

O ORIENTIERUNG

Nr. 5 71. Jahrgang Zürich, 15. März 2007

VERGEGENWÄRTIGT MAN SICH die enormen Probleme, vor denen «das Christentum» in der modernen Welt steht, so ist es natürlich gut und recht, über seine «Zukunftsfähigkeit», «Zukunftsperspektiven» und dergleichen nachzudenken, doch dürfte es nicht minder angezeigt sein, sich seiner Anfänge zu vergewissern: Wie ist das alles entstanden, was man heute vor sich sieht und was zu retten immer schwieriger zu werden scheint? Dieses Frage-Interesse zielt zwar auf die Erforschung des Historischen, der religionsgeschichtlichen Vergleiche, doch zugleich auch darüber hinaus (und selbstverständlich seit langem schon) auf die Problematik der Normativität des Anfangs und der Anfänge. Dies, so scheint mir, hat der im vergangenen Jahr verstorbene Regensburger Kirchengeschichtler und Patrologe *Norbert Brox* sehr deutlich gesehen, und so hatte es methodisch-programmatische Bedeutung, daß er seinem im Jahre 2000 erschienenen Aufsatzband «Das Frühchristentum» ein Zitat von Friedrich Dürrenmatt voranstellte, das sich auf den Berg der «Bergpredigt» bezieht, auf dem heute eine Kirche steht. Dürrenmatt schrieb dazu: «Ich fuhr vom Golan dem Berg entlang, auf den Jesus von Nazareth ging und sich setzte und zu seinen Jüngern sprach ... Der Jude Jesus von Nazareth leuchtet mir ein als der Sohn eines Menschen, nicht eines Gottes, wie ich meinem Zweifel zuliebe annehme, dem ich ebenso die Treue halte wie meinem Glauben, gibt es doch nichts Zweifelhafteres als einen Glauben, der den Zweifel unterdrückt ... Und ich kann mir vorstellen, daß ich den Berg hinaufgerannt wäre, nur um mir vorstellen zu können: Hier geschah es. Hier hat er geredet. Aber auf dem Berg stand eine Kirche, eine Ideologie ... Doch wenn dieses Gebäude auf dem Berge für mich eine Ideologie ist, so vermag sie für andere etwas Existenzielles zu sein: eine heilige Erinnerungsstätte an die Bergpredigt etwa; während mich gerade diese Erinnerungsstätte stört, mich an die Bergpredigt zu erinnern.» Norbert Brox las diesen Text «zufällig genau da, wo er «spielt» und niedergeschrieben wurde, in Galiläa nämlich», und übernimmt aus ihm die «Unterscheidung zwischen Existenzuellem und Ideologischem» – auf der Suche nach dem Authentischen und Normativen: «Hier geschah es, hier hat er geredet.»¹

Die Anfänge und das Folgende

Die Arbeit an dieser Unterscheidung kennzeichnet m.E. das gesamte Werk von Norbert Brox, und zwar auch dann, wenn ihn die Sorgfaltspflicht des Historikers veranlaßt, sich mit den schier unendlichen Details seines Fachgebiets zu befassen. Der Ernst, der in jener Unterscheidung zum Ausdruck kommt, und die Tragweite einer solchen Bemühung um Kirche und Theologie folgen bei Brox nicht zuletzt aus der Tatsache, daß er von Hause aus Neutestamentler war und somit in besonderem Maße in der Lage, zu studieren und zu begreifen, was vom 2. Jahrhundert an vor sich gegangen ist, nämlich im weitesten Sinne dieses Wortes eine Hellenisierung, die eine folgenreiche Entjudaisierung bedeutete. Bevor diese bekannte und doch auch vielfach verkannte Problematik im Rahmen dieser Erinnerung an Norbert Brox ein wenig genauer herausgestellt werden soll, sei kurz ein Blick auf das Lebenswerk von Brox geworfen.²

Norbert Brox, 1935 in Paderborn geboren, promovierte 1961 in München bei dem angesehenen Neutestamentler Josef Schmid mit der Arbeit: «Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie». Danach verbrachte er einige Jahre am «Internationalen Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften» in Salzburg, wo er sich bei dem bekannten Kirchenhistoriker Thomas Michels OSB mehr und mehr in die Probleme der «Alten Kirche» vertiefte. Daraus entstand die Untersuchung «Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon», mit der er sich, als einer der ersten Laien bzw. «Laientheologen» (wie man damals sagte) 1966 bei Johannes B. Bauer, ebenfalls Laie, an der Theologischen Fakultät der Universität Graz habilitierte. Nach einer mehrjährigen Tätigkeit an der Pädagogischen Hochschule in München-Pasing wurde Norbert Brox 1973 an die katholisch-theologische Fakultät der Universität Regensburg berufen, an der und von der aus er in Lehre und Forschung mit großer Resonanz wirkte. 1993 wurde er in die Bayerische Akademie der Wissenschaften aufgenommen.

KIRCHENGESCHICHTE

Die Anfänge und das Folgende: Zum Werk des Kirchenhistorikers *Norbert Brox* (1935-2006) – Das Christentum vor der Moderne – Die Frage nach der Normativität des Anfangs und der Anfänge – Die Unterscheidung zwischen dem Ideologischen und Existenziellen – Die akademische Karriere eines Laientheologen – Studien zur Amts- und Verfassungsgeschichte – Zum Problem einer Frühdatierung des römischen Primats – Erinnerung an eine nicht-hellenistische Ausprägung der Christologie – Das erste Jahrhundert und das Problem der Kontinuität.

Heinz Robert Schlette, Bonn

EUROPA

Wege und Irrwege deutscher Europa-Ideen: Das Europa der «Abendländer» und das Europa einer «Dritten Kraft» – Der 50. Jahrestag der Unterzeichnung der Römer Verträge – Europavorstellung der Föderalisten und der Funktionalisten – Die Studie von *Vanessa Conze* über deutsche Europa-Vorstellungen zwischen 1920 und 1970 – Ursprünge der Abendländischen Bewegung – Das Stocken der deutsch-französischen Verständigung nach Locarno – Das Scheitern der Verständigung mit Polen – Brückenbaufunktion zum Nationalsozialismus – Kontinuitäten nach 1945 – Niedergang der Abendländischen Bewegung – Das Europa der «Dritten Kraft» – Die Vorschläge von Eugen Kogon – Die Folgen des Kalten Krieges.

Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

LITERATUR

Apokalypse in Buenos Aires: «Das Jahr der Wüste» von *Pedro Mairal* – Das Schicksalsjahr von Maria – Die Geschichte als Schlachthof – Argentinien Kampf um nationale Einheit – Die Auseinandersetzungen zwischen Unitariern und Föderalisten – Die Stadt als Ort der Zivilisation – Von der Utopie zum Mythos – Der Kollaps der Moderne – Wirkungslinien der Apokalypse in Lateinamerika – Der Standpunkt an der Peripherie.

Albert von Brunn, Zürich

ÖKUMENE/EUROPA

Auf dem Weg nach Hermannstadt: Zur Ökumenischen Begegnung in Wittenberg (15. bis 18. Februar 2007) – Der Weg von Basel (1989), Graz (1997) nach Sibiu/Hermannstadt (2007) – Die vier Phasen eines «ökumenischen Pilgerweges» – Die offene Frage nach der kirchlichen Einheit – Die «Charta Oecumenica» als Grundlagentext – Das Prinzip der «ekkllesiologischen Neutralität» – Verpflichtungen für eine gemeinsame Verantwortung in Europa – Die dritte Etappe in Wittenberg – Berichte über lokale, regionale und nationale Projekte – Das Schweigen über die Ökumene – Die Grußbotschaft des deutschen Bundespräsidenten Horst Köhler – Ernüchterungen und zaghafte Erwartungen.

Nikolaus Klein

Die thematisch angeordnete Bibliographie in dem Band «Das Frühchristentum» ermöglicht einen eindrucksvollen Überblick über die Schwerpunkte, denen Norbert Brox sich im Laufe der Jahre zuwandte: Amts- und Verfassungsgeschichte; Erster Petrusbrief; Gnosis; Hermas; Hermeneutik; Irenäus; Origenes; Pastoralbriefe; Pseudepigraphie; Salvian; Tertullian; Kirchen- und Theologiegeschichte im weiteren Sinne u.a. Hervorgehoben seien an dieser Stelle seine Kommentare zu den Pastoralbriefen (1969) und zum Ersten Petrusbrief (1979), die in mehreren Auflagen und Übersetzungen erschienen; der umfangreiche Kommentar zum «Hirten des Hermas» (1991), seine «Kirchengeschichte des Altertums» (zuerst 1983) und last but not least die fünfbandige Ausgabe und Übersetzung von Irenäus' großem Werk «Adversus Haereses» (1993-2001) in der von Norbert Brox mitherausgegebenen Reihe «Fontes Christiani».

Daß Norbert Brox bei aller Gelehrsamkeit die Grundfragen des christlichen Lebens nicht aus dem Blick verlor, belegen bereits die beiden frühen Schriften «Der Glaube als Zeugnis» (1966) und «Der Glaube als Weg nach biblischen und altchristlichen Texten» (1968). Auch die politischen Entwicklungen verfolgte Norbert Brox mit großem Interesse und tiefer Besorgnis; ein Beispiel dafür ist seine Beteiligung an den Protestveranstaltungen gegen die geplante Wiederaufbereitungsanlage in Wackersdorf (in den achtziger Jahren); er schrieb dazu einen Aufsatz «Erfahrungen um Wackersdorf», der unter Nummer 122 im Abschnitt «Theologiegeschichte» der Bibliographie zu Recht verzeichnet ist.³

Es versteht sich von selbst, daß aus dem reichen Œuvre von Norbert Brox zahlreiche Themen herausgegriffen werden können, die sowohl von hohem historischem Interesse als auch von erheblichem «existenziellem» Gewicht sind; ich denke hier an die Studien über die altkirchliche Rede von der Apostolizität, über die vieldiskutierte und rätselhafte «Gnosis», den – oft zitierten – Aufsatz über den Atheismus-Vorwurf gegen die frühen Christen, jenen über den «einfachen Glauben und die Theologie – Zur altkirchlichen Geschichte eines Dauerproblems» sowie den über die «Probleme einer Frühdatierung des römischen Primats», aber auch an die drei grundlegenden Studien zur «Hermeneutik der Historischen Theologie», die die erste Abteilung des Bandes «Das Frühchristentum» bilden und in denen wesentliche wissenschaftstheoretische Fragen speziell eben der Kirchen- und Theologiegeschichtsschreibung behandelt werden. Ich beschränke mich hier auf die christologische Problematik, der Norbert Brox große Aufmerksamkeit gewidmet hat und an der man die *Einseitigkeit* einer hellenistisch orientierten Theologie und insofern eine bis heute aktuelle, bedenkliche Entjudaisierungstendenz sehr genau beobachten kann.

Nicht-hellenistische Ausprägungen der Christologie

In seinem Artikel «Jüdische Wege des altkirchlichen Dogmas»⁴ weist Norbert Brox darauf hin, daß es in der frühen Kirche «jüdisch orientierte Überlieferungen» gab, «die weit über die Zeit des Urchristentums hinausreichen und nicht oder nur wenig hellenistisch beeinflusst waren: jüdische Wege der Auslegung des

¹ N. Brox, Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie. Hrsg. v. F. Dünzl, A. Fürst, F.R. Prostmeier. Freiburg-Basel-Wien 2000, 5; sowie F. Dürrenmatt, Zusammenhänge. Nachgedanken. Zürich 1980, 14-16. Der Text von N. Brox erschien zuerst in: Katechetische Blätter 117 (1992), 113.

² Vgl. des näheren die Bibliographie in: N. Brox, Das Frühchristentum (vgl. Anm. 1), 431-443; siehe auch den Nachruf auf N. Brox von C. Hell in: Quart. Zeitschrift des Forums Zeit und Glaube (Wien), (2006), Nr. 4, 37.

³ Der Artikel erschien zuerst in: V. Eid, Hrsg., Prophetie und Widerstand. Düsseldorf 1989, 30-39.

⁴ N. Brox, Jüdische Wege des altkirchlichen Dogmas, in: Kairos NF 26 (1984), 1-16; vgl. die in der von Norbert Brox mit Wilhelm Geerlings, Gisbert Greshake, Rainer Ilgner und Rudolf Schieffer herausgegebene Reihe der «Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter», Bände 5/1 und 5/2: Aphrahat, Unterweisungen. Erster und zweiter Teilband aus dem Syrischen übersetzt und eingeleitet von Peter Bruns. Freiburg u.a. 1991; Jacob Neusner, Aphrahat and Judaism. The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran. (Studia Post-Biblica, 19). Brill, Leiden 1971.

Christentums, die nicht über Nikaia und Chalkedon führten. Das Christentum stand in etlichen geographischen Gegenden und Traditionen langfristiger, nachhaltiger und unterscheidend anders unter dem Einfluß seiner Herkunft aus dem Judentum, als es für die übrige Kirche der Spätantike zutrifft. Man kann von einer alternativen Dogmengeschichte des Christentums sprechen ...» (S. 1f.) Den historischen Gegebenheiten werde man nicht gerecht, wenn man bei diesem «Judenchristentum» nur von einer «archaischen» Form von Theologie spreche (vgl. S. 14) oder es gar «in den Bereich der Sekten- und Ketzergeschichte» einordne. (S. 3)

Mit der für Norbert Brox charakteristischen Sorgfalt im Detail und den dazugehörigen Differenzierungen wendet er sich den nicht leicht zu interpretierenden Texten aus der *syrischen* Überlieferung zu, von den Ebioniten (den «Armen») im 2. Jh. über die Schrift «Kerygmata Petrou» (3. Jh.) bis zu dem Theologen Afrahat (gestorben nach 345). Die «Besonderheit und Originalität dieser Teilkirchengeschichte» (S. 11), die Brox behutsam nachzeichnet, besteht darin, daß man hier die griechische Philosophie nicht kennt (S. 11) und also, was die Deutung des Glaubens an Jesus als den Christus angeht, nicht mit ontologischen (Wesens-)Aussagen operiert (wie z.B. Natur, Substanz, Person), sondern mit Metaphern und mit Namen. Norbert Brox schreibt hierzu: «Afrahats Homilien sind gleichzeitig mit dem Arianismusstreit und mit der Debatte vor und nach Nikaia. Sie zeigen aber nicht die Spur einer Berührung mit den Vorgängen dort, keinerlei Kenntnis der Kategorien, die in dieser Debatte verwendet werden. Die Überlieferung, mit der Afrahat vertraut war, ist die jüdische. Judentum und Christentum werden von ihm keineswegs verwechselt oder ununterschieden gelassen. Aber das (überholte) Judentum wird kräftig ins christliche Milieu aufgesogen. Und so ist es auch das jüdische Gottesbild, in dem Afrahat lebt, und von da aus wird die christologische Frage akut: Wer ist für Afrahat Jesus Christus? In einem zitierten Glaubensbekenntnis ... heißt es, daß Gott «seinen Messias in die Welt gesandt hat», und es ist noch die Rede vom «wahren Felsen, welcher der Messias ist» und auf dem der Glaube gegründet ist. Im Symbolum ist also keine Aussage über sein Wesen gemacht, sondern Bilder sind gebraucht: Sendung von Gott und wahrer Fels.» (S. 12)

Afrahat will gegenüber seinen jüdischen Partnern oder Adressaten zeigen, daß die Christen «nichts Unerhörtes tun», wenn sie das Wort «Gott» auf Jesus beziehen, denn, so zitiert Norbert Brox aus Afrahats 17. Homilie: «Das steht für uns fest, daß Jesus, unser Herr, Gott ist, der Sohn Gottes, und König, der Sohn des Königs, Licht vom Licht, Schöpfer, Rätgeber und Führer und Weg und Erlöser und Hirte und Sammler und Tür und Perle und Leuchte, und mit vielen Namen genannt wird.» (S. 12) Und Norbert Brox fügt hinzu: «Das sind keine Definitionsversuche, da wird nicht philosophisch gefragt und reflektiert, sondern da werden zu einer Christologie ganz einfach Metaphern gehäuft, «Namen.»» (S. 12) «Der ehrwürdige Name der Gottheit», so heißt es weiter in der zitierten Homilie Afrahats, «wird auch gerechten Menschen beigelegt, und sie sind würdig, mit ihm genannt zu werden, und die Menschen, an denen Gott sein Wohlgefallen hat, nennt er «meine Kinder und Freunde». Mose, seinen Freund und Geliebten, nennt er, da er ihn auserwählt und ihn zum Haupt und Lehrer und Priester seines Volkes macht, Gott. Denn er spricht zu ihm: Ich habe dich zu einem Gott gemacht für Pharao.» (S. 13)

Alternative, nicht archaische Christologie

Diese und viele andere Belege führen Norbert Brox zu einer resümierenden Beurteilung, die außerordentlich wichtig und weitreichend ist: «In der Forschung wird die Christologie des Afrahat «archaisch» genannt. Ich meine, man lernt mehr aus ihr, wenn man sie alternativ nennt, sie also nicht als «nicht mitgekommen», «zurückgeblieben» in der Entwicklung und als «überholt» von anderen, weiter gekommenen Christologien darstellt. Man würde eine bestimmte Denkform und Philosophie (die hellenistische) absolut setzen, weil sie die gewohnte ist. Die Sprache des Afrahat

erweist m.E. ihre eigenständige Kraft durch alternative Möglichkeiten gegenüber der Sprache der altkirchlichen Konzilien, die dominierend die Sprache der griechischen Metaphysik ist. Wer ist Jesus? Die Antwort ist in diversen «Sprachen» möglich. Das Juden-Christentum in seinen Spielarten demonstriert auch das. Man muß es vermeiden, einen bestimmten Kulturkreis und seine Denkformen und Sprachmöglichkeiten mit der verbindlichen Identität des Christentums gleichzusetzen.» (S. 14)

Ja, Norbert Brox unterstreicht: «In der Forschung besteht, soweit ich sehe, völliger Konsens darüber, daß die Theologie des Afrahat in ihrer Denkform, Diktion und Tendenz durchgängig semitisch-jüdisch zu nennen ist und von griechischen Kategorien unberührt ist.» (S. 15) Und seinen Artikel abschließend, formuliert Norbert Brox: «Was man hier vor sich hat, ist in der Tat wohl eine «alternative» Dogmengeschichte zu nennen, es sei denn, man hält es für notwendig und bringt den «Mut» auf, einer solchen altkirchlichen Überlieferung und diesem eindrucksvollen Bekenntnis zu Jesus, von dem «feststeht, daß er Gott ist» ..., die Legitimität abzuspüren. Die teilkirchlichen Entwicklungen der Spätantike zeigen (besonders deutlich am Beispiel der hier besprochenen Überlieferung), daß das Verständnis des Christentums für Menschen verschiedener kultur- und religionsgeschichtlicher Herkunft auf verschiedenen Wegen sichergestellt wird.» (S. 15)

Norbert Brox kennt natürlich die Entwicklung der Christologie von subordinatistischen Anfängen bis hin zu Chalkedon sehr genau. Er hat z.B. herausgearbeitet, daß Origenes zwischen Gott – ὁ θεός und Gott – θεός, ohne Artikel, unterscheidet, um bei seiner Interpretation Jesu als des Logos den jüdischen Monotheismus zu wahren.⁵ Und in seiner «Kirchengeschichte des Altertums» hat er die Entwicklung bis hin zu Chalkedon auf der Basis des heutigen historischen Wissens rekonstruiert.⁶ Daß er der «alternativen» Christologie eines Afrahat (und anderer)

⁵ Vgl. «Gott» – mit und ohne Artikel. Origenes über Joh 1,1, in: N. Brox, Das Frühchristentum (vgl. Anm. 1), 423-429 (zuerst 1993).

einen authentischen dogmatischen Status zuerkannt wissen will⁷, ist heutzutage offensichtlich von besonderer theologischer Aktualität, um nicht zu sagen Brisanz. Denn damit wird nicht nur der jüdische Grundzug des Christentums deutlicher hervorgehoben als in der hellenistisch geprägten Tradition, sondern zugleich auch die Legitimität unterschiedlicher Auslegungsweisen: Die «Völker» müssen nicht Griechen werden, um Christen sein zu können! Es liegt auf der Hand, daß der von Norbert Brox ja nicht erfundene, sondern aufgezeigte, aus der Vergessenheit hervorgeholte Befund einer solchen *alternativen* (und eben nicht archaischen) Christologie weit bessere Zukunftsperspektiven anbietet als der Affront gegen eine Enthellenisierung, der eine weitere Entfernung von der jüdischen «Wurzel» (vgl. Röm 11,16-18) bedeutet.

Die Art und Weise, wie Norbert Brox die Aufgabe, Alte Kirchengeschichte und Patrologie zu betreiben, verstand, hebt sich wohlthuend ab von einer Beschäftigung mit den «Vätern», die die Zusammenhänge zwischen «neutestamentlicher» und «altkirchlicher» Zeit vernachlässigte. Die damit angesprochene Problematik ist indes nicht nur für die Spezialisten von Interesse, sondern es geht hier um die durchaus «existenzielle» Frage, inwieweit bei den Entwicklungen über das erste Jahrhundert hinaus die Kontinuität mit dem Anfang bestehen blieb oder, in welchem Sinne und Maße auch immer, Schaden genommen hat. Jedenfalls ist (auch) das umfangreiche Werk von Norbert Brox unter dieser Perspektive zu lesen und zu würdigen und liegt hierin nach wie vor die Bedeutung der historischen und patristischen Studien, auch in philosophischer und religionswissenschaftlicher Hinsicht.

Heinz Robert Schlette, Bonn

⁶ Vgl. N. Brox, Kirchengeschichte des Altertums. Düsseldorf 1983, 169-197.

⁷ Vgl. auch N. Brox, Patrologie, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Erweiterte Neuausgabe. Hrsg. v. P. Eicher. Bd. 4. München 1991, spez. 191f., hier mit Berufung auf A. Grillmeier, Jesus Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1. Freiburg ²1982, 446.

Wege und Irrwege deutscher Europa-Ideen

Das Europa der «Abendländer» und das Europa einer «Dritten Kraft»

Mit dem 1. Januar 2007 hat Deutschland für sechs Monate die EU-Ratspräsidentschaft übernommen. In diese Zeit fällt der 50. Jahrestag der Unterzeichnung der Römischen Verträge, der am 25. März in Berlin feierlich begangen wird. Vorgesehen ist die Verabschiedung einer «Berliner Erklärung», die mit Blick auf die Vergangenheit überaus positiv ausfallen dürfte. Allein, die Tatsache, daß aufgrund eines fortschreitenden Integrationsprozesses über ein halbes Jahrhundert der Friede auf unserem geschundenen Kontinent gewahrt und gefestigt werden konnte, macht die Jahrzehnte europäischer Einigung zu einer Erfolgsgeschichte. Und doch befindet sich die Europäische Union gegenwärtig in keinem guten Zustand. Angesichts des an der Ablehnung der Franzosen und Niederländer gescheiterten Verfassungsvertrags sprechen manche besorgte Stimmen sogar von einer Krise. Entsprechend groß sind die Erwartungen an die deutsche Ratspräsidentschaft. Bundeskanzlerin *Angela Merkel* hat denn auch in ihrer Regierungserklärung¹ zur Übernahme der Ratspräsidentschaft angekündigt, sich intensiv dafür einzusetzen, «dass auf der Grundlage der Gemeinsamkeit unserer Werte ein solcher Verfassungsvertrag zustande kommt», wobei ihr allerdings, überzogene Erwartungen abwehrend, durchaus klar ist, daß sie bestenfalls in der ihr zur Verfügung stehenden Zeit die Grundlage für einen Verhandlungsprozeß legen kann, dessen «Fahrplan» bis zur nächsten Europawahl im Jahr 2009 reicht.

¹ Angela Merkel, Europa gelingt nur gemeinsam. Regierungserklärung zur EU-Präsidentschaft vom 14. Dezember 2006, in: Das Parlament Nr. 51/52 (18.12.2006), 17.

Merkels Bekenntnis zur «Grundlage der Gemeinsamkeit unserer Werte» fällt leicht, solange es abstrakt bleibt. Fragt man indes nach den konkreten Inhalten eines gemeinsamen europäischen Selbst- und Werteverständnisses sowie nach der historischen Verwurzelung und Letztbegründung, dann zeigen sich, wie die Auseinandersetzung um den Verfassungsvertrag, zumal um seine Präambel, gezeigt hat, zwischen den EU-Mitgliedstaaten doch sehr große und schwer zu harmonisierende Unterschiede.

Europavorstellung der Föderalisten und Funktionalisten

In dieser Situation mag es gut sein, nicht nur auf den europäischen Integrationsprozeß als solchen zurückzuschauen, sondern einmal nach den Ideen von Europa zu fragen, die an seinem Beginn standen, ihn zeitweilig mitbestimmten, doch letztlich keine Verwirklichung fanden und teilweise in Vergessenheit gerieten. Wer weiß heute noch um die Vision einer europäischen Föderation, wie sie während des Krieges innerhalb der Widerstandsbewegungen verschiedener Länder entwickelt wurde? So heißt es beispielsweise in der vom «Französischen Komitee für die europäische Föderation» im Juni 1944 in Lyon verabschiedeten Erklärung unter Punkt 3: «Europa kann sich nur dann in Richtung auf wirtschaftlichen Fortschritt, Demokratie und Frieden entwickeln, wenn die Nationalstaaten sich zusammenschließen...» Im folgenden werden dann die auf einen «europäischen Bundesstaat» zu übertragenden «Zuständigkeiten» aufgelistet, die von den einzelnen Ländern einen weitgehenden Souveränitätsverzicht erfordern. Selbst eine «europäische Bundesregierung» dürfe nicht durch

die Nationalstaaten ernannt werden, sondern müsse aus «einer demokratischen und direkten Bestimmung durch die Völker Europas» hervorgehen.²

Es ist, wie wir wissen, nach Ende des Zweiten Weltkriegs nicht zur Verwirklichung der Vision einer europäischen Föderation gekommen. An die Stelle des erhofften großen Wurfs trat eine europäische Einigung kleiner, funktionalistischer Schritte. Zwar teilen die Funktionalisten mit den Föderalisten die Auffassung, daß ein den Völkern Sicherheit bietender Friede die Voraussetzung für eine europäische Einigung ist, doch sei diese nach Ansicht der Funktionalisten nur aufgrund von Interdependenz und Interessenkonvergenz der beteiligten souveränen Staaten, durch eine pragmatische Politik konkreter Problemlösungen und eine auf Interessenausgleich zielende Verhandlungsdiplomatie erreichbar. Man müsse daher den Einigungsprozeß mit einer für alle Beteiligten vorteilhaften Kooperation beginnen, die keinen sonderlichen Souveränitätsverzicht erfordert, die Staaten aber institutionell einander annähert, wobei im Verlauf solcher Annäherung auf souveränitätsnähere, politische Felder übergegriffen werden könne, ohne daß schon im Vorhinein die Finalität der Integration festgelegt sei.³

Abendländische Bewegung und Europa-Union

Der funktionalistische europäische Einigungsprozeß ist indes keineswegs gradlinig verlaufen. Dies zeigt Vanessa Conze mit ihrer überarbeiteten Dissertation zu den zwischen 1920 und 1970 entwickelten deutschen Europa-Ideen.⁴ Mit ihrer Arbeit leistet die Autorin einen wichtigen Beitrag zur Problematik deutscher Europavorstellungen, ihrer zeitüberdauernden Kontinuität sowie ihrer Transformationen, die sie im Laufe ihrer Entwicklung erfahren haben. Dabei beschränkt sie sich im wesentlichen auf zwei Strömungen – auf die vornehmlich im süddeutschen Raum beheimatete, sich in der Weimarer Republik formierende konservativ-katholische Abendländische Bewegung mit ihrer um die Mitte der zwanziger Jahre gegründeten Zeitschrift «Abendland» sowie auf die nach dem Zweiten Weltkrieg entstandene, weltanschaulich plurale Europa-Union. Beide werden – durch Biographien ihrer jeweils prägenden Persönlichkeiten ergänzt – ausführlich dargestellt und miteinander verglichen.

Im folgenden soll vor allem auf die Abendländische Bewegung eingegangen werden. Ihre Geschichte dürfte für die Katholizismusforschung von Interesse sein. Zudem kommt der Besinnung auf das «Abendland» neuerdings in Zusammenhang mit der Diskussion um eine Aufnahme der Türkei in die Europäische Union eine gewisse Aktualität zu. Demgegenüber wird am Ende der Überlegungen vor allem auf die frühe Phase der Europa-Union eingegangen, die durch ihren Präsidenten, den «Linkskatholiken» *Eugen Kogon*, und sein Europa der «Dritten Kraft» bestimmt war.

Ursprünge der Abendländischen Bewegung

Vanessa Conze sieht in der in den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts entwickelten und von ihr anhand der Zeitschrift «Abendland» (1925-1930) analysierten abendländischen Idee eine

rückwärtsgewandte Utopie. Angesichts der durch den Ersten Weltkrieg erschütterten europäischen Ordnung und der nationalen Zersplitterung orientierten sich die «Abendländer» an einem idealisierten Mittelalter. Die organisch gewachsene, durch den Glauben geeinte mittelalterliche Welt erschien ihnen geradezu als «die von Gott gewollte Verwirklichung des großen Gedankens der *civitas Dei*».⁵ (33)

Mit dieser, das Mittelalter gleichsam zu einem geschichtlichen Höhepunkt stilisierenden Vorstellung verband sich als Kehrseite eine die weitere europäische Entwicklung betreffende negative Weltsicht: Reformation, Entstehung der Nationalstaaten, Aufklärung, das Ende des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation – all diese historischen Einschnitte markierten für die «Abendländer» Stationen einer zunehmenden, letztlich in die Katastrophe des Ersten Weltkriegs führenden Entfernung von der gottgewollten Ordnung. Diese Katastrophe könne – vor aller Politik – allein durch den universalen «europäischen Geist» überwunden werden, der – gepaart mit einer Rechristianisierung – eine Verständigung mit den verfeindeten Völkern ermögliche und «zwischen engem Nationalismus und uferlosem Internationalismus [also dem Sozialismus bzw. Kommunismus] den richtigen Weg» weise.⁶ (34)

Der vormodernen, konservativ-katholischen Europavorstellung der Abendländischen Bewegung kann jedoch für die zwanziger Jahre eine gewisse «Progressivität» nicht abgesprochen werden, hat sie sich doch vehement für die deutsch-französische und die deutsch-polnische Verständigung eingesetzt, was bei der verbreiteten antipolnischen Grundstimmung in der Weimarer Republik alles andere als selbstverständlich war. Dafür ausschlaggebend war die Überzeugung, «daß Polen als alter katholischer Kultur-nation ein unbestrittener Platz in der Völkerfamilie des «Abendlandes» gebühre». (43)

Brückenfunktion zum Nationalsozialismus

In den dreißiger Jahren war – so V. Conze – bei den «Abendländern» als Folge einer Frustration «über das Stocken der deutsch-französischen Verständigung nach der Locarno-Phase» ein stärkeres Interesse an Mitteleuropa feststellbar. (44) Sie nahmen Überlegungen auf, die von *Friedrich Naumann* im Ersten Weltkrieg entwickelt worden waren.⁷ Die Konsequenz war, daß sich bei den «Abendländern» mit ihrer Hinwendung zu Mitteleuropa eine antiwestliche Grundstimmung verstärkte. Mit ihrer durch die angestrebte deutsch-österreichische Vereinigung neu belebte «Reichsidee» verbanden sie nun – ganz in der Nachfolge von Naumann – die Mission, die aus dem Zerfall der Donaumonarchie resultierende nationale Zersplitterung Ostmitteleuropas durch Bildung einer Föderation zu überwinden. Diese «sanfte» imperiale Ordnungsvorstellung entsprach jedoch keineswegs den Interessen der neuen bzw. wieder hergestellten Nationalstaaten des ostmitteleuropäischen Raums. Sie kollidierte zumal mit der Außenpolitik Polens, das unter *Marschall Pilsudski* eigene Föderationspläne verfolgte. Dieser Interessenkonflikt hatte zur Folge, daß seitens der «Abendländer» ihre frühere «Verständigung mit Polen zwangsläufig auf der Strecke» blieb. (47)

² Walter Lippens, Europa-Föderationspläne der Widerstandsbewegungen 1940-1945. München 1968, 245f.

³ Zum Funktionalismus vgl. die Arbeiten von Ernst B. Haas, «Uniting of Europe. Political, Social and Economic Forces, 1950-1957» (Stanford University Press, Stanford 1958) sowie «Beyond the Nation-State. Functionalism and International Organization» (Stanford University Press, Stanford 1964). Nach Haas muß jede supranationale Integration mit einer wirtschaftlichen Verflechtung beginnen. Diese nötige dann durch einen «spill-over-Effekt» zu weiteren, auch politischen, Integrationsritten. In der Logik dieser funktionalistischen Methode liegt es somit, daß die nationalen Regierungen nach und nach Souveränitätsrechte einer supranationalen Ebene übertragen. Der europäische Integrationsprozeß folgte dieser Logik.

⁴ Vanessa Conze, Das Europa der Deutschen. Ideen von Europa in Deutschland zwischen Reichstradition und Westorientierung (1920-1970). München 2005. Die Seitenzahlen der Zitate werden im Text angegeben.

⁵ Godehart Ebers, Die Völkergemeinschaft, in: Abendland 2 (1926) 27, 79-82, 80.

⁶ Ebd., 82.

⁷ Friedrich Naumann, Mitteleuropa. Berlin 1916. Interessant ist in unserem Zusammenhang, daß sich der Protestant Naumann im Falle der Verwirklichung seiner Mitteleuropa-Idee mit der konfessionellen Verschiebung des protestantisch-preußisch geprägten Reiches zugunsten der Katholiken auseinandersetzt. Er sieht es als «Haupttatsache an, daß bei Gemeinsamkeit von Deutschland und Österreich-Ungarn der deutsche und mit ihm der ungarische Protestantismus als Minderheitspartei erscheint.» Naumann sorgt sich, daß die Evangelischen dann «sozusagen geschichtlich unvertreten sind, weil sich leicht eine ganz Mitteleuropa füllende päpstliche Partei bilden kann ...» Trotz dieser Bedenken tritt er für eine mitteleuropäische Föderation unter Führung des mit Österreich vereinigten Reiches ein, betont aber, «daß wir dabei in religiöser Hinsicht ein gewisses Opfer bringen». Ebd., 67f.

Die verständigungsbereiten «Abendländer» verloren zudem mit der 1930 erfolgten Einstellung der Zeitschrift ihr Sprachrohr. Manche von ihnen verstummten. Andere schlossen sich unter Betonung der «Reichsidee» den «konservativen Revolutionären» an. V. Conze zitiert in diesem Zusammenhang u.a. so bekannte Katholiken wie *Michael Schmaus* und *Johannes Pinsk*: Sie «erlangen genau jener Faszination, die auch die «konservativen Revolutionäre» an die Seite der Machthaber des Januar 1933 trieb». (51) Die Liturgische Bewegung und den Katholischen Akademikerverband (KAV) sieht Conze geradezu in der Funktion eines «Brückenbaus» zum Nationalsozialismus: «Die Sehnsucht nach erneuerter Gemeinschaft statt Individualisierung und nach Einbindung des Katholizismus in die Gesamtgesellschaft» habe eine Annäherung «katholischer Reichsvertreter vom rechten Rand an den wachsenden Nationalismus, an völkische Parolen und an den aufstrebenden Nationalsozialismus möglich» gemacht. (53) Diese Annäherung sei «vor allem von Franz Xaver Landmesser», dem Generalsekretär des KAV, sowie von «Ildefons Herwegen, Abt des Klosters Maria Laach», vorangetrieben worden. (53) Besonders aufschlußreich seien die drei in den Jahren 1931-1933 in Maria Laach stattgefundenen KAV-Tagungen, die – nach Themenwahl und Teilnehmerliste – eine deutliche Annäherung an den Nationalsozialismus zeigten. V. Conze zitiert eine Aussage, die Ildefons Herwegen noch nach Hitlers Machtübernahme auf der unter dem Leitwort «Idee und Aufbau des Reiches» stehenden dritten Tagung gemacht hat: «Sagen wir rückhaltlos Ja zu dem neuen soziologischen Gebilde des totalen Staates, das durchaus analog gedacht ist dem Aufbau der Kirche.»⁸ (54)

Entsprechend der Anlage ihres Buches verzichtet V. Conze auf eine ausführliche Darlegung der von der «Gewinnung von Lebensraum für die germanische Rasse» bestimmten hegemonialen Europa-Idee des Nationalsozialismus, der in seinem Rassenwahn vor der «Vernichtung «minderwertiger» Volksgruppen und schließlich der jüdischen Bevölkerung Europas» nicht zurückschreckte. (58) Die Autorin geht nur insofern auf die im Grunde «Anti-Europa-Idee» des Nationalsozialismus ein, als dieser durch bestimmte «Verbindungselemente» einen Bezugspunkt zur Abendländischen Bewegung bildet, wobei sie aber die «Abendländer» ausdrücklich vom mörderischen Rassismus des NS-Regimes ausnimmt.

Wie verhielten sich die «Abendländer» während der NS-Zeit? Anhand eines reichen biographischen Materials kommt V. Conze zu dem Schluß, daß sich manche bald enttäuscht von dem Regime abwandten und das innere oder äußere Exil wählten. Einzelne gingen in den Widerstand. Die Mehrzahl indes habe versucht, mit dem System eine «begrenzte Symbiose» einzugehen. Ein Großteil von ihnen sei «in ideologischer Nähe zum System verblieben, der Partei aus Karrieregründen beigetreten und habe den NS-Machthabern «in niedrigen Positionen der Machthierarchie» gedient. Ohne dies freilich im einzelnen begründen zu können, vermutet die Autorin, «daß der «Transmissionsriemen» des Reichs-Begriffes», durch die Erfolge der deutschen Armeen begünstigt, «in den Jahren nach 1933 weiterwirkte; er führte das «Abendland» in argumentative Nähe zur «Neuen Ordnung» Europas und des «Großraums» und damit in die Nähe zentraler Ordnungs- und Hegemonievorstellungen des Nationalsozialismus». (59) Ein weiterer Bezugspunkt der abendländischen Reichsidee zum Nationalsozialismus war der Antikommunismus, der nach V. Conze «vor allem im Verlauf des Zweiten Weltkrieges zum wichtigsten Verbindungselement der Idee zum Nationalsozialismus» wurde. (61)

Doch es gab, wie die Autorin zeigt, nicht nur eine «Brückenbaufunktion» der Abendländischen Bewegung hin zum Nationalsozialismus, sondern auch eine vom Nationalsozialismus zu den «Abendländern» nach 1945. Auch sie beruhte auf den bereits erwähnten «Verbindungselementen». V. Conze verdeutlicht dies an

⁸ V. Conze zitiert hier Guido Müller, *Der «katholische Akademikerverband» im Übergang von der Weimarer Republik ins Dritte Reich*, in: D. Breuer, G. Cepl-Kaufmann, Hrsg., *Moderne und Nationalsozialismus im Rheinland*. Paderborn 1997, 551-576, 557.

den Biographien einzelner Persönlichkeiten, die nach dem Krieg zur Abendländischen Bewegung stießen.⁹

Kontinuität der Abendländischen Bewegung

Unmittelbar nach Kriegsende erlebte der Begriff des «Abendlandes» seine Renaissance. Ähnlich wie nach dem Ersten Weltkrieg bot sich die abendländische Idee auch nach der Katastrophe des Zweiten Weltkrieges als Deutungsmuster für eine neue europäische Ordnung an. Dies ermöglichte eine Neubelebung der in der Weimarer Republik gegründeten Abendländischen Bewegung. Bereits 1946 kam es zur Gründung der Zeitschrift «Neues Abendland». Nicht nur der Titel, auch die Autoren der Zeitschrift, die bereits im «Abendland» der zwanziger Jahre publiziert hatten, belegen die Kontinuität. In den ersten Nummern betonte man, wie damals, die europäische Verständigung, eine Rechristianisierung sowie die historische Verwurzelung europäischer Kultureinheit. Dabei diente die Rede von einer kulturellen Einheit europäischer Völker aus christlichem Geist durchaus einem politischen Ziel, ließ sich doch trotz des verbrecherischen Krieges auf diese Weise die Wiedereingliederung Deutschlands in die europäische Völkerfamilie begründen. Dabei bekannte sich das «Neue Abendland» ohne Wenn und Aber zur deutschen Kriegsschuld und rief das deutsche Volk einschließlich des Episkopats wiederholt zur Sühne auf. Was allerdings von den «Abendländern» nach 1945 nicht thematisiert wurde, war ihre auf der Reichsidee basierende Brückenbaufunktion zum Nationalsozialismus. «Indem die Autoren diese Tradition völlig ausblendeten und allein an die «positiven» Inhalte des Begriffs anknüpften, konnte man das Abendland als leuchtenden Stern präsentieren, der den Weg in die Zukunft weisen würde.» (122)

Blütezeit und Niedergang der Abendländischen Bewegung

In den fünfziger Jahren erlebte die Abendländische Bewegung eine, wenngleich relativ kurze, Blütezeit. «Die Verschiebung der Bevölkerungsstruktur hin zum Katholizismus, der Sieg der neugegründeten CDU bei den Bundestagswahlen 1949, ein rheinisch-katholischer Kanzler, die offenkundige Europa-Begeisterung und die Präsenz des Abendland-Begriffes im öffentlichen Sprachgebrauch – all dies schienen ideale Voraussetzungen für die erfolgreiche Arbeit einer eigenen Organisation der Abendländischen Bewegung.» (129) Mit dem «Neuen Abendland» unter seinem Chefredakteur *Emil Franzel*, der 1951 gegründeten «Abendländischen Aktion» und der bis 1963 aktiven «Abendländischen Akademie» sowie durch ein weitverzweigtes Netz persönlicher Kontakte verfügte die Abendländische Bewegung durchaus über politischen Einfluß. Durch den Ost-West-Gegensatz bedingt, verstand sie sich als Teil eines «Krieges der Weltanschauungen». Entsprechend rückten ihr traditioneller Antikommunismus und die Rechristianisierung ins Zentrum ihrer abendländischen Idee. Die «Abendländer» führten gleichsam einen Zweifrontenkrieg: «nach außen gegen die Bedrohung durch ein totalitäres Gedankengebäude, ergänzt durch die ganz reale militärische Bedrohung des Kalten Krieges, nach innen der Kampf gegen «liberale Beliebigkeiten.»» (136)

Die politische Grundhaltung der «Abendländer» war indes nicht frei von Widersprüchen: Einerseits befürworteten sie angesichts der sowjetischen Bedrohung eine klare Westbindung der Bundesrepublik sowie einen westeuropäischen Verteidigungsblock unter dem militärischen Schutzschild der USA, andererseits wandten sie sich kulturkritisch gegen Einflüsse des amerikanischen «Way of Life» und standen damit in Kontinuität zu einem bereits in der Weimarer Republik vertretenen Antiamerikanismus. Gleichfalls widersprüchlich war ihre Einstellung zur politischen Ordnung der Bundesrepublik sowie zum europäischen Einigungsprozeß, Entwicklungen, die sie einerseits voll unterstützten, andererseits

⁹ Es handelt sich um Friedrich August Freiherr von der Heydte, Emil Franzel, Georg Stadtmüller, Ernst von Hippel, Hans Joachim von Merkatz.

kritisierten. So wandten sie sich gegen den nach ihrer Meinung «formaldemokratischen» Prozeß bundesrepublikanischer Staatlichkeit und europäischer Integration und hingen demgegenüber stark autoritären Ordnungsvorstellungen an, die sie in Francos Spanien verwirklicht sahen. Dies liest sich in einem 1955 im «Neuen Abendland» publizierten Beitrag wie folgt: «Was Spanien dem Ausland geben kann, kann fundamental sein für die Wiedergeburt des Abendlandes. Es ist das durch Humanismus, Rationalismus und Liberalismus unterdrückte Leitbild einer christlich-universalen Staats- und Weltordnung.»¹⁰ (142)

Zu den Widersprüchen der Abendländischen Bewegung der fünfziger Jahre zählt auch die Wiederkehr ihrer traditionellen Mitteleuropa- und Reichsideen, die aus verständlichen Gründen unmittelbar nach Kriegsende tabu waren. Während positiv anzumerken ist, daß sich die «Abendländer» zu Fürsprechern der Völker hinter dem Eisernen Vorhang machten und ihnen nach Überwindung des Ost-West-Gegensatzes ihre Rückkehr nach Europa in Aussicht stellten, so sprachen sie sich andererseits gegen jeden Verzicht auf die deutschen Ostgebiete aus, was ihre Nähe zu den Vertriebenenverbänden erklärt. Um das eine mit dem anderen zu verbinden, griffen sie in Anlehnung an die einstige Donaumonarchie auf ihre föderale Reichsidee zurück. In ihr sahen sie das geeignete Instrumentarium zu einer die mitteleuropäischen Völker einschließenden und das Vertriebenenproblem lösenden gesamt-europäischen Einigung. V. Conze sieht in diesen Überlegungen «deutliche Kontinuitäten jener europäischen Ideen, die zwischen 1918 und 1945 in Deutschland so virulent gewesen waren und die auch im Nationalsozialismus, nun in enger Verbindung zu «Großraum»-Vorstellungen, hatten weiterexistieren können». (147)

Mit ihrem Weltbild entfernte sich die Abendländische Bewegung allerdings zunehmend von einem durch wachsende Säkularisierung bedingten gesellschaftlichen Bewußtseinswandel sowie von der bundesdeutschen Realpolitik und der funktionalistisch vorschreitenden europäischen Integration. Ihre Krise war damit unausweichlich. Sie zwang die «Abendländer» nicht nur zur letztendlichen Aufgabe des Terminus «Abendland», sondern zu weitgehenden Modifikationen, so daß in den sechziger Jahren kaum mehr von einer Abendländischen Bewegung gesprochen werden kann, auch wenn «sich bestimmte abendländische Kernelemente, nun unter anderem Namen, über diesen Zeitpunkt transformiert und erhalten haben ...» (206)

Eine neuerliche Renaissance der abendländischen Idee steht kaum zu erwarten. Dennoch ist die von V. Conze vorgelegte Arbeit nicht ohne Aktualität. Abgesehen davon, daß ihre Darstellung und Wertung der Abendländischen Bewegung im Rahmen der Katholizismusforschung Beachtung und eine kritische Auseinandersetzung verdient, stellt sich die grundsätzliche Frage, ob ein sich von seinen ideengeschichtlichen Wurzeln lösendes Europa auf Dauer Bestand hat. Manches deutet darauf hin, daß die gegenwärtige Krise der Europäischen Union nicht allein funktionalistisch zu bewältigen ist, sondern nach einer tragenden Idee und einer klaren Zielvorstellung verlangt. Es ist daher nicht ausgeschlossen, daß mit der von der deutschen Ratspräsidentschaft angekündigten Verfassungsinitiative eine bereits vor Jahren um die Präambel des Verfassungsvertrages geführte Debatte wieder auflebt, in der erneut die kritische Auseinandersetzung mit der abendländischen Idee eine gewisse Rolle spielen könnte.

Europa – eine «Dritte Kraft»?

Neben der Abendländischen Bewegung bildet die Europa-Union den zweiten Strang in der Arbeit von Vanessa Conze. Die folgenden Überlegungen beziehen sich vornehmlich auf die Vorstellung eines Europas der «Dritten Kraft»; und dies aus drei Gründen: Erstens handelt es sich bei dieser Idee nicht nur um die früheste, sondern auch um die wohl interessanteste Ordnungsvorstellung der Europa-Union. Zweitens ist sie eng mit dem «Linkskatholiken»

Eugen Kogon verbunden, so daß sich anhand seiner Biographie und der von ihm vertretenen Europavorstellung ein Vergleich mit der konservativ-katholischen Abendländischen Bewegung anbieten. Drittens schließlich ist es keineswegs ausgemacht, ob nicht die Europäische Union, ihre weitere Vertiefung vorausgesetzt, am Ende tatsächlich zu einer «Dritten Kraft» wird.

Eugen Kogon (1903-1987) – eine spannungsreiche Biographie

Vanessa Conze räumt den Biographien der Akteure der Abendländischen Bewegung wie der Europa-Union breiten Raum ein. Damit verfolgt sie die Absicht, deren Europa-Ideen aus lebensgeschichtlichen Erfahrungen heraus zu erklären, wobei diese zumeist tiefe Einschnitte und radikale Wendepunkte aufweisen und auf diese Weise die an Umbrüchen reiche Zeit spiegeln. Dies gilt ganz besonders für die Person von Eugen Kogon. Seine frühe Sozialisation erhielt er in Ordensinternaten, wodurch sein katholisches Weltbild, der Zeit entsprechend, stark konservativ und antimodernistisch geprägt wurde und dem der «Abendländer» entsprach. Er promovierte denn auch in Wien bei *Othmar Spann*, einem der geistig einflußreichsten Vertreter der Abendländischen Bewegung. Zwischen 1927 und 1932 war Kogon Mitarbeiter der von *Joseph Eberle* herausgegebenen ultrakonservativen Zeitschrift «Schönere Zukunft», der nach Meinung von V. Conze «ein erheblicher Einfluß auf die Entwicklung der konservativ-katholischen «Reichsideologie» in Deutschland» zukam. (225)

V. Conze belegt an einer ganzen Reihe von Zitaten, daß Kogon von Österreich aus über die Machtübernahme Hitlers hinaus Auffassungen vertreten hat, wie sie in dieser Zeit von den «Abendländern» gleichfalls geäußert wurden. Auch habe er «an den «Brückenbauversuchen» des Rechtskatholizismus zum Nationalsozialismus, die vor allem über die «Reichsideologie» verliefen», teil gehabt. (226) Zudem trat Kogon für den Anschluß Österreichs an das Deutsche Reich ein und unterstützte damit eine Forderung, die – wenn auch aus unterschiedlichen Gründen – sowohl von den Abendländern als auch von den Nationalsozialisten erhoben wurde. Dies trug ihm 1934 ein von der österreichischen Regierung verhängtes Publikationsverbot ein.

1934 war zugleich das Jahr des Röhm-Putsches sowie des nationalsozialistischen Attentats auf den österreichischen Bundeskanzler *Engelbert Dollfuß*. Für Kogon waren dies Signale, daß er sich in seiner Hoffnung auf das «neue Reich» getäuscht hatte. Er wurde zu einem entschiedenen Gegner des Nationalsozialismus und war, wie er in seinen Erinnerungen schreibt, fortan bestrebt, «mitzuhelfen, international alle Richtungen, die gegen den Nationalsozialismus arbeiteten, in einen Informationszusammenhang zu bringen».¹¹ (228) Nach der Annexion Österreichs wurde Kogon verhaftet und Monate später ins KZ Buchenwald eingeliefert, wo er bis zur Befreiung des Lagers einsaß und heimlich mit der Niederschrift seines Buches «Der SS-Staat» begann.

Das Europa der «Dritten Kraft»

Kogons politische Grundeinstellung nach 1945 war ganz entscheidend durch seine langjährige Lagererfahrung geprägt. Ganz im Sinne der Widerstandsbewegungen des Zweiten Weltkriegs schwebte ihm sowohl für Deutschland als auch für Europa eine «neue Gesellschaft» vor, basierend auf einem christlichen Personalismus und dem Subsidiaritätsprinzip katholischer Soziallehre, dazu antikapitalistisch und ausgerichtet auf einen «humanen und freien Sozialismus». Unter Berufung auf das «Dritte-Kraft-Konzept» der 1946 gegründeten «Union Européenne des Fédéralistes (UEF) heißt es bei V. Conze: «Die im Inneren neu geordnete Föderation, welche die UFE anstrebt, sollte die Spaltung Europas (und damit der Welt) in zwei ideologisch und machtpolitisch rivalisierende Blöcke verhindern und statt dessen einen beiden

¹⁰ José Ignacio Escobar Marqués de Valdeiglesias, Der Beitrag Spaniens, in: Neues Abendland 10 (1955), 285-291, 287.

¹¹ Eugen Kogon, Gesammelte Schriften. Bd. 6. Dieses merkwürdige, wichtige Leben. Begegnungen. Hrsg. von M. Kogon und G. Erb. Weinheim-Berlin 1997, 40.

Seiten freundlich gegenüberstehenden neutralen Puffer schaffen. Damit ging ein Verzicht auf «Machtpolitik» alten Stils einher, so daß Europa zu einer «Brücke» zwischen Ost und West würde, welche zum Abbau der Spannungen und zu einer dauernden weltweiten Friedenssicherung beitragen könne.» (295)

Das von der UFE vorgegebene Ziel verfolgte auch die Europa-Union unter ihrem 1949 gewählten Präsidenten Kogon. Es schloß eine unkritische Übernahme des «westlichen» Systems aus, das Kogon in seiner kapitalistischen und liberalistischen Ausprägung angesichts der Herausforderung eines neuerlichen Totalitarismus für nicht tragfähig hielt.

Der Europakonzeption einer «Dritten Kraft» entsprach auf nationaler Ebene die Vorstellung eines «Dritten Weges», wie er von *Walter Dirks* und *Eugen Kogon* in den von ihnen bald nach Kriegsende gegründeten «Frankfurter Heften» propagiert wurde. Sie sahen in dem politischen und gesellschaftspolitischen Aufbau der Bundesrepublik unter Konrad Adenauer eine «Restauration» überholter Verhältnisse. Als «restaurativ» erschien ihnen wie der Europa-Union der frühen Jahre auch die Wiederherstellung der Nationalstaaten sowie der funktionalistische Weg europäischer Integration. Und im Wiederaufleben der abendländischen Bewegung sahen «Frankfurter Hefte» und Europa-Union den Versuch, Europavorstellungen der Vergangenheit zu «restaurieren». So zitiert V. Conze aus dem 1949 in der Zeitschrift «Europa-Union» erschienenen Beitrag «Europa contra Abendland» den Satz: «Abendland und Europa müssen heute als Begriffe für zwei verschiedene Welten genommen werden, und zwar in jeder Beziehung [...]» Man könne «angesichts der heutigen Probleme Europas nicht von falschen Romantizismen eines vergangenen Abendlandes ausgehen».¹²

Mit dem sich verschärfenden Ost-West-Konflikt kam Anfang der fünfziger Jahre das Ende der Europaidee eines «Dritten Weges». Die USA, die nach V. Conze die Europa-Union aus Mitteln des CIA unterstützt hatten, stellten nach Ausbruch des Korea-Krieges die Zahlungen ein. Ein Europa der «Dritten Kraft», von dem sich die USA zunächst eine Stabilisierung des europäischen Kontinents versprochen hatten, entsprach nicht mehr ihrem Interesse, das nun von einer starken Einbindung Westeuropas in das atlantische Bündnis bestimmt war. Auch regte sich innerhalb der Europa-Union Widerstand gegen den von Kogon verfolgten Kurs. Die Vertreter einer klaren «Westernisierung» Deutschlands wie Europas gewannen an Gewicht. Durch äußeren und inneren Druck genötigt, trat Kogon 1953 als Präsident der Europa-Union

zurück. Die Europa-Union geriet nun zunehmend unter den Einfluß westdeutscher Wirtschaftsverbände. Diese unterstützten verständlicherweise die vom Primat ökonomischer Integration bestimmte funktionalistische Einigung Europas. Mit diesem Kurswechsel stand die Europa-Union zugleich in Einklang mit der von der Bundesregierung vertretenen Europapolitik. Dies änderte sich, als während der Großen Koalition die politische und auch finanzielle Unterstützung der Europa-Union deutlich nachließ. Unter dem Einfluß der «68er» kam es zeitweilig innerhalb des Verbandes zu Auseinandersetzungen. Junge Reformer wünschten sich die Rückkehr zu einer Bewegung «von unten» und übernahmen durch Slogans, Flugblätter und Aktionen bestimmte APO-Methoden. Doch weil – nach Meinung der Autorin – Europa für die «68er» kein Thema war, verpuffte dieser Aktionismus bald wieder. Er konnte den Niedergang der Europa-Union nicht aufhalten. Im Grunde hatte sich die Europa-Union selbst überflüssig gemacht, als sie sich nach ihrer Abkehr von einem Europa der «Dritten Kraft» zur funktionalistischen Integration Europas bekannte.

Sowohl die konservativ-katholische Abendländische Bewegung als auch der «Linkskatholik» Kogon mit seiner Vision einer «Dritten Kraft» sind mit ihren Europa-Ideen an den realpolitischen Fakten gescheitert. In diesem kaum zu bedauernden Scheitern zeigt sich jedoch ein dem Lauf der Geschichte immanenter, unverzichtbarer Konflikt, auf den Immanuel Kant in seiner Schrift «Zum ewigen Frieden» aufmerksam macht. In der Einleitung lesen wir, daß «der praktische Politiker mit dem theoretischen auf dem Fuß steht» und daß dieser «mit großer Selbstgefälligkeit auf ihn» herabsieht und «von Erfahrungsgrundsätzen ausgehen müsse». Da aber der theoretische Politiker «mit seinen sachleeren Ideen keine Gefahr bringe», könne man ihn «immer seine elf Kegel auf einmal werfen lassen, ohne daß sich der *weltkundige* Staatsmann daran kehren darf ...».¹³

Bei aller Ironie, die Kants Aussage eigen ist, gilt andererseits, daß seine Idee vom ewigen Frieden als «Prinzip Hoffnung» alle Realpolitik transzendiert und ihr als Leitstern dienen muß, soll das Ziel einer wahrhaft humanen Welt nicht verfehlt werden. *Mutatis mutandis* gilt dies auch für die gegenwärtige Krise der Europäischen Union, die durch eine pragmatische Realpolitik allein kaum zu überwinden sein wird, sondern zu ihrer Bewältigung zugleich einer geschichtlich verwurzelten, der Pluralität Europas Rechnung tragenden Idee bedarf. *Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen*

¹³ Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*. Hrsg. von R. Malter. Leipzig 1984, 3.

¹² Vgl. *Europa-Union* 2 (1949) Heft 9, 2.

APOKALYPSE IN BUENOS AIRES

Das Jahr der Wüste von Pedro Mairal

«Vom fünfundzwanzigsten Stock schweifte der Blick über die ganze Stadt. Es war das Panorama der Mächtigen», beschreibt Maria, die Hauptperson in Pedro Mairals Roman¹, ihren Arbeitsplatz. «Es war keine besonders schöne Aussicht, aber wie geschaffen, um von hier aus Geschäfte zu tätigen, ein Ort wie in einem anderen Land, weit entfernt vom heimischen Schmutz, wie aus dem Flugzeug. Es war die schwindelnde Höhe der globalen Wirtschaft, der großen Finanzgesellschaften, wo es sich problemlos mit den Antipoden telefonieren ließ. Der Reiz lag in der Abgehobenheit, weit entfernt von der Dritten Welt.» Es ist Marias letzter Arbeitstag. In der Gestalt eines Unwetters nähert sich die Apokalypse der argentinischen Hauptstadt, Flüchtlinge strömen ins Zentrum, Panik erfaßt die Stadtbewohner, die sich in ihren Wohnungen verbarrikadieren. Im Lauf eines Jahres wird Maria eine Art soziale Höllenfahrt durchmachen. Die Sekretärin in dem mit Spannteppich ausgelegten Büro wird nacheinander

zur Krankenschwester, zum Zimmermädchen, zur Prostituierten und schließlich zur Sklavin eines Indianerstammes. Von der Stadt bleibt nur die *Torre Garay*, der Turm aus Stahl und Glas.

Der Turmbau zu Babel (Gen 11,1-9) wird in der Bibel als soziale Katastrophe geschildert. Der Turm steht für Hochmut und Verwirrung, und seine Zerstörung verweist auf die Unmöglichkeit der Kommunikation. Gleichzeitig ist Babel eine Kritik am Gigantismus moderner Metropolen.² Während alle sozialreformerischen Ansätze scheitern, wächst Babel vor unseren Augen in den Himmel, errichtet und zerstört seine Türme, nicht mehr aus Ziegelsteinen, sondern aus Stahl und Glas, und trägt dabei die Zerstörung im Stadtwappen, wie in der gleichnamigen Erzählung von Franz Kafka.³ Die *Torre Garay*, benannt nach dem zweiten

² Renato Cordeiro Gomes, *Todas as cidades, a cidade: literatura e experiência humana*. Rocco, Rio de Janeiro 1994, 81-83.

³ Franz Kafka, *Das Stadtwappen*, in: *Das erzählerische Werk I*. Hrsg. v. Klaus Hermsdorf. Rütten & Loening, Berlin 1988, 346-347.

¹ Pedro Mairal, *El año del desierto*. Interzona, Buenos Aires 2005, 13.

Stadtgründer von Buenos Aires, ist das einzige Überbleibsel der stolzen Stadt, Menetekel der Apokalypse wie die Barbarenfaust bei Franz Kafka.

El Matadero: Schlachthof der Geschichte

«Aus dem Nebel tauchte ein riesiges, düsteres Gebäude im Art-deco-Stil auf. Wir bemerkten es erst im letzten Augenblick, als wir bereits davor standen. Es schien, als sei es gebaut worden, um der Wildnis zu trotzen. Auf der Fassade war in riesigen Lettern zu lesen: *Matadero*. Spitze Türmchen verloren sich im Nebel. Was bedeutete das? Es war ein solider, autoritärer Zementbau, der aussah, als sei er für das Ritual einer düsteren Macht erbaut worden.»⁴

Maria wird von einem hünenhaften Indianer verschleppt, der quer über den Bauch eine Tätowierung der Heiligen Jungfrau von Luján trägt. Bevor sie die Wildnis erreichen, taucht aus dem Nebel als letzte Erinnerung an die Zivilisation der Schlachthof auf, Emblem der argentinischen Geschichte des 19. Jahrhunderts, einer Zeit der Wirren, Diktaturen und Bürgerkriege. Nach der Unabhängigkeit von Spanien 1810 zerfiel Argentinien in zwei Lager, *Unitarier* und *Federalisten*, die sich bis aufs Messer bekämpften. Die *Unitarier* wollten das Land nach französischem Vorbild modernisieren und aus Buenos Aires eine Art Paris des Südens machen. Zunächst jedoch siegten die *Federalisten* unter Juan Manuel de Rosas (1793-1877), der in den Jahren 1835-1852 eine blutige Diktatur errichtete.

Aus dieser Zeit stammt die Erzählung *El Matadero*⁵ (1839) von Esteban Echevarría (1805-1851), der für die jüngste Generation argentinischer Schriftsteller, die Kinder der Diktatur, den Status eines Kultautors angenommen hat. Diese Novelle verdichtet im Schlachthof die Allegorie der Grausamkeit. Dort werden zuerst Tiere geopfert und zum Schluß ein Mensch, ein politischer Gegner der Diktatur. Die Allegorie des Blutopfers ist nicht nur mit dem düsteren Gebäude im Art-deco-Stil verknüpft, sondern auch mit der daneben stehenden Kirche, die das Opfer rechtfertigt und den Diktator stützt. Geopfert werden in *El Matadero* Tierkörper und Menschenkörper, deren Schlachtung die Wiederherstellung von Ruhe und Ordnung verspricht, zunächst im Magen und danach in der Politik. Während sich der alttestamentarische Gott mit einem Tieropfer zufrieden gab, verlangen die neuen Götter nach Menschenopfern. Mit dem Schrei: «Da kommt ein Unitarier!»⁶, wird ein junger Mann auf den Opferaltar gezerrt, geschlachtet und sein Ende mit der Kreuzigung Jesu gleichgesetzt. Drei Elemente beherrschen die Erzählung – das gaffende Volk, das dargebotene Opfer und der zu besänftigende Gott. Das Volk will gesegnet und gefüttert werden, die Metzger sind gleichzeitig Henker und Priester eines blutigen Rituals, und der Diktator will von der hungrigen Masse in den Himmel gehoben werden, wofür er den Zuschauern mit der Überlassung der geschlachteten Jungtiere dankt.⁷

Gemäß der politischen Philosophie Frankreichs ist die Stadt der Ort der Zivilisation, während das umliegende Land – in Argentinien zumeist *Wüste* genannt – das Reich der Barbarei darstellt. 1845 prägte der Schriftsteller Domingo F. Sarmiento (1811-1888) in seinem Buch *Facundo*⁸ die Formel Zivilisation und Barbarei, um den Bruch zwischen europäischer und amerikanischer Kultur zu umschreiben: Seit der Eroberung betrachtet Europa die Neue Welt als einen anderen Raum, Verkörperung positiver oder negativer Eigenschaften, wo Utopien der Unschuld und Antiutopien der Barbarei ihren Platz finden. In dem Moment, da Südamerika

sich von Europa zu emanzipieren beginnt, wird dieser Dualismus wieder aufgegriffen.⁹ Zu diesem Zeitpunkt war Buenos Aires von den *Federalisten* besetzt, also den politischen Gegnern von Domingo F. Sarmiento und Esteban Echevarría. Die Schriftsteller beschrieben die Stadt folgerichtig als einen Ort der Perversion und Gewalt, während sie gleichzeitig von einer modernen, europäischen Stadt träumten, einem Paris am Ufer des Río de la Plata.¹⁰ So beruhte das literarische Buenos Aires von Anfang an auf einem Widerspruch zwischen einer Realität, die abgelehnt wurde, und einer Zukunftsvision, die in der Luft hing, die Utopie einer Generation romantischer Schriftsteller, die aus Europa zurückkamen und alles verändern wollten.¹¹ Im 20. Jahrhundert hörte Buenos Aires auf, eine Utopie zu sein, und wurde zu einem Mythos, so bei Jorge Luis Borges und Manuel Mujica Lainez. Die Generation von Pedro Mairal erlebte einen radikalen Bruch. Ihre Lebenserfahrung wurde von einem Blutbad geprägt, das die Generäle nach dem Putsch von 1976 angerichtet hatten und das sie zu einer einsamen Kindheit und zum Rückzug auf einen begrenzten Freundeskreis zwang: «Meine Generation», sagt der Autor in einem Interview¹², «mußte ihre literarischen Vorbilder nicht umbringen, denn das hatten die Militärs schon besorgt. Wir, die wir Anfang siebziger Jahre geboren wurden, hatten keine literarischen Vaterfiguren, sondern Großväter (...). Und mit den Großvätern gibt es keinen Streit.»

Kathodisches Koma: Kollaps der Moderne

«Ramón richtete die TV-Fernsteuerung auf meinen Vater und drückte auf den Knopf. Ich erstarrte. Papa machte Grimassen, ohne die Augen zu öffnen. Jedes Mal, wenn ich auf einen Pfeil drückte, um den Kanal zu wechseln, verzog Vater das Gesicht, ohne die Augen zu öffnen (...). Die Ärzte nannten das Kathodisches Koma. In allen Fällen handelte es sich um Fernseh-süchtige, die einen Großteil ihres Lebens vor dem Bildschirm verbracht hatten und nach dem Ende des Programms langsam ins Koma gefallen waren, ein Koma mit intensiver Hirntätigkeit, als ob sie von ihrem eigenen Fernsehprogramm träumten.»¹³

Während das Desaster immer mehr auf die Stadt zukommt, versammeln sich die Vertreter der Mittelschicht in ihren Wohnungen und bilden kleine Forts, um dem Strom der Flüchtlinge zu widerstehen. Tunnels und behelfsmäßige Brücken verbinden die isolierten Häuserblocks, in denen Lebensmittel knapp werden. Die Landepisten des Flughafens werden unbenutzbar, alles – selbst Bücher – werden konfisziert, um Barrikaden zu errichten. Der einzige, der von all diesen dramatischen Veränderungen unberührt vor sich hindämmert, ist Marias Vater: mangels Strom wird das Fernsehprogramm ständig reduziert, und so versinkt er langsam ins Koma, aus dem er nicht mehr erwachen wird. Maria ist schließlich gezwungen, ihren Vater ins Krankenhaus zu bringen, eine Art Feldlazarett mitten im Bürgerkrieg. Der einzige Talisman, den der Vater nicht losläßt, ist die TV-Fernsteuerung. Sie wird auch seinen Tod auslösen. Als die Ärzte gezwungen sind, Platz für die zahlreichen Verletzten zu schaffen, tötet Maria ihren Vater mit der Fernsteuerung: Sie drückt auf den roten Knopf, und er hört auf zu atmen.

In den meisten Science-Fiction-Romanen ist das Weltenende nicht gleichbedeutend mit dem Verschwinden des Planeten; es bedeutet vielmehr das Ende einer bestimmten Lebensweise. Eine der beliebtesten Erzählstrategien besteht aus der Reduktion der

⁴ Pedro Mairal, *El año del desierto* (vgl. Anm. 1), 220.

⁵ Esteban Echevarría, *El matadero. La cautiva*. Hrsg. v. Leonor Fleming. (Letras hispánicas; 251). Ediciones Cátedra, Madrid 2004.

⁶ Ebd., 108.

⁷ Jorge Ramírez Caro, *Ritualización de la muerte en El Matadero* de Esteban Echevarría: estructura sacrificial, in: *Imprévue* 2 (1995), 51-66.

⁸ Domingo F. Sarmiento, *Barbarei und Zivilisation. Das Leben des Facundo Quiroga*. Ins Deutsche übertragen und kommentiert von Berthold Zilly. (Die Andere Bibliothek; 271). Eichborn, Frankfurt/M. 2007.

⁹ Fausta Antonucci, *Città/campagna nella letteratura argentina*. (Letterature iberiche e latino-americane; 33). Bulzoni, Roma 1992, 13-18.

¹⁰ Sergio Waisman, *De la ciudad futura a la ciudad ausente: la textualización de Buenos Aires*, in: *Ciberletras* 9 (2003) [keine Paginierung], <http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras>.

¹¹ María Cecilia Graña, *La utopía, el teatro, el mito: Buenos Aires en la narrativa argentina del siglo XIX*. (Letterature iberiche e latino-americane; 29) Bulzoni, Roma 1991, 62-71.

¹² Juan Pablo Bertazza, *A la intemperie*, in: *Página 12* 8.1.2006, Radar Libros, 1-2. Vgl. Elsa Drucaoff, *Fantasmas en carne viva*, in: *Boletín de Reseñas Bibliográficas* N° 9-10 (2004) [im Druck].

¹³ Pedro Mairal, *El año del desierto* (vgl. Anm. 1), 76-77.

Technologie. Statt neue Maschinen einzuführen, werden die Romanfiguren gezwungen, ohne vertraute Geräte auszukommen.¹⁴ Die meisten Texte basieren auf dem Überleben der Hauptfigur und folgen einem festen Schema. Der Protagonist wird sich des Desasters bewußt und beginnt eine Reise durch die Wildnis, auf der Suche nach Überlebenden. Mit diesen entsteht eine neue Gemeinschaft, häufig in Form einer Ehe. Die Wildnis bedroht die junge Familie, sei es in Form von Krankheiten, Raubtieren oder Banditen. Es kommt zum Kampf, bei dem das Gute siegt und das Böse unterliegt. Im Roman von Pedro Mairal finden sich einige Elemente dieses modernen Science-Fiction-Romans, so das Überleben der Hauptfigur und das Entstehen einer Gemeinschaft. Doch wichtiger sind die Unterschiede: Von einem Happy End kann nicht die Rede sein. Der Roman endet mit dem Verlust der Sprache und der Flucht aus dem zerstörten Argentinien. Unser modernes Verständnis der Apokalypse hat weniger mit Religion, denn mit Geschichte zu tun. Der Begriff wird immer wieder für Ereignisse im Zusammenhang mit nuklearen oder demographischen Katastrophen verwendet, ein Hinweis auf die enorme Fähigkeit des Menschen zur Selbstzerstörung.¹⁵ Apokalypse ist kein Synonym für Desaster. Sowohl in der hebräischen (Daniel, Ezechiel, Zacharias) wie in der christlichen Tradition (Markus XIII, Matthäus XXIV, Offenbarung Johannes) wird das Weltende aus der Perspektive eines Erzählers geschildert, der in radikalem Widerspruch zu den Mächtigen seiner Zeit steht und gleichzeitig unfähig ist, daran etwas zu ändern. So ist Johannes beispielsweise auf die griechische Insel Patmos verbannt worden. Entsetzt ob der Visionen, die ihn bedrängen, verschlingt er (Offenbarung 10,10) sein eigenes Buch, das er zu entziffern versucht.¹⁶ Hier tauchen auch die meisten Elemente auf, die zum Repertoire der christlichen Ikonographie des Mittelalters gehören – die sieben Siegel, die vier apokalyptischen Reiter (Krieg, Unterdrückung, Hunger und Tod), die Hure von Babylon, die Kelter des Zorns, die Heuschreckenplage und der Höllenschlund.¹⁷ Auch im Roman finden wir einige dieser apokalyptischen Zeichen: Beim letzten Ausflug vor die Tore der Stadt erblickt Maria einen Kometen mit einem weißen Schweif, und in der Gegend von Luján wird sie von einem Heuschreckenschwarm heimgesucht, der die Ernte vernichtet. In der Kanalisation ihres Hauses schließlich haust ein grünes, schleimiges, einäugiges Monster.¹⁸ In der christlichen Apokalypse des Johannes kommt es zu Unruhen und zur Herrschaft des Antichristen. Doch die Katastrophe wird gemildert durch die Wiederkehr Christi und die Gründung des Himmlischen Jerusalem, die Trostlosigkeit durch die Fruchtbarkeit. In *El año del desierto* kann davon keine Rede sein: Maria unternimmt alles, um nicht schwanger zu werden, da sie auf die Rückkehr ihres Verlobten Alejandro Pereira wartet, den die Militärs als Deserteur erschossen haben. Sie ist keine Heldin, lediglich eine Überlebende, die sprachlos und mit einer Schußwunde im Bein das letzte Schiff besteigt. Zurück bleiben nur das Meer und eine leere Pampa.

Bei der Entdeckung Südamerikas spielte die Apokalypse eine besondere Rolle: So zitierte Christoph Kolumbus in seinen Briefen an die Katholischen Könige Passagen aus der Offenbarung und aus dem Buch Jesaja, um zu belegen, daß er eine Neue Welt entdeckt hatte. Die Ureinwohner Amerikas wurden mit den Verlorenen Stämmen Israels (Offenbarung 7,4-9) gleichgesetzt, und ihre Bekehrung galt als Erfüllung der biblischen Prophezeiungen, die das Kommen des Gottesreichs ankündigten.¹⁹ Von diesen Hoffnungen ist im Roman nichts mehr übrig. Die Welt entwickelt sich zurück – von der Zivilisation zur Barbarei. Maria verliert

¹⁴ Gary K. Wolfe, *The Remaking of Zero: Beginning at the End*, in: *The End of the world*. Hrsg. v. Eric S. Rabkin, Martin H. Greenberg, Joseph D. Olander. Southern Illinois Press, Carbondale 1983, 1-19.

¹⁵ Lois Parkinson Zamora, *Writing the apocalypse: historical vision in contemporary U.S. and Latin American fiction*. Cambridge University Press, Cambridge 1989, 1.

¹⁶ Ebd., 2,14.

¹⁷ Ebd., 11.

¹⁸ Pedro Mairal, *El año del desierto* (vgl. Anm. 1), 70, 129, 202.

¹⁹ Lois Parkinson Zamora, *Writing the apocalypse* (vgl. Anm. 15), 7-8.

alles: die Stelle, die Wohnung, den Vater, den Verlobten, die Freiheit, die Gesundheit.

Joyce, der Urwald und das Schachbrett

«Es klingelt die Glocke, und die Bibliothek leert sich. Ich versorge die letzten Bücher, rücke die Stühle zurecht, gehe in den Kartensalesaal, breite die alten Karten auf dem Tisch aus und betrachte Orte, Namen und Straßen», so Maria am Ende ihrer Irrfahrt. «Mit dem Finger fahre ich Bahnlinien und Straßenzüge entlang und versuche, mich an die Ecken, Viertel oder Plätze dieses riesigen Schachbretts zu erinnern. Die Stadt, in der ich jetzt wohne, ist nicht geometrisch angelegt, sondern ein organisch gewachsenes Gewirr von Straßen, wie viele Städte Europas.»²⁰

Buenos Aires ist von Anfang eine fremdbestimmte Stadt gewesen, Brückenkopf einer europäischen Kultur am Rio de la Plata. So bezeichnet bereits der deutsche Chronist Ulrich Schmidel (1500-1581) die erste Gründung der Stadt (1536) als ein Produkt der Phantasie. Das Schachbrettmuster geht auf die zweite Stadtgründung (1580) zurück. Der Grundriß besteht aus einem genau nach den Himmelsrichtungen orientierten Rechteck von 144 Häuserblocks. Diese wurden durch das Aneinanderfügen immer neuer Quadratreihen erweitert, wodurch ein monotones, labyrinthisches Straßennetz entstand.²¹ Die argentinische Hauptstadt wird durch zwei Grenzlinien bestimmt, die Pampa und den Fluß. Dazwischen liegt die Grauzone der *Orillas*, die unsichtbare Stadtgrenze. Niemals wurde Buenos Aires in seiner Entwicklung als abgeschlossen betrachtet. Der größte Eingriff war das Programm städtischer Umgestaltung nach französischem Vorbild unter Torcuato de Alvear (1822-1890), wobei ganze Viertel abgerissen wurden, um breiten Boulevards Platz zu machen, besonders der *Avenida de Mayo*.²² Im Roman verschwindet dieses Prunkstück bürgerlicher Stadtplanung und macht dem Schlampland Platz. Das Paris des Südens mit seinem theatralischen Lebensstil geht zu Ende. Da trifft Maria einen irischen Matrosen namens Frank, der sie nach Europa mitnehmen will. Sie bricht in Tränen aus, kann sich aber nicht entschließen, Frank zu folgen: «*Come on! Jump! Eveline!*»²³ ruft er ihr zu. Dieser Name mobilisiert die Familiengeschichte und eine zweite literarische Stadt, Dublin: «Meine Urgroßmutter Eveline Hill bestieg 1910 allein ein Schiff in Dublin und überquerte den Atlantik, um ihren Verlobten in Buenos Aires zu suchen. Sie fand ihn nicht, wollte aber trotzdem bleiben. Sie überlebte, wie sie konnte, und hatte mit einem unbekanntem Mann ihre einzige Tochter Rose.»²⁴

Diese Eveline Hill ist eine explizite Hommage an James Joyce und die *Dubliner*. In der gleichnamigen Erzählung²⁵ schildert Joyce, wie Eveline Hill ihr Elternhaus verläßt, um mit dem Matrosen Frank nach Buenos Aires zu reisen und dort ein neues Leben zu beginnen. Unschlüssig steht sie am Fenster und überlegt, ob sie das Risiko eingehen soll, mit Frank in ein unbekanntes Land zu reisen. Sie kann sich nicht aufraffen, ebensowenig wie Maria im Roman von Pedro Mairal. Die Parallele mit James Joyce und Dublin erschöpft sich jedoch nicht in diesen Anspielungen. *Dubliner* entstand zwischen 1904 und 1907, als James Joyce seine Heimatstadt noch so gut in Erinnerung hatte, daß er keinen Stadtplan benötigte, um sie in allen Einzelheiten vor sich zu sehen. Zu seinem Freund, dem Künstler Frank Budgen, sagte Joyce einmal bei einem Spaziergang in Zürich, sein Werk könne dazu dienen, Dublin wieder aufzubauen, sollte die Stadt vom

²⁰ Pedro Mairal, *El año del desierto* (vgl. Anm. 1), 7.

²¹ Bettina Wenzel, *Der Buenos-Aires-Roman. Die Literarisierung der Großstadterfahrung bei zeitgenössischen argentinischen Schriftstellern*. (Europäische Hochschulschriften. Reihe 24; 53). Lang, Bern 1999, 172-173.

²² Rosalba Campra, *Buenos Aires infundada*, in: *La selva en el damero: espacio literario y espacio urbano en América Latina*. (Collana di testi e studi ispanici. II. Saggi; 7). Giardini, Pisa 1989, 103-117.

²³ Pedro Mairal, *El año del desierto* (vgl. Anm. 1), 165.

²⁴ Ebd., 112.

²⁵ James Joyce, *Eveline*, in: *Dubliner*. Übersetzt von Dieter E. Zimmer. (Frankfurter Ausgabe. Werke I). Suhrkamp, Frankfurt/M. 1969, 35-40.

Erboden verschwinden.²⁶ Hier liegt die Parallele zu Pedro Mairal: Maria, die Bibliothekarin im Exil, macht in der Mittagspause die Tür hinter sich zu, sagt laut Sätze in ihrer Muttersprache vor sich hin und beugt sich über die Karte von Buenos Aires, um den toten Stadtplan zum Leben zu erwecken, sich an ihre Heimat und ihre Personen zu erinnern.

Die Stadt der *Dubliner* war eine blockierte Kolonialstadt am Rande Europas. Der Künstler begreift, daß er das Land verlassen muß, um sich zu verwirklichen. Im *Ulysses* jedoch ist der Dichter Stephen Dedalus deprimiert in seine Heimatstadt zurückgekommen. Wohl hat er versucht, das traditionelle Geschichtsverständnis auf den Kopf zu stellen, aber er hat es nicht geschafft, der Geschichte zu entfliehen, weder seiner eigenen, noch der Irlands: «Die Geschichte, sagte Stephen, ist ein Alptraum, aus dem ich zu erwachen versuche.»²⁷ Dies ist auch das Schicksal der Maria Hill, Urenkelin der Eveline aus den *Dublinern*. Während in Irland der Alptraum aus britischer Fremdherrschaft und Unabhängigkeitskampf besteht, lastet auf Argentinien das unselige Erbe des Militärregimes: In den Jahren 1976-1983 gingen nicht nur die Demokratie und der Falkland-Krieg verloren, sondern das Geschichtsbewußtsein einer ganzen Generation. Aus einem solchen Alptraum zu erwachen, gelingt weder Stephen Dedalus noch Maria Hill. Über Karten und Pläne gebeugt, suchen sie nach den Spuren einer verlorenen Kindheit auf einem toten Schachbrett. Im Sommer 1985 arbeitete der italienische Schriftsteller Italo Calvino an einer Reihe Vorlesungen für die Harvard University, die er *Sechs Vorschläge für das nächste Jahrtausend* nannte: «Mein Vertrauen in die Zukunft der Literatur beruht auf dem Wissen,

daß es Dinge gibt, die einzig die Literatur mit ihren spezifischen Mitteln zu geben vermag.»²⁸ Er zählte einige dieser Merkmale auf – Leichtigkeit, Schnelligkeit, Genauigkeit, Anschaulichkeit und Vielschichtigkeit. Den sechsten Vorschlag konnte er nicht beenden: bei seinem Tod hatte er erst fünf seiner Thesen formuliert. Und so schlägt der argentinische Literaturkritiker Ricardo Piglia ein sechstes Merkmal vor – Dezentralisation und Distanz: das Zentrum verlassen und einen Standpunkt an der Peripherie einnehmen.²⁹ Einen solchen peripheren Standpunkt bezieht Pedro Mairal³⁰ in seinem postapokalyptischen Roman über Buenos Aires. Entstanden ist einer der faszinierendsten Romane aus dem Argentinien der Gegenwart.³¹ *Albert von Brunn, Zürich*

²⁶ David Pierce, James Joyce's Ireland. Yale University Press, New Haven 1992, 83-84.

²⁷ James Joyce, Ulysses. Übersetzt von Hans Wollschläger. (Frankfurter Ausgabe. Werke 3.1) Suhrkamp, Frankfurt/M. 1975, 49.

²⁸ Italo Calvino, Sechs Vorschläge für das nächste Jahrtausend. Harvard-Vorlesungen. Aus dem Italienischen von Burkhard Kroeber. (dtv; 19036). Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1995, 11.

²⁹ Ricardo Piglia, Una propuesta para el nuevo milenio, in: Margens/Márgenes Nr. 2 (2001), 1-3.

³⁰ Pedro Mairal (*1970) studierte Literaturwissenschaft und unterrichtet englische Literatur an der Universidad del Salvador (USAL) in Buenos Aires. Sein erster Roman «Una noche con Sabrina Love» (1998) wurde verfilmt und erschien 2002 beim Verlag Droemer Knaur in deutscher Übersetzung. Daneben veröffentlichte er einen Band Erzählungen (Hoy temprano, 2001) und zwei Lyrikbändchen (Tigre como los pájaros, 1996 und Consumidor final, 2003). «El año del desierto» ist sein zweiter Roman.

³¹ Der Autor dankt Elsa Drucaroff, Mauricio Espil und Roberto De Luca für ihre Hilfe.

Auf dem Weg nach Hermannstadt

Zur Ökumenischen Begegnung in Wittenberg (15. bis 18. Februar 2007)

Rom im Januar 2006, Wittenberg im Februar 2007 und das rumänische Hermannstadt/Sibiu im September 2007: die geographische Verortung wie die zeitliche Abfolge dieser drei europäischen Städte markieren nicht nur drei der vier Etappen der *Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung*, die mit den Beratungen in Sibiu im September 2007 ihren Abschluß finden wird. Mit der Wahl dieser drei Versammlungsorte wollten die zwei verantwortlichen Organisatoren, der *Rat der Europäischen Bischofskonferenzen* (CCEE) und die *Konferenz Europäischer Kirchen* (KEK), an Ereignisse erinnern, deren Folgen bis heute das Leben der Christen in Europa bestimmen. Gleichzeitig stellen die Versammlungen in Rom, Wittenberg und Sibiu nur drei der vier Momente in einem vielfältigen Vorgang von europaweit organisierten, lokalen, regionalen, nationalen und internationalen Treffen dar, die im gesamten Ablauf als «zweite Etappe» bezeichnet werden. So fanden u.a. im Jahre 2006 vom 5. bis 7. Juni in Terni, vom 11. bis 13. September in der Woiwodina, vom 29. bis 30. September in Bulgarien, vom 10. bis 11. November in Dublin, vom 4. bis 6. Dezember in Loccum und am 7. Dezember in Estland, im Jahre 2007 vom 26. bis 28. Januar in Finnland und am 10. März in Lausanne nationale bzw. internationale Treffen statt, um über das für die *Dritte Europäische Ökumenische Versammlung* vorgeschlagene Thema «Christus, Licht der Welt, Fundament und Hoffnung für Europa» zu beraten. Diese Treffen waren nicht nur als Beratungen im Vorfeld von Wittenberg und Sibiu geplant, denn in diesen Versammlungen ging es gleichzeitig darum, regionale und nationale Treffen vorzubereiten, die zeitgleich zur Versammlung in Sibiu im September 2007 stattfinden sollen. Zusätzlich zu den Debatten um das Leitthema und den Beratungen über die 2001 in Straßburg verabschiedete *Charta Oecumenica* umfaßte die Tagesordnung der einzelnen Treffen der «zweiten Phase» die Aufgabe, eine konkrete Verpflichtung (*concrete commitment*) für die regionale und nationale ökumenische Zusammenarbeit zu formulieren, um diese dann im September 2007 verabschieden zu können.¹

Durch diesen «prozeßhaften Charakter» unterscheidet sich die *Dritte Europäische Ökumenische Versammlung* von den zwei vorausgegangenen Versammlungen von Basel (1989) und Graz (1997).² Zwar fanden auch vor den Treffen von Basel und Graz eine Reihe von regionalen und nationalen Vorkonferenzen statt. Zugleich läßt sich über die Treffen von Dresden und Magdeburg (1988/89) in der ehemaligen DDR rückblickend feststellen, daß sie schon vor der *Ersten Europäischen Ökumenischen Versammlung* in Basel und unabhängig von deren Ergebnissen eine eigenständige Wirkung auf nationaler Ebene entfaltet haben. Im Unterschied aber zu den Versammlungen von Basel und Graz stellen die (vorbereitenden) Zusammenkünfte der «zweiten Phase» auf dem «Wege nach Sibiu» unverzichtbare Elemente der *Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung* dar. Sie haben also eine Doppelfunktion: Einmal sind sie Bestandteil eines größeren Prozesses und sie genießen gleichzeitig einen autonomen Status, so daß sie nicht in den Ergebnissen des Gesamtprozesses aufgehen.

Die Charta Oecumenica

Dazu kommt noch ein weiteres Moment, welches die *Dritte Europäische Ökumenische Versammlung* von den beiden vorausgehenden unterscheidet. Neben dem Leitthema dient die *Charta Oecumenica* als Grundlage aller Beratungen. Damit finden zum ersten Mal europaweit ökumenische Beratungen auf der Basis eines Textes statt, der als ein, von CCEE und KEK gemeinsam berater und am 22. April 2001 in Straßburg offiziell

¹ Der Text der *Charta Oecumenica* ist erhältlich bei: Sekretariat der KEK, 150 Route de Ferney, PO Box 2100, CH-1211 Geneva 2; und: Sekretariat des CCEE, Gallusstrasse 24, CH-9000 St. Gallen; vgl. Viorel Ionita, Sarah Numica, Hrsg., Charta Oecumenica. Ein Text, ein Prozess und eine Vision der Kirchen in Europa. Genf und St. Gallen 2003.

² Vgl. Thierry Bonaventura u.a., Arbeitspapier für die 3. Europäische Ökumenische Versammlung. Ein Versammlungsprozess in vier Etappen, 2006-2007. Genf und St. Gallen 2006.

unterzeichneter Beschluß einen hohen Grad von Verbindlichkeit genießt. Zwar muß zur Beurteilung des autoritativen Ranges der *Charta Oecumenica* beachtet werden, daß weder die CCEE noch die KEK für ihre Mitgliedskirchen verbindlich und autoritativ sprechen können. Diesem Umstand trägt das Schlußprotokoll der Beratungen von Straßburg Rechnung, wenn in ihm die *Charta Oecumenica* «allen Kirchen und Bischofskonferenzen in Europa zur Annahme und Umsetzung in ihrem jeweiligen Kontext» vorgeschlagen wird. Verdeutlicht wird diese Empfehlung durch den Begleitbrief der Generalsekretäre von CCEE und KEK vom 30. April 2001, wenn sie schreiben: «Es ist nicht beabsichtigt, diesen Text weiter zu revidieren. Es besteht jedoch die Hoffnung, daß Kirchen und ökumenische Gremien die Charta annehmen, studieren und, wenn nötig, darauf aufbauen und sie an ihre jeweiligen örtlichen und nationalen Kontexte anpassen werden.» Der mehrdimensional angelegte Prozeß der *Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung* entspricht dieser Empfehlung: Er ermöglicht einmal eine kontextuelle Rezeption der *Charta Oecumenica* und er bindet diese gleichzeitig an einen gesamteuropäischen Beratungsvorgang. Mit dieser Vorgehensweise versuchen die Gremien der CCEE und der KEK, der Art und Weise der Verpflichtung, wie sie in den einleitenden Sätzen der *Charta Oecumenica* festgehalten ist, gerecht zu werden: «Sie beschreibt grundlegende ökumenische Aufgaben und leitet daraus eine Reihe von Leitlinien und Verpflichtungen ab. Sie soll auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens eine ökumenische Kultur des Dialogs und der Zusammenarbeit fördern und dafür einen verbindlichen Maßstab schaffen. Sie hat jedoch keinen lehramtlich-dogmatischen oder kirchenrechtlich-gesetzlichen Charakter. Ihre Verbindlichkeit besteht vielmehr in der Selbstverpflichtung der europäischen Kirchen und ökumenischen Organisationen. Diese können für ihren Bereich auf der Grundlage dieses Basistextes eigene Zusätze und gemeinsame Perspektiven formulieren, die sich konkret mit ihren besonderen Herausforderungen und den sich daraus ergebenden Verpflichtungen befassen.»

Mit der Entscheidung, die *Charta Oecumenica* als Grundlagen-text für die *Dritte Europäische Ökumenische Versammlung* zu nehmen, bleibt die Frage der Kircheneinheit auf der Tagesordnung des gesamten Beratungsprozesses von Rom über Wittenberg nach Sibiu. Einerseits nämlich wird im einleitenden Teil der *Charta Oecumenica* mit Berufung auf das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) ein Grundkonsens formuliert («... glauben wir an den Dreieinigen Gott: den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist. Weil wir mit diesem Credo «die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche» bekennen, besteht unsere unerläßliche ökumenische Aufgabe darin, diese Einheit, die immer Gottes Gabe ist, sichtbar werden zu lassen.») und andererseits wird im gleichen Zusammenhang festgehalten, daß wesentliche Unterschiede im Glauben die sichtbare Einheit verhindern. Mit dieser Doppelaussage steht die Frage im Raume, ob die gemeinten Unterschiede kirchentrennend wirken müssen, oder ob sie Ausdruck einer legitimen Vielfalt innerhalb der einen Kirche Christi sein können. In der *Charta Oecumenica* wird diese Frage zwar implizit formuliert, aber es wird keine Antwort darauf gegeben. Denn in Reaktion auf die kontroversen Debatten während der Textredaktion und auf die Tatsache, daß kein Konsens gefunden werden konnte, wurde bei der endgültigen Formulierung des Textes die Entscheidung gefällt, zwar von der Verpflichtung, vom Willen und vom Wunsch nach der Einheit der Kirchen zu sprechen, aber keine inhaltliche Aussage über die Art und Weise dieser Einheit zu machen (Nr. 6). Dieser Option korrespondiert die Qualifikation der *Charta Oecumenica*, wie sie im einleitenden Textteil festgehalten ist, wenn geschrieben steht, die Aussagen der *Charta Oecumenica* hätten keinen lehramtlich-dogmatischen oder kirchenrechtlichen Charakter. Mit dieser Position machten sich die Verfasser den Standpunkt der «eklesiologischen Neutralität» zu eigen, wie sie 1950 in der Toronto-Erklärung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen formuliert worden ist: Wenn in ökumenischen Texten alle christlichen Gemeinschaften ohne Unterschied als

«Kirchen» bezeichnet werden, so ist damit keine eklesiologische, sondern eine pragmatische Aussage gemacht.³

Damit formuliert die *Charta Oecumenica* zwar einen minimalen Konsens und schafft auf diese Weise die Möglichkeit, trotz der Unterschiede so weit wie möglich gemeinsam und in einem verbindlichen Rahmen das Evangelium in Wort und Tat zu bezeugen. Damit gibt die *Charta Oecumenica* den im Abschnitt III genannten Verpflichtungen für eine «gemeinsame Verantwortung in Europa» ökumenische Relevanz.

Zum Verständnis kirchlicher Einheit

Daß die Auseinandersetzungen um ein gemeinsames Verständnis kirchlicher Einheit den Prozeß der *Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung* mit großer Wahrscheinlichkeit vom Anfang bis zum Ende bestimmen werden, ergibt sich schon aus dem Sachverhalt, daß die *Charta Oecumenica* zum Grundlagendokument der Beratungen gewählt wurde. Diese Auseinandersetzungen wurden schon während der ersten Etappe in Rom (24. bis 27. Januar 2006) in den beiden Hauptreferaten von Landesbischöfin Margot Käßmann (Hannover) und Kardinal Walter Kasper, dem Präsident des Päpstlichen Einheitsrates, erkennbar.⁴ Beide beklagten eine wachsende Ernüchterung in der Ökumene. Während Kardinal W. Kasper das Problem der ökumenischen Situation darin sah, daß keine Einigung darin bestehe, was Ökumene und was ihr Ziel ist, und daß diese Lage nur überwunden werden könne, wenn man mit einem klaren eigenen Profil in den Dialog mit dem ökumenischen Partner eintrete, wertete Bischöfin M. Käßmann die Abgrenzungstendenzen der Kirchen, wie sie seit einem Jahrzehnt zu beobachten sind, als Hindernis für den Dialog. Wie die beiden Referenten die Ursachen für die gegenwärtige Lage der Ökumene verschieden bestimmten, so beschrieben sie auch die aktuellen Aufgaben der Ökumene unterschiedlich. Kardinal W. Kasper bezeichnete eine «geistliche Ökumene» als die Aufgabe aller Christen, die von einigen schon erkannt und die in gemeinsamer Bibellektüre, im gemeinsamen Austausch geistlicher Erfahrung und im gemeinsamen Beten geübt werde. «Solche sich quer durch die Kirchen ziehende geistliche Netzwerke gehören zum Hoffnungsvollsten der gegenwärtigen ökumenischen Situation.» Als zweite Aufgabe nannte der Kardinal die Verpflichtung einer ökumenisch sich verstehenden Christenheit, als «Zeichen und Werkzeug einer erneuerten europäischen Kultur und einer Ordnung des Friedens» wirksam zu werden. Im Unterschied zu Kardinal W. Kasper stellte Bischöfin M. Käßmann fest, in der gegenwärtigen Lage hänge die Glaubwürdigkeit der Kirchen für die Menschen davon ab, ob diese sich in «versöhnter Verschiedenheit» redlich bemühen würden, gemeinsame Positionen zu den drängenden ethischen und politischen Grundfragen zu finden. Zwar griff auch Kardinal W. Kasper im Schlußabschnitt seines Referates das Stichwort von der «versöhnten Verschiedenheit» auf, wenn er formulierte: «Christen, welche ihre Gegensätze in versöhnter Verschiedenheit ökumenisch überwinden, können

³ Vgl. Gerhard Voss, Kommentierende Anmerkungen zur *Charta Oecumenica* der Kirchen in Europa, in: *Una Sancta* 56 (2001)3, 186-207, 202f.; Peter De Mey, An Assessment of the *Charta Oecumenica* from a Roman Catholic Perspective, in: Tim Noble, Ivana Noble, u.a., Hrsg., *Charting Churches in a Changing Europe. Charta Oecumenica and the Process of Ecumenical Encounter*. Rodopi, Amsterdam und New York 2006, 17-42, 37-40. Ob das Einheitsverständnis der *Charta Oecumenica* im Sinne des Modells der «versöhnten Verschiedenheit» und des «differenzierten Konsens» zu verstehen ist, wird bislang kontrovers diskutiert (neben den schon erwähnten Beiträgen von Gerhard Voss und Peter de Mey vgl. Wolfgang W. Müller, Die *Charta Oecumenica* als Chance für die Christen und Christinnen in Europa? In: *Catholica* 57 [2003], 1, 1-12; Reinhard Frieling, Ökumene in Europa: Herausforderungen und Konflikte, in: *Concilium* 40 (2004, 4, 167-175.) Die Beiträge von Reinhard Frieling und Peter de Mey geben auch einen Einblick in die Tendenzen der Textredaktion von Nr. 6 der *Charta Oecumenica*. Textgeschichte und endgültiger Text legen es nahe, daß in der *Charta Oecumenica* «Kircheneinheit» im Sinne einer «eklesiologischen Neutralität» verstanden ist.

⁴ Die Texte von Kardinal W. Kasper und Bischöfin M. Käßmann wie des «Briefes an die Christen Europas» sind veröffentlicht in: epd-Dokumentation 7/2006.

die Versöhnungskraft des Glaubens bezeugen und so Vorbilder und Vorkämpfer für eine neue Kultur des Zusammenlebens in Solidarität, Frieden und Versöhnung sein.» Was diese Formulierung offenließ, was die ökumenische Formel von «versöhnter Verschiedenheit» aber enthält, ist die Anerkennung berechtigter Verschiedenheit, welche die Übereinstimmung im Grundlegenden nicht in Frage stellt, sondern erst zum Tragen bringt. Diese Bestimmung von «versöhnter Verschiedenheit» brachte Bischöfin M. Käßmann deutlich zum Ausdruck, als sie ihre Ansprache mit den Sätzen schloß: «Vielleicht folgt auf das Jahrhundert der Ökumene erst einmal Ernüchterung: wir werden verschieden bleiben. Hoffentlich aber folgt auch das tiefe Bewusstsein der Gemeinschaft: in der Nachfolge sind wir so vielfältig wie die ersten Jüngerinnen und Jünger von Susanna bis Petrus, von Paulus bis Lydia. Dass Gottes Geist die Kirchen Europas mit der Kraft erfüllt, dafür gemeinsames Zeugnis abzugeben, davon bin ich überzeugt.» Trotz der ernüchternden Analyse über die ökumenische Lage enthalten die zitierten Schlußpassagen der beiden Referenten ein eindringliches Plädoyer für einen weitergehenden Dialog. Die Delegierten in Rom machten sich diese Option zu eigen und brachten diese in ihrer «Botschaft an die Christen Europas» zum Ausdruck: «Weil wir uns zu einem gemeinsamen Weg verpflichtet sehen, haben wir uns bemüht, gegenseitiges Vertrauen und Verstehen zu vertiefen durch gemeinsames Beraten und gemeinsames Beten.» Im Rahmen dieser Selbstverpflichtung machten sich die Delegierten des Treffens in Rom den von den Sekretariaten der CCEE und KEK vorgelegten Vorschlag zu eigen, auf der Basis der *Charta Oecumenica* über die Frage der gemeinsamen Berufung zur Einheit im Glauben, der Mitgestaltung beim Aufbau Europas, der Migration, der Bewahrung der Schöpfung, des Dialogs mit den Muslimen und der Herausforderung der Kirchen in Europa durch die Globalisierung zu beraten.

Ein Pilgerweg der Hoffnung

Das Treffen in Rom stellte mit der Entscheidung der Delegierten, den «Pilgerweg der Hoffnung und des gemeinsamen Zeugnisses zu gehen», wie es in der «Botschaft an die Christen Europas» formuliert worden ist, einen nüchternen und gleichzeitig entschiedenen Ausgangspunkt auf dem Wege nach Sibiu dar. Die Ökumenische Begegnung in Wittenberg (15. bis 18. Februar 2007) war als dritte Etappe dieses Weges vorgesehen. Sie bot den

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch
Telefax 044 204 90 51

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,
Werner Heierle, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2007:

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

Deutschland und Österreich: Euro 52.– / Studierende Euro 40.–

Übrige Länder: Fr. 61.–, Euro 35.– zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 100.–, Euro 70.–

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.

Delegierten die Möglichkeit, sich ein zweites Mal in der gleichen Zusammensetzung wie in Rom zu treffen, die damals geknüpften Beziehungen zu vertiefen und gemeinsam zu beraten. Gleichzeitig sollten sie einen ersten Überblick über die lokalen, regionalen und nationalen Treffen gewinnen. Aus diesem Grunde wurde den Berichten über die bislang geleistete Arbeit und erreichten Ergebnisse viel Raum eingeräumt. Diese Tagungsordnung wurde durch Referate umrahmt, die zur Vertiefung der für Sibiu vorgesehenen Themenbereiche dienen sollten. So sprachen am ersten Abend Grace Davie (Universität Exeter), Erzbischof Jan A. Jeremiasz (orthodoxe Diözese von Warschau und Stettin) und Aldo Giordano (Generalsekretär des CCEE, St. Gallen) über die Säkularisierung als eine Herausforderung für Europa.⁵ Der zweite Beratungstag endete mit Referaten von Kardinal Jean-Pierre Ricard (Vizepräsident des CCEE, Bordeaux) und Pfarrer Thomas Wipf (Präsident der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa, Bern) über den Beitrag der römisch-katholischen Theologie zur Ökumenischen Bewegung bzw. über die Bedeutung des Protestantismus für Europa. Das gesamte Treffen in Wittenberg schloß mit einem Forum über die Frage, welche Visionen die Kirchen heute für Europa haben. Pfarrer Rüdiger Noll (Direktor der Kommission Kirche und Gesellschaft der KEK, Genf) und Mgr. Noel Treanor (Generalsekretär der Kommission der Bischofskonferenzen bei der Europäischen Gemeinschaft, Brüssel) hielten dazu die Referate. Alle sechs Beiträge im Verlaufe der Begegnung von Wittenberg zeichneten sich dadurch aus, daß keiner der Referenten die aktuellen Schwierigkeiten verschwie, daß aber mit Ausnahme der Beiträge von Pfarrer R. Noll und Mgr. N. Treanor keine Ansätze im Sinne einer *gemeinsamen* Perspektive der europäischen Kirchen entwickelt wurden. So haben weder Kardinal Jean-Pierre Ricard noch Pfarrer Thomas Wipf in ihren ekklesiologisch konzentrierten Beiträgen die Bedeutung der Ökumene für die Identität und das Selbstverständnis der jeweiligen Kirche thematisiert. Dieser Mangel fiel um so mehr ins Gewicht angesichts des Grußwortes des deutschen Bundespräsidenten Horst Köhler, der in der zentralen Passage seiner Ansprache von den Erwartungen der christlichen Gemeinde an die ökumenische Bewegung sprach: «Die Jahrhunderte lang getrennte theologische und glaubenspraktische Entwicklung lässt sich nicht einfach aufheben. Und die Kirchen sind gerade in den vergangenen Jahrzehnten schon viele Schritte aufeinander zugegangen. Ein gutes Beispiel sind die Europäischen Ökumenischen Versammlungen. Dennoch: In den Gemeinden bleibt der Wunsch nach mehr Gemeinschaft, größerer Annäherung. Gerade in einer Zeit, in der sich die Kirchgänger immer stärker in der Minderheit fühlen. Andererseits ist heute das Interesse an religiösen Themen und Fragen groß. Die Kirchen genießen hohe Aufmerksamkeit und werden auch zu ethischen Problemstellungen befragt. Sie können die Chance nutzen, indem sie die Stimmenvielfalt und Verschiedenheit in den Dienst der zentralen Botschaft ihres Glaubens und ihrer Überzeugung stellen. Aber sie können die Chance auch verspielen, wenn Verschiedenheit und Streit die Botschaft ihres Glaubens übertönen.» Das Grußwort von Bundespräsident Horst Köhler wurde mit starkem Applaus verdankt. Man kann davon ausgehen, daß die überwiegende Mehrheit der Delegierten mit dieser Reaktion ihre Zustimmung zu den zentralen Aussagen seiner Ansprache ausdrücken wollte. Die Zuhörer mögen auch an die Fragilität der ökumenischen Bewegung gedacht haben, als der Bundespräsident von dem Risiko sprach, Chancen zu verspielen. Landesbischöfin Margot Käßmann meinte das gleiche, wenn sie in der Predigt im Abschlußgottesdienst davon sprach, daß die kirchliche Einheit nicht billig zu haben sei. Sie verlange, daß man einander die Differenz zumute und dabei nicht verletzend wirke: «Der Respekt, den wir einander in unserer konfessionellen und kulturellen Verschiedenheit entgegen bringen, entscheidet über den Respekt, den die Menschen in Europa vor dem Zeugnis der Kirchen haben werden.»

Nikolaus Klein

⁵ Vgl. Grace Davie, *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*. Oxford University Press, Oxford 2000.