



ORIENTIERUNG

Nr. 23/24 68. Jahrgang Zürich, 15./31. Dezember 2004

DAS STERBEN DER ALTEN kann einen in jetziger Zeit nicht rühren», schreibt am 10. Oktober 1944 aus Macierzysz der Wehrmachtsoffizier Wilm Hosenfeld an seine Frau Annemarie: «Und doch, als gestern so ein alter Mann mit so einem guten, treuen Großvatergesicht mich um Hilfe anflehte, wie hat mich das gerührt. Als er einen Teller Suppe bekam, war er übergücklich. Und als er gar ein Paar ordentliche Stiefel anziehen durfte, da hätte er mir am liebsten die Füße geküßt. Von all seinen Angehörigen hatte er niemand mehr. Kein Mensch kümmerte sich um ihn.»¹

«Ich versuche, jeden zu retten»

Der Warschauer Aufstand, den Wilm Hosenfeld als zwangsverpflichteter Reserveoffizier vom 1. August bis zum 2. Oktober 1944 miterlebte, brachte ihn in Kontakt mit dem jüdischen Pianisten Władysław Szpilman, den er am 17. November 1944 zufällig in der Trümmerwüste entdeckte. W. Hosenfeld schrieb dessen Namen bei der Vernehmung in Minsk durch die Sowjets, die ihn am 17. Januar 1945 gefangen genommen hatten, auf deutsch: «Wladislaus Spielmann, Pianist beim polnischen Radioorchester».

Den Namen dieses durch den Film *Der Pianist* von Roman Polanski (2002) weltberühmt gewordenen Pianisten setzt der Kriegsgefangene W. Hosenfeld an neunte Stelle einer Liste von Personen, die ihm helfen könnten, um aus der Gefangenschaft befreit zu werden. «Ich habe selbst das allergrößte Interesse daran, [...] [be]weisen zu können, daß mich keinerlei Mitschuld tri[ff]t an] Kriegsverbrechen, die von deutscher Seite leider geschehen [sind]. Einige Namen von Personen, die bezeugen können, si[nd:]: 1. Erzbischof von Warschau, Exzellenz Dr. Szulagowski. 2. Sein Sekretär: der Priester Michalski. 3. Der Direktor des polnischen Spitals Swietego Rocha, Kraka[a]uer Straße]. 4. Die Priester und Krankenschwestern aus dem Spital [bei] dem Deutschen Haus. Hotel Bristol. 5. Etwa 30 Arbeiter und Angestellte, die ich im Wehrmachtstadion beschäftigte. 6. Leon Warszinski. 7. Josef Kufirski. 8. Josef Pacanowski und seine Familie. 9. Wladislaus Spielmann, Pianist beim polnischen Radioorchester. 10. Andrej Cicholki, ein polnischer Priester. Die unter 6 – 9 Genannten sind jüdische Warschauer E[in]wohner, die ich in Schutz nahm und ihnen das Leben rettete.»

W. Hosenfeld empfand es als eine furchtbare Schuld der Wehrmacht und des zu Beginn des Warschauer Aufstandes amtierenden Generals Rainer Stahel, «daß er die Streitkräfte des polnischen Aufstandes nicht als kriegführende Macht im Sinne des Völkerrechts ansah, sondern als Banditen, die rücksichtslos zu vernichten seien». Das mag man (so Henry Broder in seiner Rezension im *Spiegel*) belächeln, weil der Unterschied zwischen der SS und der Wehrmacht im Ergebnis dann ja doch nicht so groß war. Subjektiv ist es verständlich, daß der Wehrmachtsoffizier W. Hosenfeld sich auf diese Unterscheidung berief und dabei humanitär etwas tun konnte.

Insofern sind die Briefe von W. Hosenfeld ähnlich wie die beiden Bände mit *Briefen aus dem Krieg 1939-1945* von Heinrich Böll nicht Briefe von Widerstandsleuten.² Aber es sind Briefe von Menschen, die Objekte der nationalsozialistischen Propaganda waren, aber doch noch letzte Werte kannten und Haltungen bewiesen haben, an die sich andere klammern konnten. Vergleichbar ist auch das Bedürfnis, jeden Tag der Ehefrau (beide Male heißen sie Annemarie) einen Brief zu schreiben, um die Trennung wenigstens mit Briefen zu überstehen. Vergleichbar auch, daß es für die Katholiken H. Böll wie W. Hosenfeld ein existentielles Bedürfnis war, am Sonntag zur Messe zu gehen, die Sakramente zu empfangen.

Am 27. August 1944 schreibt W. Hosenfeld an seine Frau: «Da waren wieder drei junge Mädels, Studentinnen, die Flugblätter und Kartenmaterial im Kurierdienst besorgten und dabei erwisch wurden. Was soll ich nun mit ihnen machen? Werden die scharfen Maßstäbe angelegt, dann werden sie erschossen. Wenn es geht, will ich sie herausziehen.»

Der Titel des Buches *Ich versuche jeden zu retten* steht wie ein Verzweiflungsschrei im Brief vom 23. August 1944 an seine Frau und seine Kinder aus der Hölle von Warschau, der Hölle und dem Widerstand der Polnischen Heimatarmee, die beispielhaft für ganz

ZEITGESCHICHTE/BIOGRAPHIE

«**Ich versuche, jeden zu retten**»: Zur Publikation der Briefe, Aufzeichnungen und Tagebücher von *Wilm Hosenfeld* – Der Warschauer Aufstand von 1944 – Die Rettung des Pianisten Władysław Szpilman – Der täglich geübte, kleine Widerspruch – Später Fund eines kostbaren Nachlasses.

Rupert Neudeck, Troisdorf

THEOLOGIE/KIRCHE

Strukturwandel der Kirche – Aufgabe und Chance? *Relecture* einer Programmschrift – Eine übersehene Publikation von *Karl Rahner* – Die Synode der Deutschen Bistümer in Würzburg (1971-1975) – Vorgeschichte der Publikation – Im Kontext des Lebenswerkes – Die Situationsanalyse – Das Ende der Volkskirche – Der mündige Christ – Der notwendig gewordene Wandel – Optionen und Konsequenzen – Kirche in und für die Welt – Suche nach einer neuen Spiritualität – Praktische Schritte, die zu tun sind – Die Aufgabe als eine Chance wahrnehmen – Der geschichtliche Kontext des Entwurfes – Der Geist des Konzils – Kirche als geschichtlicher Prozeß – Das Wagnis als das Sicherste – Zur Aktualität des Entwurfes. Klaus P. Fischer, Heidelberg

THEOLOGIE/ZEITGESCHICHTE

«**Ich brauche Zeit, um Ihre Briefe zu beantworten**»: Zum Briefwechsel zwischen *Thomas Merton* (1915-1968) und *Czesław Miłosz* (1911-2004) – Zur Deutung des Totalitarismus – Die Frage nach der Autorschaft – Nachkonziliäre Entwicklungen der katholischen Kirche – Suche nach einer theologischen Sprache – die Vieldeutigkeit des politischen Engagements – Zeugnis einer Freundschaft. Nikolaus Klein

RELIGIONSPHILOSOPHIE

Nach dem «Tod Gottes»: *Gianni Vattimos* Entwurf eines postmodernen Christentums – Nach dem Ende der Geschichtsphilosophien – Entwurf eines schwachen Denkens – Nietzsches These vom «Tode Gottes» – Der Gedanke der Selbstentäußerung Gottes – Kritik an der Theologie und der Kirchenpolitik – Der Unterschied zwischen Säkularisierung und Heilsgeschichte. Bernd Irlenborn, Trier

LITERATUR/THEOLOGIE

«**Psalmistin der deutschen Avantgarde**»: *Else Lasker-Schülers* «poetisches Judentum» – Zu einer Studie von *Andrea Henneke-Weischer* – Ein Leben auf der Grenze – Die Berliner Künstlerboheme – Von Berlin und Zürich nach Jerusalem – Auseinandersetzung mit der Bibel – Der Orient als das Andere – Poetisches Judentum – Gedächtnis und kulturelles Erbe – Formen der Rezeption – Parodien und Transformationen – Ein literarisches Konstrukt einer Heimat – Eine bleibende Herausforderung.

Christoph Gellner, Luzern

Europa die Fahne des Widerstands gegen die Nazi- und die Bolschewismus-Barbarei hochhielt und deshalb verblutete: «Jeden Tag habe ich Verhöre durchzuführen. Heute wieder ein Aktivist und ein 16jähriges Mädchen. Aber es war aus beiden nichts herauszukriegen. Vielleicht kann ich das Mädchen retten. (...) Aus reinem Patriotismus handeln diese Menschen, aber wir können sie nicht schonen. Ich versuche jeden zu retten, der zu retten ist.» Am 5. September 1944 berichtet W. Hosenfeld von Elendsbildern und Schreckensszenen: «Noch scheußlicher als alle Leiden sind die Rohheit und die Vertiertheit eines Teiles unserer eingesetzten Truppen.» Er fügt zur Erklärung hinzu: «Das heißt, die Wehrmacht hat immer noch ihr altes Renommee behalten. Wenn SS oder Polizei oder Volksdeutsche in Gefangenschaft geraten, werden sie sofort erschossen, Wehrmacht dagegen wird sehr anständig behandelt.» Das berichtet er mit Verständnis, mußte er doch nach dem 12. August 1944 erleben, wie sich die SS-Division des SS-Standartenführers Oskar Dirlwanger und das «Muselmanenbataillon» des SS-Obersturmführers Böhme, der «in seiner Wohnung die beiden Schwestern Komorowska gefangen gehalten und sie mehrfach vergewaltigt» hatte, bei ihrem Einsatz verhalten haben. W. Hosenfeld ist am 13. August 1952 in einem Lager bei Stalingrad gestorben, nachdem er zu 25 Jahren Zwangsarbeit verurteilt worden war.

Das Buch mit den Tagebüchern, Briefen und Aufzeichnungen von W. Hosenfeld ist zustande gekommen, weil der Liedermacher

und DDR-Dissidenten Wolf Biermann nach einem Treffen mit dem damaligen Verteidigungsminister Volker Rühle in Wildbad Kreuth, diesen in einem Brief auf Wilm Hosenfeld aufmerksam machte und ihm vorschlug, die Bundeswehr möge sich dieser Persönlichkeit in geeigneter Weise annehmen, zum Beispiel im Rahmen der historisch-politischen Bildung der Soldaten. Daraufhin wurde vom «Militärgeschichtlichen Forschungsamt» vergeblich nach archivalischen Überlieferungen gesucht, aber durch Hinweise in der deutschen Übersetzung der autobiographischen Erinnerungen von Władysław Szpilman³ wurde der fast vollständig vorhandene Nachlaß W. Hosenfelds bei seinen fünf Kindern gefunden. Dieser liegt nun in einer großartigen Edition mit über 200 Seiten Anmerkungen als wertvolle historische Quelle vor.

Rupert Neudeck, Troisdorf

¹Wilm Hosenfeld, «Ich versuche jeden zu retten.» Das Leben eines deutschen Offiziers in Briefen und Tagebüchern. Im Auftrag des Militärgeschichtlichen Forschungsamtes herausgegeben von Thomas Vogel. Deutsche Verlagsanstalt, München 2004, 1194 Seiten, Euro. 32,00; SFr 55,60, S. 858.

²Heinrich Böll, Briefe aus dem Krieg 1939-1945. Zwei Bände. Köln 2001. Vgl. Rupert Neudeck, «Gott verläßt uns nicht.» Sechs Jahre Krieg – gespiegelt in Briefen Heinrich Bölls, in: Orientierung 66 (2002), S. 55-59.

³Władysław Szpilman, Das wunderbare Überleben. Warschauer Erinnerungen 1939-1945. Aus dem Polnischen von Karin Wolff. Vorwort von Andrzej Szpilman. Anhang von Wilm Hosenfeld. Mit einem Essay von Wolf Biermann. Düsseldorf, München 1998.

Strukturwandel der Kirche – Aufgabe und Chance?

Relecture einer Programmschrift

Befragt – wenige Wochen vor seinem Tod (30. März 1984) – zur Wirkung seines Buches «Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance» (von 1972), äußerte Karl Rahner, er habe es selber «fast vergessen»; nie habe er dazu von Bischöfen eine Reaktion gehört, auch keiner seiner Freunde, nicht einmal Hermann Volk (damals Bischof von Mainz), habe zu ihm darüber je ein Wort verloren.

Es ging Rahner in dieser Schrift um Aufgabe und Chance zumal der deutschen Kirche anlässlich der Synode der Deutschen Bischöfe in Würzburg (von 1971-1975).¹ Das kleine Buch wurde damals durchaus zur Kenntnis genommen. Doch weiß man heute, daß das Verschweigen (oder Ignorieren) dieser Schrift noch die vornehmste Reaktion von seiten derer war, die sich mit Rahners Vorstellungen von notwendigen Wandlungen der Kirche und in der Kirche nicht anfreunden konnten. «Hintenherum» wurde viel geredet; nicht wenige Wortführer taten Rahner als «Sandkastenstrategen» ab. Andere wurden deutlicher und bemängelten die «radikalen Thesen», «progressiven Parolen» und «abenteuerlichen politischen Positionen», auf die oder in die Rahner sich habe «einschwören» oder «hineindrängen» lassen.² Die Verletzungen durch zahlreiche Angriffe und Verdächtigungen im Lauf der Jahre sind auf Photographien seines Gesichtes, zumal in seinen Augen, der letzten Zeit zu sehen.³

In den mehr als dreißig Jahren, die seitdem verflossen sind, hat sich der damalige Gefechtslärm verzogen. Neuen Generationen böte sich eine neue Chance, Karl Rahner zu verstehen, ihm gerechter zu werden. Die *Relecture* der kleinen Schrift «Strukturwandel der Kirche» kann sich jedoch nicht damit begnügen, die Kernthesen festzustellen und mit Entwicklung und heutiger Lage der katholischen Kirche zu vergleichen. Bedeutsam ist auch die Vorgeschichte dieser Schrift in Rahners Lebenswerk. Auf die

¹Zu Rahners Engagement auf dem sog. «Deutschen Konzil» vgl. auch H. Vorgrimler, Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken. Darmstadt 2004, S. 109-113.

²So J. Ratzinger in seinen Erinnerungen (von 1997), zit. nach H. Vorgrimler, Karl Rahner (Anm. 1), S. 127.

³Siehe dazu auch J.B. Metz, Karl Rahner zu vermissen, in: P. Imhof, H. Billowons, Hrsg., Karl Rahner. Bilder eines Lebens. Freiburg/Br. 1985, S. 166-171.

Vor- oder Frühgeschichte ihrer Gedanken spielt auch Karl Lehmann an, wenn er anmerkt: «Vielleicht sind manche Thesen, z.B. zum Strukturwandel der Kirche, in früheren Veröffentlichungen auch differenzierter und unmißverständlicher dargestellt. Jetzt [d.h. in dieser Schrift] wirken sie – nebeneinander gestellt und holzschnittartig vereinfacht – aufregender».⁴ Entscheidend für ihre Gesamtbeurteilung dürfte es sein, sich ihres *Grundgedankens* – besser: ihrer *Glaubensbasis* – zu vergewissern, von woher sich solche Gedankengänge entwickelten.

Wo stehen wir?

Die kleine, inhaltsreiche Schrift kann hier nur skizziert werden.⁵ Ihr 1. Teil fragt: *Wo stehen wir?* und umreißt eine «Situationsanalyse». Man könne nicht voraussetzen, jedermann, auch Bischöfe und Pfarrer, wüßte aus Erfahrung, wo die Kirche stehe. Schilderungen «aus dem Handgelenk heraus» seien häufig aus zwei Teilen zusammengesetzt: «Darstellung der Situation, wie sie von ihnen trotz Schwierigkeiten erfolgreich bestanden werde, und Darstellung der Welt, in der Glaube und Moral beständig abnähmen, wogegen nur wenig zu machen sei – eine «seltsame Mischung aus einem bockigen Konservatismus ... und einer uneingestandenem Verzweiflung».

«Die wirkliche Welt *dazwischen*» fehle solchen Darstellungen zu meist: «die Welt, die Aufgaben stellt, die die Männer der Kirche noch nicht erfüllen, die wirklich neu sind und durchaus Chancen ihrer Bewältigung anbieten» (22). Vor allem: Die Kirche geht von ihrer früheren, historisch-soziologisch bedingten, volkskirchlichen Gestalt (mit homogener Gesellschaft und Kultur) über zu einer Gemeinschaft von Glaubenden, deren persönlich-freier, reflexer Glaubensentschluß sie befähigt zu kritischer Absetzung vom durchschnittlichen Meinen und Empfinden ihrer gesellschaftlichen Umwelt: «Eine solche Kirche wird die Kirche der

⁴K. Lehmann, Karl Rahner und die Kirche, in: ders., Hrsg., Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag. Kath. Akademie Freiburg. München-Zürich 1984, S. 120-135, hier: 132.

⁵K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance. (Herderbücherei 446), Freiburg/Br. 1972.

Zukunft sein, oder sie würde nicht mehr sein.» (26f.) Der «oft beklagte» Schwund an Christlichkeit und Glaube sei zunächst Schwund jener gesellschaftlichen Homogenität und sozialen Selbstverständlichkeit des Glaubens – also Schwund einer bestimmten Glaubenskultur –, noch nicht auch schon (von uns gar nicht beurteilbar) Schwund des heilschaffenden Glaubens selbst (27). Das bedeute, daß die gewöhnlichen Lebensäußerungen der Kirche dem Gläubigen der – schon angebrochenen – Zukunft nur vollziehbar sein werden, sofern begründet in einer relativ neuartigen, letzten Lebens- und Gotteserfahrung. Dieser neuartigen Situation gegenüber sieht Rahner kirchliches Amt und eifrige Katholiken wenig gerüstet. Deren Grundtendenz sei «doch die Verteidigung des Überkommenen, nicht die Vorsorge für eine Situation, die am Kommen ist». Muß man in naher Zukunft «nicht froh sein, wenn die sogenannten Laien in einem Gottesdienst noch da sind und das Wort ergreifen? Muß man also das Problem der <Laienpredigt> mit so viel Wenn und Aber, mit so viel letztlich für die kommende Situation überflüssigen theologischen Bedenken behandeln? ... Wird es nicht bald so sein, daß jeder Bischof und jeder Pfarrer froh sein werden um jedes Stückchen Mitverantwortung, das die Laien auf sich nehmen wollen?» (29f.)

Kirche der Zukunft wird «Kirche der kleinen Herde» sein. Als solche muß sie in allen Situationen und in all ihren Äußerungen «den Schwerpunkt auf eine offensive Haltung für die Gewinnung neuer Christen aus einem <unchristlichen> Milieu legen»: Ein einziger neu gewonnener Christ bedeute mehr, als «zehn <Altchristen> zu halten (35f.).⁶ Damit sind wir schon bei der «Kirche der Ungleichzeitigkeit». Denn die «Neuchristen» vertreten den unvermeidlichen Fortgang der Geschichte der Kirche, die Aufgabe der «Altchristen» kann darin liegen, der Kirche von Morgen «die unaufgebbaren Werte der Vergangenheit» einzustiften (40). Das ergibt ein Bild der zukünftigen Kirche, welche die Polarisierungen und einander exkommunizierenden Gruppenfeindschaften überwindet (42-46).

Schon der Blick in Teil I des Buches macht deutlich: Auf Rahners Überlegungen lagert nicht der Staub von Gestern, sie könnten auch heute und für heute verfaßt sein. Die seit Rahners Tod ergangenen Bescheide des Vatikans weisen aber in die entgegengesetzte Richtung. Überwiegend setzt das kirchliche Amt auf Wahrung und Verteidigung des traditionellen Bestandes sowie auf Abgrenzung vom «Zeitgeist» der unchristlichen Welt. Das läßt erkennen, daß Vatikan und Bischöfe Rahners Analyse der Situation und des Verhältnisses der Kirche zu Zeit und Geschichte weithin nicht teilen. Den Verlautbarungen nach erwartet man aus der Wiederbelebung traditioneller Strukturen und Profile die Wiederbelebung und Stärkung der Kirche in Geist und Gliedern.

⁶Diese These – provozierendste Form: «Einen Menschen von morgen für den Glauben zu gewinnen ist für die Kirche wichtiger, als zwei von gestern im Glauben zu bewahren, die Gott mit seiner Gnade ... retten wird» (54) – irritierte viele: «pastoral unverantwortlich», mit Röm 14 unvereinbar. Doch ist sie keine pastorale Handlungsempfehlung, sondern Teilüberlegung missionskirchlicher Zukunftsstrategie, die auch die Frage beantworten muß, wo heute das eine verlorene Schaf zu suchen ist, dem der Hirt – die neunundneunzig zurücklassend – sorgenvoll, zugleich in Hoffnung auf große Freude, nachgeht, «bis er es findet» (Q 15,47). Zur Differenz zwischen Strategie und Versorgung bestehender Gemeinden vgl. Rahners Klarstellungen in einem seiner letzten Interviews «Die <winterliche> Kirche und die Chancen des Christentums», in: Herder-Korrespondenz 38 (1984), S. 165-171, 167f. Die früheste von mir entdeckte Formulierung der These findet sich in dem am 24.9.1952 (!) vor Kölner Pfarrern gehaltenen (vom Erzbischöfl. Seelsorgeamt mit Sonderdruck vom 1.11.1952 begeistert verbreiteten) Vortrag «Die Chancen des Christentums heute»: «Ein missionarisch Neugewonnener aus einem schon wieder heidnisch gewordenen Milieu heraus ist, missionarisch gesehen, mehr wert als drei, die wir eben noch aus den altchristlichen Beständen traditionellen Christentums (fast möchte man sagen: Trachtenvereinschristentums) bewahren (um ihn oder seine Kinder dann doch zu verlieren, weil solche nicht schon ... gegen den Zeitgeist immunisiert sind ...)». Der Satz (ohne 1. Klammerausdruck) steht auch im Essay «Die Chancen des Christentums» (Neufassung des Vortrags) in: K. Rahner, Das freie Wort in der Kirche. Zwei Essays. Einsiedeln 1953, S. 37-78, 77. Der Vortrag von 1952 enthält Rahners Situationsanalyse von 1972 schon in Grundzügen.

Was sollen wir tun?

Im 2. Teil fragt Rahner nach Konsequenzen: *Was sollen wir tun?* Selbstverständlich ist: Die Kirche der Zukunft wird eine – allerdings reformierte – römisch-katholische Kirche sein. Zu dieser Kirchenreform gehöre die Entklerikalisierung der Kirche. Dafür sei wesentlich die wirkliche, folgenreiche Anerkennung der Tatsache, daß Gottes Geist nicht nur Amtsträgern, sondern allen Getauften gegeben ist, mit der Folge, daß das kirchliche Amt davon abstehe, seine Anerkennung durch bloße Berufung auf seine Autorität einzufordern, sondern sich «im Erweis des Geistes» vor den Christen glaubwürdig legitimiert. Das kirchliche Amt stehe im Dienst an der «Hierarchie» (sozusagen) «im eigentlichen Wesen der Kirche»; mit anderen Worten: «die Liebenden, die Selbstlosen, die Prophetischen in der Kirche machen die eigentliche Kirche aus»; sie deckt sich nicht einfach, immer oder primär mit den Amtsträgern (61-65). Damit verbunden fordert Rahner eine «dienend besorgte Kirche»: Besonders kirchliche Amtsträger neigten – zumal wenn die Kirche bedrängt wird – zu «ekkleziologischer Introvertiertheit», wo man (wie z.B. in der NS-Zeit) mehr an die Kirche und ihren institutionellen Bestand denke als an die bedrängten Menschen. Auch vergesse man leicht, daß Gottes Heil nicht an die Grenzen der sichtbaren Kirche gebunden ist. Damit sei die Gewinnung neuer Kirchenchristen primär wichtig im Blick auf Zeugen und Zeichen für «die überall in der Welt wirksame Gnade Gottes» (66f.). Aus alledem ergebe sich eine Kirche, die auch nicht mehr moralisiert, weil sie die zu kündende Moral konsequent durchsichtig macht auf den «innersten Kern der christlichen Botschaft, ... die Botschaft der Liebe». Umgekehrt gelte: «Wo der Mensch die Erfahrung Gottes und seines aus der tiefsten Lebensangst und der Schuld befreienden Geistes auch anfanghaft nicht gemacht hat, brauchen wir ihm die sittlichen Normen des Christentums nicht zu verkündigen. Er könnte sie ja doch nicht verstehen, sie könnten ihm doch nur höchstens als Ursachen noch radikalerer Zwänge und tieferer Ängste erscheinen.» (71f.) Stattdessen gelte es, die Gewissen in dem erwähnten spirituellen Sinne zu bilden und den Menschen die «Logik der existenziellen Entscheidung» nahezubringen. Konsequenter plädiert Rahner für eine «Kirche der offenen Türen», die ihre Mitglieder nicht nur innerhalb ihrer soziologischen Grenzen sucht, sondern auch im Spektrum der Entfremdeten und «Fernstehenden», die, wenn sie trotz kritischer Distanz an Glaube und Kirche Interesse nähmen, moderne Katechumenen seien oder, wenn sie wegen ihrer Lebensgeschichte vorzögen, «draußen» zu bleiben, dem «Herzen» nach (mit Augustinus zu reden) tiefer zur Kirche gehören könnten als viele, die dem «Leibe» nach «drinnen» sind. Diese Haltung nötige auch zu mehr Gelassenheit z.B. bei der Beurteilung nichttraditioneller, vielleicht «mißverständlich» oder «gefährlich» klingender theologischer Interpretationen (76-81). Unter «Kirche der konkreten Weisungen» (82-87) ermutigt Rahner das kirchliche Amt zu prophetischen Stellungnahmen oder Anstößen, unterhalb lehramtlicher Verbindlichkeit. Zentrales Anliegen ist die «Kirche wirklicher Spiritualität» (88-95). Eindringlich-selbstkritisch spricht Rahner die Theologen an: Stellt euch vor, «ihr würdet auf der Straße spazieren gehen mit einem Brotverdienst wie ein Straßenkehrer oder wie (wenn das besser gefällt) ein Wissenschaftler in einem Labor für Plasmaphysik, wo den ganzen Tag lang nie ein Wort von Gott fällt und doch stolze Erfolge erzielt werden. Stellt euch vor, euer Kopf sei müde vom Straßenkehren oder von der Molekularphysik und ihrer Mathematik. Stellt euch vor, diese eure Situation dauere schon so ungefähr ein Leben lang ... Und jetzt versucht, diesen Menschen dieser Umgebung die Botschaft des Christentums zu sagen ... Horcht zu, wie ihr sie sagt, schmeckt selbst, wie sie klingt, denkt nach, wie ihr sie sagen müßtet, damit sie nicht von vornherein nur auf ... Ablehnung stößt ... Wie das Wort <Gott> zunächst einmal umschreiben? Wie von Jesus so sprechen, daß ein anderer einigermaßen ahnen kann, was er für eine Bedeutung in eurem Leben hat?» (89) Spirituell lebendig wäre die Kirche, wenn in ihr «Mystagogie in die lebendige Erfahrung Gottes, die aus der Mitte der eigenen

Existenz aufsteigt», aktive Wertschätzung der Klassiker des Geistlichen Lebens, und politischer Kampf für Freiheit und Gerechtigkeit (als Aspekt des gläubigen Ja zu Gott) zu finden sind.

Wie ist eine Kirche der Zukunft zu denken?

Die praktischen Impulse werden im 3. Teil weitergeführt im Sinne der Frage, wie eine Kirche der (entfernteren) Zukunft zu denken wäre. «Offene Kirche» (100-108) setzt ein sich öffnendes, offenes Denken in Form einer generösen Theologie voraus. Im Kapitel «Ökumenische Kirche» (109-114) bedenkt Rahner, wie eine die ökumenische Stagnation und die wichtigsten konfessionellen Spaltungen überwindende, *geeinte* Kirche aussehen könnte: Ging man bisher davon aus, die institutionelle Einigung der Kirchen könne nur Folge der theologisch-bekennnismäßigen Einigung sein, wäre einmal zu überlegen, ob eine institutionelle Einigung (wie immer konkret-praktisch – nicht uniform! – definiert) die glaubensmäßige und theologische Einheit als deren Folge befördern würde. Bedenke man, daß die meisten Christen schon heute geeint sind – insofern sie auf dem Boden des Apostolischen Glaubensbekenntnisses stehen –, und so keine wirklich *trennenden* Hindernisse mehr zwischen ihnen stehen (und gemäß der «Hierarchie der Glaubenswahrheiten» die noch ungelöste Ämterfrage sicher kein wesentliches Problem darstellen kann), und bedenke man zudem, daß die weitaus meisten Christen, ihrer Bekenntniskirche vorab aus soziologischen Gründen angehörend, in und aus einem Glaubensbewußtsein leben, das sehr viel einfacher ist als die differenzierte, amtliche Glaubenslehre ihrer Konfession, würde eine heute vollzogene institutionelle Einigung diesen faktischen Glaubensbewußtseinsstand kaum ändern, vielmehr bejahen und bestätigen. Auch könnte das Papsttum, verstanden als erneuertes Petrusamt, für andere Bekenntniskirchen akzeptabel sein, wenigstens so, daß sie dessen römisch-katholische Ausprägung als für diese Teilkirche gültig akzeptieren.⁷

Es ist hier sinnvoll, daran zu erinnern, daß Rahner mit der «Kirche der Zukunft» *keineswegs* das Idealbild der Kirche zeichnen will – Kirche, wie sie sein soll –, sondern Kirche, wie sie werden muß oder müßte, soll sie den ihr zugemuteten epochalen Veränderungen, ja dem ihr aufgetragenen Gestalt- und Strukturwandel gerecht werden: ihrer *Aufgabe und Chance zugleich*. Sich dies vor Augen zu halten ist wichtig auch für das Verständnis des Kapitels «Kirche von der Basis her» (115-126). Rahner, überzeugt, der Christ der Zukunft werde mehr denn je Christ sein nicht aus Herkunft, sondern aus persönlicher Entscheidung, sieht die Kirche der Zukunft mehr denn je «durch Basisgemeinden freier Initiative und Assoziation» aufgebaut. Die von solchen Christen gebildeten Gemeinden seien – ähnlich wie in der Frühzeit – immer wesentlicher werdende Bausteine der zukünftigen Kirche. Sie bedürften der Anerkennung und – für ihr unbürokratisches und kreatives Gepräge⁸ respektvollen – Begleitung durch die Kirche

⁷Rahner hat diesen Vorschlag kurz vor seinem Tod nochmals aufgegriffen und ausführlicher dargestellt in: H. Fries, K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. (Quaest. Disp. 100), Freiburg-Basel-Wien 1983, These II (Glaubensprinzip), S. 35-53. Ihr Hintergrund ist die von Fries behandelte These I (Grundwahrheiten). Vgl. auch These IVa (Petrusdienst/ Fries). In dieser Form erregten die Vorschläge damals das Mißfallen des Präfekten der römischen Glaubenskongregation; als realitätsferne «Kunstfigur theologischer Akrobatik» übergab er sie dem Papierkorb. Seine Position – und Differenz zu Rahner – macht ein späteres Interview deutlich: Auch in Zukunft werde die Pfarrei, zwar modifiziert, «die wesentliche Zelle des gemeindlichen Lebens bleiben»: Joseph Ratzinger, Salz der Erde – Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit P. Seewald. München 1998, S. 283. «Eine absolute, eine innergeschichtliche Einheit der Christenheit wage ich nicht zu hoffen.» In Anbetracht heutiger Brüche und Spaltungen in den Kirchen solle man «sich vor utopischen Hoffnungen hüten» und «begreifen, daß wir in der Getrenntheit einig sein können in vielem. Ich glaube nicht daran, daß wir sehr schnell zu großen «Konfessionsvereinigungen» kommen können.» (ebd., S. 258f.).

⁸Zu deren – auf experimentellem Weg zu findenden – Eigenart rechnet Rahner unbefangen u.a. spezifische (auch verheiratete) priesterliche Gemeindeleiter (darunter möglicherweise auch Frauen) sowie aktive, die Gemeinde tragende Laien, die u.a. auch zum Verkündigungsdienst sowohl befähigt wie anerkannt sind.

der Tradition. Diese Sicht enthält auch eine erheblich stärker als früher «demokratisierte Kirche» (127-130), welche ernst macht mit der Tatsache, daß zwar das kirchliche *Amt* als solches – seine dienende Vollmacht – göttlichen Rechtes ist (wie man zu sagen pflegt), damit aber nicht vorentschieden und impliziert ist, auf welchem Weg und auf welche Weise eine geeignete Person zu diesem Amt bestellt wird. Das letzte Kapitel «Gesellschaftskritische Kirche» zieht konkrete Folgerungen aus der mit dem Epochenwandel zuwachsenden Einsicht, daß Nächstenliebe zwar mit Gottesliebe verflochten, jedoch nie mehr nur «privat» aufgefaßt werden kann, weil sie die Tugend der Gerechtigkeit impliziert und sich heute stets auch als «Wille zu einer besseren Gesellschaft», zu Gerechtigkeit zwischen den Völkern und zu verantwortlichem Umgang mit der Schöpfung Ausdruck schafft.

All dies sei – betont Rahner im «Schlußwort» (142f.) –, bei aller unentrinnbaren Unsicherheit, «ein Blick des Glaubens und der Hoffnung» auf das Ganze in seiner Zukunft, ohne den auch die einzelnen Synodenthemen nicht zukunftsgerecht entscheidbar seien.

Es versteht sich, daß dieses skizzenhafte Resümee die Lektüre des Originals, der Rahnerschen Gedankenführung und Argumentation, nicht annähernd ersetzen kann.⁹

Rahners Denken im geschichtlichen Kontext

Wer Rahner nicht näher kennt, mag erstaunt sein, daß ein Theologe, statt den «unumstößlichen Wahrheiten» der Glaubenslehre nachzugehen, sich futurologisch betätigt, sich also auf ein höchst unsicheres, verfängliches Feld wagt, wo er doch, scheint es, Laie unter Laien ist, nur ins Blaue hinein oder voraus raten, spekulieren kann und unvermeidlich – als einzig sichere Prognose – Prügel von all jenen erhält, denen seine Vorhersagen nicht gefallen. Darüber war Rahner sich im Klaren (Vorwort und I,1). Ein wesentliches Merkmal seiner theologischen Gestalt ist dies: Er war ein (vorab geistesgeschichtlich gemeint!) «existenzieller» Denker! Bis zu den Pius-Päpsten des 20. Jahrhunderts war das dominierende Welt- und Menschenbild der Kirche das einer universalen, gestuften Wesensordnung. Darin war das Zeitliche, Geschichtliche, Veränderliche, Konkrete und Einzelne unwesentlich, es kam gegen sie nicht an, obwohl Botschaft und Verhalten Jesu auf seiner Seite waren und obwohl der biblische Gott dem Volk und einzelnen in besonderen Zeitmomenten (AT: *עֵת*; NT: *kairós, hora*) begegnet. Dieses essentialistische Ordnungs-Weltbild wurde, wie so vieles, durch den Granaten- und Bombenhagel der beiden Weltkriege zerstört. Übrig blieb das auf sich selbst zurückgeworfene, der Geschichtlichkeit bewußte und die Endlichkeit erfahrende individuelle Sein. Nicht zufällig entstanden so (schon nach dem 1. Weltkrieg) Entwürfe zur Philosophie der Person und der Existenz. Nicht zufällig wurden so auch in der Kirche die Themen *Geschichte, individuelle Existenz, Gruppe, Gemeinde, Volk* neu entdeckt und als eigenwertig und denkwürdig befunden. In diese Zeit wuchs Rahner hinein und nahm an ihren Fragen und Auseinandersetzungen wie an «seiner Sache» lebhaft teil. Schon 1946 betonte er «das gnadenhafte Recht des Individuellen in der Kirche und für sie» gegenüber dem «Institutionell-Allgemeinen» und die Notwendigkeit des Individualgehorsams für den charismatisch-frei wirkenden Gotteswillen. Der einzelne müsse «über die von der Kirche verkündeten Gebote hinaus noch fragen: Herr, was willst du, daß ich tue?» Aus dem charismatischen Gehorsam einzelner entspringen auch «freie Gruppen» und Bewegungen in der Kirche. Die genannte Frage läßt sich nun (bestärkt durch die Erfahrungen der NS-Zeit) auch auf «die konkrete

⁹Nach fortgeschrittener Zeit kann die Würdigung der Thesen und Perspektiven Rahners natürlich nicht in bloßer Reproduktion bestehen, als vielmehr in auswählender Aufnahme und differenzierender, spätere Entwicklungen einbeziehender Fortschreibung: z.B. E. Biser, Glaubenskonflikte – Strukturanalyse der Kirchenkrise. Freiburg-Basel-Wien 1989, und ders., Glaubensprognose – Orientierung in postsäkularistischer Zeit. Graz-Wien-Köln 1991; M. Kehl, Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose. Freiburg-Basel-Wien 1996; aus anderer Sicht M. Lütz, Der blockierte Riese. Psycho-Analyse der kath. Kirche. Augsburg 1999.

Kirche in dieser unserer Zeit» anwenden: Hat sie «das Rechte getan» – nicht im Sinne allgemeiner Moral, sondern im Blick auf den Gotteswillen für «diese unsere Zeit»?¹⁰ Auf dieser Spur stellt Rahner 1957 fest, man könne «dem kleinen Mann nicht leicht klarmachen, was wir (über die Erhaltung des Bestehenden hinaus und außer gewissen schwierigen moralischen Forderungen und der Ablehnung des Kommunismus) eigentlich Neues wollen, wie wir uns die Zukunft denken, nicht die, die kommt ..., sondern die, von der wir wollen, daß sie werde, für die wir arbeiten und kämpfen».¹¹ Wenig später, auf dem Österreichischen Katholikentag 1962, kurz vor dem Konzil, fragt Rahner direkt: «Wissen wir eine Antwort, wenn einer uns fragt: Was wollt ihr Christen in den nächsten zehn Jahren konkret, was wollt ihr heute erreichen, was noch nicht ist, aber nach euch werden soll, und zwar hier und jetzt und nicht nur in der Ewigkeit?»¹² Er sah sich veranlaßt, die Apostel-Warnung «Den Geist löscht nicht aus!» (1Thess 5,19) auf «diese unsere Zeit» anzuwenden (und erfuhr alsbald an eigener Person das, wovor er warnte).¹³

Vom Geist des Konzils

Für die Gegner unerwartet, wurde seine Position jedoch von höchster Stelle bestätigt und der Konzilsversammlung als Leitmotiv ihrer Arbeit vorgestellt, womit Rahner auch persönlich (wenigstens für die Dauer des Konzils) rehabilitiert war. In der Eröffnungsansprache (11. Oktober 1962) legte Papst Johannes XXIII. den Konzilsvätern nahe, den «Fehlentwicklungen, Herausforderungen und Chancen (!) des modernen Zeitalters» Rechnung zu tragen. Er beklagte Vorhaltungen von «Unglückspropheten», von Leuten, «die zwar voll Eifer» seien, jedoch nicht sehr begabt für «Differenzierung und Takt»; sie sähen in den modernen Zeiten «nur Mißstände und Fehlentwicklungen». «Wir müssen diesen Unglückspropheten widersprechen ... In der gegenwärtigen Situation werden wir von der göttlichen Vorsehung zu einer allmählichen Neuordnung der menschlichen Beziehungen geführt.»¹⁴ Diese entwickeln sich hin zur Erfüllung ihrer höheren und unerwarteten Pläne, gestützt auf die Handlungen der Menschen und über deren ureigene Erwartung hinaus. Der Papst verstand die neuen Ordnungen der Gegenwart als providentielle Impulse, als «Vorzeichen der Hoffnung» im Sinne der «Zeichen der Zeit», zu deren Diagnose Jesus aufrief (Mt 16,4), wie der Papst in der Einberufungsbulle (Weihnachten 1961) und, ein letztes Mal, angesichts seines Todes zu erkennen gab: Ihm sei bewußt, «daß der Augenblick gekommen ist, die Zeichen der Zeit zu erkennen, die von ihnen gebotenen Möglichkeiten zu ergreifen und in die Zukunft zu blicken».¹⁵ Erkenntnis der «Zeichen der Zeit» und zukunftsbewußt-vertrauendes Ergreifen der «von ihnen gebotenen Möglichkeiten», sofern es um entsprechende Zurüstung der ganzen Kirche geht, nannte der Papst «aggiornamento». Das Konzil

¹⁰Vgl. K. Rahner, Der Einzelne in der Kirche, in: Stimmen der Zeit 139 (1946), S. 260-276, wiederabgedruckt in: Gefahren im heutigen Katholizismus. Einsiedeln 1950, S. 11-38. Am Ende des Kölner Vortrags (Anm. 6) stellt er dem Priester und Amtsträger die Gewissensfrage, «ob er dem Gebot der Stunde, die man sich nicht aussuchen konnte, getreu war» (Sonderdruck 28; Das freie Wort [ebd] S. 78). Ausführlicher: Das Charismatische in der Kirche, in: ders., Das Dynamische in der Kirche. (Quaest. Disp. 5), Freiburg/Br. 1958, S. 38-73.

¹¹K. Rahner, Prinzipien und Imperative, in: Das Dynamische (Anm. 10), S. 32; vgl. ders. Den Entscheidungen nicht ausweichen, in: ders., Glaube, der die Erde liebt. (Herderbücherei 266), Freiburg-Basel-Wien 1966, S. 109-114.

¹²Ders., Löscht den Geist nicht aus!, in: Schriften zur Theologie VII. Einsiedeln-Zürich-Köln 1966, S. 77-90, hier: 82.

¹³Die Salzburger Rede mit der Klage über das jeglichem «Experiment» abholde, «schon neurotisch werdende Sicherheitsbedürfnis» des kirchlichen Apparates löste wohl die längst vorbereitete Maßnahme einer römischen «Vorzensur» gegen Rahner aus, der in den Augen von Kurialen die Leute aufwiegelte, statt sie zum Gehorsam anzuhalten, eine Maßnahme, die Rahners Konzilsteilnahme verhindern sollte, aber mit Hilfe der Kardinäle König, Döpfner und Frings, der Paulus-Gesellschaft, sowie Bundeskanzler Adenauers entschärft werden konnte.

¹⁴Genauer Wortlaut bei L. Kaufmann, N. Klein, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis. Fribourg-Brig 1990, S. 125f.

¹⁵Näheres dazu bei L. Kaufmann, N. Klein (Anm. 14), S. 25.

übernahm Gedanken und Haltung des Gehorsams gegenüber den «Zeichen der Zeit» und schrieb sie für die ganze Kirche fest: Die Kirche, das «Volk Gottes», sei, um Zeugnis und Dienst für Christus erfüllen zu können, verpflichtet, «nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten»; d.h. konkret, «in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es [das Gottesvolk] zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind».¹⁶

Rahner war also durch eigene Vorarbeiten gut disponiert für das Grundanliegen des Konzils, vom päpstlichen Initiator vorgegeben, und für seine intensive Teilnahme an den Hintergrundberatungen der Entscheidungsträger: Beides sensibilisierte ihn für den Blick auf «das eine Ganze», den er bei der Würzburger Synode vermißte, wie er zu Anfang und Ende seiner Schrift bedauert, einen «Blick des Glaubens und der Hoffnung», nicht bloß als frommer Wunsch, sondern theologisch begründet.

Kirche als geschichtlicher Prozeß

*Kirche ist in ihrem tiefsten und eigentlichen Wesen die gesellschaftlich verfaßte Gemeinschaft, in der Gottes Selbstmitteilung in Christus durch den sie annehmenden Vollzug von Glaube, Hoffnung und Liebe in der Welt und für die Welt gegenwärtig bleibt. Darin aber wird Gottes Selbstoffenbarung selbst ein «geschichtlicher Prozeß», weil Gott selbst – in Christus und in seinem «Geist» – «in die Geschichte ... eintritt» und weil auch die Geschichte der Objektivation und Reflexion «in Wort, Kult, Bekenntnis der Gemeinde» von eben dieser göttlichen Selbstmitteilung ermöglicht, eröffnet und getragen ist.¹⁷ Zwar sind ihr «die bleibende Struktur», Gesetz und Dynamik dieser geschichtlichen Größe von Anfang an mitgegeben, jedoch nicht als überzeitliche Idee, sondern – wie das Fleisch gewordene Wort selbst – als «Entelechie» ihrer Werde-Geschichte, ihrer Selbstfindung, ihres geschichtlichen Zusichkommens. Da die Kirche also ein wirkliches *Geschichtswesen* ist, ist ihr nicht nur aufgegeben, in der Geschichte ihrem Anfang treu zu bleiben, sondern «ihr eigenes Wesen immer neu [zu] vollziehen», damit das in ihr Grundgelegte sich ihr «in dieser Geschichte selbst enthüllt». Der gottgesetzte Anfang erspart dieser ihrer Geschichte, der wahren Kirchen-Geschichte, daher «nicht den Charakter des Wagnisses und der Überraschung trotz der Möglichkeit und Notwendigkeit von Planung und Voraussicht».¹⁸ Denn die Kirche als menschlich vergemeinschaftete Gegenwart Gottes bewegt sich ja glaubend-hoffend-liebend auf ihr Ziel – Gott – zu («Pilgerin»), nämlich *im Ziel auf das Ziel hin, in Gott (Gnade) auf Gott hin*. Weil darum die *geschichtliche* Präsenz und Zukunft Gottes das Lebensprinzip der Kirche ist, entlarvt und relativiert sie alle Götzen und falschen Absolutsetzungen in der Welt wie auch in ihr selbst. So ist «die Kirche (...) gerade als sie selbst die Institution des Kampfes gegen jenes bloß Institutionelle, das beansprucht, Platzhalter und Repräsentant Gottes zu sein ... Denn ihre letztlich einzige Aufgabe ist es, Gott die Ehre zu geben und den Menschen zu retten, indem sie ihn aus seiner Definitivität immer neu hinauszwingt in die Kapitulation vor dem Gott, den man als wahren Gott nur hat, wenn man ihn (real und nicht nur in Worten) als den bekennt, der über alles, was außer ihm ist und gedacht werden kann, unaussprechlich erhaben ist».¹⁹ Daher ist es der Kirche auch verwehrt, eine bestimmte geschichtliche Gestalt ihrer selbst festzuhalten, als wäre sie die Gott nächste oder gar einzig von ihm gewollte (wie die*

¹⁶Zitate aus «Gaudium et Spes» (GS). Pastorale Konstitution über Die Kirche in der Welt von Heute, Nr. 4 + 11; zit. nach K. Rahner, H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich beauftragten Übersetzung. Freiburg-Basel-Wien 1966. Zu diesem Thema: K.P. Fischer, «Heute, wenn ihr Seine Stimme hört» – Beiträge zur Theologie des Kairos. Wien 1998.

¹⁷Vgl. dazu K. Rahner, Das Grundwesen der Kirche, in: Handbuch der Pastoraltheologie I. Freiburg-Basel-Wien 1964, S. 118ff.

¹⁸K. Rahner, Ekklesiologische Grundlegung § 3.5, in: Handbuch der Pastoraltheologie (Anm. 17), S. 140-143.

¹⁹K. Rahner (Anm. 17), S. 122.

«Unglückspropheten» von Johannes XXIII. und jene Kreise meinen, für welche die Form der vorkonziliaren römischen Kirche unüberholbar, geradezu sakrosankt ist), und sich ihrer weiteren Wandlung zu widersetzen.²⁰ Nicht nur, weil die Zukunft auch für säkulare Futurologie zuletzt dunkel und unerrechenbar ist, sondern weil die Zukunft der Kirche im Letzten Gott selber ist, muß ihr Weg in die Zukunft ihr mit wachsender Deutlichkeit als Weg in das unumfaßbare, unverfügbare Geheimnis Gottes bewußt werden. Ist es aber so, hat dies praktische Konsequenzen für die «pilgernde Kirche» auf ihrem Weg in die Zukunft.

Das Wagnis als das Sicherste

Handlungsprinzipien wie Vorsicht, Rücksicht auf das alte Bewährte, Geduld usw. haben in der Kirche ihre Bedeutung und ihr Recht. Sie sind aber nicht spezifisch christlich, sondern auch in der säkularen Welt zuhause. Mir will «scheinen, daß die Amtskirche bei uns in konkreten Fragen doch zu sehr nur den Part der Konservativen spielt, Entscheidungen zugunsten der Zukunft sich meist nur unter Sträuben abringen läßt, der Entwicklung seufzend hinterdreinläuft»²¹, bedauert Rahner öfter. Zwar sind die erwähnten Handlungsprinzipien (Vorsicht etc.) auch für die Kirche unentbehrlich. Doch die Neigung, sich am Gehäuse von Gestern oder von Heute und an gewordenen Strukturen (in der Annahme, sie seien, so wie sie [geworden!] sind, einfachhin gottgewollt) anzuklammern, verkennt, daß der glaubende Gang in die Zukunft von Grund auf Exodus, Auszug, bedeutet «in das Land, das ich dir zeigen werde» (Gen 12,1). Vollends bewahrheitet und bewährt hat sich diese Wagnisform beim Gekreuzigten, «der sich bedingungslos in die Hände des Vaters gab im Experiment seines Todes und nur so als der Auferstandene angenommen ist, und uns seinen Geist gibt, der weht, wo er will, nicht, wo wir wollen». Unter diesem «Gesetz des Weges ins Weglose» ist für Rahner «die Kirchengeschichte (...) das radikalste Experiment» und verfehlt ein «ängstlicher Traditionalismus» die Berufung der Kirche.²² «Wir glauben nur in der Theorie», fürchtet Rahner, und vergessen, daß die Kirche «die Improvisation des [Heiligen] Geistes» ist.²³ Daher fordert er – schon im Salzburger Vortrag – auch von der Kirche den Mut zum Neuen; den «Mut zum Kühnen», «Mut zum Wagnis»; der Zukunft gegenüber sei für die Kirche das einzig sichere Handlungsprinzip der «Tutorismus des Wagnisses».²⁴ Durch geistesgeschichtliche Umstände sei die Kirche zu Beginn der Neuzeit (Rahner denkt wohl an die traditionsfeindlichen, aufklärerisch-emanzipatorischen Bestrebungen in Philosophie und Politik im 18./19. Jahrhundert) in eine defensiv-konservative Haltung geraten, die sich inzwischen für

²⁰ Diese Einsicht ist – vorerst nur unter dem Aspekt der Erneuerung – amtlich geworden: Die Kirche muß täglich den Weg der Umkehr und Erneuerung gehen: II. Vatikanisches Konzil, Dogmat. Konstitution über die Kirche Nr. 8; Dekret über den Ökumenismus Nr. 4; Texte bei K. Rahner, H. Vorgrimler (Anm. 16). – Die französischen Bischöfe betonten in ihrem Brief an die Gläubigen: «Nous refusons toute nostalgie pour des époques passées ... Nous ne rêvons pas d'un impossible retour à ce que l'on appelait la chrétienté ... Bref, nous pensons que les temps actuels ne sont pas plus défavorables à l'annonce de l'Évangile que les temps passés», in: Les Evêques de France, «Proposer la foi dans la société actuelle». Paris 1997, S. 20f. Situationsanalyse und Handlungskonzept des o.g. Briefes decken sich wesentlich mit denen, die Rahner in «Strukturwandel» und schon früher geboten hatte! Weitere Parallelen zu Rahners Thematik unter Titeln wie Dieu et l'homme und Le mystère (ebd., II,1).

²¹ K. Rahner, Strukturwandel in der Kirche (Anm. 5), S. 55.

²² Über das Experiment im christlich-kirchlichen Bereich, in: K. Rahner, Chancen des Glaubens. Fragmente einer modernen Spiritualität. (Herderbücherei 389), Freiburg-Basel-Wien 1971, S. 242. – In Kontrast zu dieser Sicht steht z.B. J. Ratzingers etwa gleichzeitiger Vergleich – Vorwort zu «Einführung in das Christentum» (München 1968) – des «Trends» der Theologie «des letzten Jahrzehnts» (die Konzilszeit also eingeschlossen!) Und den «Unglückspropheten» der sein Gold am Ende für einen Schleifstein eintauscht. Kann man dieses (Einfalt verhöhnende) Märchen vorbehaltlos und beliebig in den Raum von Glauben und Glaubensgeschichte übertragen und anwenden? Verkennt nicht jeder urteilende Vergleich vom Schiedsrichterstuhl «über den Wolken» die eigene Geschichtlichkeit?

²³ K. Rahner, Chancen des Glaubens (Anm. 22), S. 53f., 57.

sie jedoch gefährlich auswirke, weil sich die Menschheit zivilisatorisch, wissenschaftlich und technisch seitdem weiterentwickle mit «ungeheurer Beschleunigung» und die Luft zur Entwicklung der Kirche sich ständig vergrößere. Ist aber, wegen des unaufhebbaren Geheimnisses der göttlichen Heilsverfügung, die Zukunft für die Kirche ohnehin unüberschaubar und dunkel, soweit es konkrete Planungen und Vorhersagen betrifft, trägt der glaubend-hoffend-liebende Weg der Kirche in die Zukunft per se Wagnischarakter.

Jede Entscheidung ist ein Wagnis. Läßt sich nun bei normalen Sachentscheidungen der Abstand (das «Restrisiko») zwischen Planung/Berechnung und tatsächlichem Gelingen/Erfolg weitgehend verringern («minimieren»), verbleibt jedoch ein spezifisches, unaufhebbares Risiko da, wo es nicht mehr um «etwas», sondern um *das Ganze* geht, sei es das Ganze individueller Existenz, sei es das Ganze der Kirche. Der Glaubende vertraut das Ganze einer anderen Freiheit an, der er als ihm nicht gefährlich, sondern heilsam-rettend sich überläßt und traut. Daher ist «Glaube als Mut» zu verstehen.²⁵

Gilt es für die Kirchenleitung nun (ähnlich wie für den einzelnen Christen), eine zukunfts erhebliche Entscheidung zu fällen, die aus sachimmanenten Voraussetzungen nicht schon ableitbar ist, und geht es weiter darum, entweder das Bisherige, «Bewährte», oder das Neue zu wählen, so ist – in Ansehung auch der bedrohlich aufklaffenden Kluft zwischen Weltentwicklung und Kirchenentwicklung – das «Prinzip des Wagnisses» unbedingt «das im Zweifelsfall sicherere». Verglichen mit dem Votum für das Bisherige ist das Wagnis des Neuen, Unkalkulierbaren das Sicherere, heißt «auf der sicheren Seite (Gottes!) zu sein» («Tutorismus des Wagnisses»). Die gegenwärtige Situation wiegt, nach Rahner, so schwer, daß «gläubiger Wagemut bis an die äußersten Grenzen als das Sicherste» gefordert ist. Die Kirche dürfe nicht fragen: «Wie weit *muß* ich gehen, weil es einfach von der Situation erzwungen wird», sondern: «Wie weit *darf* man unter Ausnützung aller theologischen und pastoralen Möglichkeiten gehen, weil die Lage des Reiches Gottes sicher so ist, daß wir das Äußerste wagen müssen, um so zu bestehen, wie Gott es von ihr verlangt?» Rahners Beispiel ist die ökumenische Verständigung.²⁶ Ein anderes ist die Frage der neuen Sozialgestalt der katholischen Kirche der nahen Zukunft, angesichts wachsenden Priestermangels und der Frage: Ist Kirche planbar? Was will Gott heute von uns?²⁷

In diesem und in anderen Fällen «wäre im Zweifelsfalle in der heutigen Situation die radikalere, die mehr wagende, Neues mutiger inaugurierende Lösung die richtigere. Wenn in solchen Situationen dieser Tutorismus des Wagnisses angewendet würde, d.h. wenn man von der Überzeugung ... ausginge, daß ... die beste Chance, alles oder wenigstens einiges zu gewinnen, nicht die Vorsicht, sondern der kühne Wagemut sei, dann würde sich doch wohl manche Überlegung in der Kirche anders gestalten, als es praktisch geschieht. Das Sicherste ist heute nicht mehr die

²⁴ K. Rahner, Löscht den Geist nicht aus! (Anm. 12), S. 85. Der Tutorismus ist ursprünglich, wie auch z.B. der Probabilismus, ein traditionelles Moralsystem in der kath. Moraltheologie, dem es um jeweils «sichereren» (tutor) Maßstab einer sittlichen Handlung geht (für den traditionellen Tutorismus ist das jeweils Sicherere das Gesetz). Von Rahner früh geahnt, zeigte sich in der katholischen Kirche der BRD etwa ab Mitte der siebziger Jahre deutlich eine auf die «Herausforderungen der Zeit» defensiv reagierende «Bewahrungs- und Rettungsmentalität», vor der «der missionarische Impuls» mit dessen «Glaubenskraft» zurücktrat: Vgl. K.H. Neufeld, Die Brüder Rahner. Freiburg-Basel-Wien 2004, S. 323.

²⁵ Vgl. K. Rahner, Glaube als Mut, in: Schriften zur Theologie XIII. Zürich-Einsiedeln-Köln 1978, S. 252-268.

²⁶ So schon im Salzburger Vortrag von 1962 «Löscht den Geist nicht aus!» (Anm. 12), S. 85; fast wörtlich übernommen und ausführlich erläutert in: K. Rahner, Die grundlegenden Imperative für den Selbstvollzug der Kirche in der gegenwärtigen Situation. Handbuch der Pastoraltheologie II/1. Freiburg-Basel-Wien 1966, 7. Kap. § 5, S. 256-276, 274ff.

²⁷ Zu diesem Thema z.B.R. Zollitsch, Aufbruch und Umbruch. Optionen für eine pastorale Schwerpunktsetzung in der Erzdiözese Freiburg. Freiburg/Br. 2003; dazu, kritisch-nachdenklich, G. Bausenhart, Ist die Kirche planbar? Theologisch-polemische Bemerkungen, in: Theologie der Gegenwart 2004/1, S. 57-66.

Vergangenheit, sondern die Zukunft.»²⁸ Die Glaubensbasis dieser These zeigt auch der Satz: Die christliche «Botschaft muß im Leben ohne Rückversicherung gewagt (!) werden, dann zeigt sie, daß sie trägt und befreit».²⁹

Strukturwandel der Kirche – Aufgabe ohne Chance?

Frägt man, weshalb Rahners Engagement für einen «Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance» wenig Resonanz, zumal bei den Inhabern der Amtsvollmacht, gefunden hat, ist man auf «Indizien» und Vermutungen angewiesen und muß zudem berücksichtigen, daß nur etwa 5% der inneren Vorgänge in Menschen bewußt sind. Sicher ist: Unter den Zeitgenossen, mindestens im deutschsprachigen Raum, hat kein namhafter Theologe – mit Ausnahme von Hans Küng – so massiv und argumentativ für einen Strukturwandel der Kirche plädiert wie Karl Rahner, nicht aus «Bastelsucht», sondern in Sorge um die Kirche der Zukunft. Hatte er noch 1952, im Kölner Vortrag, betont, so rasch eine Überlegung – «also auch eine Zukunftsprognose» – im Geist des Einzelnen verlaufe, so langsam, «u.U. ein paar Jahrhunderte», brauche sie «im allgemeinen Geist der Zeit und somit in der realen Wirklichkeit»³⁰, wurden seine Einlassungen später (wohl unter dem Eindruck des Konzils) drängender und nahmen die Gegenwart – z.B. die Synode – als *Kairos*, als *die* Chance. Die Strukturwandel-Schrift ist mit heißem Atem geschrieben, der sich noch heutigen Lesern mitteilt. Doch: Wer sich als Leser gedrängt fühlt, baut leicht Widerstand auf. Ein weiterer Punkt ist Rahners Denkstil. Sein spekulativer Impetus flößt etlichen Argwohn ein, er überspringe zu rasch Details, die konkrete Realität: «Zu leicht, um wahr zu sein!» Die zupackende Art irritiert, erinnert an das *Bewältigungs*-Denken (von Balthasar) des Deutschen Idealismus. Daher lehnte ein augustinisch geprägter Theologe wie Ratzinger z.B. die Rahner-Fries-Thesen zur Einigung der Kirchen ab: Hier werde «mit ein paar kirchenpolitischen Operationen» die Wahrheitsfrage übersprungen. Dahinter steht eine (der griechischen Klassik und dem Mittelalter zugewiesene) eher kontemplative Einstellung, die (heißt es) weithin verlorengegangen sei mit dem Aufkommen des Technik- und Industriezeitalters. Stattdessen habe der mit aggressivem Bewältigungsdenken und mit revolutionärem Weltveränderungswillen und -bemächtigungsverlangen ausgestattete *Homo Faber* die Bühne betreten. Die Bewegung «Bewahrung der Schöpfung» widerstrebt ihm heute und warnt ihn, «daß er nicht alles tut, was er tun könnte – er könnte ja sich selbst und die Welt zerstören», sondern das Maß von Sollen und Dürfen respektieren soll.³¹ Schreckensvorstellung für solches Denken und Fühlen ist nun, der *Homo Faber* könne auch im Gewand des Theologen auftreten und mit zupackendem Veränderungswillen auch die Existenz der Kirche (natürlich ungewollt) gefährden, wo es doch heute vor allem auf ihre «Bewahrung» ankomme. So

²⁸ So schon im Salzburger Vortrag, übernommen und verschärft (!) in dem unmittelbar nach dem Konzil (!) veröffentlichten Beitrag «Die grundlegenden Imperative» (Anm. 26), S. 276. Im folgenden Beitrag «Pathologie des katholischen Christentums» sieht der Autor A. Görres die Ursache für typische Fehlhaltungen wie Traditionalismus, Gegenwartsfremdheit, Verdächtigung des Neuen, Mangel an Mut zur Initiative u.a.m. in einem «untergründigen Mißtrauen gegen das Gute und gegen den Willen Gottes», in: Handbuch der Pastoraltheologie (Anm. 26), S. 277-343, 315.

²⁹ K. Rahner, Strukturwandel der Kirche (Anm. 5), S. 94.

³⁰ K. Rahner, Das freie Wort in der Kirche (Anm. 6), S. 75.

³¹ J. Ratzinger, Salz der Erde (Anm. 7), S. 245. Ratzinger wird hier als Exponent eines Typs von Rahner-Kritikern angeführt.

³² Der Unterschied erhellt auch an der Zölibatsfrage. Rahner: Wenn die Kirche nicht genug zölibatsbereite priesterliche Gemeindeleiter findet, «dann ist es selbstverständlich und gar keiner weiteren theologischen Diskussion unterworfen, daß sie auf diese Zölibatsverpflichtung verzichten muß.», in: K. Rahner, Strukturwandel der Kirche (Anm. 5), S. 117. Ratzinger: «Man soll keine noch so tief ... begründete Lebensgewohnheit der Kirche für ganz absolut erklären ... Aber ich denke, ... eben aus der inneren Vision, die dem Ganzen zugrundeliegt, sollte die Kirche nicht glauben, daß sie leicht viel gewinnen wird, wenn sie zu dieser Entkoppelung [Zölibat/Priesterberuf] schreitet; sie wird aber auf jeden Fall verlieren», in: J. Ratzinger, Salz der Erde (Anm. 7), S. 213. Hier die Scheu, eine tiefgründige Vision anzutasten, dort (aus dem «Tutorismus des Wagnisses») «selbstverständliche» Bereitschaft, nach dem Gebot der Stunde zu fragen.

Burg Rothenfels 2004

Psalmen zum Klingen bringen. Deutsche Gregorianik als geistlicher Übungsweg
mit Prof. Dr. Christa Reich
vom 14.–16.1.2005

Das Zeitliche segnen. Rituale an der Grenze des Todes.
6. Rothenfelser Liturgietagung.
mit Dr. Brigitte Enzner-Probst, Thile Kerkovius, Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Erhard Weiher
vom 16.–18.2.2005

Wieviel Caritas braucht die Kirche – wieviel Kirche braucht die Caritas?
mit Prof. Dr. Rainer Bucher, Franz Küberl (Caritas-Präsident Österreich), Prof. Dr. Markus Lehner, Dr. Hejo Manderscheid
vom 25.–27.2.2005

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

wie sich der Präfekt der Glaubenskongregation in tiefe und gewachsene Geflechte in Glaube und Kirche, Mysterium und Tradition vertieft, fühlt man sich (obwohl er die Unvermeidlichkeit von Veränderungen einräumt) an die Vorsicht erinnert, mit der andere ein Biotop betrachten oder sich einem «Weltkulturerbe» nähern.³² Daher sein Kriterium für dienliche Theologie: «nicht selber bestimmen» zu wollen, «was Kirche ist».³³ Mit anderer Begründung weist er auch Rahners bekanntes Wort «Der Christ von Morgen wird ein Mystiker sein oder er wird nicht mehr sein» als zu anspruchsvoll ab: «Die Menschen bleiben immer gleich. Wir bleiben immer auch gleich schwach, wir werden also nicht alle zu Mystikern werden».³⁴ Das ist so nicht Rahners Thema; doch bemerkenswert ist hier, daß der eine mit der (vermeintlich immer gleichbleibenden) Schwäche der Menschen argumentiert, der andere mit dem Kairos und Gottes Gnade. Welche Argumentation ist nun «realistischer»?

Man kann einen akademischen Standpunkt beziehen und sagen, die Kirche brauche beide, sich ergänzende, Denkweisen, die vorwärtsdrängende und die zurückhaltend-bewahrende. Doch bedenke man, daß Rahner auch immer wieder das «oberste Gesetz» des kirchlichen Rechtes reklamiert: «das Heil der Seelen» (Salus animarum suprema lex: CIC can. 1752).³⁵ Die Heilsökonomie der Ostkirche, auch historische Entscheidungen der Westkirche zeigen: Diese «suprema lex» läßt an Epikie sogar bei göttlichem Gesetz denken und z.B. Ehepartnern die Zweitehe gestatten, wenn der erste Partner unheilbar geisteskrank oder unauffindbar verschleppt (Sklavenhandel) wurde.³⁶ Mit Veränderungen aus pastoralem Grund-Satz tut man sich aber gegenwärtig schwer, wie z.B. die kürzliche Weigerung der Deutschen Bischofskonferenz zeigt, auf Anregung des ZdK und der VELKD den Pfingstmontag – oder einen anderen Feiertag – zum Feier-Tag der Ökumene umzuwidmen. Es fragt sich, ob die Scheu der kontemplativen Haltung, an Struktur und Leben der Kirche etwas zu ändern (Nebenwirkungen unkalkulierbar, Verluste möglich), nicht dazu neigt, an der Außengestalt von Sinn und Berufung der Kirche haften zu bleiben. Bedenkt man die Herkunft des Grundgesetzes vom «Heil der Seelen» – Maß aller anderen Bestimmungen – von der pastoralen Praxis des Jesus der Evangelien, muß man sagen: Jesus verfuhr mit der geheiligten Tradition des Tempelkultes, der

³³ J. Ratzinger, Salz der Erde (Anm. 7), S. 86.

³⁴ Ebd., S. 284. Ratzinger läßt an dem Wort gelten, daß der künftige Glaube «etwas von Verinnerlichung erfahren» müsse (ebd.), zeigt damit aber auch, daß ihm Rahners «Mystagogie»-Konzept fremd ist.

³⁵ Vgl. z.B. K. Rahner, Strukturwandel (Anm. 5), S. 118. So kürzlich auch H.-J. Lauter, Planlos in die Zukunft. Zur Diskussion über den seelsorglichen Notstand, in: Christ in der Gegenwart Nr. 26/2004, S. 214.

³⁶ So unter dem Aspekt der Heilsökonomie: B. Häring, Ausweglos? Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung. Ein Plädoyer. Freiburg-Basel-Wien 1989, S. 49-52.

mehrheitlichen Auslegung der Tora, den frommen Sitten und Gebräuchen *nicht* im Stile bewahrender Vorsicht, wo immer es ihm um das bessere Verstehen Gottes und um Leben und Heil der Menschen zu tun war. Auch laufen die Ordnung der Tradition und das Gebäude der hohen Theologie ja stets Gefahr, vom lebendigen Gott «leer» und als «Weltweisheit» der Torheit überführt zu werden (Jes 29,13f.; Mk 7,6f. Par; 1Kor 1,19ff.).

Darüber hinaus sind sozialpsychologische Erkenntnisse zu beachten, bedeutsam für jede Gesellschaft – Parteien, Wirtschaftsunternehmen, auch Kirchen. In jeder Gesellschaft treten immer wieder neue, unbekannte Situationen und Konstellationen auf. Der Mensch, nicht fähig, die neue Situation rational zu erfassen, sucht Hilfe bei Analogien und schreibt neuen Situationen und Problemen ähnliche Eigenschaften zu wie alten Problemen, die er glaubt, schon einmal gelöst zu haben; zieht vor zu handeln, wie es schon immer gemacht wurde. Dabei bleibt unerkannt, daß die Probleme *neu* sind. Die glorreiche Vergangenheit und die Erinnerung werden höher bewertet als die Tatsachen. Zudem kommen am Horizont sich abzeichnende, neue Situationen, wenn sie tatsächlich eintreten, zumeist schleichend, in kleinen Schritten, erscheinen so nicht als gravierend, als bloß geringfügige – also

vernachlässigbare – Abweichungen von der Normalität. Personen in Leitungsverantwortung sind in der Regel zu weit entfernt von den tatsächlichen Vorgängen, nehmen sie distanziert-abstrakt als Zahlen, Statistiken usw. wahr. So verbinden sie mit der Lage keine konkreten Gefühle, die wirksamere Entscheidungen anstoßen würden. Stattdessen reagieren sie auf Probleme bürokratisch, mit neuen Regeln, Geboten, Verboten, schließlich rational mit von Eigennutz bestimmten Verfügungen und Abgrenzungen. Dazu kommt die Neigung, Probleme kleinzureden oder totzuschweigen und zu versichern, es werde alles gut, so man sich an die Bewältigungsstrategie der Leitenden halte.³⁷ Diese beteuern in der Kirche nicht selten, Gott werde «es irgendwie richten», und vergessen das «Exodische» in Gottes Berufung und Sendung.

Sollte man, nach alledem, den Grundsinn von Rahners unbefangener Situationsanalyse und seinen «Tutorismus des Wagnisses» nicht wieder einmal erwägen und würdigen?

Klaus P. Fischer, Heidelberg

³⁷Vgl. dazu F.Schwarz, Wenn das Reptil ins Lenkrad greift. Warum Gesellschaft, Wirtschaft und Politik nicht den Regeln der Vernunft gehorchen. Reinbek 2004, bes. S. 168-177 (unter Bezug auf J.Diamond).

«Ich brauche Zeit, um Ihre Briefe zu beantworten»

Zum Briefwechsel zwischen Thomas Merton (1915-1968) und Czesław Miłosz (1911-2004)

Am 12. September 1959 schrieb Thomas Merton aus dem Trappistenkloster Gethsemani bei Louisville (Kentucky) an den seit 1951 im französischen Exil lebenden polnischen Schriftsteller Czesław Miłosz: «Ich möchte hinzufügen, daß Hoffnung für Sie persönlich die Einsicht in die eigenen Grenzen und Mängel sowie die Skepsis gegenüber einer geschwächten und um die ihr zustehende Zuneigung und Sicherheit betrogenen Natur sein sollte: Auch wir alle spüren dies und leiden darunter. Darum können wir nicht auf den Reichtum einer Hoffnung setzen, die sich auf unsere eigene Integrität, Redlichkeit und die Reinheit unserer Absichten stützen könnte. Auf der anderen Seite gründet aber unsere Redlichkeit auf dem Widerstand gegen die Versuchung, unsere Fehler auf eine kollektive Schuld zurückzuführen, und sie verdankt sich dem Verzicht, stolz darauf zu sein, sich die Hände schmutzig gemacht zu haben, und dies als Merkmal eines geschickten Arrangierens in einer totalitären Welt auszugeben. Am Ende kommt alles auf die «alte Geschichte» hinaus, daß wir Sünder sind, aber dies ist der eigentliche Grund unserer Hoffnung, denn die Sünder sind es, welche die unendliche Zuneigung Gottes auf sich ziehen.»¹ Thomas Merton reagierte mit dieser Feststellung auf die umfangreichen Bemerkungen seines Briefpartners, mit denen dieser dem Trappistenmönch die geschichtlichen, literarischen und philosophischen Positionen seiner Essaysammlung «Verführtes Denken» erläutert hatte.² Mit dieser Publikation wurde Czesław Miłosz 1953 auf einen Schlag international als politischer Essayist bekannt und löste eine kontroverse Debatte über die Deutung des Stalinismus und der Entwicklung in den sozialistischen Staaten Osteuropas aus.

Die Initiative für den Briefwechsel zwischen dem polnischen Schriftsteller und dem Trappistenmönch ging von Thomas Merton aus. Dieser hatte «Verführtes Denken» gelesen und wandte sich in einem Brief vom 6. Dezember 1958 an den Autor mit der Bitte, ihm einige der im Buch beschriebenen literarischen Positionen und erwähnten politischen Vorgänge in Polen zu erläutern. Czesław Miłosz spürte schnell, daß ihm hier ein Leser begegnete, der seine Essaysammlung nicht auf die politisch-ideologischen

¹Striving Towards Being. The Letters of Thomas Merton and Czesław Miłosz. Edited by Robert Faggen. Farrar, Straus and Giroux, New York 1997, S. 52f.

²Czesław Miłosz, Verführtes Denken. Mit einem Vorwort von Karl Jaspers. Köln 1953, Neuauflage 1980; vgl. Paweł Śpiwak, Polnische Erfahrungen mit dem Totalitarismus, in: ders., Hrsg., Anti-Totalitarismus. Eine polnische Debatte. Frankfurt/M. 2003, S. 15-69, 51ff. und 56ff.

Gegnerschaften des Kalten Krieges reduzierte, sondern darin eine leidenschaftliche Anklage gegen jede Form eines Totalitarismus erkannte. Es ist darum nicht überraschend, daß er gegenüber Thomas Merton schon in seiner ersten Antwort freimütig die Grenzen und Mängel seines Buches eingestehen konnte: «In Wirklichkeit liebe ich die Personen, die Gegenstand meiner Kritik waren, mehr als ich zeigen konnte. Es gelang mir nicht, meine Liebe und alle meine Gedanken darzustellen. Zu gut kenne ich die Scham, die man wegen der vermutlich unvermeidlichen Lücken, wegen der Furcht, zu kompliziert zu sein, und wegen der eigenen Rigorosität empfindet. Darum hat Ihr Brief wieder heftige Gewissensbisse in mir wachgerufen.» (11f.)

Für Thomas Merton bedeutete «Verführtes Denken» nicht nur eine aufschlußreiche Analyse totalitären Denkens. Für ihn eröffnete der Essayband auch einen kritischen Blick auf seine eigene literarische Tätigkeit und auf seine Person: «Ihr Buch kam zu mir als – um es offen zu sagen – etwas «Spirituelles», d.h. als eine Quelle voller Anregungen für mein Denken, Meditieren und Beten über das, was meine Verpflichtungen gegenüber den Menschen ausmacht.» (3f.) Dieser Ton des Briefpartners aus Amerika, der mit seiner 1948 publizierte Autobiographie «Der Berg der sieben Stufen» international bekanntgeworden war, mußte Czesław Miłosz überrascht und gleichzeitig für den Briefschreiber eingenommen haben. Auf alle Fälle ist schon in den ersten Briefen der Wille der beiden klar erkennbar, aufeinander zu hören und voneinander zu lernen. Diese Haltung hat, trotz manchmal tiefgreifender Unterschiede in politischen und theologischen Fragen, den Briefwechsel bis zum überraschenden, frühen Tod von Thomas Merton am 10. Dezember 1968 in Bangkok geprägt. Während dieser Zeit haben sie sich nur zweimal getroffen: Czesław Miłosz, der seit 1961 Professor an der Universität von Berkeley war, besuchte Thomas Merton 1964 in der Abtei Gethsemani, während dieser im Oktober 1968 während eines Zwischenhaltes Czesław Miłosz in Berkeley sprechen konnte. Thomas Merton schrieb seinen letzten Brief am 21. November 1968 aus Darjeeling. Darin berichtete er von seinen Begegnungen in Indien und von seiner bevorstehenden Weiterreise nach Ostasien.

Liest man heute den Briefwechsel, so stellt sich unvermittelt Trauer darüber ein, daß mit dem plötzlichen Tod von Thomas Merton ein Gesprächsfaden abriß, der im Verlaufe der Jahre an Intensität gewonnen hatte, und von dem sich mit guten Gründen vermuten läßt, die beiden Partnern hätten die von ihnen diskutierten

Themen weiterentwickeln und Antworten auf ihre Fragen finden können. Auf die düstere Prognose in Czesław Miłosz' letztem Brief vom 1. Januar 1968, in dem dieser sich über die Stagnation der katholischen Kirche in der nachkonziliaren Entwicklung beklagte: «Meine Voraussage – und ich wünsche, sie sei falsch – ist, daß die Zahl der heimatlos gewordenen Gläubigen sehr schnell ansteigen wird» (173), antwortete Thomas Merton am 15. März 1968: «Wenn ich zur Kirche stehe, dann aus einer enttäuschten Liebe und mit dem Wissen darum, daß ich nicht außerhalb von ihr glücklich sein werde, auch wenn ich keine Garantie habe, in ihr glücklich zu werden. In Wahrheit hängt mein <Glück> nicht an irgendeiner Institution und irgendeinem Establishment. Was Sie betrifft, sind Sie ein Teil der <Kirche> meiner Freunde, die auf vielfache Weise wichtiger ist als die Institution.» (175) Diese Passage liest sich wie ein Echo auf die Feststellung, die Thomas Merton in seinem ersten Brief an Czesław Miłosz formuliert hatte: «Das eine, was ich weiß, ist, daß derjenige, der Gott sucht, der die Wahrheit ist, das schnellgezimmerte Gehäuse des <verführten Denkens>, das bequeme Fluchtmöglichkeiten vor der Freiheit anbietet, aufbrechen muß – wer die Freiheit liebt muß – vielleicht erfolglos – durch die schmerzlichen Erfahrungen gehen, sie zu suchen.» (4) Die Passage aus dem Antwortbrief vom 15. März 1968 widerspiegelt Thomas Mertons in hartem Ringen im Verlaufe der sechziger Jahre neu gewonnene Freiheit des Denkens und Handelns, aber der gleiche Satz ist auch ein Zeugnis der im Briefwechsel mit Czesław Miłosz erfahrenen Freundschaft und das Unterpfand für dessen Fortsetzung.

Die Freundschaft, die Thomas Merton von Czesław Miłosz erfahren konnte, war vielschichtig. Czesław Miłosz erschloß ihm nicht nur die literarische Szene Polens und Osteuropas, sondern er eröffnete ihm mit seinen literarkritischen Kommentaren neue Zugänge zum Werk von Simone Weil, Albert Camus, Boris Pasternak, Konstantin Cavafy und Robinson Jeffers. Dabei hatte Czesław Miłosz immer den Autor Thomas Merton im Blick, von dem er erwartete, ihm gelinge es, eine theologische Sprache zu finden, welche die Menschen in ihren Nöten anzusprechen vermag. So schrieb Czesław Miłosz nach der Lektüre von «The Sign of Jonas» (1953): «Ich habe Antworten auf viele theologische Fragen erwartet, aber nicht abstrakte Antworten, wie sie in theologischen Traktaten zu finden sind, sondern solche auf der Grenze zwischen dem Intellekt und unserer Vorstellungskraft, auf einer Grenze, die heute im religiösen Denken selten begangen wird.» (61) Weil er in Thomas Merton einen Meister religiöser Sprache sah, kritisierte er immer wieder dessen idealisierende Naturbeschreibungen als Verharmlosungen des Leidens der Menschen und der Natur. Gleichzeitig war für ihn dessen Engagement für die Anti-Vietnamkrieg-Bewegung eine Flucht in einen Aktivismus, der im günstigsten Fall als ambivalent zu beurteilen war. Thomas Merton nahm diese Kritik ernst, beanspruchte aber weiterhin in seiner Antwort für sein politisches Engagement gerade das, was ihn für Czesław Miłosz als Gesprächspartner so wichtig machte, nämlich das Ringen um eine redliche Lebensform. So konnte er schreiben, ihm seien im Verlaufe des Lebens schlichte Akte solidarischen Handelns immer wichtiger geworden. Vielleicht seien diese politisch wirkungslos, «aber ich habe den Eindruck, dies ist die einzige Art und Weise, noch etwas zu bewirken. (...) Ich bin immer weniger damit beschäftigt, was die Menschen sagen, aber immer mehr darüber in Sorge, was ihnen und mir noch möglich ist zu sein. Ich bin nicht davon überzeugt, daß jemand wirklich in der Lage ist zu sagen, was er eigentlich meint, außer er spricht von sich selbst. Aber auch dies ist sehr schwer. Was meinen wir wirklich, wenn wir von Politik sprechen?» (40f.) Selbst bei dieser Antwort, mit der er ohne Umschweife die Autorität eigener Erfahrung einklagte, ließ er die Vorbehalte seines Freundes als Frage nach dem, was zu tun sei, als weiterhin unverzichtbar gelten.³

Nikolaus Klein

³ Frucht dieses Dialogs sind die bedeutsamen literarischen Essays zu Flannery O'Connor, Albert Camus und William Faulkner (vgl. Thomas Merton, *The Literary Essays of Thomas Merton*. Edited by Brother Patrick Hart. A New Directions Book. New York 1981, S. 159ff., 181-301, 117-128, 497-536.

Nach dem «Tod Gottes»

Gianni Vattimos Entwurf eines postmodernen Christentums

Daß sich mit Gianni Vattimo gerade ein namhafter Philosoph der Postmoderne in mehreren Büchern ernsthaft mit dem Christentum auseinandersetzt, ist sicherlich eine große Überraschung. Lange Zeit galt der christliche Glaube im postmodernen Interpretationskontext einzig als eine «Metaerzählung» (Jean-François Lyotard), die dem überzogenen Denken eines letzten Einheitsgrundes und einer linearen Geschichtsphilosophie verpflichtet sei, was sowohl der faktischen Vielfältigkeit der kulturellen Deutungsmuster als auch der grundsätzlichen Undarstellbarkeit eines möglichen Absoluten von vornherein widerspreche. Mit einem solchen Geltungsanspruch schien sich das Christentum prinzipiell für das postmoderne Denken disqualifiziert zu haben. Gianni Vattimo gilt neben *Jacques Derrida* als einer der weltweit prominentesten Vertreter der Philosophie der Postmoderne. Im Jahre 1936 geboren, studierte Vattimo unter anderem in Deutschland bei *Hans-Georg Gadamer* und *Karl Löwith*, bevor er eine Professur in Turin erhielt. In Fortführung *Friedrich Nietzsches* und *Martin Heideggers* hat er sich intensiv mit dem Ende der Moderne beschäftigt und ist als Vertreter des sogenannten «schwachen Denkens», das Geltungsansprüche eigener Aussagen reduziert und sich der Zerbrechlichkeit der Diskurse stellt, bekannt geworden. Vattimos neue Hinwendung zum christlichen Glauben hat sich vor allem durch sein 1996 erschienenes Buch «*Credere di credere*», also wörtlich *Glauben zu glauben*, angedeutet.¹ Hier berichtet Vattimo zum Teil sehr persönlich vom Wiederaufleben des christlichen Glaubens in seinem Leben, das durch den Tod geliebter Menschen ausgelöst wurde. Die Gefährdung, Unsicherheit und innere Distanz dieses Glaubens wird bereits erkennbar in dem Titel: *Glauben zu glauben*. Vattimos Relecture des christlichen Glaubens wird nun in einem neuen Entwurf deutlich, seinem 2004 auch in deutsch erschienenen Buch «*Jenseits des Christentums*» (ital. *Dopo la christianità*).² In diesem Beitrag sollen einige spannende und für das Christentum sowohl bedenkenswerte als auch provozierende Überlegungen Vattimos vorgestellt und anschließend kritisch diskutiert werden.

Nietzsches These vom «Tod Gottes» positiv deuten

Zeitgeschichtlicher Ausgangspunkt von Vattimos Reflexionen ist Nietzsches Verkündigung vom «Tod Gottes» und Heideggers These vom «Ende der Metaphysik». Nietzsche spricht vor allem in seinen späten Schriften vom «Tod Gottes»: Der christliche Gott und die Hoffnung auf ein Jenseits seien für die Menschen unplausibel geworden. Damit habe sich die Vorstellung eines transzendenten Gottes überlebt; die Menschen selbst hätten sie «umgebracht». Vattimo versteht diese Rede vom «Tod Gottes» allerdings nicht so, als habe Nietzsche die Existenz Gottes leugnen wollen. Im Gegenteil: «Tot» ist Vattimo zufolge nur der «moralische Gott», also die Vorstellung, daß es ein letztes metaphysisches, für alle Menschen einsichtiges Fundament hinter allem Sichtbaren gebe. Auch der Philosoph Heidegger habe mit seiner These vom Ende der Metaphysik genau darauf abheben wollen: Ein letztes allgemeinverbindliches Fundament jenseits aller kulturellen Unterschiede und individualgeschichtlichen Verschiedenheiten der Menschen sei nicht mehr denkbar. Kurioserweise besteht für Vattimo in dieser Einsicht kein Grund zur Resignation für die religiös Gläubigen. Im Gegenteil: Gerade das postmoderne Denken mit seiner Voraussetzung der Pluralität der Deutungskontexte erlaubt es seiner Ansicht nach, den christlichen

¹ In deutsch: Gianni Vattimo, *Glauben – Philosophieren*. Stuttgart 1997. Vgl. dazu: Thomas Eggensperger, *Die Wiederkehr der Religion*, in: *Orientierung* 62 (1998), S. 77f. Zu Vattimos Philosophie insgesamt: Martin G. Weiß, Gianni Vattimo. Einführung. Wien 2003.

² G. Vattimo, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?* München 2004. Im Folgenden wird dieser Titel mit Seitenangabe im fortlaufenden Text zitiert.

Glauben wiederzuentdecken: Nur der Gott der Metaphysik, nicht aber der Gott der Bibel und des Glaubens sei abgeschafft (12-15). Zunächst bedeutet das: Wenn es für die menschliche Erkenntnis keinen Einblick in eine letzte und höchste Wahrheit gibt, dann ist auch jede Möglichkeit geschwunden, die Existenz Gottes atheistisch zu leugnen. Metaphorischer und poetisch-literarischer Ausdruck sind damit nicht länger durch eine vermeintliche Defizienz an Erkenntnis gekennzeichnet, sondern – zumindest formal – gleichberechtigt mit begrifflichem Denken und empirischer Überprüfung. Eine in diesem Zusammenhang provokante These Vattimos lautet: Die heutige Philosophie sei «mehrheitlich nur aus Trägheit», nicht aber aus theoretischen Gründen irreligiös oder antireligiös (29).

Kenotisches Christentum

Aufschlußreich sind die Folgerungen, die Vattimo aus dieser Interpretation zieht. *Erstens* heißt die Akzeptanz der Vielfalt von Deutungen und Sprachspielen für ihn nicht, daß damit einem Relativismus oder einer blinden Rückkehr zum Mythos das Wort geredet wäre. «Schwaches Denken» bedeutet nicht automatisch «Schwäche der Vernunft». *Zweitens* erklärt sich Vattimo zufolge eine von ihm diagnostizierte Wiedergeburt des Religiösen in den Industriegesellschaften als Folge der Auflösung der Metaphysik; denn durch die Diskreditierung der Rede von einer absoluten Wahrheit sei Platz entstanden für eine vielfältige religiöse Erfahrung. *Drittens* zeigt ein Durchdenken der gegenwärtigen zeitgeschichtlichen Situation auf der Folie des Christentums, daß der Tod des moralischen Gottes, das Ende der Metaphysik und das daraus entstehende «schwache Denken» nicht Zufälle in der Geschichte, sondern Erben christlichen Ursprungs sind, und zwar aus dem Gedanken der Selbstentäußerung, der *kenosis* Gottes. Mit dem Begriff *kenosis* wird das Geschehen der Menschwerdung im berühmten Hymnus des Philipperbriefs gedeutet (Phil 2,7): Christus «war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich.» Diese «schwache» Offenbarungsvariante – Gott erscheint in Gestalt eines hilflosen Menschen und nicht, wie in anderen Religionen, in einer unfaßbaren Größe und Ferne – ist für Vattimo der authentische Leitfaden für die Entwicklung des Christentums und der Heilsgeschichte. Ein kenotisches Christentum ist von der Liebe (*caritas*) bestimmt; es entsagt allen Gewaltmechanismen, auch denjenigen, die nur theoretisch eine letzte, allgemeinverbindliche Wahrheit verteidigen wollen. Diesem christlichen Kerngedanken der Schwäche und des Sich-Zurücknehmens steht seiner Ansicht nach eine Kirche der starren Dogmen und des autoritären Auftretens radikal entgegen. Hier kritisiert Vattimo in deutlicher Weise das Auftreten, den Führungsstil und den Geltungsanspruch von Papst Johannes Paul II. als Widerspruch zum Kriterium der *kenosis*. Eine Rückkehr zu einer solchen Auffassung des Christentums ist für ihn nach dem Tod des moralischen Gottes nicht mehr denkbar. Vattimo setzt vielmehr auf ein spirituelles Christentum und bemüht dafür grundlegende Elemente der Heilslehre des mittelalterlichen Abtes *Joachim von Fiore*. Joachim hatte von drei Zeitaltern gesprochen, von denen das dritte vom Heiligen Geist bestimmt ist als das Reich der Liebe. Vattimo weiß um die Problematik der joachimitischen Vorhersagen; ihn interessiert an Fiore primär der Gedanke der Historisierung des Heils. Die Heilsgeschichte ist nicht abgeschlossen und auch nicht christlich privatisierbar. Vattimo wirft in diesem Zusammenhang der Theologie vor, sie habe das zentrale Dogma der Inkarnation «immer nur retrospektiv begriffen, in Form einer definitiven Erfüllung, welche die Epoche der ... Offenbarungen beendete und ihre letzte Wahrheit in Christus zeigte» (43).

Säkularisierung als Teil der Heilsgeschichte

Diese sicherlich kontrovers diskutierbare Behauptung zielt bei Vattimo darauf ab, seinen Gedanken der *kenosis* mit einem po-

sitiven Verständnis unserer säkularisierten Epoche zu verbinden: *Säkularisierung* ist dann nicht abwertend gemeint, im Sinne eines Zeitalters, das aus der Verweltlichung der christlichen Botschaft entstanden ist und ihr feindlich gegenübersteht, sondern als weitere Station der christlichen Heilsgeschichte. Dies ist sicherlich die überraschendste und kühnste These von Vattimos Buch. Dahinter steht folgende Überlegung: Wenn die *kenosis*, die Selbstentäußerung Gottes, den Gedanken der Schwäche und Liebe in einer bis heute nicht abgeschlossenen Heilsgeschichte aufgebracht hat, dann ist die Verweltlichung der modernen Zivilisation mit ihrer Absage an den moralischen Gott nicht eine Preisgabe, sondern eine *Verwirklichung* des kenotischen Christentums. Säkularisierung ist bis heute Vernichtung von Götzen; philosophisch ausgedrückt: Kritik der philosophischen Gottesbegriffe und des Monopols einer letzten Wahrheit. Statt dessen betont der christliche Glaube für Vattimo: Liebe und Selbstzurücknahme, die Ablehnung von Abgrenzungen und Gewalt. Darin ist das Christentum seiner Auffassung nach eine «universale Religion» (42): Sie verfolgt als einzige unter den Religionen den Gedanken der *kenosis* und kann sich von daher auch selbst in interreligiöser Hinsicht nur noch als *eine* Weise unter vielen verstehen, von Gott zu sprechen.

Welche Indizien hat Vattimo dafür, daß auch heute noch Spuren der Heilsgeschichte vorzufinden sind? Er nennt folgende Phänomene: das Aufkommen marginaler Religionen und religiöser Bewegungen in der westlichen Welt, und korrespondierend die Anerkennung der Wahrheit anderer Religionen; die Informationstechnologie, insofern sie hilft, die Vielfalt der Interpretationen wahrzunehmen; die politische Form der Demokratie aus dem Gedanken der Geschwisterlichkeit aller Menschen; die Charta der Vereinten Nationen. Dabei ist das oberste und letzte Kriterium für eine heilsgeschichtliche Zugehörigkeit von Zeiterscheinungen für Vattimo die Liebe, die *caritas* (68).

Zum Konzept eines postmodernen Christentums

Vattimos Entwurf ist fraglos eine Herausforderung für die christliche Theologie. In vielen hier dargestellten Aspekten sind seine Überlegungen fragwürdig, provozierend, manchmal wohl sogar kurios; es finden sich aber auch überzeugende und beeindruckende Passagen, die zweifellos von einem urchristlichen Geist durchdrungen sind. Die grundsätzliche Frage, die sein Konzept aufwirft, lautet: Kann man unsere gegenwärtige westliche Zivilisation mit all ihren verweltlichenden Tendenzen und ihrer vielgestaltigen Entchristlichung tatsächlich als ein Ereignis ansehen, das dem christlichen Glauben nicht aufs schärfste widerspricht, sondern aus seiner kenotischen Wurzel selbst stammt? Reicht diese Säkularisierung wirklich als ein Signum der Heilsgeschichte bis hinein in unsere doch offensichtlich verweltlichte und religionskritische Gegenwart?

Zunächst ist es aus christlicher Sicht positiv zu bewerten, daß ein prominenter Philosoph sich konstruktiv mit dem Christentum beschäftigt und damit einen Bann bricht, der gerade in der deutschsprachigen Philosophie vorherrscht, die sich mit einer solchen Rezeptionsform eher schwer tut. Hier ist Vattimos kritische These nicht nur für die Theologie aufschlußreich und bedenkenswert, daß es allein Trägheit sei, die die Philosophie davon abhalte, sich mit der Religion auseinanderzusetzen. Weiterhin kann man es hochschätzen, daß Vattimo versucht, den faszinierenden Begriff der *Kenosis* heilsgeschichtlich zu deuten und ihn damit über den binnentheologischen Bereich hinaus auch philosophisch fruchtbar zu machen. Sicherlich berührt er damit einen Kerngedanken des christlichen Glaubens, der in direktem Bezug zum Moment der *caritas* zu sehen ist: Weil Gott sich selbst «klein» macht und seiner Macht entsagt, um in Jesus Christus seine Menschenliebe der Welt geschichtlich einzustiften, muß sich auch ein Christentum im Zeitalter der Postmoderne – so Vattimo – dieses Geistes erinnern, den abgrenzenden Ansprüchen entsagen und Zeiterscheinungen allein nach dem Kriterium der *caritas* beurteilen. Jedes Lamento etwa über eine entchristlichte Gesellschaft

bzw. über die Gottesferne der westlichen Welt verlöre seinen Ort. Inwiefern Vattimos harsche Kritik am Papst jedoch selbst wiederum einer Abgrenzungsbewegung entstammt, die dem vielbeschworenen eigenen Toleranzgedanken und der behaupteten Anerkennung der Vielfalt und Unabschließbarkeit von Interpretationen widerspricht, müßte eigens diskutiert werden.

Entscheidender Streitpunkt bei seinem Entwurf dürfte jedoch die Tragweite seiner Auslegung der Säkularisation als Teil der Heilsgeschichte sein. Die damit verbundene Erweiterung der traditionellen christlichen Perspektive führt – darüber ist sich Vattimo im klaren – nur zu einem «vagen» Christentum» (115). Dabei droht die Gefahr, daß dessen Grenzen verschwimmen oder mit denen der Zivilisation deckungsgleich werden. Hier bleiben bei Vattimos Entwurf eines postmodernen Christentums viele offene Fragen. Welche Phänomene kann man von dem Kriterium der Liebe ausnehmen? Zugespielt: Flogen nicht auch die Attentäter des 11. September 2001 aus Liebe zu ihrem Glauben, um Menschen zu retten vor einer aus ihrer Sicht gottfernen und degenerierten Lebensweise? Gerade Vattimos postmoderne Betonung der Interpretation als einziger erkenntnistheoretischer Geltungskategorie verhindert hier, was er selbst anzielt: die *caritas* als verbindliches Kriterium für eine heilsgeschichtliche Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit von zeitgeschichtlichen Ereignissen ins Spiel zu bringen. Denn wenn es bei der Beurteilung von Sachverhalten immer nur um einen Konflikt von Interpretationen geht, dann taugt der Begriff der *caritas* nicht ernsthaft als Unterscheidungsmerkmal, da dessen Bedeutungsfeld einfach zu weit und zu

unbestimmt ist. Eine solche Konzeption eines spirituellen Christentums, das sich allein an den Momenten der *kenosis* und der *caritas* festmacht, und Themen wie Kirche und Leitung schnell unter der Rubrik «Autoritarismus» (96) ansiedelt, diffundiert so weit in den gesellschaftlichen Bereich hinein, daß nicht mehr klar wird, wo das Christentum überhaupt noch ein Korrektiv des Weltlichen ist und wo die Heilsgeschichte nicht mehr «koextensiv» (Karl Rahner) ist mit der Profangeschichte. Wie man auch immer sich der komplexen Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Welt nähert³, gefährlich wird eine Politisierung des Christlichen immer dann, wenn es – im biblischen Bild ausgedrückt – «die Kraft zum Salzen verliert» (Mk 9,50), wenn es also dergestalt in der Welt aufgeht, daß alle Kritikpotentiale des christlichen Glaubens in negativem Sinne als Mechanismen einer gewaltsamen Beendigung des Interpretationsprozesses, und damit als Abgrenzung von der Welt verstanden werden müßten (vgl. 96). Der Preis für ein solches postmodernes Christentum ist zu hoch, bei aller Wertschätzung der Faszination und der inneren Schlüssigkeit, die von diesem Gedanken ausgeht. Die Gefahr einer Entgrenzung des Christlichen liegt letztlich vielleicht schon in der Konsequenz einer Perspektive, die sich – wie Vattimos Buchtitel es verheißt – *Jenseits des Christentums* ansiedelt. Bernd Irlenborn, Trier

³ Bezeichnend ist, daß der (in der deutschen Ausgabe nicht vorkommende) Untertitel von *Jenseits des Christentums* lautet: *Per un cristianesimo non religioso*, also: Für ein nicht-religiöses Christentum. Vgl. allgemein zur Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt: Karl Rahner, *Kirche und Welt*, in: Herders Theologisches Taschenlexikon, Bd. 4. Freiburg 1972, S. 216-233.

«Psalmistin der deutschen Avantgarde»

Else Lasker-Schülers «poetisches Judentum»

«Wieder verfolgt man die Kinder Jakobs, uns Juden, vollzählig diesmal!»¹, deutet die aus Nazideutschland in die Schweiz geflohene Dichterin *Else Lasker-Schüler* in ihrem *Zürcher Abschiedsvortrag* vor Antritt ihrer letzten Palästina-Reise im März 1939 die sich verschärfende Lage der europäischen Juden im Rückgriff auf Bibel und Kabbala.² «Der Zug der Vertriebenen verdichtet sich täglich gedrängter auf dem Wege in unser ureigenes Land. Wir ziehen von Gott selbst geführt wieder durch das rote Meer», aktualisiert die 70jährige, die schon vor Hitlers Machtergreifung in der Nazipresse als frivole, morbide Kaffeehausliteratin beschimpft worden war, die biblische Exoduserzählung (Ex 14). «Es lehrt die Kabbalah, Gott emigriere mit seinem kleinsten Volke, er sich treu mit ihm auf die Emigration begeben ... Wir Jakobs Enkel und Enkelinnen möchten die Stadt der Städte nicht nur in der Phantasie betrachten und erleben. Wir möchten sie von Angesicht zu Angesicht erschauen, wir die wir an Zahl das kleinste Volk Gottes, Ihm den Stift zum Plan der Welt tragen durften. Aus diesem Eifersuchtsgrunde unbewußten vererbt-vererbten, quälen die Nebenvölker, unsere großen Geschwistervölker mit wenigen Ausnahmen uns. Zu spät sucht uns ein Ruben in der Grube in der uns seine Brüder werfen», kommt sie auf die von ihr geliebte Josephsgeschichte zu sprechen (Gen 37,21-30); «er findet unser Vertrauen geknickt. Ein grausiges biblisches Märchen, das immer wieder zu Wahrheit wird, sich immer wieder vorbereitet und uns Juden blutig erfaßt, der Pogrom! uns zu verscheuchen in Scharen. Wie die Amseln suchen wir ein neues Land, ein jeder von uns ein Nest ... geduldig trägt immer wieder das Volk der Hebräer, verspottet und geschmäht von der Menschheit, den Stein zum Auf-

bau der Glorie der Welt, hin auf Jerusalems Erde. Nach Jahrtausenden die heilige Königinnenmumie auszugraben, ist dem Juden eingepflegt. Jerusalem Gottes Heilige Braut ... Verehrter Zuhörer, blicke durch das Osterglas der Welt, durch das glitzernde Osterei. Damit deine Augen weinen – endlich. Österlich erschuf der Herr diese Welt. Die Welt ist Ostern», bezieht sie den Auszug auf seinen biblischen Ursprung, das Pessach zurück. Und im Blick auf die im «Hebräerland», dem literarischen Niederschlag ihres ersten Nahostaufenthalts 1934, eindringlich beschworene Wiederauferstehung Jerusalems und Palästinas, nimmt sie ein zentrales Gebet des Versöhnungstages auf: «Jerusalem öffne deine Tore, uns der Schar der Kinder Jakobs, die heimkehren möchten nach so langen Jahren! Irrig an die Liebe und Treue ihrer Adoptivländer glaubten und es aber nur eines Vorwandes bedurfte, eines Tropfen Gifts, der wachsen ließ, das noch vorhandene winzigste schwarze Korn ihrer Herzen. Haß wucherte über unsere Pfade, Schirling spielte lauernd um unsern Fuß. – Ihr Völker alle öffnet uns Juden die Jerusalemtore!!!», appelliert sie abschließend an den Völkerbund und die britische Mandatsmacht, die Einwanderungsbeschränkungen für verfolgte Juden nach Palästina aufzuheben, «oder – soll sie uns vielleicht Gott Selbst öffnen?» (IV/1,427-430)

Leben auf der Grenze

Als 1939 dann nach Ausbruch des Zweiten Weltkriegs und der Ausbürgerung Else Lasker-Schülers die Schweizer Behörden der 70jährigen das Rückreisevisum verweigerten, wurde aus ihrem ursprünglich nur für ein paar Monate geplanten dritten Aufenthalt in Jerusalem ein erzwungenes, fast sechsjähriges Exil. Als eine von über sechzigtausend deutschsprachigen Juden, die seit 1933 ins Land gekommen waren, lebte sie neben Arnold Zweig, Max Brod und Leo Perutz als eine der wenigen berühmten literarischen Persönlichkeiten in der Davidstadt. «Es ist zu schwer für mich unterm Volk hier», bekennt sie 1943, zwei Jahre vor ihrem

¹ E. Lasker-Schüler, *Werke und Briefe*. Kritische Ausgabe. Band I-VII, Frankfurt/M. 1996-2002. Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Werkausgabe.

² Zur Interpretation: A. Bodenheimer, *Die auferlegte Heimat*. Else Lasker-Schülers Emigration in Palästina. Tübingen 1995, S. 76-79; ders., *Vertreibung als Erlösung*. Else Lasker-Schülers Zürcher Abschiedsvortrag 1939, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 5./6. März 1994.

Tod. «David wäre – auch abgereist.»³ Lediglich in der deutschen Synagogengemeinschaft, wo sie deutsche Gebete hörte und deutsche Lieder, sowie im deutschsprachigen Kulturleben mit Intellektuellen und Künstlern wie Hugo Bergmann, Martin Buber, Samuel Josef Agnon, Schalom Ben-Chorin fand sie so etwas wie eine Heimat. Jerusalem, im «Hebräerland» noch als «Gottes verschleierte Braut», ja, als «Vorhimmel des Himmels» (V,12) gepriesen, erschien ihr jetzt als «Mausoleum» mit «starrten Gründen» und «starrten Nächten», wie es in ihrem letzten Gedichtband «Mein blaues Klavier» (1943) heißt:

Ich wandle wie durch Mausoleen –
Versteint ist unsere Heilige Stadt.
Es ruhen Steine in den Betten ihrer toten Seen
Statt Wasserseiden, die da spielten: kommen und vergehen.

Es starren Gründe hart den Wanderer an –
Und er versinkt in ihre starren Nächte.
Ich habe Angst, die ich nicht überwältigen kann.

(...) Wenn du doch kämest –
In das Land der Ahnen –
Du würdest wie ein Kindlein mich ermahnen:
Jerusalem – erfahre Auferstehen!
Es grüßen uns
Des «Einziges Gottes» lebendige Fahnen,
Grünende Hände, die des Lebens Odem säen. (I/1,282f.)

Else Lasker-Schülers Zürcher Abschiedsvortrag bildet gleichsam einen Gipfelpunkt ihrer unter wachsender antisemitischer Bedrohung Jahrzehntelang andauernden Selbstauseinandersetzung mit dem jüdischen Erbe. So bekannte die fast 60jährige 1926 in einer Zeitungsrundfrage über «Dichtung und Christentum», an der sich u.a. auch Ernst Barlach, Alfred Döblin, Hermann Hesse, Heinrich und Thomas Mann beteiligten: «Ich habe schon als Kind die Tiefe des Judentums erkannt; aus den Lehren der Propheten vom unsichtbaren Gott erfahren und weiter im himmlischen Klang vernommen, den heiligsten Juden: Christo Jesus. Wie ein Goldgräber nach Gold gräbt, habe ich nach Gott gegraben und hoffe, wert zu sein, aus dem Judentum zu stammen. Ihm entströmte Gott: Christo Jesus, der die Welt krönte und zum Mahle lud. Aber sein Volk, das Judentum, über alle Völker liebte», schrieb sie, orthodoxe Juden wie orthodoxe Christen gleichermaßen provozierend.⁴ «Um eines einzigen Juden willen, eines machtabenden feigen, der aus hartherziger Diplomatie das erschütternde Todesurteil fällt über den Gottjuden im Judentum, erleidet nun das gesamte Judentum Schmach und Haß ... Ich freue mich, aus dem Volke Christo Jesus zu stammen. Er liebte David besonders, und wie Ihn seine Psalme erfreuen, so würde Er auch meine Psalme lieben, die ich dem Vater dichtete, am Abend im silbernen Heiligenscheine Jerusalems. Ich liebe mein Volk in Treue und seinen heißen Wüstenglauben zwischen den Lippen Christo Jesus vergoldet ... Wirkliche Kunst, welches Motiv auch, ist stets religiös.» (IV/1,131ff.)

Der literarisch-künstlerisch überaus produktive Prozeß dieser jüdischen Selbstauseinandersetzung ist jetzt minutiös nachzu-

³ E. Lasker-Schüler, *Lieber gestreifter Tiger. Briefe*. Hrsg. v. Margarete Kupper. München 1969, S. 317. Grundlageninformationen zu Leben und Werk: S. Bauschinger, *Else Lasker-Schüler. Ihr Werk und ihre Zeit*. Heidelberg 1980; E. Klüsener, *Else Lasker-Schüler*. Reinbek 1980; dies., F. Pfäfflin, *Else Lasker-Schüler 1869-1945*. Marbach/N. 1995; J. Hessing, *Else Lasker-Schüler. Biographie einer deutsch-jüdischen Dichterin*. Karlsruhe 1985.

⁴ A. Bodenheimer, *Fährten einer poetischen Theologie bei Else Lasker-Schüler*, in: *Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 7 (1997), S. 137-154, 142. Zur Einordnung: S. Bauschinger, «... Ich bin Jude. Gott sei Dank.» Else Lasker-Schüler, in: *Im Zeichen Hiobs. Jüdische Schriftsteller und deutsche Literatur im 20. Jahrhundert*. Hrsg. v. G.E. Grimm u. H.-P. Bayerdörfer. Königstein/Ts. 1985, S. 84-97; N. Oellers, *Die Gestalt Jesu im Werk der jüdischen Dichterin Else Lasker-Schüler*, in: *Hinauf und Zurück in die herzhelle Zukunft*. Deutsch-jüdische Literatur im 20. Jahrhundert. (FS B. Lermen). Hrsg. v. M. Braun u.a., Bonn 2000, S. 253-265.

verfolgen in der material- und perspektivenreichen Dissertation der Theologin und Literaturwissenschaftlerin *Andrea Henneke-Weischer* «Poetisches Judentum. Die Bibel im Werk Else-Lasker-Schülers», die unter der Betreuung von Karl-Josef Kuschel in Tübingen entstand und als Bd. 14 der Reihe «Theologie und Literatur» im Matthias-Grünwald-Verlag erschienen ist.⁵ Wie so viele andere, wurde auch Else Lasker-Schüler mit dem eigenen Judentum zunächst über von außen herangetragene, stigmatisierende Identitätszuschreibungen konfrontiert, ehe sie durch die literarische Anverwandlung vor allem biblischer Figuren und Sujets zu einem Selbstbild als jüdische Schriftstellerin fand. 1869 im rheinisch-bergischen Elberfeld im Wuppertal geboren, wuchs Else Lasker-Schüler in einem bürgerlich-assimilierten Elternhaus auf. Jüdisches Brauchtum wurde in ihm nur mehr in beschränktem Maße gepflegt: Man feierte den Sederabend und besuchte am Versöhnungstag die Synagoge, daneben spielten schon früh christliche Eindrücke eine Rolle. Bereits in ihrer Elberfelder Jugend machte die Dichterin *Erfahrungen antisemitischer Ausgrenzung und Verspottung*. Setzte doch in den siebziger Jahren mit dem Ausbruch der wirtschaftlichen Depression eine neue Welle des politischen Antisemitismus ein, der gegen Ende des 19. Jahrhunderts zum festen kulturellen Bestandteil des kaiserlichen Deutschland gehörte. Angesichts dieser dauernden äußeren Bedrohung gleicht die später von ihr oft heraufbeschworene behütete Kindheit im Elternhaus in der Tat einer «Idylle mit doppeltem Boden» (Jakob Hessing). Einmal sei, so erinnert sie sich, sogar Jesus an ihr Bett gekommen, um sie zu beruhigen über das Hepp-Hepp-Geschrei christlicher Kinder. Wie ihr ein guter, mitleidiger Kaplan erklärte, heiße dies «nur «Jerusalem ist verloren»». Daraufhin erschien ihr Jesus im Traum und versicherte ihr: «Jerusalem ist nicht verloren, da es in deinem Herzen wohnt.» (IV/1,157).

In der *Berliner Künstlerbohème der Jahrhundertwende* fand die künstlerisch ambitionierte «Aussteigerin» nach dem Scheitern ihrer ersten Ehe mit dem Arzt Berthold Lasker, dem Sohn eines Synagogenkantors, bald Anschluß an Zirkel wie die «Kommenten» oder die «Neue Gemeinschaft». Durch den Vagantenpoeten Peter Hille, den «Verlaine von Berlin», lernte sie die Schriftsteller dieser Lebensreformbewegung kennen: Gustav Landauer, Erich Mühsam, Rudolf Steiner. In den zehn Jahren vor dem Ersten Weltkrieg, Else Lasker-Schülers literarisch produktivste Zeit, stand sie an der Seite des Komponisten und Klaviervirtuosen Herwarth Walden, bis zu ihrer Scheidung 1912 ihr zweiter Ehemann, im Zentrum der *expressionistischen Kunsterneuerung*. Ja, als einzige expressionistische Dichterin, die ihre männlichen Kollegen gelten ließen, führte sie eine radikale poetische Existenz außerhalb jeglicher bürgerlicher Konventionen. Berlin wurde so für Else Lasker-Schüler zum Ort der Befreiung, ja, des Ausbruchs aus dem bürgerlichen wie dem jüdischen Selbstverständnis ihres assimilierten Herkunftsmilieus. Auch wenn Else Lasker-Schüler letztlich eine einsame Position jenseits des bürgerlich-akkulturierten wie des zionistischen, des sozialistischen und des orthodoxen Judentums ihrer Zeit bezog – «Ich bin keine Zionistin, keine Jüdin, keine Christin», umriß sie 1942 ihren Standort in einem Brief an den «großen, lieben Bibelerzähler» Martin Buber –, wurden diese Berliner Jahre im *Zentrum sowohl der jüdischen Erneuerung als auch der kulturellen Avantgarde* entscheidend für ihre gänzlich undogmatisch-unorthodoxe *Suche nach einer eigenen jüdischen Identität*. Der große, immer noch zu wenig bekannte Ketzler-Poet Walter Mehring, den seine jüdische Herkunft ähnlich einholte wie Else Lasker-Schüler, nannte sie die «Psalmistin der deutschen Avantgarde»⁶ und kennzeichnete damit treffend ihre *Zugehörigkeit wie ihre doppelte Außenseiterstellung* als Künstlerin und Jüdin innerhalb der damaligen Avantgardebewegungen.⁷

⁵ A. Henneke-Weischer, *Poetisches Judentum. Die Bibel im Werk Else Lasker-Schülers*. (Theologie und Literatur Bd. 14) Mainz 2003.

⁶ W. Mehring, *Als das Jahrhundert jung war*. Zürich 1961, S. 31. Vgl. H.-P. Bayerdörfer, *Jüdisches in Walter Mehrings «Ketzlerbrevieren»*, in: *Hinauf und Zurück in die herzhelle Zukunft* (Anm. 4), S. 161-175.

⁷ Vgl. M. Hallensleben, *Else Lasker-Schüler. Avantgardismus und Kunstinszenierung*. Tübingen 2000.

Orientalisch chiffrierte Andersartigkeit

Die zentrale Rolle der Bibel für ihre intensive literarisch-künstlerische Auseinandersetzung mit der eigenen jüdischen Identität spiegelt eindringlich eines von Else Lasker-Schülers frühesten Bibelgedichten «Sulamith». Es erschien 1901 erstmals in der führenden Zeitschrift der jüdischen Kulturrenaissance «Ost und West» und fand später Eingang in die «Hebräischen Balladen», ihre berühmteste Gedichtsammlung.⁸ Noch ganz dem zeitgenössischen *Exotismus und Orientalismus* der Gründerjahre verpflichtet, greift Else Lasker-Schüler darin die *Tradition jüdischer Liebesdichtung* auf, in deren Mittelpunkt die schöne Schulammit, die Geliebte des Hoheliedes König Salomos steht (Hld 7,1). Das Gedicht setzt im rauschhaft-erotischen Hoheliedton mit einer sehnsüchtigen Vergegenwärtigung des Geliebten ein. Die in der Erinnerung beschworene Liebesgemeinschaft wird jedoch jäh durch den brennenden Kuß des Erzengels Gabriel unterbrochen: eine Anspielung auf das Danielbuch (Dan 8,15ff.; 9,21ff.), wo der Prophet zweimal göttliche Visionen und Gesichte vom Engel Gabriel erklärt bekommt. Das Traumbild des Geliebten löst sich in die «Nachtwolke», das lyrische Ich in die himmlische Sphäre, in die «Abendfarben Jerusalems» auf – jenen Ort, an dem die biblische Schulammit ihren Geliebten sucht und auf den sich die Sehnsucht der jüdischen Generationen richtet. «Die heilige Stadt wird zur Metapher für die Vereinigung der Liebenden; umgekehrt aber auch die Suche Sulamiths und ihr Weg zu einem Sinnbild für den Weg der Juden in ihre endgültige Heimat»⁹:

O, ich lernte an Deinem süßen Munde
Zu viel der Seligkeiten kennen!
Schon fühl' ich die Lippen Gabriels
Auf meinem Herzen brennen ...
Und die Nachtwolke trinkt
Meinen tiefen Cedertraum.
O, wie Dein Leben mir winkt!
Und ich vergehe
Mit blühendem Herzeleid
Und verwehe im Weltraum,
In Zeit,
In Ewigkeit,
Und meine Seele verglüht in den Abendfarben
Jerusalems. (I/1,48)

«Meine Handschrift hat als Hintergrund den Stern des Orient», hält Else Lasker-Schüler in einem Essay fest. «Oft sagen mir Theologen, ich schreibe deutsch wie hebräisch oder arabisch» (III/1,159). Gerade mit ihren frühen Gedichten und Prosastücken wie «Die Nächte Tino von Bagdads» (1907), «Mein Herz» (1912), «Der Prinz von Theben» (1914) und «Der Malik» (1919), zu denen sie zahlreiche handkolorierte Bilder und Zeichnungen schuf, errichtete sie eine *buntwuchernde morgenländisch-orientalistische Traum- und Gegenwelt*, in der sich biblisch-jüdische mit altägyptischen, arabisch-muslimischen, persischen und indischen Motiven mischen. Ja, mit ihrer extravaganten orientalischen Kostümierung als *Tino von Bagdad*, «die Dichterin von Arabien», und vor allem als *Prinz Jussuf von Theben* in Pluderhosen, Turban und mit langem schwarzem Haar setzte Else Lasker-Schüler den farbigsten Akzent auf die damalige Epoche: «Ich bin zwischen Europa und Asien geboren, hütete bis zu meinem 14. Jahre die Kamelherden meines Urgroßvaters zum Zeitvertreib, der Scheik in Bagdad war», lautet eine ihrer Selbstmythisierungen im Zusammenhang mit der Erzählung «Der Fakir von Theben». «Später hörte ich den Weisheiten eines Indiers zu, verstehe mich nun auf Mond und Sterne und Traumdeuterei.» (III/1,156). Schelmisch selbstbewußt durchbrach sie mit dieser *märchenhaft-phantastischen Selbstpoetisierung* ihrer Person wie ihres künstlerischen Umfelds die vor-

⁸ Vgl. A. Henneke-Weischer, *Poetisches Judentum* (Anm. 4), S. 161-167; C. Radde, *Else Lasker-Schülers Hebräische Balladen*. Trier 1998.

⁹ M. Motté, «Esthers Tränen, Judiths Tapferkeit». *Biblische Frauen in der Literatur des 20. Jahrhunderts*. Darmstadt 2002, S. 155.

gegebenen kulturellen, religiösen und geschlechtlichen Rollen und Identitäten¹⁰: Die Verschmelzung der biblisch-ägyptischen Josephsgestalt mit dem koranisch-arabischen Jussuf fungiert bis in die vierziger Jahre hinein als alter ego der Künstlerin. Mit Hilfe dieser betont semitisch-orientalischen Selbstmetaphorisierung suchte sie die Ausgrenzung als Jüdin in Deutschland – Antisemiten wie Heinrich von Treitschke bezeichneten die Juden u.a. als «deutsch redende Orientalen»! – durch die Selbstausszeichnung als Morgenländerin im Abendland dichterisch zu unterlaufen¹¹, das erlebte gesellschaftliche Außenseitertum in die elitäre Position imaginierter Auserwähltheit umzudeuten.

In aufschlußreichen Kontextanalysen (wie z.B. «Judentum und jüdische Identität um 1900») erhellt Andrea Henneke-Weischer eindringlich die *Verflochtenheit von Dichtung, Leben und Mitwelt*; gerade in der fundierten Vermittlung der vielschichtigen historischen, kulturellen und psychologischen Zusammenhänge liegt eine der Stärken ihres Buchs. Überzeugend arbeitet sie vor allem die inspirierende Wirkung Martin Bubers sowie die katalysatorische Bedeutung der Jüdischen Renaissance heraus. Lasker-Schülers selbstbewußte Stilisierung ihrer Herkunft aus dem «Volk Vorderasiens» ist in der Tat nur vor dem Hintergrund zeitgenössischer Diskussionen um eine Neubestimmung des Standorts der deutsch-jüdischen Minderheit zu verstehen, wie sie unter zahlreichen die Assimilation ablehnenden westjüdischen Intellektuellen geführt wurde. Berührt sich Else Lasker-Schüler damit doch aufs engste mit Martin Buber und Jakob Wassermann, die den zunehmenden rassistisch-antisemitischen Herabsetzungen die selbstbewußte Andersartigkeit des *Juden als Orientalen* entgegenseetzten. Mit der Betonung der «asiatischen» Wesensart und vermeintlichen Echtheit des orientalischen Juden entwarfen sie das idealisierte Gegenbild einer von westlicher Zivilisation und Akkulturation scheinbar unberührten jüdischen Authentizität. Unverkennbar eine moderne «Neuerfindung» jüdischer Tradition, die darauf abzielte, ««unjüdischen» deutschen Juden ihrer jüdischen Wurzeln bewußt zu machen und ihnen so ein Gefühl der Authentizität zurückzugeben, das sich auch im Bild des Ostjuden ausdrückte».¹²

Poetisches Judentum

Die Irritation, aber auch der neue Grad an Identifikation, die diese Rückbesinnung bei Else Lasker-Schüler auslöste, läßt sich sehr gut an dem bekannten, 1905 erstveröffentlichten Gedicht «Mein Volk» ablesen, das sie später mehrmals überarbeitete und dabei fortschreitend als Treuebekenntnis vereindeutigte. Mit zahlreichen biblischen Anspielungen hält die Ursprungsfassung ihre emotionale Bindung an das Judentum fest, dessen geistig-religiöser Welt sie dennoch fernsteht. Sie beschreibt es als etwas Überlebtes, im Altern schlecht gewordenes («morsch», «vergoren»), das aber nach wie vor eine große Wirkung ausübt:

Der Fels wird morsch,
Dem ich entspringe
Und meine Gotteslieder singe ...
Jäh stürz ich vom Weg
Und riesele ganz in mir
Fernab, allein über Klagegestein
Dem Meer zu.

¹⁰ Vgl. M. Feßmann, *Spielfiguren. Die Ich-Figurationen Else Lasker-Schülers als Spiel mit der Autorrolle. Ein Beitrag zur Poetologie des modernen Romans*. Stuttgart 1992; N. Berman, *Orientalismus, Kolonialismus und Moderne. Zum Bild des Orients in der deutschsprachigen Kultur um 1900*. Stuttgart 1996, S. 260-345; D.K. Heizer, *Jewish-German Identity in the Orientalist Literature of Else Lasker-Schüler, Friedrich Wolf, and Franz Werfel*. Columbia 1996, S. 32-47; V. Liska, *Die Dichterin und das schelmische Erhabene. Else Lasker-Schülers «Die Nächte der Tino von Bagdad»*, Tübingen-Basel 1998; U. Grossmann, *Fremdheit im Leben und in der Prosa Else Lasker-Schülers*. Oldenburg 2001.

¹¹ Vgl. A. Bodenheimer, *Fährten einer poetischen Theologie bei Else Lasker-Schüler* (Anm. 3), S. 138.

¹² M. Brenner, *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*. München 2000, bes. S. 158-164, Zitat 158.

Hab mich so abgeströmt
 Von meines Blutes
 Mostvergorenheit.
 Und immer, immer noch der Wiederhall
 In mir.
 Wenn schauerlich gen Ost
 Das morsche Felsgebein,
 Mein Volk,
 Zu Gott schreit. (I/1,96f.)

Gleichermaßen Verbundenheit und Entfremdung, Ursprung und Entfernung evozierend, empfindet die Dichterin gerade ihre «Gotteslieder» als Resonanz-, ja, als Klangraum des Klagegeschreis ihres jüdischen Volkes. Als programmatisches Eingangsgedicht der «Hebräischen Balladen» (Erstauflage 1913), die zu den herausragenden modernen Bibelgedichten zählen, wobei der Titel Heinrich Heines «Hebräische Melodien» zitiert, fungiert «Mein Volk» in der Tat als poetische Standortbestimmung Else Lasker-Schülers.¹³ Spiegelt doch dieser zwischen 1901 bis 1923 entstandene Gedichtzyklus auf große Gestalten des – christlich gesprochen – Alten Testaments unübersehbar die ästhetische Vergewisserung ihres Judentums.

Hier liegt denn auch die eigentliche Originalität der überaus anregenden, gut lesbar geschriebenen Studie von Andrea Henneke-Weischer: Im Detail wie in exemplarischen Werkanalysen zeigt sie überzeugend auf, wie sich Else Lasker-Schüler in höchst eigenständiger, freier Anverwandlung und schöpferischer Umschmelzung von Tora und Megillot buchstäblich ein *poetisches Judentum* erscrieb.¹⁴ Gerade die poetische Aneignung tradierter heiliger Texte ermöglichte es ihr, individuelle Erfahrungen der Gegenwart zu überhöhen und ihnen so eine Allgemeinheit zu geben. So ist Else Lasker-Schülers hier erstmals auf breiter Textbasis dargestellte Bibelrezeption bestimmt von einer *Hermeneutik der Fremde*: einer Hinwendung zur Bibel nicht aus dem mit synagogalen Traditionen vertrauten traditionell-religiösen Judentum heraus, sondern von einer persönlich-distanzierten Religiosität her, die zugleich ihre Fremdheitssituation, ja, ihre einzigartige Stellung jenseits des zionistisch erneuerten, orthodox konservierten, bürgerlich-akkulturierten oder sozialistisch-assimilierten Judentums ihrer Zeit widerspiegelt. Durch die literarische Wiederentdeckung und Revitalisierung jüdischen Traditionsguts im Bewußtsein des Bruchs kommt es, Andrea Henneke-Weischer zufolge, zu einer Neuinterpretation der Bibel nicht als eines heiligen Textes, sondern als einer Sammlung des kulturellen Erbes des Judentums, das reich an poetischen, ethischen und historischen Schätzen ist. Dabei zeigt sich einmal mehr, wie jüdische Existenz und Identität sich schon immer an der Bibel als dem zentralen Text jüdischer Gedächtniskultur, ihrem «portativen Heimatland» (Heine) festmachte. Wurden doch die Juden, so Lion Feuchtwanger, «zweitausendfünfhundert Jahre ... einzig und allein durch ein Buch zusammengehalten – durch die Bibel ... Ehrfurcht ... vor der Literatur wurde zu einem Teil ihres Daseins.»¹⁵ Else Lasker-Schülers Bibelrezeption kann somit gelesen werden als Ausdruck ihrer Suche nach kultureller Identität als Jüdin in Deutschland, als literarische Anknüpfung an eine verlorene Kollektivgeschichte mit dem Ziel der Aktivierung von Erinnerungsspuren eines kulturellen Gedächtnisses, das die Schriftstellerin für sich wiederbeleben möchte.

Biblische Überlieferung in individueller Erfahrung

So führt etwa das Gedicht «Esther» (1912) Else Lasker-Schülers aktualisierend-identifikatorischen Umgang mit biblischen

¹³ A. Henneke-Weischer, *Poetisches Judentum* (Anm. 4), S. 135-145.

¹⁴ Vgl. ebd., S. 365-373.

¹⁵ L. Feuchtwanger, *Nationalismus und Judentum* (1933), in: ders., *Ein Buch nur für meine Freunde*. Frankfurt/M. 1984, S. 467-487, Zitat 483. Ganz auf dieser Linie pointiert D. Hoffmann, daß sich jüdische Identität letztlich nicht als religiöse, sondern als eine fundamental literarische bestimme, in: ders., Hrsg., *Handbuch zur deutsch-jüdischen Literatur des 20. Jahrhunderts*. Paderborn u.a. 2002, S. 9.

Figuren angesichts des erstarkenden Antisemitismus im Kaiserreich vor Augen. Ist doch das Esterbuch das erste biblische Buch, das von einem drohenden *Judenpogrom* erzählt. Folgt man Andrea Henneke-Weischer, so bildet die in der Erinnerung des alljährlichen Purimfestes wachgehaltene Bedrohung das Bindeglied zwischen damals und heute. Indem sie durch ihren Bittgang zum Perserkönig Ahasver die drohende Vernichtung der Juden vereitelt, ist Ester eine bleibende Hoffnungs- und Identifikationsfigur, mit der Else Lasker-Schüler der feindseligen Mitwelt das Beispiel mutigen Handelns einer Einzelnen und das Versprechen des Eingreifens Gottes entgegensetzt¹⁶:

Esther ist schlank wie die Feldpalme
 Nach ihren Lippen duften die Weizenhalme
 Und die Feiertage, die in Juda fallen.

Nachts ruht ihr Herz auf einem Psalme
 Die Götzen lauschen in den Hallen.

Der König lächelt ihrem Nahen entgegen –
 Denn überall blickt Gott auf Esther.

Die jungen Juden dichten Lieder an die Schwester
 Die sie in Säulen ihres Vorraums prägen. (I/1,159f.)

Mit «Jakob und Esau» (1912) schreibt Else Lasker-Schüler die biblische Erzählung der feindselig miteinander rivalisierenden Zwillingbrüder (Gen 25 und 27) im Sinne der Versöhnung, die in der Bibel erst nach Jahrzehnten eintritt, um. Dies ist vor allem das von der Dichterin frei erfundene Verdienst von Rebekkas Magd. So kommt es nicht zum Streit, sondern zu einer einverständlichen Trennung, ja zur friedlichen Koexistenz. Damit sich Jakob nicht den väterlichen Erstgeburtssegen erschleichen muß, tritt Esau sein Erstgeburtrecht freiwillig an den jüngeren Jakob ab, gerade so erweist er sich als «Bruder»¹⁷:

Rebekkas Magd ist eine himmlische Fremde,
 Aus Rosenblättern trägt die Engelin ein Hemde
 Und einen Stern im Angesicht.

Und immer blickt sie auf zum Licht,
 Und ihre sanften Hände lesen
 Aus goldenen Linsen ein Gericht.

Jakob und Esau blühen an ihrem Wesen
 Und streiten um die Süßigkeiten nicht,
 Die sie in ihrem Schoß zum Mahle bricht.

Der Bruder läßt dem jüngeren die Jagd
 Und all sein Erbe für den Dienst der Magd;
 Um seine Schultern schlägt er wild das Dickicht. (I/1,163)

«Hagar und Ismael» (1919) thematisiert in Anlehnung an Gen 16 und 21 die Erfahrung von Flucht und Vertreibung – nach der Geburt Isaaks werden Abrahams Magd und ihr Sohn auf Betreiben von Abrahams Frau Sara in die Wüste getrieben:

Mit Muscheln spielten Abrahams kleine Söhne
 Und ließen schwimmen die Perlmutterkähne;
 Dann lehnte Isaak bang sich an den Ismael

Und traurig sangen die zwei schwarzen Schwäne
 Um ihre bunte Welt ganz dunkle Töne
 Und die verstoßne Hagar raubte ihren Sohn sich schnell.

Vergoß in seine kleine ihre große Träne,
 Und ihre Herzen rauschten wie der heilige Quell,
 Und übereilten noch die Straußenhähne.

¹⁶ Vgl. A. Henneke-Weischer, *Poetisches Judentum* (Anm. 5), S. 211-215.

¹⁷ Ebd., S. 216-219.

Die Sonne aber brannte auf die Wüste grell
Und Hagar und ihr Knäblein sanken in das gelbe Fell
Und bissen in den heißen Sand die weißen Negérgähne.
(I/1,208)

Trotz der mehrfachen Erinnerung an die lebensspendende Kraft des Wassers endet das Gedicht mit der hoffnungslosen Preisgabe der beiden Verbannten an den trockenen, heißen Wüstensand, in den sie sich wie in «das gelbe Fell» eines Tiers verbeißen. Von Gottes Eingreifen und Segen zugunsten der beiden Verstoßenen – das Zentrum der Genesis-Erzählung (Gen 16,7;21,19) – ist nicht die Rede. Der Akzent liegt ganz auf dem Ausgesetztsein Hagars und ihres Sohnes und stellt insofern eine Selbstexplikation Else Lasker-Schülers mit Hilfe der Bibel dar. Durch die Bezeichnung der beiden Brüder als «schwarze Schwäne» wird dies noch unterstrichen, stellt doch Peter Hilles frühe Würdigung Else Lasker-Schülers als «der schwarze Schwan Israels» ein nicht zuletzt von ihr selbst vielzitiertes Epitheton der Dichterin dar. Die poetisch beschworene Vision der einträchtig miteinander spielenden Brüder hält offensichtlich der Realität nicht stand und wird so resignativ-realistisch zurückgenommen.

Neu-, Gegen- und Weiterschreiben der Schrift

Eine der eindrucksvollsten, innovativen Texterschließungen Andrea Henneke-Weischers erfährt das Drama «Arthur Aronymus und seine Väter» (1932), in dem Else Lasker-Schülers Familienbiographie, insbesondere die Kinderjahre ihres Vaters Aron, mit westfälischer Lokalgeschichte zu einem detailreichen Zeitporträt verschmelzen. 1936, nachdem sich eine Realisierung am Darmstädter Stadttheater als unmöglich erwiesen hatte, am Zürcher Schauspielhaus uraufgeführt, verschwand das mit einem der wichtigsten Kulturpreise der Weimarer Republik ausgezeichnete Schauspiel bereits nach nur zwei Aufführungen vom Spielplan. Thema des quer zur klassischen Dramenpoetik stehenden Stücks ist das problematische Zusammenleben von Juden und Christen. Neben Momenten gegläckter Koexistenz und Versöhnung werden Facetten immer wieder neu aufflammenden christlichen Antijudaismus', Strategien seiner Abwehr und Überwindung durchgespielt. Das ganze endet mit einem Pessachmahl im Haus der jüdischen Familie und dem Appell, «mit ein bißchen Liebe geht's schon, daß Jude und Christ ihr Brot gemeinsam in Eintracht brechen, noch wenn es ungesäuert gereicht wird» (II,180). Über dem Lichtglanz dieses versöhnlichen Sederabends wird man, Andrea Henneke-Weischer stellt dies zu Recht heraus, die von Else Lasker-Schüler ungeschminkt zur Darstellung gebrachte religiös motivierte Judenfeindschaft nicht übersehen dürfen, die vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert reicht. Bereits in Heines «Rabbi von Bacharach» waren die Juden gerade während des Pessachfests aufgrund der christlich-mittelalterlichen Ritualmordlüge besonders gefährdet, beschuldigte man sie doch, das ungesäuerte Brot, die Matze, mit dem Blut christlicher Kinder zuzubereiten! «Vergeßt nicht in Eurem schwarzen Hasse, daß unser Heiland Jesus Christus selbst ein Jude war, dem Blute Davids entsprossen» (II,162), sucht der Paderborner Bischof den Ausschreitungen, Verfolgungen und Pogromen Einhalt zu gebieten. «Gott sieht nicht auf die Person», zitiert er in der Zürcher Bühnenfassung die Apostelgeschichte (Apg 10,34f.), «vielmehr ist ihm in jedem Volke wohlgefällig, wer ihn fürchtet und recht tut.» (II,302) Eindringlich vermag Andrea Henneke-Weischer zu zeigen, daß die *Bindung Isaaks* (Gen 22) die grundlegende *biblisch-symbolische Tiefenschicht* des Stücks bildet, die das chaotisch erscheinende Oberflächengeschehen im Verweis auf Schlüsseltexte der Bibel (neben Gen 22, Lev 16 und Gen 32) deutend strukturiert. Else Lasker-Schüler stellt sich damit in die Tradition, die Isaak als Urbild des Leidens und der Verfolgung sieht¹⁸: «Immer wenn

man Juden verfolgte, weil sie Juden waren, verlor Abraham seine Kinder. Und immer dann erkannten sich Menschen wieder in Abraham und Isaak und Sara.»¹⁹ *Zugleich schreibt Else Lasker-Schüler die Bibel um*, indem sie Figuren vorführt, die aktiv gegen das Schicksal, gegen die Gottesprüfung aufbegehren. Zeichnet sie Arthur doch als einen jungen Juden, der wie Isaak der Opferung entgeht und weiterlebt. Anders als Abraham, der wegen seines protestlosen Gehorsams als Prototyp des Glaubenden betrachtet wird, wird Rabbi Uriel – im kämpferischen Geist Jakobs aus Gen 32 – aktiv und kämpferisch dargestellt: Er feilscht mit dem Gottesboten und bietet sich schließlich selbst als Opfer an, um Arthur zu retten. Und anders als der biblische Isaak, der passiv bleibt und in der Tradition als Vorbild des Opfers gilt, entzieht sich Arthur mit einem mutigen Sprung dem sich immer wiederholenden Opfer- und Sündebockspiel und durchbricht so den tödlichen Gewaltkreislauf. Kontrafaktisch wird so der Bibeltext auf eine alternative Zukunftsperspektive hin geöffnet.²⁰ Lasker-Schülers unvollendet gebliebenes Schauspiel «*IchundIch*» (1940/41), ein *Weltspektakel in der Nachfolge von Goethes Faust und der Bibel*, das vor dem Hintergrund völkisch-deutschnationaler Indienstnahme des «Faustischen» eine intertextuell überaus vielschichtige jüdische Überschreibung der «deutschsten» aller deutschsprachigen Dichtungen darstellt²¹ und zugleich ein poetisches Weltgericht über die nationalsozialistische Führungsschicht vollzieht, findet dagegen nur am Rande Erwähnung.

Das Bibelland als literarisches Konstrukt einer Heimat

Ziel- und Schlußpunkt von Andrea Henneke-Weischers Werk- und Textanalysen bildet «Das Hebräerland», das die Reise in ein weithin erdichtetes, ideelles «Bibelland», «nicht ganz von dieser Welt» (V,15) beschwört: ein poetisches Jerusalem ihrer eigenen Schöpfung. «Ganz Palästina ist eine Offenbarung ... die Stadt segnet den Menschen, der sich nach dem Segen sehnt, die fromme Stadt tröstet den, der getröstet werden möchte» (V,11f.), heißt es emphatisch in der 1937 erschienenen Buchausgabe. Anders als Bagdad, Theben und Konstantinopel, Ägypten und Marokko ist Palästina seit biblischen Zeiten, vor allem aber durch immer wiederkehrende Vertreibung, Exilierung und die weltweite jüdische Diaspora als Heimat und Zufluchtstätte des jüdischen Volkes, ja, als Gottesland ein mythisch hochbesetzter Raum der Verheißung und der Sehnsucht. Kaum zufällig wird von Theodor Herzl gesagt, er habe «nach greisen Zeiten» begonnen, «die ehrwürdige, ehrfürchtige Mumie auszugraben», und «auf seines Herzens Papyrus den Wiederaufbauplan des Hebräerlands» (V,12) entfaltet. Überzeugend weist Andrea Henneke-Weischer auf, wie im «Hebräerland» Zeitkritik und Lebensrückblick, jüdische Identität und Religiosität, Außenseitertum und Heimatsuche verschmelzen. Ja, indem Else Lasker-Schüler diesen biblischen und zionistischen Mythos weiterspinn, sich ein visionär-messianisches Gegenbild zum bitteren Hier und Jetzt schafft, komme die Konstruktion eines «poetischen Judentums» an ihr Ziel. Bewußt zeichnet das Buch ein religiös überhöhtes Bild des Aufbauwerks der zionistischen Pioniere, die Palästina «aus seinem tausendjährigen biblischen Sagenschlaf» erweckten: Während sie sich in ihrer Mehrheit als Atheisten verstanden, suchten sie in den Augen Else Lasker-Schülers «nicht nach Gold, sondern nach Gott» (V,15)! Das gespannte Verhältnis zwischen Juden, Arabern und der englischen Kolonialmacht wie auch die innerjüdischen Auseinandersetzungen zwischen religiösen und säkularen, aschkenasischen und orientalischen Juden werden weitgehend ausgeblendet, soziale Not, Armut und Ungerechtigkeit durchaus geschildert. Auf dem Hintergrund der Erfahrung von Haß und Verfolgung in aller Welt hat die Idee der Toleranz und des friedlichen Zusammenlebens der «Nachkommen Isaaks und Ismaels» (V,126) Vorrang.

¹⁹ W. Zuidema, Isaak wird wieder geopfert. Die «Bindung Isaaks» als Symbol des Leidens Israels. Neukirchen-Vluyn 1987, S. 15.

²⁰ Vgl. A. Henneke-Weischer, Poetisches Judentum (Anm. 5), S. 237-282.

²¹ Vgl. A. Krauß, Zerbrechende Tradierung. Zu Kontexten des Schauspiels «IchundIch» von Else Lasker-Schüler. Wien 2002, bes. S. 159-264.

¹⁸ Vgl. V. Lenzen, Vom Opfer zum Selbstopfer oder Gewaltopfer, in: dies., Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem). Zürich 2002, S. 49-86.

Im Nebeneinander der «verschiedenartigsten morgenländischen und abendländischen Völker und Religionen» in Jerusalem spürt Else Lasker-Schüler sie auf. Gehe hier doch «Jude und Christ, Mohammedaner und Buddhist Hand in Hand ... Es ziehmt sich nicht, hier im Heiligen Lande Zwietracht zu säen.» (V,14) Unverkennbar ein utopisch-versöhnliches Wunsch- und Sehnsuchtsbild der vor dem Naziterror geflüchteten deutsch-jüdischen Autorin: «Ach, würden doch alle Herzen ineinanderfließen! Es erhellte sich von neuem die Welt und ihr Geschöpf. Es keimte langsam wieder: Paradies.» (V,105)

Brücke zu einem existenzleitenden Bibelverständnis

Folgt man Andrea Henneke-Weischer's umfangreicher, den Dialog zwischen Theologie und Literatur auf hohem Niveau voranbringender Schlußreflexion, die eine weitere Stärke dieser Arbeit darstellt, dann ist Else Lasker-Schüler gerade darin repräsentativ für die *Bibelrezeption der Moderne*²², daß sie die Bibel in einer Weise behandelt, daß einfache Polaritäten, ja, klare Scheidungen zwischen säkularer und religiöser Bibellektüre nicht greifen. Da sie nicht aus einer engen gläubigen Vertrautheit mit den Texten erwächst, nicht primär durch religiöse Motive bestimmt ist, sondern eher kulturell, kaum kirchen- oder religionskritisch motiviert ist, greifen gängige Rezeptionskategorien²³ nur bedingt. Kennzeichnend für ihren radikal subjektiven, völlig freien literarischen Umgang mit der Bibel ist denn auch eine *fragmentarisch-selektive Figuren- und Inhaltsrezeption*, die Details vergrößert und verabsolutiert. Durch Reduktion und Konzentration, aber auch kunstvoll-kreative Erweiterung verschafft ihre persönliche Aneignung und Weitergestaltung biblischen Ereignissen und Figuren eine *neue Gegenwärtigkeit*, ein *zeit- und raumaufhebendes Miterleben*. Die Dichterin erzählt biblische Geschichten neu als ihre eigenen und schreibt sich darin ein. So dient ihr

²² Vgl. E. Garhammer, U. Zelinka, Hrsg., «Brennender Dornbusch und pfingstliche Feuerzungen». Biblische Spuren in der modernen Literatur. Paderborn 2003.

²³ Vgl. B. Lermen, Rezeptionsformen der Bibel, in: Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. Hrsg. v. H. Schmidinger. Mainz 1999, Bd. 1, S. 48-88; G. Langenhorst, Gedichte zur Bibel. Texte – Interpretationen – Methoden. München 2001, S. 14-21.

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 2005:

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

Deutschland und Österreich: Euro 50.– / Studierende Euro 38.–

Übrige Länder: SFr. 61.–, Euro 33.– zuzüglich Versandkosten

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

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

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.

der Sprach-, Motiv- und Bildervorrat der Bibel immer wieder als *Artikulations- und Identifikationsmedium* nicht nur individueller Erfahrungen, anknüpfend an die kollektiven Gedächtnisspuren des Judentums dient die Bibel aber auch der *aktuellen Zeitdeutung*. Jenseits der gläubigen Übernahme der biblischen Botschaft wie ihrer blasphemischen Leugnung oder parodistischen Kontrafaktur entwirft Else Lasker-Schüler mit den geborgten und zugleich transformierten Sprachmitteln der Tradition eine, so Andrea Henneke-Weischer, eigene «Text-Religio»: «In ständig wechselnder Welt-, Transzendenz- und Selbstsicht entwirft sie eine subjektiv verortete und verantwortete (avantgardistische) «Kunst-Religion», die um die Pole Ich – Schrift (Buch, Literatur) – Gott kreist und deren Schnittstelle die Rezeption der Bibel bildet.»²⁴ Dabei hält die Wortschöpfung «Text-Religio» gerade die *Ambivalenz* dieses Schreibens auf der Grenze von *Religion und Kunst* fest²⁵: «Sie bewahrt seinen ästhetischen Charakter (Text), die verkürzte Form «Religio» verweist auf die lateinische Etymologie der Beziehungssetzung und deutet zugleich die Versehrtheit dieser Religio(n) an, die sich ihres transzendenten Gegenübers nicht sicher sein kann.»²⁶ In ihrer fragmentarischen Inkohärenz, ihrem Kaleidoskopischen und vor allem ihrer literarischen Vermitteltheit spiegelt Else Lasker-Schüler's Bibelrezeption «eine Gottsuche, ohne im herkömmlichen Sinn «religiöse» Literatur zu sein».²⁷

Produktiv herausfordernd ist denn auch ein Vergleich dieser ästhetisch-poetischen Bibelhermeneutik mit theologischen Zugängen. Hier sieht Andrea Henneke-Weischer eine strukturelle Analogie zur aktuellen Diskussion um einen synchronen, narrativ-intertextuellen Zugang zum kanonischen Bibeltext, der, anders als historisch-kritisch enggeführte Bibelexegese, die Erfahrungswelt der Leser und das Sprechen der Schrift in ihren Lebenszusammenhang nicht verfehlt. Strukturähnlichkeiten gebe es vor allem zur Praxis jüdischer Schriftauslegung, in deren Tradition Else Lasker-Schüler sich handelnd einreihet, auch wenn ihr Selbst- und Schriftverständnis davon abweichen. Nicht der Verbindlichkeit einer Glaubensgemeinschaft, sondern der eigenen Person verpflichtet, gelinge es dieser «Passagenvirtuosin», eine *allzu starre Gegenüberstellung von biblischer Exegese und literarischer Bibelaneignung* zugunsten einer Pluralität existenzleitender Sinnmöglichkeiten zu *überwinden*. Wird doch durch die konstitutive Bedeutung des Lesers für die Interpretation, wie sie auch die neuere Rezeptionsästhetik herausstellt, die Frage nach «richtig» oder «falsch» in eine *Schwebe zwischen kommunikativer Offenheit und widerständigem Eigensinn* überführt, die nicht zuletzt in der Bibelrezeption außerhalb von Synagoge und Kirche eine Fülle bereichernder, existentiell-situationeller (Be-)Deutungen der Schrift entdecken läßt.

Christoph Gellner, Luzern

Hinweis: Von Christoph Gellner erschien dieses Jahr der Band: Schriftsteller lesen die Bibel. Die Heilige Schrift in der Literatur des 20. Jahrhunderts. Primus-Verlag, Darmstadt 2004, 224 Seiten, Euro 24,90, SFr. 42.30. In einer Folge von Autorenporträts werden der Einfluß und die Rezeption der biblischen Schriften auf deutschsprachige Autoren des 20. Jahrhunderts untersucht.

²⁴ A. Henneke-Weischer, Poetisches Judentum (Anm. 5), S. 388.

²⁵ Else Lasker-Schüler's einseitige Rezeption als rein jüdische oder christliche Dichterin (vgl. J. Hessing, Die Heimkehr einer jüdischen Emigrantin. Else Lasker-Schüler's mythisierende Rezeption 1945-1971. Tübingen 1993) ist mit Andrea Henneke-Weischer ebenso zurückzuweisen wie ein bloß ästhetisches Verständnis ihrer Bibelrezeption (etwa bei M. Hallensleben).

²⁶ A. Henneke-Weischer, Poetisches Judentum (Anm. 4), S. 393.

²⁷ Ebd., S. 395.

Mit dieser Doppelnummer endet der 68. Jahrgang unserer Zeitschrift. Die nächste Ausgabe (mit Inhaltsverzeichnis 2004) erscheint am 15. Januar 2005.

Wir wünschen Ihnen frohe Festtage und ein gesegnetes neues Jahr. Ihre ORIENTIERUNG