niedrigeren ist.»¹⁸ Das gilt auch vom Menschen. Rahner wehrt sich gegen den alten Verdacht, damit werde (wie im Materialismus) das Höhere aus dem Niedrigeren erklärt. Die Höherentwicklung könne nur verstanden werden als Selbsttranszendenz des jeweiligen Wesens. Diese Selbsttranszendenz jedoch könne (gemäß metaphysischem Kausalprinzip) nur gedacht werden «in der Kraft einer absoluten Seinsfülle», die – zum einen – dem Wesen so nahe ist und so innerlich, daß sie ihm Eigensein verleiht und es zu Eigenbewegung und Selbstüberstieg (über sich hinaus, der Seinsfülle zu) ermächtigt, und die – zum anderen – von diesem Wesen verschieden bleibt und nur als gründender Grund (nicht etwa als Bestandteil) in es «einget». Gottes transzendente Wirkmacht fügt dem Niederen nicht «von außen» das Höhere hinzu, «sondern gibt ihm gerade die Potenz, sich selbst zu überbieten.»¹⁹ Darin findet Rahner wieder, was die traditionelle Theologie Erschaffung, Erhaltung und Mitwirkung Gottes mit dem Geschöpf nennt. Erläuternd fügt er hinzu, «daß die Bestimmungen und Ereignisse eines endlichen Seienden dauernd unter dem «Druck» (wenn man so sagen darf) des göttlichen Seins stehen. Dieser «Druck» gehört nicht zu den Wesenskonstitutiven eines endlichen Seienden. Er kann aber dieses Seiende immer zu mehr machen, als es «an sich» ist, bzw. er macht es erst zu dem, was es ist.» Daß alles Seiende ein «Werdeseiendes» ist, also etwas werden kann, ist ein Wesens-Aspekt seiner Wirklichkeit und «letztlich ontologisch nur durch dieses Verhältnis Gottes zum endlichen Seienden verständlich» zu machen.²⁰

Angewandt auf die menschliche Ontogenese bedeutet dies: man muß nicht glauben, Gott interveniere im Zeugungsakt oder später, um «die Seele» zu schaffen (diese Vorstellung insinuiert leicht die Idee eines Schöpfer-Konstrukteurs und involviert einen Dualismus und natürlich-übernatürlichen Synergismus, der freilich in kirchenamtlichen Dokumenten noch nicht überwunden ist²¹, vielmehr gilt: Ist «das Wirken einer Kreatur grundsätzlich als eine Selbstüberbietung aufzufassen, derart, daß die Wirkung aus dem Wesen dieser wirkenden Kreatur nicht ableitbar ist und doch als von ihr gewirkt zu gelten hat, dann kann ... unbefangen gesagt werden, daß die Eltern Ursache des einen und ganzen Menschen sind, also auch seiner Seele, weil...damit...positiv eingeschlossen ist, daß die Eltern die Ursache des Menschen nur sein können, insofern sie den neuen Menschen entstehen lassen durch die ihre Selbstüberbietung ermöglichende Kraft Gottes, die ihrem Wirken innerlich ist, ohne zu den Konstitutiven ihres Wesens zu gehören». Hier geht es nicht – wie in vormenschlichen Werdestadien – um Selbstüberbietung eines Wesens zu einer höheren Art (falls es diesen Sprung gibt), sondern um eine dieses Werden zum Menschen hin auszeichnende Einmaligkeit, nämlich um eine «Selbstübersteigerung auf ein absolut individuelles Seiendes von

¹³ K. Rahner, Schriften IX (Anm. 16), S. 233.

¹⁴ K. Rahner, Immanente und transzendente Vollendung der Welt, in: ders., Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln u.a. 1967, S. 607.

¹⁵ Vgl. K. Rawer, K. Rahner, Weltall (Anm. 13), S. 56f.

¹⁶ Die Formulierung der Enzyklika Humani Generis Pius' XII. (von 1950: animas ... a Deo immediate creati catholica fides nos retinere iubet) wird im sog. Grünen Kath. Katechismus (von 1955) wie folgt erklärt: Gott bildete den Leib des Menschen aus Stoffen der Erde. Die Seele erschuf er aus nichts (Nr. 18) – eine Formulierung, die die o.g. Vorstellung einer Synergie von Evolution/Natur und Gott nahelegt. Der Katechismus der Kath. Kirche (von 1993) wiederholt die Aussage von Humani Generis und erläutert (u.a. gegen den Generatianismus): Sie [die Geistseele] wird nicht von den Eltern «hervorgebracht» (Nr. 366). Der Ausdruck hervorbringen ist im Deutschen mehrdeutig, obwohl ihn der Katechismus als Umschreibung für erschaffen aus nichts verwendet (Nr. 318). Nach K. Schmitz-Moormann scheiterte zu Lebzeiten Teilhards bis zu Rahners «mutigem Gedanken» der Selbsttranszendenz jeder Neuansatz «an der Machtfülle kirialer Theologie»: ders., P. Teilhard de Chardin, Evolution – Die Schöpfung Gottes. Mainz 1996, S. 52. L.J.O'Donovan konfrontiert Rahners Konzept mit diversen Kritiken: H. Vorgrimler, Hrsg., Wagnis Theologie. Freiburg-Basel-Wien 1979, S. 215-229; L. Scheffczyk entwickelt, basierend auf Rahner, ein nicht-dualistisches Konzept der Anthropogenese: E. Klinger, K. Wittstadt, Hrsg., Glaube im Prozess. Freiburg-Basel-Wien 1984, S. 580-596; G.L. Müller übernimmt (ohne Namensnennung) Rahners Lösung als «recht verstandenen Kreationismus»: Kath. Dogmatik. Freiburg/Br. 1995, 31998, S. 120.

¹³ Vgl. K. Rawer, K. Rahner, Weltall-Erde-Mensch, in: F. Böckle u.a., Hrsg., Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 3. Freiburg-Basel-Wien 1981, S. 53ff.

¹⁴ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Freiburg-Basel-Wien 1976, S. 189f. – Das unter Kosmologen umstrittene sog. «starke» anthropische Prinzip sagt, das Universum müsse bei seiner konkreten physikalischen Beschaffenheit irgendwann einen Beobachter hervorbringen. Rahners Argument ist, falls er es kannte, jedoch nicht davon abgeleitet.

¹⁵ K. Rawer, K. Rahner, Weltall (Anm. 13), S. 56.

¹⁶ K. Rahner, Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln u.a., 1970, S. 233.

¹⁷ K. Rawer, K. Rahner, Weltall (Anm. 13), S. 43.

geistiger Einmaligkeit hin».²² Mit diesem Konzept kommt auch das innere Verhältnis von Geist und Materie bereits in Sicht.

Das evolutive Verhältnis von Materie und Geist

Zum Verhältnis von Materie und Geist äußerte sich Karl Rahner mehrfach: Da der Theologe davon ausgehe, daß alles, was es gibt und irgendwie endlich ist, von ein und demselben Gott geschaffen ist, sei zugleich anzunehmen, daß alles, was die Signatur dieser einzigen Herkunft trägt, «eine letzte Einheit und Gemeinschaft» hat. Die Naturwissenschaft – so Rahner – wisse zwar vieles «über» die Materie, d.h. über funktionale Zusammenhänge zwischen den Erscheinungen der materiellen Welt, doch «weil sie – methodisch berechtigt – vom Menschen abstrahiert», wisse sie nicht die Materie. Nur im Menschen können, sagt Rahner, Geist und Materie «in ihrem eigentlichen Wesen und in ihrer Einheit erfahren werden».²³ Aus beidem, aus ihrem gemeinsamen Ursprung wie aus ihrer Einheitserfahrung im Menschen selbst, folgt nun: «Materialität muß letztlich (auch wenn dies für den reinen Naturwissenschaftler vielleicht belanglos sein mag) als unterste Stufe des Geistes verstanden werden»²⁴, als eine vom Geist unterschiedene, andere «Dichtigkeit» des Seins, «gewissermaßen <gefrorener Geist>; und Geist umgekehrt als «aufgetaute», (Rahner sagt:) «entgrenzte» – d.h. die Begrenzung, die ein Sein zum materiellen macht, hinter sich lassende – Wirklichkeit.²⁵ «Das Materielle ist also für eine christlich-theistische Philosophie überhaupt nur als Moment an Geist und für (endlichen) Geist denkbar.»²⁶

Zurück zum Werden, zur Entwicklung: Das so umrissene Verhältnis zwischen Geist und Materie – das materielle Sein ist unabhängig von seiner Grenze, also ent-grenzt, «genau jenes Sein... das... Geist, Beisichsein und Erkenntnis besagt»²⁷ – ist kein physisches, sondern ein metaphysisches – theologisch: ein von Gott gesetztes – Verhältnis, d.h. Materie kann nicht von selbst in die «Noosphäre» springen. Aber diese Entschränkung des Begrenzten (d.h. des Materiellen) kann geschehen im Geist – wie beim Menschen –, dessen endlicher Geist als «Geist in Welt» so in die Materialität eingeht, daß sie ihm gleichsam zum Organ seines eigenen Zusichkommens wie auch seiner Kommunikation mit anderen endlichen, geistbegabten Wesen wird.²⁸ Diese innere Bezo-genheit der Wirklichkeiten von Materie und Geist kann nun aber «nicht anders als auch final», d.h. als letztlich gewollt, angesehen werden, was nicht heißt, der Naturwissenschaftler könne diese Finalität mit seinem methodischen Rüstzeug «immer und in jedem Fall... an den Einzelwirklichkeiten eindeutig» ablesen.²⁹

Gottes Offenbarung und die Selbsttranszendenz des Kosmos

Wenn nun, wie gesagt, das innere Verhältnis Geist-Materie metaphysischer Art ist, so daß die metaphysische Grenze zwischen Materie und Geist auf rein physischem (also natürlichem) Wege nicht aufgehoben werden kann, dann läßt sich das evolutive Werden, wo Materielles zu Lebendigem und weiter zu Seelischem und zu Geistigem wird, nur als Selbstüberbietung, als Selbsttranszendenz unter dem dies ermöglichenden «Druck» des göttlichen Grundes denken. Diese Sicht empfiehlt sich auch als Konzept für das Verständnis von Ontogenese, d.h. von Empfängnis, Keimesentwicklung, Geburt und individueller Reifung eines neuen Menschen.

Doch ist damit für den Theologen Rahner das Geschehen der

Evolution noch nicht beendet. Der «weiteste Verständnishorizont» für eine christlich inspirierte evolutive Weltsicht kommt für ihn mit folgender Überlegung in den Blick: Wenn «das allgemeinste Verhältnis zwischen Gott und einer WerdeWelt darin besteht, daß er als der Innerste und gerade so absolut Weltüberlegene dem endlichen Seienden selbst eine wahre aktive Selbsttranszendenz in seinem Werden einräumt, letztlich selbst die Zukunft, die Finalursache ist, die die wahre und eigentliche Wirkursache in allem Werden darstellt»; wenn «von unten erwirktes Werden des Höheren aus dem sich selbst überbietenden Niederen und dauernde Schöpfung von oben nur zwei Seiten... des einen Wunders des Werdens und der Geschichte sind»; wenn Gott also «der lebendige dauernde transzendente Grund der Eigenbewegung der Welt selbst» ist, muß diese Einsicht auch «auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch im Offenbarungsereignis» zutreffen.³⁰ Dann sind Offenbarung, d.h. Selbstmitteilung Gottes an den Menschen, und – vom Menschen aus gesehen – «seine höchste, freie, ihm von Gott her ungeschuldet ermöglichte und volle Selbsttranszendenz in Gott hinein» nochmals nur zwei Seiten des einen Wunders der Vergöttlichung der Welt, der (gnadenhaften) Vereinigung von Gott und Mensch, «etwas, was einmal und nur einmal geschehen muß, wenn die Welt beginnt, ihre letzte Phase anzutreten, in der sie ihre endgültige Konzentration, ihren endgültigen Höhepunkt...verwirklichen soll».³¹

Was Rahner hier in den Blick nimmt, ist also «die Selbsttranszendenz des Kosmos im Menschen auf ihre eigene Ganzheit und auf ihren Grund hin»³². Gott, Urgrund und «Beweger» der Evolution der Geschöpfe (vom kosmischen Anfang an), teilt sich selber mit und gibt sich selbst «in der unmittelbaren Innewerdung des absoluten Grundes selbst im Begründeten»³³. Der gnadenhaft gegebene Selbstüberstieg des Menschen auf Gott hin ist also ein Moment – freilich abschließendes Moment – der ganzen, von Gott gewollten Entwicklungsdynamik aktiver Selbsttranszendenz der geschaffenen Wesen, so daß als «das Ziel der Welt die Selbstmitteilung Gottes an sie» erscheint.³⁴

Ist nun Gottes Selbstmitteilung in Christus, dem «Gottmenschen», geheimes Ziel, hintergründige «Idee» im Plane Gottes mit dem Kosmos, ist darin enthalten: Christus war und ist gleichsam als «vorausschauende (<prospektive>) Entelechie» der ganzen kosmischen Entwicklung eingestiftet.³⁵ Dazu kommt der andere (später deutlicher entfaltete) Gedanke: Christus, Zusammenfassung und Vollendung von Gottes Heilsoffenbarung, war und ist der Existenz jedes Menschen als ihr «entscheidendes Existential»³⁶ eingestiftet. Rahner ging in diesem Rahmen von folgender Überzeugung aus: Unbeschadet der Freiheit Gottes, eine Welt zu schaffen, der er sich nicht mitgeteilt hätte, steht die faktisch erschaffene Welt unter Gottes universalem Heilswillen (gemäß 1Tim 2,4). Die Welt, der Gott sich nicht mitgeteilt hätte, wäre jedoch ontologisch verschieden von der Welt, der er sich mitteilen wollte (die Welt, in der wir leben). Die faktische Welt, in der wir leben, ist nämlich – da Gottes Heilswille kein blasser Gedanke ist, sondern wirkende Macht – an der Wurzel ihres Seins und Vermögens (bildlich gesprochen) überformt und finalisiert durch Gottes Heilswillen als ihre Quasi-Form und ihr Ziel. Das

²⁹ Vgl. K. Rawer, K. Rahner, Weltall (Anm. 13), S. 55; K. Rahner, Grundkurs (Anm. 14), S. 189f.

³⁰ K. Rahner, Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung, in: K. Rahner, J. Ratzinger, Offenbarung und Überlieferung. Quaestiones Disputatae 25, Freiburg-Basel-Wien 1965, S. 13f.

³¹ K. Rahner, Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, in: ders., Schriften zur Theologie V, Einsiedeln u.a., 1962, S. 186f.

³² Ebda., S. 199.

³³ Ebda., S. 199.

³⁴ Ebda., S. 201.

³⁵ K. Rahner, Probleme der Christologie von heute, in: ders., Schriften zur Theologie I, Einsiedeln u.a. 1954, S. 188. An dieser Stelle sagt Rahner nur, Christus stecke als «prospektive Entelechie» in der «Welt- und Menschengeschichte». Die Tendenz zur Ausweitung dieses Gedankens auf die gesamte WerdeWelt liegt jedoch in dem dort ebenfalls gebrauchten Ausdruck «Werden der Menschheit» schon vor und kommt in Rahners Denkweltentwicklung des folgenden Jahrzehnts deutlich zum Austrag. Vgl. z.B. K. Rahner, Grundkurs (Anm. 14), S. 193.

³⁶ K. Rahner, Schriften V (Anm. 31), S. 221.

²² P. Overhage, K. Rahner, Hominisation (Anm. 7), S. 82ff.

²³ K. Rahner, Grundkurs (Anm. 14), S. 184.

²⁴ K. Rawer, K. Rahner, Weltall (Anm. 13), S. 54.

²⁵ Vgl. P. Overhage, K. Rahner, Das Problem der Hominisation (Anm. 7), S. 51f. Rahner verweist darauf, daß die thomistische Philosophie die sog. materia prima nie anders denn reine Negativität und Grenze des actus gedacht habe.

²⁶ Ebda.

²⁷ Ebda.

²⁸ Vgl. P. Overhage, K. Rahner, Hominisation (Anm. 7), S. 52; K. Rahner, Christologie im Rahmen des modernen Selbst- und Weltverständnisses, in: ders., Schriften IX (Anm. 16), S. 250.

gilt vorab für den Menschen. Für Rahner ist der apriorische «Erkenntnis- und Freiheitshorizont» jedes Menschen, unter dem er sein Dasein vollzieht, «unreflex erhoben» und gnadenhaft «auf den Gott des dreifaltigen Lebens ausgerichtet», eine gnadenhafte Erhebung oder Vergöttlichung seiner – des Menschen – geistigen «Transzendentalität» (der Ausdruck meint den geistigen Vorgriff auf das absolute Geheimnis als Horizont seiner Erkenntnis- und Willensaktivität), «die der Freiheit vorgegeben ist, auch wenn sie von ihr nicht im Glauben angenommen ist». Das will der Begriff «übernatürliches Existential» sagen.³⁷

So gesehen, haben wir es freilich nicht mehr zu tun nur mit der inneren, bewegenden Nähe des Schöpfers zum Geschöpf, sondern mit Gottes Selbstmitteilung an sein Geschöpf, den Menschen. Der innere Zielgrund der Werdewelt bringt sich selber zur Gegenwart und Erscheinung: «Gott schafft nicht nur das von ihm Verschiedene, sondern gibt sich selbst diesem Verschiedenen. Die Welt empfängt Gott, den Unendlichen, und das unsagbare Geheimnis so, daß er selbst ihr innerstes Leben wird.»³⁸

Später bezog Rahner den ganzen kosmisch-evolutiven Horizont in das Offenbarungsdenken ein: «Das Christentum... ist im eigentlichen und im letzten... die Proklamierung eines absoluten Werdens, das nicht ins Leere weitergeht, sondern die absolute Zukunft wirklich findet, ja schon in ihr sich bewegt.» «Absolute Zukunft» sei ein anderer Name für Gott.³⁹ Deutlicher: «Wer eine universale Evolution» als «Grundschema der Weltwirklichkeit» behauptete, müsse «sagen, daß sich in einer (letztlich trotz aller Zufälle gerichteten) Evolution die Gesamtwirklichkeit auf diese [d.h. in Christus göttlich-menschliche] Freiheitsgeschichte hinentwickelt hat und diese (mindestens in vieler Hinsicht nicht mehr überbietbare) Freiheitsgeschichte dasjenige ist, in das die vorausgehenden Phasen der Weltevolution sich durch Selbsttranszendenz hineinentwickelt haben». Wenn «diese in Geist hinein sich aufspitzende Weltevolution auch (in dem, was man Gnade und Glorie nennt) sich faktisch noch einmal selbst überbietet auf die Unmittelbarkeit zum absoluten Gott hin, dann kann das, auch wenn es Datum der Offenbarung allein ist, durchaus gelesen werden als eine Verlängerung der Weltevolution, die sich unter der Dynamik Gottes selbst auf den Geist hin bewegt, der ein unmittelbares Verhältnis zu Gott selbst hat».⁴⁰ Daher sei es «keine bloße fromme Lyrik, wenn Dante auch die Sonne und die anderen Sterne von der Liebe bewegt sein läßt, die Gott selbst ist als sich selbst mitteilender. Das innerste Prinzip dieser Selbstbewegung der Sonne und der anderen Sterne auf die Vollendung hin ... ist Gott selbst.»⁴¹

Weil darin eine neue, letzte und höchste Selbsttranszendenz des Geschöpfes – des Menschen – geschieht, ist es zugleich und ineins Deszendenz Gottes, «Selbstentäußerung und Selbstäußerung Gottes in das andere von sich hinein».⁴² Schöpfung und Menschwerdung sind also keine zwei verschiedenen Initiativen Gottes, die miteinander nichts zu tun hätten, sondern zwei Momente oder Phasen einer einzigen Initiative.⁴³ Das Christusereignis, dogma-

tisch: die «hypostatische Union» (Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in der Person Jesu Christi), erscheint so als notwendiges Moment an der Verwirklichung, ja Durchsetzung der allgemeinen Selbsttranszendenz des Menschen in Gottes Leben selbst hinein.

Rahner operiert hier mit der theologischen These, daß die hypostatische Union für die Menschen-Natur Christi das bewirkt – nämlich die unmittelbare Anschauung Gottes –, was theologisch allen Menschen als Ziel und Vollendung verheißen wird.⁴⁴ Diese These gipfelt in dem Satz: «Wo... Gott die Selbsttranszendenz des Menschen in Gott hinein durch absolute Selbstmitteilung an alle Menschen derart bewirkt, daß beides die unwiderrufliche und in einem Menschen schon zur Vollendung gelangte Verheißung an alle Menschen ist, da haben wir eben das, was unio hypostatica meint.»⁴⁵

Freilich ist Selbsttranszendenz der Menschheit auf Gott hin verschieden von früheren Phasen der Entwicklung. Nicht nur, weil schöpferische Ermächtigung zu Selbstüberbietung und gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes zwei verschiedene Qualitäten (einer einzigen Initiative) sind. Die evolutive Selbsttranszendenz auf der geschichtlich-sozialen Ebene weist einen bedeutsamen Unterschied zur Selbsttranszendenz auf anorganischer und organischer Ebene auf. Die Entwicklung der Menschheit im gnadenhaft geschenkten Selbstüberstieg zu Gott hin kann nicht so geschehen wie im untermenschlichen Bereich, wo, unter Überspringen der Individuen als solchen, ganze Wesensgattungen zu höheren Einheiten evolvieren; Überspringen meint hier eine Entwicklung, die ohne Rücksicht auf Mitkommen oder Zurückbleiben einzelner Individuen geschieht. Nun aber hat jeder Mensch durch seine geistige Transzendenz (menschlicher «Geist» im Verständnis Rahners ist «Transzendenz auf das absolute, unverfügbare Geheimnis») ein qualitativ einmaliges Verhältnis zu Gott, und Gott hat ein solches zu ihm. Evolutive Selbsttranszendenz des Menschen auf den nahekommenden Gott hin wird aber in eminenter Weise geistig, durch das freie Ja zu Gott, vollzogen. Sie ist der letzte und höchste Akt, durch den ein Mensch sich selbst als Menschen und als Person vollzieht und vollendet. Das bedeutet: Die Selbsttranszendenz des Menschen muß sich – der gewohnten Vorstellung zuwider – nicht einfach als «Sprung ins Höhere», sondern vorab als Deszendenz und erscheinende Nähe Gottes verwirklichen, indem sie sich als Angebot an die freien Adressaten seiner vergöttlichenden Liebe wendet. Gottes Selbstangebot muß daher einen transzendentalen und kategorialen Aspekt aufweisen, muß also auch geschichtlich ergehen, als geschichtliche Anrede und Aufforderung an die Menschen, die mittels ihrer freien Akte Geschichte gestalten. Das gilt um so mehr, als nach Rahner die Geschichte des Selbstbewußtwerdens des Kosmos stets auch unumgänglich «eine Geschichte der Interkommunikation der geistigen Subjekte ist, weil das Zu-sich-selber-Kommen des Kosmos in den geistigen Subjekten vor allem und notwendig auch ein Zueinanderkommen dieser Subjekte» – zur Einheit des Ganzen – «bedeuten muß».⁴⁶

So muß die in Deszendenz Gottes geschehende Selbsttranszendenz des Menschen – unter individuellem wie kommunikativem Aspekt – das Erscheinen eines Menschen bewirken: als hypostatische Union, biblischer gesagt, als «Bild Gottes» (2Kor 4,4; Kol 1,15). Gottes Selbstangebot an die freie Selbstverfügung des einzelnen auf seine Transzendenz hin könnte nicht als ernsthaft-entgeltlich erscheinen, würde es sich nicht in einem Menschen offenbaren, der es bereits in voller Freiheit angenommen und mit seiner Lebensform und -leistung besiegelt hat.

Kritische Rückfragen

Rahners philosophisch-theologischer Entwurf der «Menschwerdung» im Rahmen des evolutiven Weltbildes beeindruckt als ko-

³⁷ Vgl. dazu z.B. Rahners Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung (Anm. 30), S. 17f.

³⁸ Vgl. K. Rahner, Grundkurs (Anm. 14), S. 191.

³⁹ Vgl. K. Rahner, Das Christentum und die Zukunft, in: K. Schlechta, Hrsg., Darmstädter Gespräch. Der Mensch und seine Zukunft. Darmstadt 1967, S. 153, 155.

⁴⁰ K. Rawer, K. Rahner, Weltall (Anm. 13), S. 74f.; vgl. K. Rahner, Immanente und transzendente Vollendung (Anm. 19), S. 608f.

⁴¹ K. Rahner, Immanente und transzendente Vollendung (Anm. 19), S. 609.

⁴² K. Rahner, Schriften IX (Anm. 16), S. 205.

⁴³ Hier kommt K. Rahner der Vision von Teilhard de Chardin nahe: vgl. K. Schmitz-Moormann, Pierre Teilhard de Chardin (Anm. 21), S. 100-117. Beide sehen auch die Kosmogenerese in die Anthropogenerese münden, die Anthropogenerese in die Christogenerese, jedoch in Kraft der gnadenhaften Deszendenz Gottes selbst; s. A. Haas, Teilhard de Chardin-Lexikon, Bd. I. Freiburg-Basel-Wien 1971, Art. Christogenerese; Teilhard de Chardin, Comment je vois. Dt. Mein Weltbild. Olten-Freiburg/Br. 1975. – Rahner scheint seine Konzeption ohne direkte Abhängigkeit von Teilhard entwickelt zu haben, von dem er lange «praktisch nichts... gelesen hatte», wußte sich aber in «einer Art «atmosphärischer Kommunikation» metaliterarischer Art» mit Teilhard: P. Imhof, H. Biallowons, Hrsg., Glaube in winterlicher Zeit. Düsseldorf 1986, S. 65.

⁴⁴ Vgl. K. Rahner, Die Christologie (Anm. 31), S. 209, 211; ders., Grundkurs (Anm. 14), S. 200f.

⁴⁵ K. Rahner, Grundkurs (Anm. 14), S. 201.

⁴⁶ K. Rahner, Grundkurs (Anm. 14), S. 193.

härent-anregender Wurf. Doch Naturwissenschaftlern bereitet er wegen deren Methodik und Zugangsweise zur Welt auch Schwierigkeiten: zum einen mit der (im Gefolge Kants) so überwiegend auf gedankliche, spekulative Durchdringung abhebenden Ergebnissuche⁴⁷; zum anderen mit der finalistischen Betrachtungsweise, die vom – «bloß» geglaubten – Ziel her das Ganze der Weltevolution zu erhellen sucht. Immerhin war sich Rahner dessen bewußt, daß Finalität auf materielle Verläufe nicht sinnvoll anwendbar ist: Materielle Verläufe enden entropisch oder bleiben nach vorn offen, kein Moment ist vor dem anderen qualitativ ausgezeichnet, spätere Phasen sind grundsätzlich von gleicher Qualität wie frühere, kein materieller Verlauf vollendet sich in einem qualitativ höheren Ergebnis. Von Finalität und Vollendung könne man bis zu einem gewissen Grad zwar bei biologischen Einheiten sprechen, doch gehe es da eher um Entfaltung der Zeitgestalt eines Lebensablaufes, nicht aber um Auszeitigung eines vom Geschehen verschiedenen Resultats. Finalität habe «sinnvoll nur im Bereich personaler Freiheitsgeschichte einen Platz».⁴⁸

Diese Klarstellung kann nun wieder fragen lassen, ob hier Gott, «Ziel der Evolution», aus dem personalen Bereich in den Kosmos hineingelesen, -projiziert werde. Genau genommen ist das kein naturwissenschaftlicher Einwand. Wenn herkömmliche Naturwissenschaft keine Brille hat für eine finale Betrachtung der Welt, können ihre Vertreter nur feststellen: Wir sehen lediglich Zusammenhänge funktionaler, nicht aber finaler Art. Also darf – nach den geltenden Standards – die finale (teleologische) Weltbetrachtung sich nicht «Naturwissenschaft» nennen. Finalität kommt (sagt schon Kant: «Kritik der Urteils kraft») in der kausal bestimmten Natur nicht vor, sie ist eine regulative Vernunftidee und als Anschauung des Weltganzen legitim. Aus transzendentaler Sicht wäre jedoch zu fragen, ob nicht im naturwissenschaftlichen Tun als solchem – in allem experimentierenden, berechnenden, klassifizierenden, extrapolierenden Tun – schon a priori ein finales Moment («Interesse») erkenntnisleitend enthalten ist. Auch inhaltlich betrachtet scheint für Biologen die Frage nicht mehr völlig abwegig zu sein, ob Finalität, Zielgerichtetheit, nur als lineare, deterministische Steuerung oder auch als bloßer Wegweiser, Richtungsweiser für eine zyklische, alle möglichen Spielräume und Wege der Optimierung eröffnende Bewegung denkbar ist.⁴⁹ Rahner verschwieg allerdings nicht, daß die Übernahme der evolutionen Weltansicht ihm als Theologen auch schwere Probleme bereitete, und litt offenkundig unter deren Ungelöstheit, vielleicht Unlösbarkeit. In einer seiner letzten Reden stellte er sich selber kritische Rückfragen wie: Wenn er als Theologe bekenne, Jesus sei «auch als Mensch der Herr der gesamten Schöpfung», frage er sich «erschreckt», was dieses Bekenntnis angesichts eines über Milliarden Lichtjahre ausgedehnten Kosmos eigentlich bedeute. Und wie man sich in diesem Kontext die Urwesen «vor 2 Millionen Jahren als die ersten Subjekte einer Heils- und Offenbarungsgeschichte denken könne»; darauf wisse er keine deutliche Antwort. Erst recht nicht, wenn man die «kirchliche Moralverkündung» und ihre eindeutig-unveränderlichen Normen unter dem Horizont der «Evolutionsgeschichte» betrachte, wo «das menschliche Wesen mit seiner doch gewordenen und veränderlichen genetischen Erbmasse» in den Blick kommt.⁵⁰

In der Rückschau des alten Rahner sind das freilich Aspekte eines viel größeren Defizits: Gott wolle geliebt werden um seiner selbst willen, nicht nur unter dem Aspekt seines biblisch bezeugten Heilswillens für uns; müsse also gesucht und geliebt werden, wo immer er sich in der ganzen Welt und Schöpfung vernehmen

läßt; die Aufgabe, Gott in allen Dingen zu finden, versetze den Theologen jedoch «in eine nicht ganz gelinde Panik», wenn er feststelle, wie wenig er wisse von Wissenschaften, Künsten, Geschichtsereignissen und wie abstrakt, «blutleer» seine Theologie bleibe, wo doch das eine Wort Gott, das er zu verkünden hat, erfüllt sein müßte «mit der geheimen Essenz aller Wirklichkeit».⁵¹ Natürlich müsse der Theologe in aller Selbstbescheidung trotzdem zu seiner Botschaft stehen und zu diesen «bitteren Erfahrungen seines Nichtwissens»; er hoffe, daß sich die Naturwissenschaftler, denen ja auch «keine eindeutige Synthese» gelinge zwischen dem «Monismus» ihrer Methoden und Ergebnisse einerseits und andererseits der Erfahrung ihrer eigenen Transzendenz «als Freiheit, Verantwortung und Frage über alles einzelne hinaus», an dem bescheiden gewordenen Theologen ein Beispiel nähmen und «Frieden» fänden vor dem alle angehenden Geheimnis, «das wir Gott nennen».⁵²

Rahners Entwurf stieß jedoch schon vor vierzig Jahren auf Unbehagen auch unter Theologen. Wortführer von Kritikern damaliger und späterer Zeit war der Schweizer H.U. von Balthasar, «wegen der weltweiten Streuung» der Rahner-Texte besorgt, terribles simplificateurs würden, die komplexe philosophisch-theologische Begründung und Absicherung bei Rahner selbst, dazu das Kreuz, ignorierend, Glaube und Christentum zu Anthropologie, Sozialengagement und menschlichem Maß einebnen.⁵³ Ein anderer, früh erhobener Einwand wirft Rahners Theologie Eklektizismus vor, Inkohärenz und Brüche innerhalb seines Denkens. Auf diese Kritik ging Rahner in Interviews mehrfach ein, zuletzt in seiner Freiburger Rede: Der Einwand verkenne die Pluralität der Quellen jeglichen Wissens und das Unvermögen jedes Menschen, diese Pluralität adäquat zu reflektieren und etwa die Kohärenz des Pluralen herzustellen, weil die Pluralität der Quellen (so wäre Rahner zu interpretieren) selbst zum transzendentalen bzw. existentialen, also jeder konkreten Erkenntnis und Kritik vorgängigen, Gefüge seines geistigen Daseins gehört. Die Pluralität der Quellen des individuellen Wissens ist Teil jener «Befindlichkeit», die, ähnlich wie andere Grundvollzüge der Person, durch keine nachträgliche Reflexion adäquat einholbar sind. All diesen Einwänden gegenüber charakterisierte Rahner sein Werk als eine «Theologie, die überall zuzuhören versucht und von überall her lernen will». Was von der Pluralität der Quellen gilt, trifft auch auf die Antworten zu. Rahner betonte wiederholt, er habe Verkündigung, Predigt und Seelsorge dienen wollen, habe als «in der heutigen Zeit» lebender Theologe «von da aus sich dann dieses und jenes und ein drittes und ein zwanzigstes Problem geben» lassen, um darüber nachzudenken. Die Erkenntnisse und Ergebnisse seines Nachdenkens sind auch wieder gespeist aus jenen pluralen Quellen und damit so wenig wie diese bezüglich Kohärenz und Systematisierbarkeit adäquat reflektierbar. Ungeachtet der späten Synthese seines Denkens im «Grundkurs des Glaubens» (von 1976) appellierte Rahner zuletzt an Freunde und Gegner, die «Ansätze, Grundtendenzen, Fragestellungen wichtiger zu nehmen als die» – zwangsläufig nie endgültig sein könnenden – «Ergebnisse».⁵⁴ Im übrigen – rief er den Kritikern zu – sollten sie es selbst «besser machen».

Was gilt jedoch für den Einwand, in Rahners Theologie komme das Kreuz zu kurz? Schon von Balthasar hatte es bemängelt. Für ihn ist das Leiden Jesu am Kreuz mit seiner «Gottverlassenheit» der «entscheidende Ort», wo sich Gottes Heilswille auswirkt, indem der Heilige Geist Vater und Sohn dadurch eint, daß er sie trennt. Diese Sicht bildet den Untergrund für von Balthasars

⁴⁷ Ebda., S. 115f.

⁴⁸ Ebda., S. 117f.

⁴⁹ «Der Mensch dosiert, was das Wort Gottes sagen kann und muß». Ausführlichere Besprechung der Bedenken H.-U. v. Balthasars und anderer bei K. P. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*. Freiburg-Basel-Wien 1975, S. 325-328 u.ö.; ferner: H. Vorgrimler, *Karl Rahner – Gotteserfahrung in Leben und Denken*. Darmstadt 2004, bes. S. 123ff., 222. Der alte Verdacht, «transzendental» denkende Theologie huldige dem Subjektivismus, läßt sich logisch nicht halten: s.o. Anm. 10!

⁵⁴ K. Rahner, *Erfahrungen* (Anm. 6), S. 114; P. Imhof, H. Biallowons, Hrsg., *Karl Rahner im Gespräch*. Bd. 2, München 1983, S. 150f.

⁴⁷ Tatsächlich nährt sich Rahners Denken auch von spirituellen Erfahrungen, die als solche jedoch weder den Erfahrungen der Naturwissenschaftler vergleichbar sind, noch auf Verifikationsmethoden ansprechen, auf die sich Naturwissenschaftler berufen; zu diesem Thema s. oben Abschnitt «Geschichtlicher Ausgangspunkt...» und K. P. Fischer, *Gotteserfahrung* (Anm. 2).

⁴⁸ K. Rahner, *Immanente und transzendente Vollendung* (Anm. 19), S. 595f. Auch Kant macht diese Unterscheidung.

⁴⁹ Zusammenfassende Darstellung z.B. bei G. Ewald, *Die Physik und das Jenseits*. Teil A 23/24, Augsburg 1998.

⁵⁰ Vgl. K. Rahner, *Erfahrungen eines kath. Theologen* (Anm. 6), S. 116f.

oben erwähnte Kritik an Rahner, der freilich solche Vorhaltungen zeit lebens als ehrenrührig empfand (wie ich aus Äußerungen und Briefen weiß). In seiner Abschiedsrede in Freiburg machte er selbst darauf aufmerksam (und präziserte damit indirekt die Differenz seines Ansatzes zu dem von Balthasars), daß er die rein gnadenhafte «Selbstmitteilung Gottes an die Kreatur als zentraleres Thema denn Sünde und Sündenvergebung» empfinde, ob schon ihm die Problematik dieses Satzes, zumal vor dem «Tribunal der Schrift», bewußt sei.⁵⁵

Jon Sobrinos Kritik⁵⁶, anders motiviert, klingt milder, weil Respekt und Zuneigung mitschwingen, und dennoch pauschal. Sie kommt vom theologischen Horizont der Befreiungstheologie her, für die Rahner, wie Sobrino bezeugt, sich in seinen letzten Jahren noch lebhaft interessierte. In Gesprächen mit J.B. Metz und anderen wuchs in Rahner die Einsicht, daß jede kritische Reflexion, auch in der Theologie, gesellschaftliche und politische Relevanz hat. In der Optik der Befreiungstheologie ist das nicht genug: Verändertes Bewußtsein muß auf Veränderung gesellschaftlicher Praxis abzielen, wie Sobrino erinnert.⁵⁷ Hier kamen Befreiungstheologen zu einer grundlegenden Feststellung: «Die Armen und die Opfer» von Gewalt, Unterdrückung und Ausbeutung sind «heute der leidende Knecht Jahwes, das gekreuzigte Volk»⁵⁸.

Bei aller Offenheit seiner Theologie und solidarischen Sympathie mit der Kirche der Armen bis zuletzt zog Rahner diesen Schluß nicht. Aber bedeutet das, daß er das Kreuz weniger beachtete? Der Blick in seine Schriften zeigt, daß Jesu Tod am Kreuz und der Tod des Christen als «Mitsterben mit Christus» eine zentrale Stelle einnehmen, auch wenn eine gesellschaftlich-politische Fortschreibung der Bedeutung des Kreuzes von ihm nicht (mehr?) geleistet wurde.⁵⁹ Auch daran mag Rahner gedacht haben, als er zuletzt beklagte, daß dem Theologen so viel Weltbezug, wie an sich wünschenswert und notwendig, rein kräftemäßig nicht zur Verfügung stehe.⁶⁰ Daß er bei allem Wohlwollen für Lateiname-

⁵⁵ K. Rahner, Erfahrungen (Anm. 6), S. 111f.

⁵⁶ «Noch überraschender ist, daß er [Rahner] trotz seiner genialen Interpretation der Inkarnation Christi dem Kreuz Jesu nicht dieselbe Aufmerksamkeit schenkte» Jon Sobrino, Gedanken über Karl Rahner in Lateinamerika, in: Stimmen der Zeit Spezial, 1-2004, S. 53.

⁵⁷ Vgl. Ebda.

⁵⁸ Ebda., S. 48.

⁵⁹ K. Rahner, Zur Theologie des Todes. Quaestiones Disputatae 2, Freiburg-Basel-Wien 1958, bes. S. 61-66; dazu K.P.Fischer, Der Mensch (Anm. 53), S. 47f., 68ff., 76ff., 326f., 384-388 u.ö.; A. Grün, Erlösung durch das Kreuz. Karl Rahners Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständnis. Münster-Schwarzach 1975.

⁶⁰ Noch auf dem Sterbebett diktierte Rahner letzte Gedanken «Über das Leid», u.a.: Zu allen Zeiten müsse die Theologie die Frage nach dem Leid

rikas junge Theologie eine gewisse Distanz behielt, liegt vielleicht nicht nur an Alter und Zeit. Gerade in seinen letzten Jahren trat Rahner energisch für die «unverbrauchbare Transzendenz Gottes» ein: So sehr Gottesliebe mit Nächstenliebe verschränkt sei und Weltverantwortung – für Umwelt, Menschenrechte, Gerechtigkeit für Arme und Unterdrückte – Christenpflicht, sei Gott nicht einfach identisch mit der Welt und Gottesliebe noch nicht durch Menschenliebe erfüllt, der Mensch vielmehr gerufen, Gott um seiner selbst willen zu lieben.⁶¹

Differenzen und kritische Rückfragen können jedoch nichts ändern an der Wertschätzung, die, stellvertretend für viele, kürzlich – als Tübinger Professor Rahners Denken gegenüber noch einigermaßen reserviert – Kurienkardinal Walter Kasper abgab: Kein Zurück hinter Rahner! Rahner habe «die Verkündigung in einer Weise vorangebracht, ohne die wir heute gar nicht mehr Theologie treiben könnten... Den grundsätzlichen Wert dieser Theologie kann man einfach nicht bestreiten.»⁶² Doch kann auch diese Eloge nicht das letzte Wort sein. Rahner stand für einen «Glauben, der die Erde liebt», die Erde und die Bodenhaftung. So bat er am Ende eines Festaktes zu seinem 80. Geburtstag die über tausend Gäste um Spenden für einen afrikanischen Priester, der dringend ein neues Motorrad für seine Seelsorgestationen benötige, und mahnte, nicht die «theologischen, gescheiterten, tiefsinnigen, großartigen... Reden» seien das Wichtigste, sondern die Bereitschaft, sich von einem Menschen, der den eigenen Weg kreuzt, um das Notwendige bitten zu lassen. Wahre Liebe geht von sich weg, um nicht mehr zu sich zurückzukehren – das war für Rahner ein fundamentaler, stets aktueller Gesichtspunkt christlicher Menschwerdung.

Klaus P. Fischer, Heidelberg

neu stellen und könne sie nie so beantworten, «daß der Mensch, wenn er in den Abgrund des Schmerzes und des Todes ohnmächtig fällt, durch die Beantwortungen... wirklich getröstet wäre». «Warum mußte Christus leiden?» Alle sinnvollen und ernstzunehmenden Antworten «füllen für uns jetzt in diesem Leben den Abgrund dieser Frage nicht aus». Dann: «Der endliche Geist muß notwendig Gott als den Unbegreiflichen annehmen in dem hoffenden Glauben ..., daß diese Unbegreiflichkeit die wahre und einzige Erfüllung und Vollendung unserer Existenz ist. Aber dieses Verhältnis zu Gott bliebe eine theoretische Harmlosigkeit..., wenn diese Unbegreiflichkeit Gottes nicht konkret würde in der Unbegreiflichkeit seiner Verfügung über uns, die erst im Leid und dessen Unbegreiflichkeit erfahren wird.» Zit. aus einem Sonderdruck; der Text erschien in «The Universe» (England) in der Karwoche des Jahres 1984.

⁶¹ Vgl. K. Rahner, Schriften XIV, Einsiedeln u.a., 1980, bes. S. 412ff.; P. Imhof, H. Biallowons, Hrsg., Glaube (Anm. 43), S. 61f.

⁶² Interview der Kath. Nachrichtenagentur (KNA) mit Kardinal Walter Kasper aus Anlaß des 100. Geburtstages von Karl Rahner, zit. nach Konradsblatt – Wochenzeitung für das Erzbistum Freiburg Nr. 9 (87) 2004, S. 4.

Literarische Europa-Visionen

Die vergleichende Thematisierung Europas in den gegenwärtigen Literaturen der Länder unseres Kontinents gibt im Zusammenhang mit den verschiedenen Phasen der europäischen Vereinigung spätestens seit den Maastrichter Verträgen den Anstoß für neue Forschungsbereiche. Sie will sowohl den Europa-Diskurs vorantreiben als auch mit unterschiedlich fundierten methodischen Verfahren die sich ausweitenden transnationalen Aspekte von Literatur als fiktionale Form von europäischer Gemeinsamkeit untersuchen. Der vorliegende, von Wulf Segebrecht u.a. herausgegebene Band¹, der die Vorträge einer internationalen Tagung zum Thema «Europa in den europäischen Literaturen der Gegenwart» (Bamberg, Juli 2002) vereint und an drei Publikationen anknüpft², nähert sich dieser Problematik zunächst aus der deutschen Europa-Perspektive.

Die Frage nach dem europäischen Charakter der deutschen Ge-

genwartsliteratur versucht W. Segebrecht in der darstellenden Auseinandersetzung mit sechs Aspekten zu beantworten: erstens Themen aus der europäischen Geschichte, zweitens Ereignisse aus dem europäischen Einigungsprozeß, drittens die neue deutsch-europäische Multikultur, viertens Europäische Reisen, fünftens Migranteliteratur, sechstens Übersetzungstätigkeit deutscher Autoren. Obwohl Segebrechts Aspektbildung sehr unterschiedliche Kategorien enthält, gelingt es ihm, mit dem Verweis auf wissenschaftliche Untersuchungen und auf eine Reihe von Autoren (die deutsch schreibende tschechische Autorin Libuše Moniková, Anna Seghers, Peter Handke, Volker Braun, Sten Nadolny, Michael Zeller, Steffen Kopetzky, Hans Magnus Enzensberger) zwei vorläufige Thesen zu formulieren. Erstens: Europäische Identität lebt vom Bewußtsein, zum «Alten Europa» zu gehören; zweitens: Die Komplettierung der nationalen Identitäten ist die Voraussetzung für eine europäische Identität. Beide Thesen aber erweisen

stellungen von Europa in Literatur und Kunst, Geschichte und Philosophie. Literatura 10, Ergon-Verlag, Würzburg 1999; Jan Papiór, Hrsg., Eurovisionen III. Europavorstellungen im kulturhistorischen Schrifttum der frühen Neuzeit (16.–18. Jahrhundert), Rys-Studio, Poznań 2001.

¹ Wulf Segebrecht u.a., Hrsg., Europa in den europäischen Literaturen der Gegenwart. Helicon, 29, Peter Lang, Frankfurt/M. 2003, 564 Seiten.

² Peter Delvaux u.a., Hrsg., Eurovisionen. Vorstellungen von Europa in Literatur und Philosophie. Duitse Kroniek, 46, Rodopi, Amsterdam 1996; Wulf Segebrecht, Hrsg., Europavisionen im 19. Jahrhundert. Vor-

sich nach Ansicht von Segebrecht in ihrer *Verifizierung* als fragwürdig. Europäische Identität könne sich nämlich nur in dem bewußten Bekenntnis zur keltischen, griechischen und römischen Herkunft herstellen, was angesichts der forcierten Zukunftsausrichtung des Kontinents zum Verlust derselben führe; die Vervollkommnung der nationalen Identität würde am Beispiel der jüngsten deutschen Geschichte eine doppelte Aufarbeitung von systematischem Massenmord bewirken, das eine Mal als Sühne für den Holocaust, das andere Mal als vergeltende Erinnerung an die Vernichtung der Zivilbevölkerung durch angloamerikanische Bomben und die Torpedos sowjetischer U-Boote, die zur Versenkung von zivilen Transportschiffen führten.

In fünf Abschnitten: *erstens* Reiseliteratur in Europa – europäischer Kulturtransfer, *zweitens* Europäische Verständigung – nationales Verständnis, *drittens* Postnationale und europäische Identität(en), *viertens* Autoren in Europa – europäische Autoren, *fünftens* Europa-Ideen in Literatur, Politik und Geschichte, widmen sich 36 Autoren einem so breiten Spektrum an Themen, daß an dieser Stelle nur einige, gleichsam konzentrierte Problemkreise besprochen werden können. Auffällig ist der besonders hohe Anteil an deutschen (14), wie auch die verhältnismäßig große Zahl an polnischen Verfassern (10). Dies ist auf die enge Kooperation der Universitäten von Bamberg und Poznań zurückzuführen, die zu den Veranstaltungen der beiden Konferenzen (2001 und 2002) gehörten.

Reiseliteratur

Vermittelt die in den vergangenen zwanzig Jahren publizierte Reiseliteratur ein grenzüberschreitendes modernes Verständnis von unserem Kontinent? *Peter J. Brenner* verneint dies nach seiner Analyse von Europa-Wahrnehmungen in neueren Reiseberichten, indem er von einem Rückgriff auf alte Gattungskonzeptionen spricht, die «nicht mehr für Fortschritt und Grenzüberschreitung», sondern «für Beharrung und Bezug auf die Tradition»³ stehen. Ähnlich regressiv erweist sich das Urteil von *Claude D. Conter* über Steffen Kopetzky's Europa-Roman «Grand Tour».⁴ Europa befinde sich am Ende des 20. Jahrhunderts in einem «Zustand der individuellen Entäußerung und der Unterwerfung unter die Autorität der Struktur.»⁵ Für Kopetzky werde das Projekt der europäischen Moderne durch das internationale Projekt der Globalisierung und durch die perfektionierte, organisierte Kontrolle ersetzt.

Reiseliteratur als Beitrag zur Osterweiterung des deutschen Europabewußtseins – unter dieser Überschrift untersucht *Johannes Birgfeld* am Beispiel von Lyrik und Prosa Möglichkeiten und Grenzen der Instrumentalisierung von Literatur. Die Textanalysen der «Deutschen Reisen nach Plovdiv» fallen mit Ausnahme von Ernest Wichners «Alte Bilder. Geschichten»⁶ ernüchternd aus. Während Wichners klassisch lineare Erzählweise bei der gewünschten Aneignung des Fremden mit einer unaufdringlichen Darlegung von Geschichte verbunden sei, erwiesen sich die anderen Texte in ihrer subjektiven, oft auch moralischen Diktion als wenig aufschlußreich bei der Beleuchtung fremder Kulturlandschaften.

Ein gelungenes, medial aufwendig inszeniertes Projekt mit offensichtlicher Langzeitwirkung war in dieser Hinsicht der von *Thomas Wohlfahrt* organisierte «Europaexpress».⁷ Im Sommer 2000 bestiegen 103 Autorinnen und Autoren aus 43 Ländern Europas einen Expresß in Lissabon, um sechs Wochen lang ihren Kontinent zu bereisen. Voraussetzung für diese nach langer Planung ablaufende interkulturelle Begegnung in 19 Städten bzw. Ländern war die Aufforderung an die Autoren, vorab je einen Text zur Verfü-

gung zu stellen, «der aus allen Sprachen kommend in viele übersetzt wurde»⁸. Dieser Text sei gewissermaßen als Konstante durch diese europäischen Länder mitgereist und habe auf ein immer anderes Publikum eingewirkt. Entscheidendes Erlebnis für die meisten europäischen Schriftsteller war deren Begegnung mit russischer Realität, die für diejenigen, die zum ersten Mal mit postsowjetischer Symbolik und den Verdrängungsmechanismen der neuen Funktionsträger konfrontiert wurden, mit einem tief-sitzenden Schock endete. Andererseits breitete sich auch Skepsis unter osteuropäischen Autoren aus. Sie wollten die Konsumkritik ihrer westeuropäischen Kollegen in Verbindung mit Kulturpessimismus nicht teilen, weil sie ihre Hoffnung auf die Segnungen der aus Amerika kommenden Globalisierung setzten. Solche Diskurse initiieren zweifellos gegenseitige Lernprozesse, die in zukünftigen Begegnungen auf bereits vorstrukturierten Ebenen ablaufen könnten.

Einen zentralen Themenbereich deckten die Beiträge polnischer Literaturwissenschaftler ab, die sich allerdings nur teilweise mit der Wirkungsästhetik von Texten auf europäischer Ebene beschäftigten. Deutlich markiert ist der Beitrag von *Dorota Masiakowska* (Polen in der Pariser Zeitschrift *Kultura*), weil er die kulturpolitischen und kulturhistorischen Bezugslinien zwischen Polen und Ostmittel- bzw. Osteuropa wie auch Deutschland aus der Pariser Exilperspektive nicht nur aufzeigt, sondern die Rolle von «Kultura» bei der Vermittlung zwischen West und Ost über die ideologischen und politischen Grenzen nach 1946 einschätzt. Im Bereich «Postnationale und europäische Identitäten» ist der Aufsatz von *Bernadetta Matuszak-Loose* (Heimat und Europa bei Zbigniew Herbert und Ryszard Kapuściński) hervorzuheben, weil es ihr gelingt, heimatliche, europäische und globale Bezugsfelder im Werk der beiden polnischen Autoren in einen axiologischen Rahmen zu setzen: Herbert rekurrierte auf die antike Tradition Europas als Identifikationsfigur, während Kapuściński «sich auf die Suche nach einem Ausgleich zwischen historischem Gedächtnis der Europäer und der für diese vermeintlich geschichtslosen Natur der anderen Kontinente»⁹ mache.

Und die vielen unterschiedlichen Europa-Visionen und konkreten Europa-Bilder in den einzelnen Nationalliteraturen? *Jan Stampel* unterzieht die finnische Gegenwartsliteratur einer Analyse, in der er zu dem Ergebnis kommt, daß es erst nach dem Ende des kalten Krieges zu einer «Europäisierung der finnischen Identität» komme, weil sich das Land zwischen der Sowjetunion und Skandinavien weitgehend in der Isolation befunden hätte. Das portugiesische Verständnis von Europa, das *Peter Hanenberg* kommentiert, scheint gleichsam ohne Aufregung und ohne die Strukturbesessenheit der großen Europäer zu wachsen, weil, wie es ein Europa-Abgeordneter und Dichter sagt, «unser bewußtsein von Europa ist merkwürdig: vielleicht ist uns nichts klar daran, während uns / doch eigentlich alles klar ist bei jeder einzelnen erfahrung. wie odysseus' vaterland / ist es eine gegend, in der / zwischen den ruinen und mancher widersprüchlichen treue / die seele an land geht.»¹⁰

Europa/Mitteuropa in der italienischen Literatur ist nach Ansicht von *Hans-Georg Grüning* von einer doppelten, sich gegenseitig ergänzenden Vision erfüllt. Sie nähere sich einer noch utopischen großeuropäischen Dimension (Rußland eingeschlossen), und sie entgrenze den Europa-Diskurs, weil sie sich ihrer orientalischen, hebräischen und arabischen Wurzeln bewußt werde.

Und die Entfaltung von postnationalen und europäischen Identitäten? Die acht Beiträge setzen sich mit der «verlorenen Heimat» in der deutschen und polnischen Deprivationsliteratur (nachgetrauerte Identitätsräume) auseinander, wobei *Hubert Orłowski* auf der Grundlage zahlreicher Erzähltexte lediglich eine Auflösung der in beiden Literaturen bewährten Sinnstiftung von postnationaler Selbstfindung, nicht aber typologische Muster ihrer Auflösung entwirft. Ganz andere Erscheinungsformen von Trauerarbeit sind in der winzigen ungarischdeutschen Literatur zu be-

³ Wulf Segebrecht (Anm. 1), S. 60.

⁴ Steffen Kopetzky, *Grand Tour* oder die Nacht der Großen Complication. Roman. Berlin 2002.

⁵ Wulf Segebrecht (Anm. 1), S. 80.

⁶ Ernest Wichner, *Alte Bilder. Geschichten*, Heidelberg 2001.

⁷ Vgl. Christiane Lange, *Thomas Wohlfahrt*, Hrsg., *Europaexpress*. Ein literarisches Reisebuch. Berlin 2001.

⁸ Wulf Segebrecht (Anm. 1), S. 100.

⁹ Ebda., S. 271.

¹⁰ Ebda., S. 227.

obachten. Für *Eszter Propsz* müßten erst die gesellschaftspolitischen wie auch psychologischen Gründe erschlossen werden, die eine erfolgreiche Trauerarbeit nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Regimes bisher verhinderten, weil die «nationale Semantik der Mehrheitsnation» in ihrem Machstreben auf die Identitätsfindung einer Minderheit keine Rücksicht nehme.

Postnationale und europäische Identität

Aus der Perspektive von europaweit renommierten Intellektuellen zeichnen sich hingegen verdichtete, transnationale und globale Seins-Konstrukte ab, in denen der Schrecken der jüngsten Vergangenheit noch tief verankert ist. *Alfred Opitz'* Studie über die Werke von José Saramago (Portugal), Cees Nooteboom (Niederlande) und Theo Angelopoulos (Griechenland) quillt über von Begriffen wie «heillose Kontingenz», «Versöhnung von Natur und Geschichte» oder «ästhetischer Wahn», die gleichsam verwirrende Spuren in die Orientierungslosigkeit der reflektierenden Protagonisten legen. Erweisen sich im Vergleich dazu die alpinen Identitäten mit ihren Fragen nach Vaterländern und Muttersprachen als in sich ausgewogener? Mitnichten! *Ernest W.B. Hess-Lüttich* aus Bern kommt nach der Analyse der Romane von Hugo Loetscher, Josef Winkler, Guido Bachmann, Werner Schwab und Martin Frank zu einer Bestandsaufnahme, die eine sinnverlorene Dimension unter dem alpinen Himmel entwirft. Und das Verhältnis Schweizer Intellektueller zu Europa seit Ende der achtziger Jahre? *Barbara Rowińska-Januszewska* bescheinigt der Schweiz in ihrer umfangreichen Diskursanalyse, in der Jürg Altwegg (Ach, du liebe Schweiz), Adolf Muschg (Wenn Auschwitz in der Schweiz liegt), Friedrich Dürrenmatt (Die Schweiz – ein Gefängnis), Jean Ziegler und Thomas Hürlimann vor allem zu Wort kommen, das Ende der helvetischen Gegenläufigkeit, die mit der Annäherung an Europa abgefedert werden könne.

Und die Rolle der Schriftsteller bei der Schaffung von europäischer Identität? Für Peter Handke, der mit seinen spektakulären Aussagen während der NATO-Intervention in Jugoslawien, z.B. «Gerechtigkeit für Serbien» und in seinen letzten Romanen (vgl. «Die Fahrt im Einbaum oder das Stück zum Film vom Krieg», 1999, und «Mein Jahr in der Niemandsbucht», 2002) eine Reihe von Privatmythen entwickelt, in denen er nach Ansicht von *Christoph Parry* die Bürgerkriege auf dem Balkan als ein bedrohliches Paradigma für ein Europa der nahen Zukunft ansieht. Während in diesem Fall der Dichter in der längst obsoleten prophetischen Rolle des «Sehers» auftritt, droht ihm nach Ansicht der kroatischen Autorin *Dubravka Ugrešić* die baldige Musealisierung, da er keinen Einfluß mehr auf die Entfaltung von europäischer Identität habe, die sich unter der Einwirkung der amerikanischen Massenkultur auflöse.

Gemessen an diesen beiden apokalyptischen Visionen erweisen sich die anderen thematisierten Europabilder im Abschnitt

über «Autoren in Europa» als überschaubar im Sinne von Diskursbereitschaft. Es handelt sich z.B. um die Sonderform des Europa-Diskurses bei Elfriede Jelinek, die *Gabriella Nádudvari* als «Kommunikation gegen die Gier» bezeichnet, um die Europa-Diskurse bei Christoph Ransmayr (*Monica Fröhlich*), in denen das Erbe des europäischen Kolonialismus und die Mythen von der letzten Welt als drohende Menetekel auftauchen, um die Europaperspektiven im Werk von Günter Grass (*Gertrude Cepl-Kaufmann*), deren Umriss als vage Träume am Horizont auftauchen wie auch um die Europa-Entwürfe der beiden polnischen Schriftsteller Andrzej Stasiuk und Piotr Siemion, in denen sich nach *Maciej Drynda* eine zaghafte Entdeckung ihrer europäischen Identität abzeichnet.

Unter den im abschließenden Kapitel versammelten Aufsätzen ragen die Beiträge von *Paul Michael Lützeler* über die deutschsprachigen Europa-Essays der neunziger Jahre und *Anna Rothkoegels* Untersuchung über den Begriff von Mitteleuropa in der polnischen und tschechischen Literatur heraus. Lützeler gelingt es in seinem polemisch zugespitzten, analytischen Überblick über politische und kulturhistorische Europa-Vorstellungen die Schwafeleien von den scharfsinnigen Konstrukten zu unterscheiden, indem er sowohl den «Traumdeutern» als auch den «Seifenblasen-Produzenten» den ihnen angebrachten Platz auf den Hinterbänken zuweist. Rothkoegels Beitrag besticht durch seine historische Analyse des Mitteleuropa-Diskurses, der nach 1990 immer mehr von seinen mythischen Beimengungen befreit werde, obwohl er noch in den Reflexionen renommierter Autoren wie Czesław Miłosz, Bohumil Hrabal, Milan Kundera oder Stefan Chwin eine bedeutende Rolle gespielt habe und noch spiele. Für die nach 1950 geborenen Autoren verliere Mitteleuropa in dem Maße seine kulturverbindende Funktion, in dem die dort lebenden Nationen und Ethnien «in Europa angekommen sein werden», und damit ihre Märtyrer-Aureole verloren haben, wie es der tschechische Autor Jiří Kratochvíl formulierte.¹¹

Wer sich einen Überblick über die seit einem Jahrzehnt wuchern den Europavisionen in den fiktionalen und essayistischen Texten in mehr als fünfzehn nationalen Diskurslandschaften verschaffen will, dem ist dieser übersichtlich konzipierte Band in mehrerer Hinsicht zu empfehlen. Er bietet einen Einblick in die weithin unübersichtlichen Inhalte europäischer Diskurse, er vergeht einige nationale Europa-Diskurse, er greift mythenbelastete nationale Diskurse auf und überführt sie in europaweite Kontexte, und er entledigt sich glücklicherweise des medial gesteuerten Geschwätzes von einem zukünftigen Musterkontinent. Mehr kann ein Europa aufgeschlossener Leser von einer Publikation nicht erwarten, auf deren Umschlag eine geschlossene Aureole zu sehen ist, in der augenscheinlich ein Gaukler (?) einen europäischen Zauberberunk zubereitet. *Wolfgang Schlott, Bremen*

¹¹ Ebda., S. 536.

Friedrich Heer – Historiker und Vordenker

Zur Werkausgabe

Zwanzig Jahre nach dem Tod des weitbekannten Wiener Historikers Friedrich Heer (1916–1983) hat eine Arbeitsgruppe bei der Österreichischen Forschungsgemeinschaft die ersten beiden Bände einer Werkausgabe Heers vorgelegt.¹ Der Herausgeber ist nicht ein Historiker, sondern der in Wien lehrende Philosoph Konrad Paul Liessmann. Der erste Band ist der Neudruck eines wenig beachteten Buches von Heer aus dem Jahre 1977. Der Titel «Das Wagnis der Schöpferischen Vernunft» macht bereits

¹ Friedrich Heer, *Ausgewählte Werke in Einzelbänden*. Hrsg. v. Konrad Paul Liessmann. Bd. 1: *Das Wagnis der Schöpferischen Vernunft*. Hrsg. v. Konrad Paul Liessmann; Bd. 2: *Europa. Rebellen, Häretiker und Revolutionäre. Ausgewählte Essays*. Hrsg. v. Johanna Heer. Wien-Köln-Weimar 2003, 449 bzw. 180 Seiten.

deutlich, daß der Historiker Heer stets Ambitionen und Zielen folgte, die weit über die Geschichtswissenschaft im engeren und üblichen Sinne hinausreichten in die schier uferlosen Bereiche von Philosophie, Kulturwissenschaft, Theologie und damit in eine Weise des Denkens, für die ein wirklich kennzeichnender Name nicht zur Verfügung steht. Der zweite Band versammelt Aufsätze und Vorträge zum Thema «Europa» aus den Jahren 1955 bis 1983; die Herausgeberin dieses Bandes, Johanna Heer, charakterisiert in ihrem Vorwort die Intention des Denkens und Arbeitens ihres Vaters sehr genau: «Wie kaum ein Denker hat sich Friedrich Heer in einer Zeit, als ein eiserner Vorhang Europa gespalten hatte, mit den historischen und geistigen Grundlagen dieses Kontinents, seinen Tragödien und Perspektiven auseinandergesetzt. Das Werk

von Friedrich Heer kreist immer wieder um die Vergangenheit Europas und Österreichs Rolle in dieser, um die Frage, welche Bedeutung dieser Vergangenheit für die Probleme und Aufgaben der Gegenwart zukommt. Friedrich Heer war der Überzeugung, «daß die Vergangenheit, daß die Geschichte sich verflüssigt, in der Gegenwart aufbrennt, daß ihre heißen Eisen auch heute noch Geschichte machen.» Friedrich Heer war Humanist, er wollte verhindern, daß es von einer im Nationalsozialismus geplanten «Endlösung der Judenfrage» zu einer «Endlösung der Menschenfrage» kommen könnte. Er war der Ansicht, daß jeder Mensch sich gemäß seinen Möglichkeiten durch «Mitmenschlichkeit» für das Überleben der Menschheit einsetzen sollte.²

Das Wagnis der Schöpferischen Vernunft

Dieses Programm, dem das gesamte Schaffen Friedrich Heers verpflichtet ist³, kann man in besonderem Maße in seinem Spätwerk «Das Wagnis der Schöpferischen Vernunft» realisiert sehen. Hier werden in breitangelegten, ausführlichen Darstellungen die kreativen Energien des Menschengeschlechts in ihrer wirkungsgeschichtlichen Relevanz aufgezeigt. Lange Analysen mit stupender Detailliertheit sind der mit Israel «explodierenden Geschichte», dem Christentum von seinen Anfängen bis in das 20. Jahrhundert, der «großen Kunst» der Geschichtsschreibung und der «großen Kunst» der Philosophie (bis hin zu Hegel, Wittgenstein und Heidegger) sowie den Künsten selbst und der Dichtung als der «freiesten der Freien Künste» gewidmet. Bezeichnenderweise handelt ein Kapitel über den «Wahnsinn der reinen Vernunft und der reinen Wissenschaft». Was Heer unter «schöpferischer Vernunft» versteht, ist offenbar einer platt rationalistischen und instrumentellen Vernunft entgegengesetzt; damit erweist sich Heer nicht nur als ein Historiker und Intellektueller, der die These von der «Dialektik der Aufklärung» aus souveränem Wissen über Geschichte und Kultur teilt, sondern auch als ein Wertkonservativer, d.h. als ein Denker, dem an der Weitergabe des philosophischen, religiösen, spirituellen, des besten Erbes seiner Herkunft liegt. (Dies läßt sich z.B. dadurch belegen, daß Heer in einem Aufsatz mit dem Titel «Theologie nach Auschwitz?», auf den ich noch zurückkommen werde, drei so unterschiedliche Gestalten wie Theodor W. Adorno, Manès Sperber und Reinhold Schneider als seine Freunde bezeichnet.⁴

Die Weite und Offenheit der «weltgeschichtlichen Betrachtungen» Heers in gebührender Weise zu würdigen, überschreitet meine Möglichkeiten und erst recht die einer Rezension. Daß sich Historiker, Philosophen und andere künftig mit Heers Schriften und speziell mit manchen zeitgebundenen Fragestellungen und Urteilen auseinandersetzen werden, wird man den Herausgebern der Werkausgabe natürlich wünschen. Heer war schon zu Lebzeiten bei den Vertretern seiner «Zunft» nicht sehr gelitten; ein Lehrstuhl an der Wiener Universität wurde ihm verweigert; über lange Jahre wirkte er als Dramaturg am Burgtheater ... Wer sich jedoch durch Heers Rhetorik, seine Kühnheit und seine Kritik von der sachlich-aufmerksamen Lektüre nicht abhalten läßt, dem werden seine Schriften nicht zuletzt auch als Dokumente von hohem Wert erscheinen, deren Klarsicht und Sensibilität angesichts der Notwendigkeiten «unserer Zeit» immer noch Bewunderung hervorrufen. Konrad Paul Liessmann schreibt in seinem vorzüglichen, Heer in die heutige Situation hineinstellenden Vorwort zum ersten Band der Werkausgabe: «Friedrich Heer hat den Begriff der «schöpferischen Vernunft» nicht explizit definiert. Sein Verfahren ist in hohem Maße assoziativ, mäandernd, ein- und umkreisend, immer wieder exemplarisch, schöpfend aus einer Fülle detaillierter Kenntnisse, aber nicht systematisch-begrifflich. In einem nicht veröffentlichten Entwurf zu einer Einführung in

² Ebda., Bd. 2, S. I.

³ Vgl. das Friedrich Heer gewidmete Dossier der Wochenzeitung «Die Furche» vom 18. September 2003 (Nr. 38), S. 21-24; eine bio-bibliographische Übersicht findet sich auf S. 22. Heer war bis zu seinem Tod Mitarbeiter dieser Zeitung.

⁴ Vgl. Friedrich Heer, *Ausgewählte Werke*, Bd. 2 (Anm. 1), S. 157, 163f.

das Wagnis der schöpferischen Vernunft heißt es dann auch lediglich, daß dieses Buch zu einem «Spaziergang» einlädt durch «die Spiele der schöpferischen Vernunft in den Jahrtausenden, die uns gebildet und verbildet haben: die Geschichte der Freiheiten dieser schöpferischen Vernunft ist die Geschichte ihrer Unfreiheiten, ihrer immer neuen Versklavungen, so wie die Geschichte der Freiheitsbewegungen des Menschen die Geschichte seiner immer neuen Versklavungen ist». Früher hätte man solch einen Ansatz dialektisch genannt, heute ist man eher geneigt davon zu sprechen, daß Friedrich Heer zu einer Zeit, als dies noch lange nicht Mode war, den produktiven Widersprüchen und Verzweigungen, den Pluralitäten und Verirrungen, den Vieldeutigkeiten und Mehrfachcodierungen der Vernunft auf der Spur gewesen war.

Wohl spricht Heer von «einer» schöpferischen Vernunft – aber es ging ihm darum zu zeigen, in welcher mannigfachen Gestaltung sich die Vernunft im Laufe der Zeit entfaltet hat. Der Grundtenor des Buches ist zweifellos wissenschafts- und rationalitätskritisch, gegen den von Jacques Derrida so genannten Logozentrismus insistiert auch Friedrich Heer darauf, daß die Vernunft nicht auf das Formallogische, auf das rationale Kalkül reduziert werden kann: Logos ist für Heer nicht nur formalisierte und formalisierbare Rede, sondern immer auch erzählende Rede, Mythos.⁵

Zu den Abhandlungen des zweiten Bandes der Werkausgabe gehören zum Teil bisher unveröffentlichte Texte zu Themen wie «Judentum und Österreichischer Genius», «Erziehung zum Europäer», «Für einen kulturellen Sicherheits-Rat», «Was ist Zeitgeist?», «Der gerechte Krieg: tausendjährige Utopie», aber auch «Heiterkeit als Menschenpflicht – Vom Schaden humorloser Humanität» und «Feste feiern, heute». An der Breite dieser Fragestellungen wird bereits etwas von der nicht auf irgendwelche – politischen und kirchenpolitischen – Schemata festzulegenden Persönlichkeit Heers spürbar.

Theologie nach Auschwitz

Statt eines Florilegiums aus all diesen zurück- und vorausschauenden Arbeiten (in denen übrigens das Wort «Alteuropa» in einem durchaus ambivalenten Sinn recht oft vorkommt) möchte ich hier lediglich auf den Aufsatz «Theologie nach Auschwitz?» besonders hinweisen, ein Referat, das Heer anlässlich des 40. Jahrestags der von den Nazis so genannten «Reichskristallnacht» 1978 in Köln gehalten hat. Dieser Artikel, der auf katholischer Seite einer der frühesten zu der ja doch provokativen Frage nach einer *Theologie nach Auschwitz* sein dürfte, ist von Heers leidenschaftlicher Überzeugung getragen, daß all das, wofür der Ortsname Auschwitz steht, nicht isoliert, nicht losgelöst von der Denk- und Lebenssituation bedacht werden darf, in der wir uns heute, d.h. nach Auschwitz befinden. «Eine Theologie nach Auschwitz, die sich ihrer politischen Verbindlichkeiten, ihrer politischen Dimensionen nicht bewußt ist oder diese gar leugnet oder umschweigt, nähert sich nicht dem, was hier zur Debatte steht.»⁶ Doch Heer fügt sogleich hinzu: «Theologie nach Auschwitz: das ist zuerst ein Fragezeichen: kann es eine Theologie nach Auschwitz geben – : was hat der Mensch über einen Gott zu sagen, der solches läßt, zuläßt?»

Heer bezieht sich an dieser Stelle auf das 1965 in Amsterdam erschienene Buch des aus Wien stammenden Rabbiners Ignaz Maybaum «The Face of God after Auschwitz»⁷, das als die erste jüdische «Holocaust-Theologie» gilt⁸, und schreibt dazu: «Ignaz Maybaum meint da: Auschwitz ist das Stalingrad des Christentums. Die zweitausend Jahre des Christentums sind zweitausend Jahre Krieg. Die Schuld der katholischen Kirche bestand darin, daß sie im 20. Jahrhundert eine mittelalterliche Kirche war. Hier auch wörtlich: In the Middle Ages Lord and Vassal were

⁵ Ebda., Bd. 1 (Anm. 1), S. If.

⁶ Ebda., Bd. 2 (Anm. 1), S. 152.

⁷ Zu Ignaz Maybaum vgl. Chr. Münz, *Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz*. Gütersloh 21996, S. 233-244.

bound together by the authoritarian principle. Auf eben dieses autoritäre Prinzip beruft sich – in seiner Autobiographie – Rudolf Höß.»⁹

Heer sieht in diesem «autoritären Prinzip» eine der Wurzeln allen Übels und erklärt, an den Problemen der heutigen Menschen gehe vorbei, wer nicht «radikal ... alle von Menschen geschaffenen Autoritäten in Frage stellt»; diese Sicht führt ihn zu einer pessimistischen Konsequenz: «Autoritätsgebunden, autoritätsgläubig arbeiten 400 000 Wissenschaftler auf dem blauen Planeten Erde an nuklearen Waffenerfindungen, an Konstruktionen von anderen Superwaffen mit. Autoritätsgebunden arbeiten viele Millionen von Menschen, Christen und Atheisten, Juden und Andersgläubige in Industrierwerken, die dieser Vorproduktion einer möglichen Endlösung der Menschenfrage dienen.»¹⁰

Von dieser Diagnose wiederum geht Heers Plädoyer für eine tiefgreifende Erneuerung der Theologie aus: «Eine Theologie nach Auschwitz, die sich auf die Sonderwissenschaften von Hebräisten, Judaisten, einige Neutestamentler, einige Kirchenhistoriker, einige Religionsgeschichte- und Volkskunde-Spezialisten als ihr Alibi berufen könnte und stillschweigend beruft, indem sie die Fragen um Auschwitz aus ihrem eigenen Leben ausschließt, verfehlt sich selbst. Theologie ist eine besondere Form, eine sehr intensive Form von Geistesleben, oder sie ist nicht, ist nichts – nichts von Bedeutung. Geistesleben aber ist schlicht dies: daß der Geist arbeitet, arbeitet in Menschen, nicht zur Ruhe kommt im Menschen. Theologie als Geistesleben, als spirituelles Leben, als wissenschaftliches Leben ist – nach Auschwitz – dies: daß täglich in den Blutkreislauf eingebracht wird, was das vergossene Blut fordert: seine Wiederbelebung im Menschen, heute, im Menschen morgen.»¹¹

Die Frage nach der Güte Gottes

Heer wird in seinem Aufsatz auch konkret und nennt mehrere, untereinander eng zusammenhängende Problemfelder, denen sich die Theologie nach Auschwitz in besonderer Weise zuzuwenden hätte. Ich hebe aus diesen Ausführungen nur hervor, was m.E. für Heers Reflexionen im Vordergrund steht.

Für unerlässlich hält er die Anerkennung des Jüdischen im Christentum. Was Heer vor bald dreißig Jahren dazu schrieb, wird heute als nicht mehr neu erscheinen, aber es war und bleibt richtig: «Jesus ist ohne sein Judentum, ohne das so differenzierte Judentum seiner jüdischen Freunde und Gegner unverständlich.» Hiermit verbindet sich für Heer sofort die weitere Frage: «Wie ist das tausendjährige Verdrängen des Juden Jesus, der spezifisch jüdischen Existenz des Jesus in der Theologie und Praxis der Großkirchen zu verstehen?»¹² Und wenig später schreibt Heer: «Es geht um ein notwendiges Sich-in-Fragestellen-Lassen von Christen, als Katholiken und Lutheraner, durch Juden, durch den Juden Jesus, durch das, was Christen Juden in bald zweitausend Jahren angetan haben, antun, heute und morgen. Wer allein den christlichen Antijudaismus und Antisemitismus und Anti-Israelismus, drei verschiedene Phänomene, die in der Praxis des gelebten Lebens aber oft ineinander fließen, heute in europäischen Ländern und etwa in Südamerika und Nordamerika beobachtet, wird bemerken: die Sache mit der Anschuldigung der Juden als Judas-Volk, als Gottesmördervolk ist noch nicht zu Ende.»¹³

Neben diesen nach wie vor aktuellen Feststellungen und Bewertungen¹⁴, die sich auf die (nicht nur kirchliche) Praxis beziehen und aus denen Heer auf seine Weise die Forderung nach einer «politischen Theologie» herleitete¹⁵, steht für ihn in neuer Dringlichkeit die Frage nach der Güte Gottes: «Kann die Gottheit als

⁸ Vgl. ebd., S. 241.

⁹ Friedrich Heer, *Ausgewählte Werke*, Bd. 2 (Anm. 1), S. 152.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd., S. 153.

¹² Ebd., S. 156.

¹³ Ebd., S. 157.

Burg Rothenfels 2004

Gott reift. Rainer Maria Rilke: vom Gebet zum Gedicht mit Prof. DDr. Peter Eicher
vom 24.–26.9.2004

Anstöße zu einer Zivilisation der Liebe. Tagung zum 100. Geburtstag von Franz Stock in Zusammenarbeit mit dem Franz-Stock-Komitee für Deutschland mit Bischof em. Emil Stehle, Prof. Dr. Dieter Riesenberger und Nicolas Villeroy de Galhau
vom 8.–10.10.2004

«Vor Gott keinen Doppelpunkt, nach ihm kein Ausrufezeichen». Elazar Benyoëtz – die Sprache und der Glaube mit Prof. Dr. Michael Bongardt, Dr. Christoph Grubitz und Elazar Benyoëtz
vom 22.10.–24.10.2004

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

ein Vater erscheinen, nach Auschwitz, vorher und nachher? Heute und morgen kommt die Theologie in jenes Feld, in dem ihr diese Aufgabe gestellt ist: sich selbst zu liquidieren, sich selbst aufzuheben, sich zu verflüssigen in Leben: in die Feuer lebendigsten Lebens. In die Feuer der Gottheit. Also schlicht: wirklich so demütig zu werden, daß sie bestätigt, daß sie nicht weiß, was Gott ist, daß sie immer eine gefährliche Erfindung von Menschen ist: das weiß der junge Karl Barth, das weiß der Meister Eckhart in Köln: die weiselose Gottheit entzieht sich jedem menschlichen Griff, Begriff.»¹⁶ Theologie – in dieser Perspektive, und eine andere Theologie kann man nicht mehr ernst nehmen – ist, wie Heer zutreffend formuliert, ein «Spiel mit dem Feuer»¹⁷.

Heer – ein ungeliebter Prophet

Wer sich heute an den intensiven Bemühungen um die sogenannte «Theologie nach Auschwitz» beteiligt, tut gewiß gut daran, Heers Aufsatz aus 1978 zur Kenntnis zu nehmen und die damals von ihm vorgebrachten Gedanken mit späteren Beiträgen von jüdischer und christlicher Seite zu vergleichen, sei es auch nur, um zu erkennen, ob und inwieweit die Überlegungen inzwischen über Heer hinausgegangen sind.

Im Rückblick auf die ersten Bände der hier angezeigten Werkausgabe mit ihren zahlreichen, thematisch divergierenden Untersuchungen seien einige Sätze aus dem Beitrag der Journalistin Trautl Brandstaller in dem «Furche»-Dossier angeführt, in denen die Bedeutung des «ungeliebten Propheten» Friedrich Heer für das kulturelle Selbstverständnis des künftigen Europa eindringlich und völlig zu Recht herausgestellt wird: «Mag Heers Sprache in ihrer barockisierenden Formulierungswut, der überbordenden Kette von Assoziationen heute manchmal überfrachtet und unmodern erscheinen, die Substanz seiner Gedanken hat ungebrochene Aktualität ... Das Leitmotiv «Europa» in allen seinen Werken macht ihn zum Vordenker der Wiedervereinigung des Kontinents, zu einem Vordenker gerade in jenem Bereich, den die aktuelle Europa-Debatte sträflich vernachlässigt – in der Kultur, den kulturellen Gemeinsamkeiten und Widersprüchen der europäischen Länder.»¹⁸

Heinz Robert Schlette, Bonn

¹⁴ Im einzelnen vgl. Heers großes Werk: *Gottes erste Liebe. 2000 Jahre Judentum und Christentum*. Genesis des österreichischen Katholiken Adolf Hitler. Bechtle Verlag, München u. Esslingen 1967.

¹⁵ Vgl. Friedrich Heer, *Ausgewählte Werke*, Bd. 2 (Anm. 1), S. 161f.

¹⁶ Ebd., S. 164.

¹⁷ Ebd., S. 165.

¹⁸ «Die Furche» (Anm. 2), S. 22.

«...but I'm somebody's angel child»

Versuch einer Relektüre der Essays von James Baldwin (1924-1987)

Im Februar 1961 veröffentlichte *Harper's Magazine* eine Reportage des amerikanischen Schriftstellers *James Baldwin* über *Martin Luther King*, den damals bedeutendsten Führer der Bürgerrechtsbewegung in den Vereinigten Staaten. Der Autor hatte den als Organisator des Busboykotts in Montgomery (Alabama) bekannt gewordenen Pastor der dortigen «Dexter Avenue Baptist Church» zum ersten Mal im September 1957 in Atlanta (Georgia) getroffen und in den folgenden Jahren mehrmals die amerikanischen Südstaaten bereist. In seinem kurzen Text schilderte er die verschiedenen Begegnungen mit Martin Luther King, resümierte die bisherigen Erfolge und Mißerfolge der Bürgerrechtsbewegung und schloß seinen Bericht mit folgenden Worten: «Der Weg zur Freiheit, der immer offen steht, ist gleichzeitig stets mit Schmerz und Leid verbunden, denn er bringt es mit sich, daß wir das hinter uns lassen müssen, was bisher unsere Identität bestimmt hat. Der Schwarze, der aus diesem Kampf hervorgehen wird – als wer auch immer dieser unbekannt Fremde sich erweisen wird –, muß ohne jene Krücken und Hilfen auskommen, die heute unsere Identität bestimmen. Und nicht anders wird es mit dem Weißen sein. Wir werden jeden Pfennig aus unserem erbten moralischen Kapital dafür einsetzen müssen. Denn von unserem Verständnis von Politik bis zu der Art und Weise, wie wir uns selber definieren, wird sich alles ändern. Und wir sind uns sicher, wenn wir jetzt die bisher weitreichendste Veränderung in der Geschichte ins Werk setzen, müssen wir Leiden und Mühen auf uns nehmen, denn wir werden gezwungen sein, mehr aufzugeben, als wir uns je vorgestellt haben.»¹

Der Versuch einer deutschen Übersetzung dieser Passage von James Baldwin läßt kaum noch etwas von der sprachlichen Meisterschaft ahnen, die diesen Text wie sein ganzes essayistisches und erzählerisches Werk auszeichnet, und für die er zeitlebens gerühmt worden ist. Immer wieder ist von Kritikern beschrieben worden, wie er die Personen in seinen Romanen und Erzählungen nicht nur aus den Handlungssituationen und den narrativen Strukturen, sondern aus der Sprache selbst heraus zu entwickeln verstand. Diese Verfahrensweise gilt auch für die Behandlung der Themen in seinen Essays. Dabei leistete er mit ihnen mehr als eine fortlaufende Kommentierung seiner Erzählungen, Romane und Theaterstücke. Sie stellen eine gegenüber seinem dichterischen Werk autonome Vergewisserung seiner Autorschaft dar. Dies zeigt sich schon in seinen ersten Texten in *Notes of a Native Son* (1955), in denen er über die Herkunft und die aktuellen Bedingungen eines «farbigen Daseins» nachdachte, setzte sich in *Nobody Knows My Name* (1961) fort mit immer neu ansetzenden Reflexionen, was es denn unter den Bedingungen einer Rassengesellschaft bedeuten könne, ein Amerikaner zu sein. In *The Fire Next Time* (1963) diskutierte er die Möglichkeit einer auf gegenseitiger Anerkennung gründenden Ethik, indem er die in der Schwarzen Bürgerrechtsbewegung vertretenen Positionen und den Standpunkt der sich formierenden *Black Power* auf ihre politischen und ethischen Gehalte prüfte. *No Name in the Street* (1972) wurde von James Baldwin während der Stagnation der Bürgerrechtsbewegung nach der Ermordung von Martin Lu-

¹ James Baldwin, *The Dangerous Route Before Martin Luther King*, in: Ders., *Collected Essays*. Selected by Toni Morrison. *Literary Classic of the United States*, New York 1998, S. 638-658, 657f.; vgl. David Leeming, *James Baldwin. A Biography*. Alfred A. Knopf, New York 1994; Hilton Als, *The Enemy Within. The making and unmaking of James Baldwin*, in: *The New Yorker*, 16. Februar 1998, S. 72-80; Darryl Pinckney, *The Magic of James Baldwin*, in: *The New York Review of Books* 45 (19. November 1998), S. 64-74. In den folgenden Überlegungen wird nur auf das essayistische Werk von James Baldwin eingegangen. - Der Titel des Beitrages ist ein Zitat aus der dritten Strophe des *Reckless Blues* von Bessie Smith (1894-1937): «My mama says I'am reckless, my daddy says I'm wild / My mama says I'am reckless, my daddy says I'am wild / I ain't good lookin' but I'am somebody's angel child.» Ihre Blues waren für J. Baldwin eine ständige Quelle der Inspiration.

ther King und Malcolm X veröffentlicht. In dem Band *The Devil Finds Work* (1976) legte er kurz danach eine eindringliche Analyse rassistischer und rassistischer Stereotypen in amerikanischen Filmen vor. Auf eine ähnliche beschreibende Weise untersuchte er in *The Evidence Things Seen* (1985) rassistische und sexuelle Komponenten in der Berichterstattung über Gerichtsverfahren von Kindermördern in Atlanta. In diesem Buch gelang ihm der Nachweis, wie in diesen Prozessen rassistische, kulturelle und politische Vorurteile die Wahrheitsfindung verhindert haben. Mit den zuletzt genannten Veröffentlichungen, vor allem aber mit *No Name in the Street* und mit den in *The Price of the Ticket* (1985) – einer Sammlung sämtlicher nichtfiktionaler Texte – neu aufgenommenen Essays, skizzierte J. Baldwin die Möglichkeiten politischen Handelns unter den geänderten politischen Bedingungen der siebziger und achtziger Jahre. Obwohl diese von Niederlagen und Rückschritten bestimmt waren, war J. Baldwin davon überzeugt, daß das Ende für die weiße Überlegenheit unumkehrbar nahte. Deshalb beschrieb er die Geschichte Amerikas in dem Essay *Notes on the House of Bondage* auf folgende Weise: «Es ist ein unerklärbares Wunder, daß wir uns gegenseitig so lange ertragen haben und einen so weiten Weg gegangen sind. Wir sind mit unserer bisherigen Sprache an ihr Ende gelangt und bemühen uns nun, eine neue zu finden. Denn, Kinder, wir haben das letzte wirklich weiße Land überlebt, das die Welt je zu sehen bekommen wird.»²

Findet sich im letzten Satz ein leiser ironischer Ton, so verschweigt er nicht die Dringlichkeit der Lage und die Unausweichlichkeit der zukünftigen Entwicklung. In gleicher Absicht sind auch die Überschriften der einzelnen Essays wie der jeweiligen Sammlungen auf eine literarisch anspruchsvolle Weise und im Blick auf ihre paradoxe Wirkung formuliert. Die biblische Reminiszenz in *Notes on the House of Bondage* ist leicht zu erkennen, und *No Name in the Street* wird von J. Baldwin ausdrücklich als Zitat aus Ijob 18,17f. («Sein Andenken schwindet von der Erde, kein Name bleibt ihm weit und breit») gekennzeichnet. Aber auch die Titel der anderen Essaybände können als Kurzkommmentare zu der jeweiligen Textsammlung verstanden werden. *Notes of a Native Son* erinnert an den klassisch gewordenen Roman *A Native Son* (1940) von J. Baldwins erstem literarischem Förderer *Richard Wright* (1908-1960), während *The Fire next Time* aus einem Spiritual stammt, in welchem der Sänger die Mahnung formuliert, Gottes Zusage eines unauflöslichen Bundes mit Noach habe die (später eingetretene) Vernichtung von Sodom und Gommorra nicht von sich aus ausgeschlossen. Etwas ähnliches sei jederzeit möglich. («God gave Noah the rainbow sign, no more water, the fire next time.»).

Die Sprache als Heimat

Diese kurzen Hinweise geben schon einen ersten Eindruck davon, auf welcher eigenständigen Weise J. Baldwin religiöse, kulturelle und literarische Traditionen sich anzueignen verstand. Ihm war nicht nur im Blick auf die zukünftigen Leser seiner Texte wichtig, bei vertraut gewordenen sprachlichen Bildern, alltäglichen Äußerungen, literarischen Traditionen anzuknüpfen, sie dann auf eine bislang ungewohnte Weise zu verwenden, um so die Leser zu neuen Einsichten zu führen. Sondern für J. Baldwin war die Sprache seine Heimat, denn in ihr erschloß sich ihm die Welt der Menschen auf eine nicht weiter einholbare Weise. Als ein Kind, das sich seinem Lesehunger voll hingab (Harriet Beecher Stowes *Onkel Toms Hütte* und Charles Dickens *Zwei Städte* waren

² James Baldwin, *Notes on the House of Bondage*, in: Ders., *The Price of the Ticket*. *Collected Nonfiction 1948-1985*. St. Martin's, New York 1985, S. 667-675, 675.

seine Lieblingsbücher) und schon in der Grundschule erste literarische Erfolge feiern konnte, wurde die Sprache zum privilegierten Ort, an dem er sich gegen die subtile Gewalt seines von Haß und Ressentiment gegen die Weißen geprägten Stiefvaters, *Reverend David Baldwin* flüchten konnte. Die als bleierne Last empfundene Präsenz seines Stiefvaters in der Familie wog für ihn umso schwerer, da er sich in der Schule und in der Bibliothek unbefangen in der Welt der Weißen zu bewegen begonnen hatte. «Die Furcht, die ich etwa in meines Vaters Stimme hörte, als ihm klar wurde, daß ich wirklich *glaubte*, ich könne alles erreichen, was ein weißer Junge erreichen kann, und daß ich die feste Absicht hatte, es zu beweisen, war keineswegs die Furcht, die ich in seiner Stimme hörte, wenn eines von uns Kindern krank war oder die Treppe hinunterfiel oder sich bei seinen Streifzügen zu weit von unserem Haus entfernte.»³ Daß er nach der Meinung seines Stiefvaters dadurch eine Grenze überschreiten könnte, wurde ihm von diesem, der seine Bemühungen mit Worten aber noch eindringlicher wortlos mit seinen Gesten mißbilligte, tagtäglich nahe gebracht: «Das Kind weiß nicht, was diese Grenze ist, und kann keine Auskunft darüber bekommen, was erschreckend genug ist, aber die Furcht, die es in der Stimme seiner Eltern hört, ist noch erschreckender.»⁴

Der einzige Ausweg aus dieser engen Welt, der sich J. Baldwin in seinem familiären Milieu und in der Welt von Harlem bot, war die Kirche, und so wurde er mit vierzehn Jahren Prediger der «Fireside Pentecostal Assembly». Er war sich aber immer bewußt, daß seine kirchliche Tätigkeit nicht lauterer Motiven entsprang. Deshalb hat er später in einer autobiographischen Reminiszenz diese drei Jahre als die «schrecklichste Zeit meines Lebens, und bei weitem die unredlichste» bezeichnet.

J. Baldwin war als Prediger sehr erfolgreich und gewann wegen seines jugendlichen Alters in Harlem ein gewisses Renommee, zugleich stellte er aber fest, daß sein Erfolg in der Kirche sich für ihn «als Unglück entpuppte». Denn gerade hier stieß er auf die subtilsten Folgen rassistischer Diskriminierung, vor denen er doch durch seine kirchliche Tätigkeit zu fliehen versucht hatte. J. Baldwin hat in seinen Essays immer wieder präzise Skizzen religionskritischer Beobachtungen über die Ambivalenz «Schwarzer Kirchen» vorgelegt. Was ihm dabei im Blick auf die gelebte Religiosität afroamerikanischer Christen klar wurde, diente ihm außerdem als Schlüssel, um die verheerenden Folgen des weißen Rassismus nicht nur für den sublimsten Ort afroamerikanischer Identität, d.h. für ihre religiöse Überzeugung und für ihre Praxis, sondern für ihr Selbstbewußtsein insgesamt zu verstehen. Dabei schwanken J. Baldwins Beschreibungen zwischen der Erinnerung an die Faszination, welche die Liturgie seiner Gemeinde und die Erfolge seiner Predigten bei ihm auszulösen vermochten, und dem bohrenden Zweifel daran, wie er von der Kanzel aus zu den «vielgeliebten schwarzen Kindern Gottes» in einer Welt, die für diese nur Verachtung kannte, sprechen konnte. «Das Universum, das nicht nur aus Sternen, Mond und Planeten, Blumen, Gras und Bäumen besteht, sondern auch aus *anderen Menschen*, hat keine Lebensbedingungen für dich geschaffen, keinen Platz für dich bereit, und wenn nicht Liebe die Tore weit aufspringen läßt, wird es keine andere Macht der Welt tun oder tun können. Und wenn man an der Menschenliebe zweifelt – wer hätte das noch nicht getan –, bleibt nur die Liebe Gottes. Aber Gott – das fühlte ich schon damals... – ist weiß.»⁵ J. Baldwin ging in seiner Analyse noch einen Schritt weiter, indem er beschrieb, wie ein solches Gottesverständnis nicht nur Afroamerikaner ihrer Menschlichkeit zu berauben drohte, sondern eine nicht mehr stillzustellende Dynamik der Verachtung und des Hasses innerhalb der afroamerikanischen Gemeinde und gegenüber den weißen Mitbürgern auszulösen vermochte: «Wie uns die Weißen für Nachkommen

Hams hielten, für immer verflucht, so hielten wir die Weißen für die Nachkommen Kains. Und die Inbrunst, mit der wir den Herrn liebten, war immer ein Maßstab dafür, wie tief wir fast alle Fremden fürchteten und verdächtigten und schließlich haßten, ein Maßstab auch dafür, wie sehr wir uns mieden und verachteten.»⁶ Mit diesen Worten beschrieb J. Baldwin nicht nur das Christentum, wie es ihm in den Worten und in der Lebenshaltung seines Stiefvaters begegnete, sondern er formulierte damit auch seine mühsam gewonnene Einsicht, daß ihm seine Tätigkeit als Prediger nicht aus dieser Welt gegenseitiger Verachtung und Hasses zu befreien vermochte. Aus diesem Grund gab er mit siebzehn Jahren sein Predigeramt auf, publizierte erste Essays und literarische Texte, hatte damit erste Erfolge, übernahm Gelegenheitsjobs und reiste nach dem Tode seines Stiefvaters 1948 aus seiner Heimatstadt New York nach Paris. J. Baldwin folgte damit einer Gewohnheit vieler amerikanischer Schriftsteller, und er begriff seine Reise ausdrücklich im Rahmen der Tradition seiner Schriftstellerkollegen,⁷ Europa als einen Ort des Lernens und der Auseinandersetzung mit der amerikanischen Identität zu begreifen.

Eine literarische Existenz in Europa

Amerika und Europa wurden so für J. Baldwin zu einem Thema, das er immer wieder aus der Perspektive seiner eigenen Autorschaft als amerikanischer Schriftsteller zum Gegenstand seiner Überlegungen gemacht hat. So beschrieb er im Essay *The Discovery of What it Means to Be an American* die Folgen der alltäglichen und gleichzeitig befremdlich wirkenden Erfahrungen, die er als Ausländer in Europa machte («[Es] stellte sich zu meinem Erstaunen heraus, daß ich genauso amerikanisch war wie jeder beliebige GI aus Texas») als einen Durchbruch zu einer Lebensform, sich jenseits von rassistischen Kategorien verstehen zu können. Dabei fällt auf, wie J. Baldwin in den Schilderungen solcher Erkenntnisprozesse das Erschrecken über die gewonnene Einsicht wie das Glück darüber, doch so weit gekommen zu sein, miteinander zu verknüpfen versuchte: «Was uns in Amerika verborgen geblieben war, wurde uns hier erschreckend klar: Wir wußten mehr voneinander, als ein Europäer je von uns wissen konnte. Daß Europa jeden von uns mit geformt hatte, war ein Teil des Wesens und ein Teil unseres Erbes; das wurde uns ebenso klar – gleichgültig, wo unsere Väter geboren waren oder was sie erdulden mußten.»⁸

Die Überlegungen, die J. Baldwin in diesen Erfahrungen gewonnen hatte, haben seine essayistischen und seine im engeren Sinne literarischen Texte bestimmt. Neben der sprachlichen Meisterschaft prägen sie die Subtilität seines Werkes, denn allzuleicht könnte das, was er als die *Ortlosigkeit* des (weißen wie schwarzen) Amerikaners beschrieben hat, zur Verharmlosung der Rassen- und Diskriminierung verwendet werden. J. Baldwin gebrauchte sie aber als ein Instrumentar, um präzise zu analysieren, wie Rassendiskriminierung entstanden ist, wie sie sich auf die Afroamerikaner und ihr Selbstbewußtsein ausgewirkt hat, und wie es der weißen Bevölkerungsmehrheit in Amerika gelungen ist, dies vor sich selbst zu verbergen. Seine Beobachtungen ähneln Überlegungen, wie sie W.E.B. Du Bois in seiner klassisch gewordenen Studie *The Souls of Black Folk* (1903) mit dem Begriff «doppeltes/doppeldeutiges Bewußtsein» (*double-consciousness*) vorgelegt hat. Du Bois untersucht in diesem Buch die Auswirkungen der Rassenschranke (*colour line*) auf die Kommunikation weißer und afroamerikanischer Menschen in den amerikanischen Südstaaten

⁶ Ebda., S. 310; Deutsch: Ebda., S. 49; vgl. Michael F. Lynch, *Staying out of the Temple*, Baldwin, the African American church and The Amen Corner, in: D. Quentin Miller, Hrsg., *Things Not Seen. Re-Viewing James Baldwin*. Temple University Press, Philadelphia 2000, S. 33-71.

⁷ Vgl. Charles Newman, *The Lesson of the Master*: Henry James and James Baldwin, in: *The Yale Review* 56 (1966/67) 1, S. 45-59; Lyall H. Powers, *Henry James and James Baldwin: The Complex Figure*, in: *Modern Fiction Studies* 30 (1984) 4, S. 651-667.

⁸ James Baldwin, *Nobody Knows My Name*, in: Ders., *Collected Essays* (vgl. Anm. 1), S. 137-285, 138; Deutsch: Ders., *Schwarz und Weiß*. Reinbek 1963, S. 133.

³ James Baldwin, *The Fire Next Time*, in: Ders., *Collected Essays* (vgl. Anm. 1), S. 289-347, 302; Deutsch: Ders., *Hundert Jahre Freiheit ohne Gleichberechtigung*. Reinbek 1964, S.33.

⁴ Ebda.

⁵ James Baldwin, *The Fire Next Time*, in: Ders., *Collected Essays* (vgl. Anm. 1), S. 289-347, 304; Deutsch: Ebda., S. 37.

und prägt zur Kennzeichnung der dabei auftretenden Formen asymmetrischer Interaktion und deren Wahrnehmung den Ausdruck *double-consciousness*. Für Du Bois hat dieser Ausdruck einen deskriptiven und einen normativen Sinn, so daß er folgerichtig das damit Gemeinte als «Last» wie als «Gabe» verstehen kann. *Double-consciousness* beschreibt das Selbstbewußtsein von Menschen, welche die über sie verfügte Diskriminierung sich zu eigen gemacht haben. Gleichzeitig sind aber die davon betroffenen Menschen die einzigen, welche in ihrem Leiden und in ihrem Schmerz die Wahrheit über die Situation von Dominanz und Unterwerfung zum Ausdruck bringen.⁹ J. Baldwin nahm nirgendwo in seinem Werk auf Du Bois Bezug, aber viele seiner Analysen geben genau das von Du Bois Gemeinte wieder, so wenn J. Baldwin in seinem Essay *Notes of a Native Son* berichtete, wie er zum ersten Mal bei sich die Folgen von *double-consciousness* wahrnehmen konnte: «Ich wußte natürlich über den Süden Bescheid, wie die Weißen dort die Neger behandelten und welches Betragen sie von den Negern erwarteten. Es war mir aber noch nie in den Sinn gekommen, daß jemand *mir* mit denselben Augen ansehen und von *mir* ein entsprechendes Betragen erwarten würde. In New Jersey lernte ich, daß man einen Neger überhaupt nicht ansieht, daß er auf Gnade und Barmherzigkeit der Reaktion ausgeliefert ist, die seine Hautfarbe in anderen auslöst.»¹⁰ Stärker noch als Du Bois begriff J. Baldwin *double-consciousness* als ein Interaktionsgeschehen, so daß er nicht nur das Bewußtsein der Afroamerikaner, sondern auch das der weißen Amerikaner als ein entfremdetes begreifen konnte. Deutlich wird der analytische Ertrag einer solchen Perspektive in seiner Beschreibung der Bevölkerung von Leukerbad (Schweiz) zu Beginn der fünfziger Jahre, wenn er deren Verhalten ihm gegenüber als einem «farbigen Gast» mit dem Verhalten der weißen Bevölkerung Amerikas gegenüber ihren afroamerikanischen Mitbürgern verglich, und wenn er daraus den Schluß zog: «Es gibt keinen Weg für Amerikaner, der zu der Einfachheit dieses europäischen Dorfes zurückführt, wo Weiße sich noch den Luxus leisten können, mich als einen Fremden zu betrachten.»¹¹

⁹ Vgl. Norbert Finzsch, u.a. Von Benin nach Baltimore. Die Geschichte der African Americans. Hamburg 1999.

¹⁰ James Baldwin, *Notes of a Native Son*, in: Ders., *Collected Essays* (vgl. Anm. 1), S. 1-129, 68; Deutsch: Ders., *Schwarz und Weiß* (vgl. Anm. 8), S. 17.

¹¹ James Baldwin, *Notes of a Native Son*, in: Ders., *Collected Essays* (vgl.

«Der unvoreilhaftige Spiegel»

Fast beiläufig gelang es J. Baldwin in seinem Essay *White Man's Guilt* mit dem Bild vom «unvoreilhaftigen Spiegel» den nach seiner Meinung einzig fruchtbaren Weg zu beschreiben, der in dieser geschichtlichen Lage für die Amerikaner noch offen geblieben ist. Er ging dabei von der Beobachtung aus, wie in vielen Gesprächen mit weißen Mitbürgern seine «schwarze Hautfarbe» wie ein «unvoreilhaftiger Spiegel» funktionierte, in den man nicht hineinzuschauen wagte: «Ein großer Teil der Energie verwenden weiße Amerikaner dafür, um sich davon zu überzeugen, daß sie das nicht sehen, was vor ihren Augen liegt.»¹² Die Einfachheit der Metapher vom «unvoreilhaftigen Spiegel» kontrastiert auf stärkste mit der Komplexität des gemeinten Inhalt. Denn einerseits wird der Spiegel «unvoreilhaftig» genannt, weil der Betrachter sein Bild als verzerrt d.h. unvoreilhaft wahrnimmt. Da er aber andererseits ein «Bild» im Spiegel wahrnimmt, kann er mit Leichtigkeit das, was er an Mißgestalt im Bild wahrnimmt, auf die Qualität des Spiegels zurückführen und deshalb behaupten, der Spiegel sei an dem im Bild aufscheinenden verzerrten Bild schuldig. Schließt man diese beiden Möglichkeiten einer Deutung aus, so bleibt für den Betrachter die Frage unlösbar, wie er denn wirklich aussieht, weil er, um dies zu entscheiden, auf alle Zeiten auf den Spiegel angewiesen bleibt. Man könnte dies als eine subtile Rechtfertigung der Rassendiskriminierung verstehen, weil diese im konkreten Fall als notwendiges Moment im Prozeß amerikanischer Identitätsfindung verstanden würde. Eine solche Deutung ist aber nur möglich, wenn man J. Baldwins Bild mit dem identisch setzt, was er mit ihm zum Ausdruck bringen wollte. In diesem Fall müßte man unterschlagen, daß er den Ausdruck vom «unvoreilhaftigen Spiegel» ausdrücklich als eine Metapher einführt.

J. Baldwins Gebrauch von Metaphern in seinen Essays zeichnet sich durch eine Genauigkeit aus, die den Leser zum produktiven Lesen bringt, und an vielen Stellen finden sich ausdrückliche Reflexionen über die Wirkungen und Grenzen sprachlicher Äußerungen. Zudem äußerte er sich in seinen literarkritischen Beiträgen und in seinen Filmkritiken ausführlich über die Wirkung von Sprache auf den Leser und Zuschauer. Dabei ging es ihm nicht nur darum, rassistische Stereotypen aufzudecken, sondern darüberhinaus herauszufinden, was sie über die Gesellschaft und die Menschen zu zeigen vermögen, von denen sie gebraucht werden. Ihn interessierte, auf welche Weise in der amerikanischen Geschichte die Entmenschlichung von Menschen durch rassistische Vorstellungen und Bilder mit der Verweigerung der Bürgerrechte verbunden war. Dabei verknüpfte er strukturelle Analysen von Rassendiskriminierung mit der phänomenologischen Beschreibung, wie diese auf den einzelnen Menschen gewirkt hat. Darum konnte er Aimé Césaires Vorschlag, aus den Erfahrungen des Kolonialismus eine neue schwarze Identität abzuleiten, als unzureichend kritisieren: «Eine anatomische Analyse der grundlegenden Ungerechtigkeit, welche eine unleugbare Tatsache des Kolonialismus ist, hat bisher nicht ausgereicht, den Opfern dieser Ungerechtigkeit ein neues Selbstbewußtsein zu geben.»¹³ Nur in der (literarischen und alltäglichen) Sprache, die der Geschichte des einzelnen Menschen präzise nachgeht, öffnete sich für J. Baldwin der Weg zu grösserer Freiheit. Darin sah er bis zu seinem Lebensende den Kern seiner Autorschaft. *Nikolaus Klein*

Anm. 1), S. 1-129, 129; Deutsch: Ders., *Schwarz und Weiß* (vgl. Anm. 8), S. 58.
¹² James Baldwin, *The White Man's Guilt*, in: Ders., *Collected Essays* (vgl. Anm. 1), S. 722-727, 722; vgl. Lawrie Balfour, *The Evidence of Things Not Said*. James Baldwin and the Promise of American Democracy. Cornell University Press, Ithaca und London 2002, S. 34-59.

¹³ James Baldwin, *Nobody Knows My Name*, in: Ders., *Collected Essays* (vgl. Anm. 1), S. 137-285, 157. - F. Baldwin formulierte die Vorbehalte an Aimé Césaire in seinem durchgehend kritischen Bericht über den *Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs* in Paris (1956). Sie entsprechen den literarkritischen und ästhetischen Vorbehalten, die er gegenüber der in der Tradition von Richard Wrights Roman *Native Son* stehenden «Negro Literature» formulierte. Vgl. James Baldwin, *Notes of a Native Son* (in: *Collected Essays*, S. 11-18; 19-34; 63-84) und *Nobody Knows My Name* (in: *Ebd.*, S. 143-169).

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Telefon 01 201 07 60, Telefax 01 201 49 83

E-Mail Redaktion: orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: orientierung.abo@bluewin.ch

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,

Werner Heierle, Paul Oberholzer, 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 2004:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.- / Studierende Fr. 50.-

Deutschland und Österreich: Euro 47,- / Studierende Euro 35,-

Übrige Länder: SFr. 61.-, Euro 33,- 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: Bank Austria, Creditanstalt

Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (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.