



ORIENTIERUNG

Nr. 18 73. Jahrgang Zürich, 30. September 2009

BESTIMMTE ZEITEN BRINGEN auch bestimmte Schmähdworte hervor. Im Ranking der 68er Revolte und der politischen Linken war «faschistisch» erste Wahl, mit einigem Abstand folgte dann «bürgerlich». Dieses «bürgerliche Lager» ergötzt sich inzwischen am «68er-bashing» und feixt in den höheren Etagen über die linken Albernheiten der Zukurzgekommenen. So können sich auch Parteien im Bundestags-Wahlkampf mit der Ankündigung schmücken, eine «bürgerliche Regierungsmehrheit» erreichen zu wollen.

In einem Presse-Interview ging jüngst der brandenburgische Innenminister *Jörg Schönbohm* noch einen Schritt weiter. Er verwies darin auf bestimmte zivilgesellschaftliche Defizite der ostdeutschen Bundesländer und führte sie auf die «Entbürgerlichung» nach vierzig Jahren Indoktrination in der DDR zurück. Und als ob das nicht schon genug wäre, diagnostizierte der Minister noch eine gleichzeitige «Entkirchlichung»; beide bedingten sich, doch vor allem von einer Überwindung der letzteren verspricht er sich offenbar auch politische Besserung.

Man muß dem ja nicht gleich in *allem* widersprechen. Von der Basis bis zur Politbüro-Idylle in Wandlitz durchzog tatsächlich ein kleinbürgerliches Aroma die Alltagswelt der DDR wie die verheizte Braunkohle die Luft. Besonders Intellektuelle, Künstler und Literaten mußten sich ständig mit kleinkarierten Kulturfunktionären und dem Verdacht auf «bürgerlichen Formalismus» herumschlagen; der «subjektive Faktor» gefährdete den Klassenstandpunkt. Bürgerliche Reservate überlebten allenfalls im «Turm», demokratisch-liberale Staatlichkeit gab es schon seit 1933 nicht mehr. Und der Geburtsfehler des nicht zu Unrecht so firmierenden «real-existierenden Sozialismus» bestand ja darin, hinter das historische Niveau der bürgerlichen Ära zurückzufallen statt sie durch Anverwandlung aufzuheben. So war auch die Wahl des Namens «Bürgerrechtsbewegung» für die Opposition alles andere als ein Zufall. Es ist nicht ohne Ironie, daß neben dem verdrängten Bürgerlichen noch eine ebenso als anachronistisch abgetane Institution Zerfall und Exitus des Regimes zu beschleunigen half: die Kirche, vor allem die evangelische; dahinter stand zwar gewiß nicht immer nur der reine Glaubenseifer, sondern oft auch einfach die Ressource, als die sich die Kirche als halbwegs intakte und nicht restlos gleichgeschaltete Institution anbot, aber sie konnte damit auch nichtchristliche Opponenten stützen.

«Bürgerliches Christentum»

Daraus ist nach nun zwanzig Jahren keineswegs eine christliche Renaissance hervorgegangen. Im Mutterland der Reformation ist heute die Jugendweihe immer noch populärer als die Konfirmation. Das schon vorher absehbare Scheitern der «Pro-Reli»-Initiative in Berlin paßt in diesen Kontext.

Nun muß das nicht alles nur mit der DDR-Vergangenheit zu tun haben. Berlin war auch in früheren Zeiten nie eine Stadt, bei der sich wie etwa für Rom oder Köln das Prädikat «heilig» aufgedrängt hätte, obwohl es dort auch genügend Kirchen gab und gibt. Die alte preußische Einheit von Thron und Altar hatte immer etwas mehr mit Herrschaftslegitimation als mit inniger Frömmigkeit zu tun. Und auch der Kulturprotestantismus war Religion fürs Bildungsbürgertum; heftig umstritten im eigenen Lager, wie beispielsweise die bekannte Fehde von *Adolf Harnack* und *Karl Barth* dokumentiert.

Und nun die Hoffnung des Ministers auf bürgerlich-christlich blühende Landschaften in den neuen Bundesländern: Es sieht nicht so aus, als ob sich dieser Wunsch so bald erfüllen würde. Ein Seitenblick aufs Nachbarland Polen kann da hilfreich sein. In keinem ehemaligen Ostblockland hatte die (katholische) Kirche eine trotz allem so einflußreiche Stellung; sie verband sich zudem eng mit der komplizierten polnisch-nationalen Identität. Aber mit fortschreitender Verwestlichung lassen die früheren, auch der oppositionellen Rolle verdankten gesellschaftlichen Bindungskräfte der Kirche nach; es setzen sich wie meist auch im übrigen Osteuropa säkularisierende Tendenzen durch, die besonders bei der jüngeren Generation mit der früheren antireligiösen Agitation kaum noch zu tun haben.

GESELLSCHAFT/RELIGION

«Bürgerliches Christentum»: Zur Funktion diskriminierender Rede – Der Vorwurf der Entbürgerlichung – Auseinandersetzung mit der Geschichte der DDR – Kleinbürgerliche Idylle und sozialistischer Staat – Die Opposition und die Bürgerrechtsbewegung – Keine Renaissance des Christentums – Max Horkheimers Analyse – Kirche und bürgerliche Gesellschaft – Die Rolle religiöser Überzeugungen im demokratischen Staat – John Rawls zu Jürgen Habermas und zurück. *Werner Post, Bonn*

LITERATUR

Jahrhundertreisender in Wandernburgo: Zu einem Roman von Andrés Neuman – Eine europäische Metapher – Hans, ein Reisender des Jahrhunderts – Winterreise durch den Vormärz – Schuberts Liederzyklus «Winterreise» – Der kurze Sommer des Glücks – Eine Sternstunde der deutsch-französischen Beziehungen – Totentanz des Leiermannes – Zwischen Theater und Totenkult – Trauer in der Geschichte.

Albert von Brunn, Zürich

THEOLOGIE

Ein Jahrhundert christlicher Identität: Ein Essay – Ein Paradigmenwechsel in der Geschichte des Christentums – Martin Luthers Berufung auf das Gewissen – Das Zerbrechen der Christenheit – Die Frage nach dem Wesen des Christentums – Die Theologie innerhalb der Universität – Christentum und Kultur – Adolf von Harnack und die Frage nach dem objektiven Wesen des Christentums – Historische Wissenschaft und Wahrheit – Der Ort der religionsgeschichtlichen Methode – Das Gottesbewußtsein Jesu – Die Differenz zwischen Historiker und Zeuge – Romano Guardini und die Person Jesus Christus – Der Vorrang der lebendigen Beziehung – Gerhard Ebeling und das Geschehen von Wort und Glaube – Die Predigt erweckt den Glauben – Wo ist das Wort? – Fragen, die das Verstehenwollen provozieren – Vom Wort zur Erfahrung – Eine Reihe bedeutender katholischer Entwürfe – Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, Karl Rahner und Bruno Forte – Vier Strategien.

Thomas Philipp, Bern

ZEITGESCHICHTE/THEOLOGIE

Flaschenpost über ein Jahrhundert hinweg: Zu einem Dokumentationsband über 100 Jahre Zeitschrift «Neue Wege» – Der Beginn der religiös-sozialen Bewegung – Die Anfangsphase der Zeitschrift – Die Rolle von Leonhard Ragaz – Die Katastrophe des Ersten Weltkrieges – Die Folgen der Russischen Revolution – Die acht Werke der Krise – Auseinandersetzung mit dem Faschismus – Der Kampf gegen die Zensur – Nach 1945 – Elemente einer religiös-sozialen Erinnerungskultur – Von Niederlage und nicht-abgeholten Hoffnungen. *Nikolaus Klein*

Die These von zivilgesellschaftlichen Defiziten in den ostdeutschen Ländern wird meist mit Verweis auf Ausländerfeindlichkeit, Rechtsextremismus oder Wahlerfolge der Links-Partei begründet. Gewiß zeichnete sich die DDR nicht gerade durch Weltläufigkeit oder ein liberales Binnenklima aus und natürlich haben frühere Kader und Stasi-Spitzen bisweilen einen nahtlosen Übergang in neue Parteien und Ämter geschafft. Aber die Ernennung der Ex-DDR zum «Beitrittsgebiet», das der alten Bundesrepublik «angeschlossen» wurde, war auch keine demokratische Glanzleistung; die Präambel des Grundgesetzes sah eigentlich vor, daß das «ganze deutsche Volk ... in freier Selbstbestimmung die Einheit und Freiheit Deutschlands» vollenden solle; man hätte nach der «Wende» also gut daran getan, die Einwohner der DDR durch Abstimmung entscheiden zu lassen, ob sie das Grundgesetz als gemeinsame Verfassung anerkennen wollten. Das hätte zwar das massive wirtschaftliche und infrastrukturelle Gefälle zwischen beiden Staaten nicht beseitigt, aber doch gewisse Empfindungen inferiorer Zweitklassigkeit gar nicht erst aufkommen lassen müssen. Es ist ja eine Binsenweisheit, daß kränkende Herabsetzungen Ressentiments erzeugen, die sich zu Trotz und Verweigerungsformen verfestigen können – zum Beispiel als «Entbürgerlichung».

Eiertanz des «Bürgerlichen»

Was aber heißt eigentlich «bürgerlich»? Der Begriff ist längst äquivok: unter seinem Dach versammeln sich viele und höchst unterschiedliche oder sogar gegensätzliche Bedeutungen. Mal ist es die Emanzipation des neuzeitlichen Bürgertums von Feudalismus und Ancien régime, mal das philisterhafte Spießbürgertum, mal die bürgerliche Kultur, mal die bourgeoise Krämerseele. Das bürgerliche 19. Jahrhundert mit seinen Säulen – Familie, Religion, Nation – hat einerseits mit dem Ersten Weltkrieg seinen Bankrott erklärt, andererseits rehabilitiert man stilbewußt bürgerliche Lebensformen, Lifestyle. Der moderne Bürger gehört zur oberen Mittelschicht, legt Wert auf gute Manieren, pflegt eine Nähe zur Hochkultur und hält Distanz zum Proletenhaften ebenso wie zu neureichen Gierhalsen und Parvenus. Man ist arbeitsam und diszipliniert, aber nicht kleinbürgerlich emsig. Das politische Pendant zu dieser Begrifflichkeit ist «liberal»: einerseits undogmatisch, freiheitlich, individualistisch, andererseits besitzbürgerlich, kapitalistisch, utilitaristisch: bürgerliche Gesellschaft als Hegelsches «System der Bedürfnisse».

Diesem Eiertanz des Bürgerlichen entspricht, so *Max Horkheimer*, die Disjunktion als entsprechende Urteilsform: einerseits-andererseits, entweder so oder anders, jedenfalls die vermiedene Festlegung. Das kann bisweilen feuilletonistisches Entzücken auslösen, wenn der Wille zum Geistreichen über die Prosa der Realität hinweg brilliert. Beispielsweise im Falle *Silvio Berlusconi* und Italiens: man deutet und schreibt so lange herum, bis die Tatsache, daß ein Recht und Demokratie notorisch verhöhnender Medien-Tycoon als Vorbote einer postmodernen Politik erscheint oder sich da nur der Gegensatz von südlicher Leichtigkeit und nördlich schwerem Ernst zeige. Unvergessen kläglich bleibt natürlich das Versagen des apolitischen deutschen Bürgertums – Weimar und Buchenwald in fataler Nähe – vor und nach 1933; immer offener wird auch in Frankreich eine einschlägige Willfährigkeit der Bourgeoisie unter der deutschen Besatzung konstatiert.

Nach 1945 wollten antifaschistisch-marxistisch imprägnierte Intellektuelle an die humanistischen Ideale der klassischen Tradition gerade ohne deren bourgeoise Korruption anknüpfen. Sie hatten jedoch, wie bekannt, die Rechnung ohne den stalinistischen Wirt gemacht; neben Flucht oder Haft blieb ihnen oft nur übrig, bis zur Selbstverleugnung zu lavieren und zuzusehen, wie später die bürgerliche Kultur auf Parteilinie («unsere Klassiker») gebracht werden sollte.

Religion – Kirche – Bürgertum

Natürlich sind dies nur einige Farben im weiten semantischen Spektrum von «bürgerlich». Es spielt vor allem im kontinental-

europäischen Diskurs eine Rolle, in den USA allenfalls als *upper middle class*; aber das auch nur sehr ungefähr. Die Pilgrim Fathers der *Mayflower* und die amerikanischen Töchter und Söhne Jeffersons mußten sich nicht mehr mühsam feudaler Traditionen entledigen. Aber sie haben ihrem Land auch eine eigentümliche, bis heute währende Spannung beschert: den Konflikt von zu recht vielgerühmten demokratisch-liberalen Tugenden bis in die Alltagspraxis hinein mit gleichzeitiger Anfälligkeit für puritanisch und dualistisch inspirierte Fundamentalismen.

Das führt wieder auf jenen anfangs erwähnten Zusammenhang von «Entbürgerlichung» und «Entkirchlichung» zurück. Gewiß hat es, wie in der vielzitierten Max-Weber-These von Kapitalismus und protestantischer Ethik dargelegt, solche frühbürgerlichen Motiv-Verbindungen gegeben. Aber die typische Religionsform des aufgeklärten Bürgertums war eher der Deismus: man mag nicht auf Gott als den großen Uhrmacher des mechanistischen Newton-Universums verzichten, und man braucht ihn auch als obersten Pädagogen: «die Canaille bedarf der Religion», ließ *Voltaire* verlauten, und zierte das Portal der Kapelle auf seinem Anwesen in Ferney mit dem hintersinnigen Spruch: *Deo erexit Voltaire*.

Überhaupt widerspricht das Frankreich des *siècle des lumières*, das immerhin die bürgerliche Revolution von 1789 hervortrieb, dem oben behaupteten Zusammenhang nachdrücklichst: Religion und Kirche galten darin als Stütze des Ancien régime und später als Inbegriff von Restauration und Antimodernismus. Der lang anhaltende Widerstand beider Kirchen gegen demokratische Tendenzen ist hinreichend bekannt und der französische Laizismus eine bis heute währende Reaktion auf diese Vorgeschichte. Auf jeweils eigene Weise trennen alle westlich-modernen Verfassungen Staat und Kirche; wo das nicht der Fall ist, wie etwa in den meisten islamischen Ländern, zahlt man einen hohen Preis an rechtlicher und zivilisatorischer Rückständigkeit.

Rolle religiöser Überzeugung im demokratischen Staat

Auch das erwähnte Ideal vom bürgerlichen Christentum kann, wenn es so wie oben als politische Therapie verstanden wird, durchaus mit der Verpflichtung des Staates auf weltanschauliche Neutralität kollidieren. Man sollte das alles aber vielleicht auch nicht allzu ernst nehmen und besser als politische Träumereien eines christdemokratischen Konservativen ad acta legen.

In etwas anderer und differenzierter Form bliebe diese Frage allerdings noch zu diskutieren: welche politische Rolle können religiöse Überzeugungen in demokratischen Staaten spielen? In den fünfziger Jahren gab es in der jungen Bundesrepublik ausgiebige Debatten darüber, ob oder wie eine spezifisch christliche Politik möglich wäre. Diese Frage ist nie abschließend beantwortet worden, sondern irgendwann sanft und wohlverdient an Altersschwäche entschlafen.

Nun mag der demokratische Verfassungsstaat weltanschaulich neutral sein; seitdem aber seine Grundlagen sich nicht mehr theologisch oder naturrechtlich absichern lassen, wird seine Legitimation problematisch. Es genügt auf Dauer ja nicht, sich allein auf das faktische Recht zu berufen. Die Anerkennung einer Verfassung zehrt von vorausliegenden Überzeugungen. Über solche «vorpolitische Grundlagen» haben 2004 in München *Jürgen Habermas* und der damalige Kardinal *Josef Ratzinger* eine vielbeachtete Diskussion geführt. Während Kardinal Ratzinger das Thema zum eher apologetischen Anlaß nahm, um auf die Defizite der Säkularisierung und des modernen Vernunftkonzepts zu verweisen, bezog sich Habermas auf Überlegungen, die auch *John Rawls*, der 2002 verstorbene amerikanische Philosoph der liberalen Politik und Gerechtigkeitstheorie, entwickelt hatte.

Rawls hatte sich, wie kürzlich erst bekannt wurde, als Student intensiv mit Theologie beschäftigt und erwogen, in ein Priesterseminar der Episkopalkirche einzutreten. Damit mag noch zusammenhängen, daß er später das Problem diskutierte, ob oder wie sich der jeweils dogmatische Anspruch der Konfessionen mit dem Pluralismus eines liberalen Staates vereinbaren ließe. Seine

abwägend-vorsichtige Antwort hieß, in aller Vereinfachung, daß auch die Religionen liberale Schnittmengen mit dem politischen Postulat der pluralen freien Gleichheit bilden könnten.

Während Rawls sich auf die konkurrierende konfessionelle Vielfalt in den USA bezog, diskutierte Habermas eher die Frage, ob auch religiöse Überzeugungen zu den vorpolitischen Grundlagen eines demokratischen Rechtsstaats zählen. Antwort: zunächst erstmal nicht. Moderne Verfassungen basieren auf säkularen, nachmetaphysischen und postreligiösen Grundlagen. Demokratisch-rechtlich prozedierende Verfahren sind gleichsam selbsttragend und bedürfen keiner gesonderten Legitimation oder einer über den beteiligten Akteuren stehenden Supernorm.

Allerdings treten diese Akteure in zweierlei Gestalt auf: als Adressaten des Rechts, die zur Legalität verpflichtet sind, und als Staatsbürger, die auch Mitautoren des Rechts sind. Als diese sollen sie nicht bloß ihr Eigeninteresse, sondern auch das Gemeinwohl verfolgen. Das kann man nun zwar anmuten, aber nicht mehr gesetzlich erzwingen; deshalb ist man hier auf politische und kulturelle Tugenden angewiesen; etwa eine «republikanische Gesinnung», die sich selbst als Tugend erlebt. Und erst an dieser

Stelle sieht Habermas für ein philosophisch-politisches Denken Gründe, sich auch gegenüber dem Potential der religiösen Überlieferung lernbereit zu verhalten.

Diese Bestimmung zitiert zwar Religion nicht mehr – wie noch *Immanuel Kant* – vor den Richterstuhl der strengen reinen Vernunft; die Vernunft ist inzwischen zu selbstkritisch geworden, um sich letztverbindliche Urteile über religiöse Überzeugungen zuzutrauen; es bleibt ihnen so auch mehr politischer Spielraum als in rabiatem Laizismus; aber die religiösen bilden nur eines unter vielen möglichen Motiven, die das Gemeinwohlinteresse einer republikanischen Gesinnung stützen können.

Werner Post, Bonn

Hinweise: Max Horkheimer, Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters (1938), in: Ders., Gesammelte Schriften. Band 4. Schriften 1936-1941. Frankfurt/M. 1988, 9-89; Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Mit einem Vorwort herausgegeben von Florian Schuller. Freiburg u.a. 2005; John Rawls, A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith. With «On My Religion». Edited by Thomas Nagel. With commentaries by Joshua Cohen and Thomas Nagel, and by Robert Merrihew Adams. Harvard University Press, Cambridge/Mass. und London 2009.

Jahrhundertreisender in Wandernburgo

Zu einem Roman von Andrés Neuman

«Herr Gottlieb empfing Hans vor dem Marmorkamin im Wohnzimmer und rauchte seine Bernsteinpfeife. Während dieser Besuche hatte Hans die Gelegenheit, die Bilder an den Wänden zu betrachten: neben den üblichen Familienporträts hingen dort mäßige Tizian-Kopien, düstere Stilleben und erbärmliche Jagdszenen. Was jedoch seine Aufmerksamkeit erregte, war ein Bild, das einen Wanderer von hinten zeigte, der durch den Schnee stapfte und sich vielleicht verirrt hatte. Neben ihm saß ein Rabe auf einem Baumstumpf.»¹

Hans, der Reisende des Jahrhunderts, rumpelt an einem eiskalten Winterabend von Berlin nach Süden, Richtung Dessau. «Haben Sie kalt?»² ruft der Kutscher, doch Hans klappert als Antwort nur mit dem Zähnen. Da taucht im Hintergrund ein kleines Städtchen auf. Die Kutsche hält vor einem Wirtshaus. Hans läßt sich den Koffer und die Reisekiste aushändigen und beschließt, die Nacht hier zu verbringen. Doch es kommt ganz anders: Auf dem Marktplatz begegnet er einem Leiermann, dessen melancholische Weise ihn in die Kindheit zurückversetzt. Bald darauf lernt er Herrn Gottlieb und dessen Tochter Sophie kennen, in die Hans sich sterblich verliebt. Von diesem Moment an wird der Roman zur Liebesgeschichte zwischen Hans und Sophie, zwischen dem provozierenden Fremden und der von den Konventionen der Gesellschaft erdrückten Frau. Der Roman kreist um das Haus Gottlieb und den literarischen Salon, der dort jeden Freitag abgehalten wird: Es treffen sich Professor Mietter, das Ehepaar Levin, der Spanier Álvaro und Rudi Wilderhaus, der Verlobte Sophies.³ Trotz aller gesellschaftlichen Zwänge kommt es zu einem kurzen Sommer der Liebe zwischen Hans und Sophie, begleitet von der Sprache der Blumen – Magnolien, Tuberosen, Akazien und Veilchen, bis der nächste Winter alles zunichte macht.

Winterreise durch den Vormärz

«Die Stadt tauchte unvermittelt in der Ferne auf. Doch, wie es Hans am Ende seiner langen Reise erschien, entzog sich ihm das Städtchen fortlaufend. Als er näher kam, bemerkte er etwas Ungewöhnliches an den dicken Mauern, einen Hinweis darauf, wie schwer es sein würde, die Stadt wieder zu verlassen. Im Licht der Gaslaternen gewahrte er die ersten Häuser, die schindelgedeckten

Dächer, spitzen Türmchen und Verzierungen, die wie Halswirbel aussahen.»⁴

Wandernburgo wird im Roman als eine fiktive Stadt zwischen Sachsen und Preußen definiert, Hauptstadt eines katholischen Fürstentums. Die napoleonischen Befreiungskriege sind vorbei, das Städtchen lebt wie ganz Deutschland unter der Fuchtel der Zensur und ständiger polizeilicher Überwachung. Hier läßt sich der flüchtige Übersetzer Hans nieder und erregt alsbald mit seinem französischen Béret, seinem schäbigen Überrock und seinem schlecht geknoteten Halstuch Aufsehen. Der Fremde wird als potentieller Störenfried wahrgenommen, der die bestehende Ordnung in Frage stellt. Diese Ordnung ist geprägt durch den Wiener Kongreß von 1815 unter Graf Clemens von Metternich, der in ganz Mitteleuropa ein Klima politischer Verfolgung, Schnüffelei und Bespitzelung geschaffen hat. Die politische Öffentlichkeit hört auf zu existieren und das Bürgertum zieht sich in seine Zirkel und Freundeskreise zurück; man trifft sich zu literarischen Lesungen, Theateraufführungen und zu Spaziergängen in der gepflegten Natur.⁵ Die von Frauen geführten Salons spielen bei diesem geistig-politischen Leben unter dem Bleideckel der Zensur eine zentrale Rolle: Infolge der nicht im öffentlichen, sondern im privaten Raum stattfindenden Zusammenkunft gebührt die Einladung und die Führung dieser Salons den Frauen, die über ein eigenes Haus mit entsprechenden Räumen und Personal verfügen.⁶

«Meine Absicht war es, die Begegnung zweier Personen darzustellen, die im Schubert-Lied *Der Leiermann* vorkommen, am Ende der *Winterreise*, des schönsten Liedzyklus der Romantik», erklärt Andrés Neuman in einem Interview.⁷ «Diese *Winterreise* hörten wir häufig zuhause, bei meinen Eltern, die beide Musiker waren. Ich begann, die Epoche von Wilhelm Müller und Franz Schubert zu studieren, und mir wurde dabei klar, daß die damaligen sozialen und politischen Probleme bis heute nichts an Aktualität eingebüßt haben (...). Und so entstand dieser Roman». Tatsächlich gibt es einige Parallelen zwischen dem Jahrhundertreisenden Hans und dem Dichter der *Winterreise*, Wilhelm Müller

⁴ Andrés Neuman, *El viajero del siglo* (vgl. Anm. 1), 17.

⁵ Ulla Jablonowski, Wilhelm Müller in Dessau, in: Wilhelm Müller, *eine Lebensreise*. Verlag Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar 1994, 33-39.

⁶ Horst Höhne, *Revolutionärer Rausch und frustrierte Ernüchterung bei den deutschen Frühromantikern*, in: *Die Stadt der Romantiker. Paradoxien einer Hassliebe*. (Bremer Beiträge zur Literatur- und Ideengeschichte; 46). Lang, Frankfurt/M. 2005, 229-230.

⁷ Silvana Boschi, *El siglo XIX bajo la mirada de un escritor posmoderno que quería ser violinista*, in: *Revista* N° 1.7.09, 1.

¹ Andrés Neuman, *El viajero del siglo*. Alfaguara, Madrid 2009, 59.

² Ebd., 17.

³ Magali Urcaray, «*El viajero del siglo*», de Andrés Neuman, in: <http://www.papelenblanco.com/> (18.6.09).

(1794-1827): beide werden in eine Zeitenwende hineingeboren, beteiligen sich an den napoleonischen Befreiungskriegen und hoffen auf nationale Einheit und eine Reform des Staatswesens. Nach der Zerschlagung aller Illusionen ziehen sich beide wohl oder übel nach Dessau zurück, um dort ein unheroisches Beamten- und Übersetzerleben zu führen.⁸ Doch die Parallelen erschöpfen sich nicht im Biographischen, es geht Andrés Neuman vielmehr darum, eine ganze Epoche zu schildern, die die europäische Gegenwart bis heute prägt: «Unsere westliche Moderne», schreibt er⁹, «geht auf die französische Revolution, die Industrialisierung und die napoleonische Zeit zurück. Ich wollte nicht die Vergangenheit analysieren, sondern die Ursprünge der Gegenwart: die Enttäuschung über die Revolutionen, die Interessenkonflikte zwischen den kontinentalen Allianzen und den nationalistischen Bewegungen, die Emanzipation der Frau und die Kritik an ihrer traditionellen Rolle in der Gesellschaft: Europa, die Liebe und die Übersetzung, das sind die drei Hauptthemen des Romans.»

Für Hans und Sophie besteht der kurze Sommer ihres Glücks nicht nur aus feurigen Liebeszenen, sondern aus einer Abfolge literarischer Übersetzungen. Sie übertragen Gedichte von Gérard de Nerval (1808-1855), Giacomo Leopardi (1798-1837) und Manoel Maria Barbosa du Bocage (1765-1805) ins Deutsche und senden diese wöchentlich an den Bröckhaus-Verlag in Leipzig. Zudem träumen sie von einer Anthologie aller europäischen Lyriker der Frühromantik. Doch dazu wird es nicht kommen. Das rückständige Ambiente der Kleinstadt Wandernburgo duldet weder Freidenker noch Jakobiner, geschweige denn solche, die den Angesehenen ihre standesgemäßen Bräute streitig machen: Nach dem kurzen Sommer der Liebe muß Hans nach Dessau fliehen und alles zurücklassen.

Der Vormärz gilt als Sternstunde der deutsch-französischen Beziehungen und des intensiven Ideentransfers. Während deutsche Emigranten Victor Hugo übersetzten, publizierte Gérard de Nerval 1827 seine Faust-Übersetzung. Revolutionstourismus und Rheintourismus überkreuzten sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts und schufen ein Netzwerk von persönlichen Kontakten und Korrespondenzen. Während Heinrich Heine und Franz Grillparzer nach Paris flohen, um dort fern von der deutschen Misere nach neuen Erfahrungen für eine zeitgemäße Literatur zu suchen, pilgerten ihre französischen Kollegen an Rhein, Neckar, Spree und Isar, um wie Nerval vom alten Deutschland zu schwärmen: «la vieille Allemagne, notre mère à tous!»¹⁰ Die Lektüre der französischen Dichter, die Liebe zur Natur und einer Geliebten ersetzte die Utopie eines einheitlichen, freien und republikanischen Vaterlandes, alles unter dem wachsamen Auge der Zensur. Die *Winterreise* erscheint in diesem Zusammenhang nicht einfach als sentimentale Liebesgeschichte, sondern als Chiffre für die politische Misere in Deutschland, deren zentrale Metapher die Kälte ist.¹¹

Stadt der Unbeständigkeit

«Hans blieb auf dem Marktplatz stehen. Einmal mehr blickte er auf die Stelle, an der der Leiermann seine Drehorgel aufzustellen pflegte. Wie unscheinbar und unüberbrückbar schien das Loch, das er auf dem Platz hinterlassen hatte. Hans versuchte, den Marktplatz mit den Augen des Leiermanns wahrzunehmen. Doch er fand ihn schlicht häßlich. Er steckte die Hände in die Taschen seines Überrocks, senkte den Kopf und ging weiter.»¹² Während Hans um seine Geliebte Sophie wirbt, versucht er sich in dem ungastlichen Wandernburgo einzurichten. Er befreundet sich mit dem spanischen Emigranten Álvaro de Urquijo und

erschließt sich nach und nach die knapp bemessenen Nischen des Soziallebens in dem preußisch-sächsischen Grenzstädtchen. Da ist zunächst die Stadtbibliothek, «häßlich und wunderbar, lückenhaft und unverzichtbar»¹³, die neben viel Staub über zahlreiche Almanache, Zeitschriften, Abenteuerromane und Geschichtsbücher sowie eine lückenlose Sammlung des rachitischen Lokalblatts verfügt. Die andere geistige Tankstelle ist das Café Europa, der einzige Ort in der Stadt mit Zeitungen aus Berlin, München, Hamburg, Dresden und Frankfurt, ja sogar einigen ausländischen, zumeist französischen Presseerzeugnissen. Im übrigen verfügt Wandernburgo über einen Tanzsaal, eine Textilfabrik, jedoch weder über einen Telegraphen noch andere sichtbare Zeichen der angehenden Industrialisierung. Es ist eine Käseglocke der Restauration, geprägt vom trinkfesten Bürgermeister Ratztrinker, dem allgegenwärtigen Pater Pigherzog, der frommen Witwe Pietzine: «Meine Idee war es, eine Art rückwärtsgewandte Utopie zu schreiben», erklärt Andrés Neuman¹⁴, «und damit einen symbolischen Raum in die Gegenwart zu projizieren, der vor statt nach unserer Zeit angesiedelt ist. *Wandernburgo* ist gewissermaßen die Fortsetzung der utopischen Stadt im lateinamerikanischen Roman, spielt jedoch in Europa, einem fiktiven deutschen *Macondo* mitten in der deutschen Romantik.»

Gläserne Häuser, dazwischen durchsichtige, zerbrechliche Brücken. Verrückte, die dem Irrenhaus entfliehen, um im Urwald eine ideale Stadt zu gründen. Anarchisten und Sozialisten, die ihre Ideale auf den Asphalt setzen: so entstand die imaginäre Stadt Lateinamerikas auf einem Blatt Papier.¹⁵ Der uruguayische Essayist Ángel Rama¹⁶ weist darauf hin, daß die Städte Lateinamerikas ein Produkt der Phantasie waren, barocke Städte, in denen die sozialen Strukturen einer vorbestimmten Hierarchie entsprachen. Diese Ordnung wurde in den Stadtplan eingezeichnet, zumeist in Form eines Schachbretts. Im Gegensatz zu diesem Grundmuster stellen die Utopien des 19. und 20. Jahrhunderts einen Bruch dar und postulieren die Gleichheit aller Bewohner. Während es im 19. Jahrhundert darum ging, urbane Inseln vor der Umwelt und der sie bedrohenden Barbarei zu schützen, sind diese Inseln in den Antiutopien des 21. Jahrhunderts verwüstet worden – die Natur bricht durch Mauern und Asphalt.¹⁷ Es geht nicht mehr darum, die Gesamtheit der Geschichte in einem Mikrokosmos darzustellen – wie in *Macondo* von García Márquez¹⁸, sondern den Rückfall in die Barbarei, wobei jedoch stets eine Insel der Zuflucht überlebt – die Stadtbibliothek.

Hier liegt auch die Parallele zu Wandernburgo, dem deutschen *Macondo* von Andrés Neuman. Es ist eine Stadt der Unbeständigkeit, wo sich Auswärtige wie Hans und Álvaro dauernd verirren, vergebens Adressen suchen und unverrichteter Dinge wieder auf dem Marktplatz enden. Was sie stets wieder finden, ist die Höhle des Leiermanns jenseits der Stadtmauern und die Bibliothek von Wandernburgo, auf deren Regalen Hans die erstaunlichsten Entdeckungen macht: Revolutions-Zeitschriften, verbotene Geschichtsbücher und natürlich seine geliebte Sophie. Wandernburgo ist kein ungetrübtes Idyll: ein Maskierter treibt sein Unwesen und vergewaltigt junge Frauen, Hans wird von seinem Rivalen auf offener Straße zusammengeschlagen und verhaftet, die bürgerlichen Umgangsformen der Stadtbewohner überdecken einen unterschwellig Fremdenhaß: «La vieille Allemagne, notre mère à tous»¹⁹ klingt wie ein Hohn: Wandernburgo erscheint als eine Stiefmutter, als Reich der Rückständigkeit, aus dem es nur einen Ausweg gibt, die Flucht.

¹³ Ebd., 251.

¹⁴ E-mail an den Autor vom 16. Juli 2009.

¹⁵ Gisela Heffes, *Las ciudades imaginarias en la literatura latinoamericana*. (Ensayos críticos; 43). Beatriz Viterbo, Rosario 2008, 11.

¹⁶ Ángel Rama, *La ciudad letrada*. Ediciones del Norte, Hanover (NH) 1984, 1-20.

¹⁷ Gisela Heffes, *Las ciudades imaginarias* (vgl. Anm. 15) 218-219, 235.

¹⁸ Gabriel García Márquez, *Hundert Jahre Einsamkeit*. Roman. Aus dem Spanischen von Curt Meyer-Clason. Kiepenheuer & Witsch, Köln 1982.

¹⁹ Gérard de Nerval, *Sensations d'un voyageur enthousiaste*, in: *Oeuvres complètes*. Ed. Jean Guillaume et Claude Pichois. Bd. III. Gallimard, Paris 1993, 14.

⁸ Ulla Jablonowski, Wilhelm Müller in Dessau (vgl. Anm. 5) 33-34.

⁹ E-mail an den Autor vom 16. Juli 2009.

¹⁰ Gerhard Höhn, Vormärz: Sternstunde des deutsch-französischen Ideentransfers, in: *Deutsch-französischer Ideentransfer im Vormärz*. (Forum Vormärz Forschung; 8). Aisthesis-Verlag, Bielefeld 2002, 19-43.

¹¹ Reinhold Brinkmann, *Musikalische Lyrik, politische Allegorie und ›heil'ge Kunst‹*. Zur Landschaft von Schuberts *Winterreise*, in: *Archiv für Musikwissenschaft* 62 (2005), Nr. 2, 75-97.

¹² Andrés Neuman, *El viajero del siglo* (vgl. Anm. 1), 507.

Totentanz des Leiermanns

«Das Gesicht halb verdeckt von einem Eisbart, betrat der Drehorgelspieler den Platz und hinterließ eine Spur im frisch gefallenen Schnee, wobei er sich mühsam vorwärts schleppte und ein Wägelchen hinter sich her zog (...). Der Alte trug einen grauen Überrock und einen abgetragenen Überwurf. Als er sich eingerichtet hatte, ergriff er den halbzerfetzten Regenschirm, der an der Seite des Wägelchens hing und spannte ihn über die Drehorgel, damit der fallende Schnee sein Instrument nicht beschädigen konnte.»²⁰

Das letzte Gedicht in Franz Schuberts *Winterreise* schildert die Begegnung mit einem Bettelmusiker, dem Doppelgänger des Dichters, der ihm gleich einem Alptraum sein eigenes Ende vor Augen führt. Musiker und Dichter sind Ausgestoßene der Gesellschaft, arm und verlassen, und ihr einziger Trost ist die Musik. Die Leier wird zum Symbol einer verlorenen Existenz: steif und mit klammen Fingern spielt der Leiermann die Weise seines Lebens.²¹ Im Bettelmusiker spiegelt sich die traditionelle Ikonographie des Totentanzes. Während der Tod auf späteren Darstellungen zumeist als Geigenspieler dargestellt wird, konnte er zu Anfang jedes Instrument spielen, darunter auch die Drehleier.

Immer und überall hat der Mensch versucht, der Todesangst zu enttrinnen. Während ihm dies im europäischen Mittelalter bis zu einem gewissen Grad gelungen ist, löste die große Pestepidemie des 14. Jahrhunderts eine Krise der Zivilisation aus, die sich im Totentanz äußerte, einer beliebten künstlerischen und literarischen Gattung des 15. Jahrhunderts. Die Todesangst wandelte sich zur kollektiven Hysterie, die sich in Bilderbogen und Fresken spiegelte, so im berühmten Triumph des Todes von Pieter Breughel, der *Danse macabre* von Chaise-Dieu in der Auvergne und den Totentanz-Darstellungen von Basel und Lübeck.²²

Ein entscheidendes Element der *Danse macabre* war die Musik. Wegen ihres in der Zeit ablaufenden Charakters wurde die Musik schon im Mittelalter als Symbol für Tod und Vergänglichkeit aufgefaßt, und so entstanden bestimmte Musikformen, die im Zusammenhang mit Totenkult, Trauer und Theater stehen, darunter das Requiem, die Passion oder der Trauermarsch, aber

²⁰ Andrés Neuman, *El viajero del siglo* (vgl. Anm. 1), 25.

²¹ Susan Youens, *Retracing a winter's journey, Schubert's Winterreise*. Cornell University Press, Ithaca (NY) 1991, 62-66.

²² Ramiro Guerra, *La Edad Media y la Danza Macabra*, in: *Revista de Música* 2 (1962), 46-51.

auch rhythmische Modelle wie die Pavane oder die Allemande. Im Roman spielt der Leiermann auf seiner Drehorgel *pavanas* (S. 48) und *alemandas* (S. 151) und würfelt mit einem gesichtslosen Gegenspieler in einem schwarzen Wollmantel (S. 403). Die Hauptpersonen des Romans fliehen alle vor dem Tod: Hans vor dem Kerker, Álvaro vor der Erinnerung an seine verstorbene Ehefrau, Sophie vor der Misere einer bürgerlichen Durchschnittssee. Allein der Leiermann hat keine Angst vor dem Tod und stirbt an Allerseelen friedlich in seiner Höhle: «Auf einem Hügel am Rande des Friedhofs tanzte ein Mann schweigend und mit geschlossenen Augen um ein Grab, das mit Chrysanthemen geschmückt war. Gleichmütig drehte er sich im Rhythmus einer anderen Zeit. Auf seinem Gesicht lag ein Ausdruck verhaltenen Schmerzes und tiefer Dankbarkeit.»²³ Mit diesem friedvollen Totentanz endet der Roman.

Andrés Neuman, Argentinier, geboren am 28. Januar 1977 in Buenos Aires, stammt aus einer Musikerfamilie und lebt seit seinem 14. Lebensjahr in Granada. Dort studierte er spanische Philologie, schreibt für die Zeitung *ABC* (Madrid), die *Revista N* (Buenos Aires) und diverse andalusische Regionalblätter. Mit 22 Jahren veröffentlichte er seinen ersten Roman, *Bariloche*, danach *La vida en las ventanas* (2002, Das Leben in den Fenstern), eine spanische Übersetzung der *Winterreise* von Wilhelm Müller (2003) und ein Buch über seine Heimat Argentinien. Mit seinem Roman *El viajero del siglo* (Der Reisende des Jahrhunderts) gewann er im April 2009 einen der wichtigsten spanischen Literaturpreise, den *Premio Alfaguara*: «Andrés Neuman ist der jüngste von all den jungen Schriftstellern, die in diesem Jahr ihr erstes Buch veröffentlicht haben», schrieb 1999 Roberto Bolaño.²⁴ «Wenn ich solche jungen Talente entdecke, ist mir häufig zum Weinen zumute und ich habe keine Ahnung, welches Schicksal sie erwartet. Ich weiß nicht, ob sie eines Nachts von einem Lastwagen überrollt werden oder plötzlich aufhören zu schreiben. Wenn nichts dazwischenkommt, so wird die Literatur des 21. Jahrhunderts Andrés Neuman und seinesgleichen gehören.» Andrés Neuman ist nicht überfahren worden und hat auch nicht aufgehört zu schreiben. Mit seinem Roman *El viajero del siglo* erfüllt er alle Voraussetzungen, um im nächsten Jahr zum Starautor des Argentinien-Schwerpunkts der Frankfurter Buchmesse zu werden. *Albert von Brunn, Zürich*

²³ Andrés Neuman, *El viajero del siglo* (vgl. Anm. 1), 473.

²⁴ Roberto Bolaño, *Neuman, tocado por la gracia*, in: *Entre paréntesis: ensayos, artículos y discursos*. Ed. de Ignacio Echevarría. (Colección Argumentos; 316). Anagrama, Barcelona 2004, 149.

Ein Jahrhundert christlicher Identität

Ein Essay

Die Frage nach der Identität des Christentums ist ein Ereignis. Ihr Aufkommen zeigt einen neuen Standpunkt an. Solange sich der Westen als Christenheit verstand, identifizierte er sich mit dem Christentum und konnte es sich nicht gegenüberstellen. Nun aber findet sich das Christentum dem Blick eines Anderen ausgesetzt, in einem Dialog, dessen Regeln das Gegenüber mitbestimmt. Das Christentum bestimmt nicht mehr allein, in welchem Licht es interpretiert wird.¹

In Worms erinnert ein weltberühmtes Denkmal an den 18. April 1521. Vor dem versammelten Reichstag, im Angesicht des Kaisers, weigerte sich ein Mönch, seine Schriften zurückzunehmen. Er riskierte den Scheiterhaufen. Denn mit dem Kirchenbann – er war bereits rechtswirksam – war die Reichsacht verbunden. Der Mönch war vogelfrei; außer dem freien Geleit nach und von Worms schützte nichts mehr sein Leben. Martin Luther schloß: «Wenn ich nicht durch Schriftzeugnisse oder einen klaren Grund

widerlegt werde – denn allein dem Papst oder den Konzilien glaube ich nicht; es steht fest, daß sie häufig geirrt und sich auch selber widersprochen haben –, so bin ich durch die von mir angeführten Schriftworte überwunden. Und da mein Gewissen in den Worten Gottes gefangen ist, kann und will ich nichts widerrufen, weil es gefährlich und unmöglich ist, etwas gegen das Gewissen zu tun. Gott helfe mir. Amen.»² Hier wird das Gewissen – ein subjektiver Zustand – zum Standpunkt, der im Bündnis mit der Schrift Bestand behält gegen die Repräsentanten des Christentums. Theoretisch hat bereits Thomas das Gewissen als letzte Norm anerkannt, auch wenn es irrt.³ Doch erst jetzt, in der aufbrechenden Neuzeit, beansprucht die Subjektivität eigenständige Kontinuität.

An Martin Luthers Gewissen zerbricht die *christianitas*, das im Glauben einige Abendland. Es entsteht ein Unterschied zwischen Christentum und Kirche. Martin Bucer nennt 1531 die unsichtbare Gnade – im Unterschied zur sichtbaren Kirche – *substantia*

¹ Vgl. Karl Rahner, *Art. Christentum*, in: *Sacramentum mundi*. Bd. I. Freiburg 1967, 720-744, 723f.; Trutz Rendtorff, *Theorie des Christentums*. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung. Gütersloh 1972, 9ff.

² Martin Luther, *Werke*. Hrsg. von Karin Bornkamm u.a. Bd. I. Frankfurt/M. 1983, 269.

³ Vgl. Friedrich Gogarten, *Was ist Christentum?* Göttingen 1956, 74; Thomas von Aquin, *STh I-II* 19, 5f.

christianismi. In der Aufklärung stellt sich ein eigenständiger Vernunftstandpunkt das Christentum gegenüber: John Lockes *The reasonableness of christianity* (1695), John Tolands *Christianity not mysterious* (1696) und Matthew Tindals *Christianity as old as the world* (1730) begründen den Gottesglauben mit der Vernunft. 1841 erscheint eine Kampfschrift: *Das Wesen des Christentums*. In aller Offenheit fordert der neue Standpunkt den alten heraus. Nichts sei es mit dem Gottesglauben als ein projizierter Glaube an den Menschen! Was als altehrwürdige Objektivität daherkommt, ist für Ludwig Feuerbach hochsubjektiv begründet. Die Religion sei psychologisch zu erklären, nichts als ein subjektives Phänomen. Das Christentum ist nun als Ganzes Gegenstand der kritischen Auseinandersetzung.

Es erstaunt nicht, daß im 20. Jahrhundert ein intensives Bemühen um die Identität des Christentums einsetzt. Sitz im Leben ist meist die Vorlesung vor Hörern aller Fakultäten, deren Zugehörigkeit zum Bekenntnis nicht vorausgesetzt werden kann. Horizont ist die menschliche Erfahrung, wie sie bei den Hörern eben gegeben ist: Im Unterschied zu den Glaubenslehren, welche die Christen seit dem zweiten Jahrhundert hervorbringen und die den Glauben in seinem inneren Zusammenhang darstellen. Letztere verlangen vom Leser – auf Probe – einen Standpunkt im Inneren des Christentums. Demgegenüber bezieht die Frage nach der Identität des Christentums von vornherein den Zeitgeist, den Blick des Anderen ein. Damit kommt sie dem Leser entgegen. Er kann seinen Standpunkt in der Kontinuität zeitgenössischer Erfahrung wahren und muß sich nicht in einem fremden Milieu bewegen.

Adolf von Harnack – Das objektive Wesen des Christentums

Harnack hoffte die Unsicherheiten des zeitgenössischen Protestantismus zu beheben: Erstens durch ein zeitgemäßes Bekenntnis, so kurz wie das Apostolicum, und zweitens durch «eine sich mit der Vergangenheit auseinandersetzende Schrift, die den sicheren Ertrag dessen enthielte, was wir positiv im 16., 18. und 19. Jahrhundert gelernt haben».⁴ Zum Blick von innen sollte ein historischer Blick auf das Christentum treten – von außen, auf der Höhe der Zeit. Dieser Aufgabe widmet sich Adolf von Harnacks berühmte Berliner Vorlesung *Das Wesen des Christentums*. Hier begegnen sich zwei Horizonte. Das Werk will dem Wahrheitsgewissen der historischen Wissenschaft genügen und zugleich sagen, was als christlich gelten darf. Ein Standpunkt außerhalb des Christentums – die Geschichtswissenschaft – bestimmt dessen Identität. Zu erheben sei sie nicht dogmatisch und autoritativ, sondern nach religionsgeschichtlicher Methode. Das Wesen des Christentums zeige sich, indem die Gestalt Jesu so objektiv wie möglich dem Betrachter vor Augen trete. Denn im eigentümlichen Gottesbewußtsein Jesu trete das Christentum in die Geschichte ein. Es pflanze sich in den Erscheinungen der Kirchengeschichte fort. Adolf von Harnack sieht eine einheitliche Idee, das Wesen des Christentums, welche die Vielfalt des christlichen Lebens der verschiedenen Epochen aus sich hervortreibt. Vom Gottesbewußtsein Jesu her seien die Gestalten des Christentums zu beurteilen.

Zwar gibt sich Adolf von Harnack in seinem engagierten Ton als Christ zu erkennen. Aber er spricht nicht als Zeuge, sondern als Historiker. Eine Einführung ins Christentum erwartet er von der Wissenschaft nicht, da sie absoluter Urteile gar nicht fähig sei. «Die Religion, nämlich die Gottes- und Nächstenliebe, ist es, die dem Leben einen Sinn giebt; die Wissenschaft vermag das nicht.»⁵ Wissenschaftliche Reflexion und engagiertes Bekenntnis verbinden sich nicht; wie der objektive historische Jesus Jahrhunderte später von subjektiver Bedeutung sein soll, bleibt offen.

Romano Guardini – Die Person Jesus Christus

Romano Guardini verabschiedet die Vorstellung eines objektiven Wesens des Christentums, um der Erfahrung der Nachfolge

Rechnung zu tragen. Das Christentum sei nicht eine so oder andersgeartete Lehre. Es sei nicht vom allgemein Menschlichen her zu erreichen, sondern etwas grundsätzlich anderes. «Man kann das Christentum nicht von welthaften Voraussetzungen herleiten und sein Wesen nicht mit natürlichen Kategorien bestimmen, weil dadurch das Eigentliche aufgehoben wird. Soll dieses erfaßt werden, dann kann es nur aus ihm selbst heraus geschehen.» Deshalb könne das Christentum nicht unter allgemeine Begriffe gestellt, sondern müsse aus seiner eigentümlichen Mitte verstanden werden. «Es gibt keine Lehre, kein Grundgefüge sittlicher Werte, keine religiöse Haltung und Lebensordnung, die von der Person Christi abgelöst und von denen dann gesagt werden könnte, sie seien das Christliche. Das Christliche ist Er selbst; das was durch Ihn zum Menschen gelangt und das Verhältnis, das der Mensch durch Ihn zu Gott haben kann. Ein Lehrgehalt ist christlich, sofern er aus Seinem Munde kommt. Das Dasein ist christlich, sofern seine Bewegung durch Ihn bestimmt ist. In allem, was christlich sein soll, muß Er mitgegeben sein. Die Person Jesu Christi in ihrer geschichtlichen Einmaligkeit und ewigen Herrlichkeit ist selbst die Kategorie, welche Sein, Tun und Lehre des Christlichen bestimmt.»⁶

Aus Romano Guardinis Werk spricht eine leidenschaftliche Suche. Sie gibt der lebendigen Beziehung den Vorrang vor der Theorie. Das ursprüngliche Fragen der Seele findet mehr Raum als bei seinen Vorgängern. Freilich stellt diese idealistische Haltung, mit der Romano Guardini das Gegenüber sucht, einer therapeutisch gebildeteren Zeit Fragen. Wie kann ein Mensch bei sich sein, der den anderen so stark idealisiert? Muß diese Haltung nicht auf Kosten der Achtsamkeit für sich selbst gehen? Und was kann die subjektive Erfahrung für das Christentum bedeuten, wenn eine geschichtliche Person schon alles ist? Bei Romano Guardini bricht ein leidenschaftliches Suchen an einem Gegenüber auf. Den Nachfolgenden stellt sich die Aufgabe, Pathos und Idealisierung zurückzunehmen und die Kraft, die suchen macht, deutlicher als eigene anzunehmen.

Gerhard Ebeling – Das Geschehen von Wort und Glaube

In lutherischen Entwürfen findet das Christentum sein Zentrum in der Erfahrung des Gewissens, das vom Wort gefangen ist. Karl Heim faßt das Bekenntnis des Protestantismus in zwei Thesen zusammen: «Wir können nur durch einen klaren geistigen Akt zu Gott kommen, einen Geistesakt, bei dem wir in völliger Einsamkeit bei uns selber sind, nicht durch untergeistige Rauschzustände. Alle klaren geistigen Akte lassen sich im Wort aussprechen und entstehen nur durchs Wort.» Und zweitens: «Gott kann nur von einem erschrockenen Gewissen gefunden werden, nicht durch sittlich indifferente Machterlebnisse oder Unterwerfung unter Autoritäten.»⁷

Auch für Gerhard Ebeling ist es nicht möglich, als bloße Wissensfrage nach dem Christentum zu fragen. Es gebe keine Antwort ohne Einsatz der Existenz. Zugleich müsse man unerbittlich kritisch fragen, nach Art eines ungläubigen Untersuchungsrichters. «Der Glaube stirbt nicht an der Anfechtung, sondern er stirbt an der Flucht vor der Anfechtung. Was aber hat das mit der Sprache des Glaubens zu tun? Dies: daß die neuen Bedeutungen, die vom Glauben her die Wörter gewinnen, nicht den Kontakt verlieren mit den Bedeutungen, die sie abgesehen vom Glauben haben. Und darin liegt ein Doppelpes, wie in aller echten Auseinandersetzung (aber echte Auseinandersetzung ist etwas ganz Seltenes!): Nämlich zugleich ein Verstehen der Sprache des anderen und ein Durchhalten des Widerspruchs zur Sprache des anderen.»⁸ Das Christentum Gerhard Ebelings beginnt nicht bei der allgemeinen Erfahrung, sondern bei der Predigt, die Glaube weckt.

⁵ Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*. Leipzig ⁵1901, 261, vgl. 11.

⁶ Romano Guardini, *Das Wesen des Christentums* (1938), Würzburg ³1949, 11, 65 vgl. 66.

⁷ Karl Heim, *Das Wesen des evangelischen Christentums*. Leipzig ²1926, 63f.

⁸ Gerhard Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens* (1959). Gütersloh ⁵1985, 174f., vgl. 122.

«Gott begegnet als Wort». Wo ist das Wort? «Hier, wo die Verkündigung des Wortes Gottes geschieht»!⁹ Das verkündigte Wort treffe den Menschen in seinem Gewissen. Es bringe seinen Horizont ins Wanken und bestimme ihn neu. Etwas komme ins Fließen zwischen Gott und Mensch. Das Christentum sei ein Geschehen; sein Wesen sei als Zeitwort zu verstehen. Gerhard Ebeling überwindet das statische Gegenüber von objektivem Gott und subjektiver Freiheit. Er findet beide in einer ursprünglichen Erfahrung verbunden. Die Subjektivität erfährt sich hineingenommen in ein heiliges Geschehen. Glaube sei beides, Geschenk des Geistes und verantwortliche Tat des Menschen. Die zentrale Frage nach dem Standpunkt (Adam, wo bist Du?) finde Antwort – nicht im Menschen selbst, sondern im Getroffensein vom Wort Gottes.

Eine eigentümliche Spannung zwischen Ergriffensein und Begriff prägt die Stimmung. Gerhard Ebeling spricht von etwas, das weiter ist als das Wort. Die Frage nach dem Christentum gehöre zu jenen, die sich unaufhörlich stellten. Wie jede echte philosophische Frage ziele sie auf Verstehen ab, das immer neu aufs Spiel gesetzt werden müsse. Sich solchen Fragen zu stellen heiße das Unverfügbare riskieren, daß nämlich die Fundamente ins Wanken gerieten. Ja, das Wort Gott meine ursprünglich die Erfahrung der Fraglichkeit und der Passivität. Denn vor seinem letzten Horizont erfahre sich der Mensch als radikal ohnmächtig, sich selbst und seine Geschichte anzunehmen.¹⁰ In alledem spürt der Leser eine Weite der Erfahrung. Und zugleich erhebt Gerhard Ebeling den Anspruch, das Wort müsse das Erste sein und das Ganze umspannen. Das Wort bleibt der entscheidende Bezugspunkt. Mag die Erfahrung dunkel bleiben! – das sieht Gerhard Ebeling ohne Grausen. Sie hole, gesteht er, das Wort bei weitem nicht ein. Das Wort aber sei klar und wirke.¹¹

Das Erste ist das Wort, die Erfahrung das Zweite. Das heilige Geschehen ereigne sich dort und nur dort, wo ein Mensch vom Wort der Schrift getroffen werde; der Geist sei die Dynamik dieses Geschehens. Damit gewinnt das von außen kommende Wort ein eindeutiges Übergewicht. Der Geist wird zum Beiwerk: Gerhard Ebeling macht sich den Einwand selbst, um dann festzustellen, daß jede Berufung auf den Heiligen Geist, die sich über das bloße Wort erhaben dünke, nicht den Geist Christi meine.¹² Gerhard Ebelings Ansatz bei der Predigt schließt eine große Weite menschlicher Erfahrung aus. Doch nur wer sie einbeziehen könnte, vermöchte – wie Gerhard Ebeling fordert – den Kontakt mit den Bedeutungen der Alltagssprache zu bewahren.

Tatsächlich, so Gerhard Ebeling, finde man sich längst mit getrennten Sprachen für Wirklichkeit und Christentum ab; die Brücke werde nicht mehr geschlagen. Die Sprache des Christentums entstamme der Zeit vor einem Revolutionsgeschehen, das die Welt seit etwa dreihundert Jahren umforme. Damit aber werde das Christentum gar nicht mehr verstanden. Denn das Betroffensein (und nicht erst nachträgliche Berücksichtigen) unserer Wirklichkeit sei Kriterium für das Verstehen des christlichen Glaubens. Er dürfe nichts von der Wirklichkeit Getrenntes sein, sonst sei er nur Schaum auf dem Wasser. Gerhard Ebeling hofft nun, das Wort von der Erfahrung her neu zu verstehen. «Das Wort Gottes kommt neu zur Sprache allein aus einem neuen Hören, einem angespannten Horchen und Aufmerken darauf, wie das überlieferte Wort Gottes sich gerade durch die Wirklichkeit, der wir selbst ausgeliefert sind, verständlich macht. Dieses Horchen verbindet ein Doppeltes zur Einheit: ein ehrliches Ausharren in der Erfahrung und ein geduldiges Harren auf Verstehen. Wenn so das Wort Gottes neu vernommen würde, könnte es auch neu mit der ihm eigenen Vollmacht gesagt werden.»¹³

Eine Einführung in die Erfahrung des Geistes ist das noch nicht. Es ist, als hätte die Reformation einen wesentlichen Schritt in der Wahrnehmung der Subjektivität gehen können, um sogleich

zu erstarren und das Gewissen streng an das objektive Wort der Schrift zu binden. Es ist, als müßte der Protestantismus seinen mutigen Schritt ängstlich bewahren zwischen einem Schwärmerium, das alle Ordnung auflöst, und einer katholischen Objektivität, die gebieterisch Unterordnung verlangt. Er hat keine dem Wort gegenüber eigenständige Theologie des Geistes entwickelt, obwohl sie auf der ursprünglichen Linie der reformatorischen Gewissenserfahrung gelegen hätte.¹⁴ Offenbar kann nur Geist sagen, wer im gleichen Atemzug Tradition und Kontinuität bejaht. Offenbar steht den Christen ihr Wurzelgrund nur gemeinsam offen. Bei Gerhard Ebeling oszilliert das Christentum zwischen Wort und Erfahrung; Friedrich Gogarten stellt es indirekt dar, indem er den Raum der Geschichte ausmißt, welchen gerade die protestantische Gewissenserfahrung eröffnet.¹⁵ Danach gibt der deutsche Protestantismus es auf, das Wesen des Christentums ins Wort zu fassen. «Wenn aus der Geschichte des Problems etwas zu lernen ist, dann ist es die Erkenntnis der Unmöglichkeit, das Wesen des Christentums in eine Formel einzufangen. Denn eben die Unterscheidung zwischen Erscheinung – wozu auch jede Formulierung zu zählen ist – und dem hinter ihr Liegenden hat zur Bildung des Wesensbegriffs geführt ... Das Wesen des Christentums hat seinen Ort nicht im Medium des Gedankens, sondern in einer tieferen Schicht des Menschen.»¹⁶

In den sechziger Jahren wechselt die Frage nach der Identität des Christentums den Namen. Es entsteht eine Reihe bedeutender katholischer Entwürfe. Sie machen das Christentum als Vollzug der Freiheit verständlich; das Wort Wesen verschwindet. Die Argumente für und wider gewinnen an Gewicht, besonders die Frage nach der Glaubwürdigkeit. Damit verbreitert sich – zögernd – das subjektive Element im Begriff des Christentums.

Hans Urs von Balthasar – Eintreten in den Gehorsam Jesu

Hans Urs von Balthasars Christentum beginnt beim subjektiven Vollzug. Ein Christ sei am Gehorsam gegenüber Gott kenntlich. Jesus habe ihn vorgelebt; Christ sei, wer in ihn eintrete. Zentral sei der Verzicht, über sich selbst zu verfügen. Christ sei, wer nicht gezwungen werden müsse, für die Welt abzusterben.¹⁷ Der Mensch komme nicht in Eigenständigkeit und freier Entscheidung zu sich, sondern indem er seine Freiheit überantworte. Das sei dem

¹⁴ Michael Welker (Gottes Geist. Neukirchen-Vluyn 21993) tritt in die Sprache der Innenwelt nicht ein. Der Gottesgeist sei als Macht, Eingreifen und Kraft Gottes in der Außenwelt klar zu fassen und von Selbstverhältnissen streng zu trennen (260). – Jürgen Moltmann (Der Geist des Lebens. München 1991) betont wohl die Eigenständigkeit des Geistes gegenüber dem Wort und fordert ein Wechselverhältnis von Geist und Christus anstelle des Christomonismus (85). Der Geist werde als Lebendigkeit und Freiheit erfahren (9) – aber deren psychologische Vertiefung sei ausgeschlossen: Gott werde «nicht in der innersten Herzkammer oder der einsamen Seelenspitze erkannt ... , sondern in der wahren menschlichen Gemeinschaft von Frauen und Männern, von Eltern und Kindern. Nicht die mystische Selbsterfahrung, sondern die soziale Selbsterfahrung und die persönliche Gemeinschaftserfahrung sind dann der Ort der Gotteserfahrung» (106). Der Glaube richte sich ganz auf Christus, die Hoffnung ganz auf das Reich Gottes; der Geist werde nur indirekt erfahren. «Das Medium, in welchem Glaube und Hoffnung sich ereignen, bleibt bis zum gewissen Grade unerkennbar, so wie man die Augen nicht sieht, mit denen man sieht, und den eigenen Standpunkt nicht erkennt, solange man auf ihm steht.» Am Fuße des Leuchtturms bleibe es dunkel (81).

¹⁵ Friedrich Gogarten, Was ist Christentum? (vgl. Anm. 3).

¹⁶ Rolf Schäfer, Welchen Sinn hat es, nach einem Wesen des Christentums zu fragen? Zeitschrift für Theologie und Kirche 65 (1968), 329-347, 344. – Trutz Rendtorff (Theorie des Christentums [vgl. Anm. 1], 140-149) interpretiert die tiefere Schicht als neuzeitliche Autonomie, welche alle Wirklichkeitsbereiche strukturiere. Die Autonomie führe zur Unterscheidung zwischen Christentum und Kirche. Das Wort christlich werde nicht mehr durch die Institution Kirche definiert, sondern sei Gegenstand einer mehrstimmigen und kritischen Auseinandersetzung. Darin liege eine Emanzipation von allem Kirchlichen und Inhaltlichen; im Anschluß an Karl Barth bleibe nur die Sendung durch Christus, der alles Institutionelle je neu begründe und hervorbringe. Die Identität des Christentums entstehe immer neu in Auseinandersetzung mit der Welt und der Autonomie, die sie bestimme. Die Identität des Christentums liege, formal, in der Emanzipation (14). Die inhaltliche Durchführung scheint überholt, das Ganze der Theologie ein Postulat, das nicht mehr durchgeführt wird.

¹⁷ Vgl. Hans Urs von Balthasar, Wer ist ein Christ? Einsiedeln 1965, 66, 90.

⁹ Ebd. 80, 89; vgl. 22.

¹⁰ Vgl. ebd. 9ff., 112, 77, 129f., 139.

¹¹ «Wo das Wort Gottes ankommt, da kommt es als das schlechthin Notwendige an, da ist es eindeutig und schafft Klarheit» (ebd. 87, vgl. 119).

¹² Vgl. ebd. 93f.

¹³ Ebd. 187, vgl. 13f., 111ff., 180.

spontanen Streben entgegengesetzt. «Transzendenz ist wesentlich nicht ›Eros‹ – der ist nur die Lust, zu übersteigen – sondern Glaubensgehorsam aus der Kraft des befehlenden Gottes.» Zwischen Gott und Mensch gebe es keinerlei gleiche Rechte, so wenig, daß es geschmacklos sei, den Menschen Partner Gottes zu nennen.¹⁸ Was als Bund erscheine, beruhe restlos auf einseitiger Erwählung durch Gott. Der Mensch werde gewürdigt, sie zu bejahen. Den Gehorsam gegenüber Gott grenzt Hans Urs von Balthasar nicht von jenem gegenüber der Kirche ab. Er kennt keine Eigenständigkeit der Geisterfahrung gegenüber der Kirche. So findet eine stillschweigende Identifikation statt; der Gehorsam bezieht sich faktisch auf die Glaubenslehre der Kirche. Mündiger Christ sei, «wer die objektive sakramentale Wirklichkeit in sich subjektiv-existential realisiert»; Spiritualität «die subjektive Seite der Dogmatik».¹⁹ Hans Urs von Balthasars Entwurf bietet der Sehnsucht nach Hingabe eine Form. Doch an der Vielfalt und Dynamik menschlicher Subjektivität zeigt Hans Urs von Balthasar kaum Interesse; sein Gehorsamsbegriff hat einen vernichtenden Zug. Hans Urs von Balthasar begibt sich in Gegensatz zu einer Freiheit, die sich durchaus hingeben, sich aber zugleich in ihrem Eigenstand respektiert und in ihrer Kreativität geachtet erfahren möchte. Er übergeht die Erfahrung, daß Kräfte sich erproben und entwickeln, ehe sie einem Auftrag von außen dienen können. Hans Urs von Balthasar akzeptiert die Freiheit des Menschen nicht wirklich; lieber spricht er von Geistnatur. Trotz des formal subjektiven Ansatzes trägt sein Begriff des Christentums wenig zur Aufgabe bei, es von der subjektiven Erfahrung her neu zu gewinnen.

Joseph Ratzinger – Erlösung aus der Verzweiflung

Joseph Ratzingers *Einführung in das Christentum* beginnt nicht beim objektiv Gegebenen, sondern in der Erfahrung des Subjekts. Es treibe haltlos in einem Meer des Zweifels. Die Erfahrung des Glaubens sei der Zweifel, der Abgrund, das Nichts. «Ans Kreuz geheftet – das Kreuz aber an nichts, treibend über dem Abgrund ... Nur ein über dem Nichts schwankender, loser Balken scheint ihn (den Gläubigen) zu halten, und es sieht aus, als müsse man den Augenblick errechnen können, an dem er versinken muß. Nur ein loser Balken knüpft ihn an Gott, aber freilich: er knüpft ihn unausweichlich, und am Ende weiß er, daß dieses Holz stärker ist als das Nichts, das unter ihm brodelt, das aber dennoch die bedrohende, eigentliche Macht seiner Gegenwart bleibt.»²⁰

Joseph Ratzinger wagt sich weiter als seine Vorgänger in den Abgrund der Subjektivität. Der Mensch, in solch schreckliche Erfahrung geworfen, suche nach mehr. Das Sichtbare halte ihn nicht, so daß er über es hinausgreife. Hier komme der Glaube ins Spiel. Das Christentum kenne die Not der Seele und weise einen Weg, mit ihr umzugehen. Es biete den Schlüssel zum Sinn der Erfahrung – und stehe bleibend außer ihr. «Immer schon hat Glaube etwas von einem abenteuerlichen Bruch und Sprung an sich ... immer schon war er eine die Tiefe der Existenz anfordernde Entscheidung, die allzeit ein Sichherumwenden des Menschen forderte, das nur im Entschluß erreichbar ist.» Der Glaube sei ein Akt des Willens. Er sei eine Deutung des Daseins, die sich nicht aus der Erfahrung ergebe, sondern ihr radikal gegenüberstehe. Ist er darum Willkür? Keineswegs: «Was hier geschieht, ist nicht ein blindes Sichausliefern ins Irrationale hinein. Im Gegenteil – es ist Zugehen auf ... den Sinn und so auf die Wahrheit selbst, denn am Ende kann und darf der Grund, worauf der Mensch sich stellt, kein anderer als die sich eröffnende Wahrheit selber sein.»²¹ Was also hält den Glaubenden über dem gähnenden Abgrund des Nichts? Daß sein Denken ein Gegenüber findet! Bei Joseph Ratzinger ist die Frage nach der objektiven Wahrheit der Dreh- und Angelpunkt. «Die Frage nach der Wahrheit ist die wesentliche Frage des christlichen Glaubens überhaupt»²²; die subjektive Erfahrung spielt keine vergleichbare

Rolle. Das rettende Ufer finde sich in der Glaubensgemeinschaft und ihrer Tradition. Wenn überhaupt die menschliche Erfahrung zur Ruhe kommen könne, dann in Begegnung mit der Schönheit von Liturgie und theologischer Tradition. Von hier aus erschließt Joseph Ratzinger den Glauben inhaltlich, dem Credo folgend. Der Geist spielt nur eine Nebenrolle.

Joseph Ratzingers beeindruckender Ansatz wirft Fragen auf. Kann es stimmen, daß die gegebene Lage des Menschen als Schwimmender ein Verhängnis ist, dem es zu entkommen gilt? Mit den Augen des Glaubens betrachtet, kann es sich nur um eine jener Dunkelheiten handeln, die durch den Sohn angenommen sind. Der christliche Weg ist der Abstieg in den Schmerz, den das Schicksal zumutet. Das Suchen nach dem festen Ufer hat etwas Ausweichendes. Wenn der Mensch sich vorfindet als einer, der in einem Ozean des Unbegreiflichen umhertreibt, dann muß sein Glaube genau an dieser Situation beginnen und genau in dieser Erfahrung bestehen. Der Glaube kann nicht überzeugen, wenn er nur aus der Verzweiflung rettet. Joseph Ratzinger setzt dem Greifen der Technik ein anderes Greifen entgegen, nämlich nach der objektiven Wahrheit der Metaphysik. Damit aber ist das verzweifte Greifen nicht überwunden, sondern nur anders gewendet.

Eugen Biser – Eintritt in das Gottesverhältnis Jesu

Eugen Biser sieht eine tiefe Identitätskrise des Christentums. Sie brenne, weil im Zusammenstoß der Kulturen nur ein Christentum bestehen könne, das über seine Identität Auskunft zu geben wisse. Seine Zukunft könne es von seinem christologischen Fundament her gewinnen. In welcher Weise? Der Mensch von heute sei nicht von einer theoretischen Frage, sondern von der Angst bestimmt.²³ Es genüge ihm nicht mehr, in gegenständlicher Weise an Jesus Christus zu glauben, weil das Bekennen objektiver Sätze die Angst nicht heile. Wie Joseph Ratzinger sieht Eugen Biser das Christentum als Antwort auf eine nicht nur intellektuelle, sondern auch emotionale und existenzielle Frage. Während Joseph Ratzinger die Antwort jenseits der Erfahrung sucht, geht Eugen Biser einen Schritt weiter. Wichtiger als die Wahrheit, die erkundet werde, sei jene, die sich zeige. «Die glaubensgeschichtliche Wende erreicht ihr Ziel darin, daß der Gegläubte aus dem Schein der Vergegenständlichung heraustritt, um auf neue Weise ... gefühlt zu werden.»²⁴ Die zentrale Lebensleistung Jesu, die Entdeckung des unzweideutig liebenden Gottes, sei offen für Menschen, die in sie einträten. Statt eines gegenständlichen Glaubens an Jesus sei heute ein Glaube an die Spur angemessen, die er ausgelegt habe.²⁵ Die Identität des Christentums liege nicht in Aussagen über Jesus, sondern in der von ihm geöffneten Bahn. Hier, beim inneren Lehrer Jesus, erfahre der Mensch nicht nur Einsicht in die Wahrheit, sondern auch Heilung in der Angst, die sein Dasein vielfältig präge. Das Christentum sei eine therapeutische Religion.²⁶ Die Sprache Eugen Bisers sucht eindeutige begriffliche Schärfe. Die Erfahrung des Unbegreiflichen findet kein Echo, so daß er die Offenheit menschlichen Erfahrens nicht wirklich erreicht. Die Erfahrung des Geistes tritt bei Eugen Biser ganz hinter der Christologie zurück. Und der Ansatz bei der Angst hat den Nachteil, daß die Christen ein Interesse daran haben müßten, daß sie nie ganz erlischt. Sonst würde ja niemand mehr nach Gott fragen! Tatsächlich kennt die gläubige Subjektivität auch die Sehnsucht, die sich in der *perfectio* bei Thomas von Aquin und im ignatianischen *magis* ausdrückt.

Karl Rahner – Der Menschen als das begnadete Subjekt

Die bisher genannten Einführungen suchen die Identität des Christentums auf christozentrischem Weg. Das Christentum sei

¹⁸ Ebd. 73, vgl. 69.

¹⁹ Ebd. 90; Ders., *Spiritualität*, in: *Geist und Leben* 31 (1958), 340-352, 341.

²⁰ Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum*. München 1968, 21f.

²¹ Ebd. 28, 49.

²² Joseph Ratzinger, *Glaube, Wahrheit, Toleranz*. Freiburg 2004, 148.

²³ Vgl. Eugen Biser, *Einweisung ins Christentum*. Düsseldorf 1997, 15f.

²⁴ Vgl. ebd. 416f.

²⁵ Vgl. ebd. 339.

²⁶ Vgl. Eugen Biser, *Aufriß einer therapeutischen Theologie*, in: *Geist und Leben* 70 (1997), 199-209; Ders., *Einweisung ins Christentum* (vgl. Anm. 32), 108f.

eine Religion des Wortes; in ihrem Zentrum stehe Jesus Christus, das Wort schlechthin. Darum sei das Christentum als Ganzes sprachlich aussagbar. Demgegenüber versteht Karl Rahner das Christentum als Ereignis. Es bestehe darin, daß ein Mensch sich ergreifen lasse von Gott, der sich selbst mitteile. Das Christentum sei «in seinem Wesen die Subjektivität des begnadeten Menschen von Gott her und auf ihn hin».²⁷ Es sei weder eine historische Wahrheit noch eine Lehre, sondern eine Erfahrungstradition. Sein Innerstes sei nicht mit Worten darstellbar und bleibe unbegreiflich. Es sei ein häufiges Mißverständnis, das Christentum sei durch ein gegenständliches, von außen her handhabbares Kriterium kenntlich. Deshalb sei größte Vorsicht vor einer christologischen Engführung geboten. Es stimme nicht, daß man nur Jesus Christus predigen müsse und dann alle Probleme gelöst habe. Auf die Frage, warum der Mensch sein Leben gerade an Jesus von Nazareth wagen dürfe, müsse eine Antwort gegeben werden. Es sei nicht redlich, sie als immer schon beantwortet vorauszusetzen.²⁸ Mit der Neuzeit beginne eine neue Frage. Der Mensch werde sich in seiner radikalen Subjektivität zum Thema: Deshalb könne der neuzeitliche Mensch das Christentum nicht mehr «als die Summe seiner faktischen religiösen Umwelt mit deren Forderungen an ihn begreifen».²⁹ Während Patristik und Mittelalter die objektive Glaubenswirklichkeit gegenständlich entfaltet hätten, müsse sich das Christentum in der Neuzeit vor der Erfahrung des Subjekts verantworten. Der Wechsel zu einer subjektiv gestellten Frage sei der bisher größte Einschnitt in der Geschichte der Theologie. Diese freilich habe den Wechsel der Perspektive noch kaum wahrgenommen. Darum setzt Karl Rahner beim Menschen und seiner Innerlichkeit an. Anders als Joseph Ratzinger und Eugen Biser beschreibt er sie nicht als Haltlosigkeit oder Angst, sondern als Offenheit. «Der Mensch ist trotz der Endlichkeit seines Systems immer schon als ganzer vor sich gebracht. Er kann alles in Frage stellen; er kann alles einzeln Aussagbare immer schon in einem Vorgriff auf alles und jedes mindestens fragen ... (So) erweist sich der Mensch als Wesen eines unendlichen Horizontes. Indem er seine Endlichkeit radikal erfährt, greift er über diese Endlichkeit hinaus, erfährt sich als Wesen der Transzendenz, als Geist ... (Der Mensch) bleibt grundsätzlich immer unterwegs. Jedes angebbare Ziel im Erkennen und in der Tat ist immer schon wieder relativiert als Vorläufigkeit und Etappe. Jede Antwort ist immer wieder nur der Ausgang einer neuen Frage.»³⁰ Die Offenheit schließe Zustände radikaler Verzweiflung ein. Mit dem Kreuz nehme der Christ sie an. «Kreuz besagt die nicht mehr zu verschleiende Forderung nach der unbedingten Kapitulation des Menschen vor dem Geheimnis seines Daseins, das der Mensch nicht mehr in seine Gewalt zu bringen vermag, weil er endlich und schuldbeladen ist.»³¹ Karl Rahners Christentum beginnt bei der Annahme seiner selbst. Es steigt hinab in die Dunkelheit der Verzweiflung, nicht um sie hinter sich zu lassen, sondern um auch im finstersten Abgrund die Gegenwart des Unaussprechlichen zu finden. Sie will nicht aus der Verzweiflung erlösen, sondern in ihr Trost finden, jenen Trost, den Jesu Weg offenbar gemacht hat. «Ach, das Leben des Menschen ist verzweifelt. Wer es nicht wahrhaben will, ist in der ärgsten Verzweiflung. Es gibt keinen Trost, der uns solche Verzweiflung abnimmt. Aber es gibt das unbegreifliche Geheimnis, daß die Verzweiflung selbst getröstet sein kann, willig gelassen ist und sich nicht selbst zum letzten der Götzen des Daseins macht. Dieser Trost des Todes heißt mit wahren Namen Jesus von Nazareth.»³² Die ursprüngliche Entscheidung

für die Hoffnung und gegen die Verzweiflung vollziehe sich in der «bedingungslosen Annahme meiner Existenz als sinnvoll».³³ Den Horizont dieser Hoffnung nennt Karl Rahner Gott. Wo immer die Hoffnung einen Menschen ergreife, sei ein letztes Gegenüber wenigstens unausdrücklich mitgemeint. Ebenso verhalte es sich mit den ursprünglichen Erfahrungen des Glaubens und der Liebe. Auch sie schlossen ein letztes Gegenüber ein, dem vertraut und das geliebt werde. Es komme mithin auf die innerste Lebens-tat an; Worte könnten nur auf sie aufmerksam machen.

Bruno Forte – Die Objektivität des Gebetes

Bruno Forte (geboren 1949) fragt nicht nach Denkbarkeit des Glaubens oder Rechenschaft gegenüber einer eigenständigen Kultur. Er sucht nach Antwort auf die Sehnsucht. Sie richte sich immer auf das verborgene Antlitz eines mütterlich-väterlichen Anderen, oder, was dasselbe sei, auf Sinn. Es gebe eine «unzerstörbare Sehnsucht nach jemand, der unseren Schmerz und unsere Tränen wahrnimmt». Dieses Bedürfnis könne jeder in sich wahrnehmen, wenn er den Mut habe, sich nicht hinter der eigenen vorgeblichen Großartigkeit oder einem Verteidigungswall zu verstecken.³⁴ Das Leben sei entweder Pilgerschaft zum Anderen oder Vorwegnahme des Todes, Flucht in Ausbrüche mithin, um sich zu betäuben und die wahre Frage nicht zu stellen.

Bruno Forte wählt einen subjektiven Ansatz. Von der Sehnsucht führt er zum Gebet, das seinen Ausdruck in der klassischen Gotteslehre finde. Erfahrung und ursprüngliche Erkenntnis Gottes ereigneten sich im Schweigen des Gebetes, nicht in der Anstrengung der Vernunft. «Der schweigende und in sich gesammelte Gott ist die Berufung der Welt, der Anlegeplatz der in das stille Wesen der Schöpfung eingeschriebenen Sehnsucht.»³⁵ In der profanen Erfahrung hingegen gebe es nur Frage und Sehnsucht – oder die Überhebung der Vernunft.

Die Sehnsucht ist bei Bruno Forte keine göttliche Kraft, sondern eine Frage, die aus dem Leiden und dem Kampf gegen den Tod geboren wird. Den Geist bindet Bruno Forte streng an Christus; er sei das, was Jesus hingabe und neu erhalte; mithin eher Objekt im göttlichen Geschehen. Wiederum ist das ausdrückliche Gebet der exklusive Ort der Erfahrung: Der Geist sei – im Unterschied zum ersten Schweigen und dem Wort – jenes andere Schweigen, in welches das Wort treffe. Zudem stifte der Geist die Gemeinschaft der Kirche, vor allem durch den Dienst des Amtes.³⁶ Mit anderen Erfahrungen verbindet Bruno Forte den Geist nicht. Dennoch lehrt er, Johannes Paul II. zitierend, der Geist wirke auch außerhalb des christlichen Bekenntnisses und in den anderen Religionen. Offenbar ist Bruno Forte bereit, Aussagen aufzunehmen, die von seinem Standpunkt aus nicht zu erreichen sind. Das Lehramt, nicht der Zusammenhang der eigenen Erfahrung, bildet den Horizont; eine Vermittlung der Erkenntnisquellen unterbleibt.

Bruno Fortes Entwurf stellt sich der Frage einer neuen Generation. Ihre Nähe zur Poesie und die Gegenwart des Schweigens zeichnet seine Sprache aus. Muß aber die Orientierung an der Sehnsucht bedeuten, die kritische Vernunft und das Gespräch mit der Humanwissenschaft zu verabschieden? Der Gegensatz zwischen Sehnsucht und Vernunft, zwischen Religion und Aufklärung bleibt bei Bruno Forte bestehen, nur daß der Zeitgeist nun die bisher unterlegene Kraft stützt. Bruno Forte setzt seine These einfach voraus, um sie in alle Richtungen zu entfalten; seine Methode reflektiert er nicht kritisch. Ludwig Feuerbachs Argument, die Sehnsucht nach einem Gegenüber sage nichts über dessen Existenz, entwertet Bruno Forte als folgerichtigen Ausdruck der emanzipierten Vernunft und ihrer Anmaßungen.³⁷

Bruno Forte stellt Gott dem Menschen klar gegenüber als jene Objektivität, welcher der Betende begegne. Nur als empfangende Stille könne der Geist erfahren werden. Jede weitere Vermittlung

²⁷ Karl Rahner, Art. Christentum (vgl. Anm. 1), 740. Es dürfe «nicht erwartet werden, daß es eine Formel, eine abstrakte Wesensdefinition gebe, die das Wesen des Christentums so ausspricht, daß alles Wesentliche daraus abgeleitet werden könnte oder alles, was so nicht ableitbar ist, als bloße historische Zufälligkeit am Christentum ausgeschieden werden dürfte», ebd. 730, vgl. 720.

²⁸ Vgl. Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Freiburg 1976, 24.

²⁹ Karl Rahner, Art. Christentum (vgl. Anm. 1), 722, vgl. 742.

³⁰ Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens (vgl. Anm. 37), 42f.

³¹ Karl Rahner, Wagnis des Christen. Freiburg 1974, 34.

³² Karl Rahner, das Ärgnis des Todes, in: Ders., Schriften zur Theologie. Band VII, Einsiedeln 1971, 141-144, 144.

³³ Karl Rahner, Wagnis des Christen (vgl. Anm. 40), 29.

³⁴ Bruno Forte, Das Wesen des Christentums. Freiburg i.Ue. 2006, 19.

³⁵ Ebd. 34, vgl. 38.

³⁶ Vgl. ebd. 30, 45, 58, 88ff.

³⁷ Vgl. ebd. 123.

von Subjektivität und Gottesvorstellung vermeidet Bruno Forte: ein Rückschritt hinter Eugen Biser und vor allem Karl Rahner.³⁸ Aus Bruno Forte – Exerzitenmeister des Papstes, seit 2004 Bischof – spricht der amtliche Katholizismus nach dem Pontifikat Johannes Pauls II.: selbstbewußt in der Tradition verwurzelt, ohne Bezug zur Theologie der Konzilszeit, bei geringem Interesse, im Dialog mit der Zeit etwas zu lernen. Nachdem das Wesen des Christentums in den sechziger Jahren aus den Titeln verschwunden war, zeigt das Wort eine erneute Vergegenständlichung an. Ohne Vorbehalt ist die Kirche hier die Kirche der Liebe und die Ikone der Trinität; Christentum und Katholizismus fallen in eins.³⁹

Vier Strategien

Der Rückblick auf ein Jahrhundert christlicher Identität zeigt vier Strategien. Die erste sucht ein objektives Wesen des Christentums. Sie setzt stillschweigend voraus, es gebe etwas, das der Mensch sich gegenüberstellen könne, von sich selbst absehend, um dieses Etwas dann Christentum zu nennen. Diese Strategie wird weiterhin vertreten.⁴⁰ Die zweite, lutherische Strategie findet eine klare Identität im erschrockenen Getroffensein des Gewissens unter dem Wort Gottes. Deshalb könne es kein objektives Wesen des Christentums geben. Letztere Überzeugung teilt die dritte Strategie. Sie bezieht bestimmte Vollzüge der Subjektivität ein, sei es im Tonfall Romano Guardinis, als verzweifelte oder angstvolle Frage bei Joseph Ratzinger und Eugen Biser, als

³⁸ Ersteren erwähnt Bruno Forte mit keinem Wort; Karl Rahner findet sich dreimal zitiert, aber nicht im Zusammenhang seines Begriffs des Christentums. – Die Deutsche Bischofskonferenz finanzierte die Übersetzung des Werks.

³⁹ Vgl. ebd. 89. – Es gebe «keine Christen außerhalb der Kirche. Der Jünger Christi ist entweder in der Kirche, lebt von ihr und durch sie, oder er ist nicht». Diese Kirche sei das «Boot des Petrus» (91f.).

⁴⁰ Wolfgang Beinert (Kreuzes Zeichen. Freiburg/Brsg. 2002, 111, 116) stellt das Christentum als nachvollziehbare und attraktive Lehre dar, die dem Geheimnis Raum läßt. Er läßt das Christentum auf ein intellektuelles Begehrn antworten. Der Religionswissenschaftler Peter Antes (Das Christentum. München 2004) will das Wissen um christliche Inhalte ordnen und zugänglich machen.

⁴¹ Anselm Grün, Der Glaube der Christen. Münsterschwarzach 2006.

Beziehungsfähigkeit oder Sehnsucht bei Bruno Forte.⁴¹ Es findet jeweils ein subjektiver Vollzug Eingang in die theologische Konstruktion. Das Christentum erscheint als Antwort auf eine Frage, die der Mensch in der einen oder anderen Weise stelle. Vom Aufweis der Frage führt der Weg zurück zum objektiven Christentum. Die vierte Strategie findet im Subjekt als solchem die Gegenwart Gottes. Ursprünglich ist hier nicht eine Frage, sondern jene Offenheit, in der eine Frage sich ereignen kann. Die Hochschätzung des menschlichen Innenraums findet Grund in der ursprünglichen, jedem Menschen wenigstens unthematisch gegenwärtigen Erfahrung des Geistes. Das Christentum wird nicht nur von außen zugesagt, sondern durchdringt auch den Innenraum. Erst auf diesem Niveau bewegt sich das Christentum auf der Höhe der Frage, welche das neuzeitliche Subjekt ihm stellt. Diese Augenhöhe erreicht nur Karl Rahner. Er hat im zwanzigsten Jahrhundert den tiefsten und tragfähigsten Begriff des Christentums vorgelegt. Offenbar wird sein Entwurf, gerade weil er weit in die Zukunft hineinreicht, noch nicht in seiner ganzen Tragweite wahrgenommen, so daß sich jüngere Entwürfe eigenartig wenig auf ihn beziehen. Verschiedene Entwicklungsstufen treten nebeneinander auf, meist ohne ihre Ungleichzeitigkeit zu reflektieren.

Ist also Theologie ein Strategiespiel? Durchaus! Wie jedes kommunikative Angebot kann man sie so oder anders anlegen. Theologie läßt sich planen; sie steht strategischen Überlegungen offen. Zeigt der Rückblick also eine geplante Entwicklung, die willkürlich nach neuen Akzenten greift? Keineswegs! Der theologische Fortschritt spiegelt einen existenziellen Prozeß wider, der sich zuvor in Einzelnen ereignet hat. Hinter der Entwicklung stehen erlebte und durchlittene Krisen. Bevor sie Eingang ins theologische Bewußtsein finden, muß eine Synthese für den Einzelnen sich in Gebet und Existenz als tragfähig erwiesen haben. Hinter der theologischen Wende zum Subjekt steht das notvolle Ringen um die Annahme seiner selbst. Hinter den Strategien stehen Niveaus der religiösen Entwicklung. Nicht zufällig sind Autoren wie Romano Guardini und Karl Rahner als geistliche Autoren an die Öffentlichkeit getreten. Die Bewegung, welche die Innenwelt immer deutlicher als Ort der Gegenwart wahrnimmt, zeigt Theologie und geistliches Leben als untrennbare Einheit.

Thomas Philipp, Bern

Flaschenpost über ein Jahrhundert hinweg

Zu einem Dokumentationsband über 100 Jahre Zeitschrift «Neue Wege»

2006 feierte die Zeitschrift des religiösen Sozialismus «Neue Wege» ihren hundertsten Geburtstag. Im November 1906 erschien die erste Nummer unter der redaktionellen Verantwortung von Benedikt Hartmann, Rudolf Liechtenhan und Leonhard Ragaz, drei Vertretern der sich zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts formierenden religiös-sozialen Bewegung. Anlässlich des hundertsten Geburtstages war ein Dokumentationsband über die Geschichte der «Neuen Wege» geplant gewesen. Dieser ist nun vor wenigen Wochen unter dem Titel «Für die Freiheit des Wortes» erschienen.¹ Im zweiten Hauptteil findet sich ein Kapitel, das sich durch die Überschrift «Religiös-soziale Erinnerungskultur» von den vorausgehenden und den folgenden Kapiteln unterscheidet. Das ihm unmittelbar vorangehende Kapitel behandelt die beiden Theologinnen Marga Bührig und Dorothee Sölle und schließt auf diese Weise eine Folge von Kapiteln über die Rezeption der feministischen Theologie in den «Neuen Wegen» ab. In der ihm folgenden Kapitelreihe finden sich Beiträge über die aktuelle Relevanz des religiösen Sozialismus.

¹ Willy Spieler, Stefan Howald, Ruedi Brassel-Moser, Für die Freiheit des Wortes. Neue Wege durch ein Jahrhundert im Spiegel der Zeitschrift des religiösen Sozialismus. Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2009, 440 Seiten, Sfr. 48.00, Euro 32.00.

Das Kapitel «Religiös-soziale Erinnerungskultur» enthält einen gedrängten Überblick über die bisherigen Veröffentlichungen zur Geschichte der Zeitschrift und referiert einige historische Studien über ihren Mitbegründer, langjährigen Redakteur und wichtigsten Autor Leonhard Ragaz (1868-1945). Neben den monographischen Arbeiten des Ragaz-Forschers und -Biographen Markus Mattmüller und der Dissertation von Silvia Herkenrath werden die zu den verschiedenen Jubiläen und Gedenktagen 1991, 1996 und 2006 erschienenen Sonderausgaben der «Neuen Wege» genannt und ausführlich dargestellt.² Diese Hefte markieren unterschiedliche Phasen einer Erinnerungspolitik, für welche Markus Mattmüller im Jahre 1978 den Anstoß gegeben hatte: «Ich bin (...) der Meinung, dass der geistige Gehalt im Denken der älteren Religiösen Sozialisten so bedeutend ist, dass er eine solche Bemühung rechtfertigt; diese Gruppe hat sich nämlich in der Praxis der Politik und in der Prüfung der Existenz in solchem Masse bewährt, dass ihr Denken ein Siegel der existenziellen Wahrheit trägt.» (185) Auffallend an dieser Bemerkung Markus Mattmüllers ist die Begründung, mit der er seinen

² Vgl. Markus Mattmüller, Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus – eine Biographie. Band I. Die Entwicklung der Persönlichkeit und des Werkes bis ins Jahr 1913. Zollikon 1957; Band II. Die Zeit des Ersten Weltkriegs und der Revolutionen. Zürich 1968.

Hinweis auf die «ältere» Generation der Religiösen Sozialisten stützt. Er erwähnt deren Politik und deren Lebenspraxis, von denen er sagt, sie hätten sich für Zeitgenossen und für Nachgeborene als richtig herausgestellt, so daß sie für die nachfolgenden Generationen weiterhin als Leitlinie und Quelle der Inspiration dienen könnten. Daß er damit keine Geschichte der politischen Siege und der politischen Sieger meint, deutet er mit dem Bild vom «Siegel der existentiellen Wahrheit» an. Ein Siegel hat nicht nur die Funktion, die Echtheit eines Schriftstückes zu beglaubigen, sondern es legitimiert auch die Kompetenz des Verfassers. In Analogie zu diesem Bild läßt sich formulieren, die Wahrheit der politischen Optionen und der politischen Praxis der ersten Generation der religiösen Sozialisten hängt nicht daran, daß sie sich politisch durchgesetzt haben, sondern sie zeigt sich in dem, was sie weiterhin an uneingelösten Hoffnungen enthalten, für die ihre Autoren lebenslang eingetreten sind.

Religiös-soziale Erinnerungskultur

Als Markus Mattmüller seinen Aufsatz über «Die politische Botschaft des älteren Religiösen Sozialismus und die heutige Lage» veröffentlichte, arbeitete er mit seinem Kollegen Eduard Buess an einer Vorlesungsreihe über den «Prophetischen Sozialismus».³ Darin bot er eine werkbiographische Darstellung der Theologien von Christoph Friedrich Blumhardt, von Leonhard Ragaz und von Karl Barth. Diese historiographischen Skizzen schließen mit einem Kapitel, das den Titel «Aktuelle Perspektiven» trägt und mit einem Zitat Leonhard Ragaz' endet: «Wir wollen uns keine Illusionen machen: es ist ein schwerer Weg. Wir wollen und dürfen ihn nicht in einem Enthusiasmus betreten, der bloss aus der angeregten Phantasie stammte, wir wollen und dürfen ihn nur betreten, wenn wir müssen. Nur in Gottes Hand, unter dem Zwang seines Gebotes, das doch zugleich höchste Freiheit ist, dürfen und können wir ihn gehen ... Und dann erfahren wir, dass uns mitten im Schweren und Schwersten eine neue Freude wird, die Freude vom Kommen Gottes her, dem wir entgegengehen.»⁴ Inmitten der gesellschaftlichen und persönlichen Krisenerfahrung, die er hier beschreibt, gelingt es Leonhard Ragaz, Elemente und Ansätze zu ihrer Überwindung zu entdecken. Er gibt damit eine eindrückliche Schilderung seiner persönlichen Lage, die Markus Mattmüller mit dem Bild vom «Siegel der existentiellen Wahrheit» zu beschreiben versucht. Wie das Zitat von Leonhard Ragaz und dessen Deutung zeigt, beschränkte sich Markus Mattmüller in seinen Forschungen nicht auf eine historiographische Erschließung von Quellen, sondern er fragte immer nach dem Ertrag seiner Arbeiten für die Weiterentwicklung des religiösen Sozialismus. Durch diesen zweifachen Schwerpunkt seiner Arbeit wurde er zu einer der prägenden Persönlichkeiten des religiösen Sozialismus in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts. Er leistete wesentliche Detailbeiträge zur Erhellung von dessen Herkunftsgeschichte und gab ihm dadurch ein neues Gesicht, insofern er durch seine Arbeit gezeigt hat, daß die Erinnerungspraxis ein wesentliches Moment des religiösen Sozialismus ausmacht. In diesem Sinne stellt das so unscheinbar in die Abfolge der Kapitel eingeordnete Kapitel «Religiös-soziale Erinnerungskultur» einen entscheidenden Abschnitt des Buches dar.

Als die beiden Pfarrer Benedikt Hartmann und Leonhard Ragaz im Januar 1906 in einer «vertraulichen Mitteilung» an einen ausgewählten Kreis von Adressaten eine «Einladung zur Mitarbeit» für eine zu gründende neue Zeitschrift verfaßten, beschrieben sie ihre Absicht mit den Worten: «Die zusammenhaltende Grundtendenz wird sein, den Lesern durch alle Schwierigkeiten hindurch zu einer religiösen Lebensauffassung und -führung zu helfen oder sie darin zu befestigen.» (13) Dieses Interesse, die Leser im Kontext der ökonomischen, politischen und gesellschaftlichen Umbrüche der Jahrhundertwende ernst zu nehmen, fand seinen Niederschlag

im Leitartikel, den Benedikt Hartmann für die erste Nummer der «Neuen Wege» geschrieben hat. Er stellte darin fest, es gehe nicht nur darum, den «gewaltigen Ertrag der neueren religionsgeschichtlichen Forschung in populärer Weise vor unseren Lesern auszubreiten» (13), sondern es sollten neben den religiösen und theologischen Themen auch pädagogische, soziale, wirtschaftliche und ästhetische Fragen behandelt werden. Damit zeigte sich schon in der ersten Ausgabe jene Haltung, welche die Geschichte der «Neuen Wege» geprägt hat: theologische Fragen als Fragen des konkreten Menschen zu verstehen und zu behandeln. Was man später die «anthropologische Wende» der Theologie genannt hat, war von Anfang an für die Autoren und die Redaktoren bestimmend. Benedikt Hartmann formulierte dies ausdrücklich, indem er festhielt, man verstehe sich selbst als Suchende, die sich an Suchende wenden wollten: «Wir sehen die Leute, die nicht nach religiöser Erbauung im alten Sinn suchen. Sie verlangen nach Aufklärung, nach einer offenen, durch keine Rücksicht gehemmten Aussprache über die Dinge, die ihnen Gegenstand von Zweifeln und Bedenken sind.» (15) Diese Perspektive hatte erhebliche Auswirkungen für die Entwicklung der «Neuen Wege». Von Anfang an berichteten sie detailliert und kritisch über die soziale Situation der Menschen, die durch die Prozesse der Industrialisierung am meisten betroffen waren. Daneben enthielten die einzelnen Ausgaben spezielle Rubriken, die unter Überschriften wie «Umschau» und «Rundschau» Kommentare zu politischen Entwicklungen im In- und Ausland, in den Kirchen und in der langsam sich bildenden religiös-sozialen Bewegung umfaßten.

Diese literarischen Formen, politische, ökonomische und kulturelle Ereignisse und deren Kontexte zu beschreiben, war mehr als eine Stillfrage. Sie prägten in steigendem Maße die theologischen Beiträge, ja sie kamen dem entgegen, wie Leonhard Ragaz seine Aufgabe als Pfarrer und Theologe verstand. In der Folge rückten Themen aus dem Bereich der «sozialen Frage» und die Debatten, welchen Beitrag die Theologie zu leisten hätte, in das Zentrum der Zeitschrift. Im Rückblick läßt sich sagen, daß sie mit dem sechsten Jahrgang zum Sprachrohr der sozialistischen Christen geworden war. Leonhard Ragaz schrieb 1913 seine grundlegenden Beiträge zum Zürcher Generalstreik von 1912 und zum Internationalen Friedenskongreß in Basel von 1912. Mit ihm bildeten nun der Gymnasiallehrer Jean Matthieu und der Pfarrer Lukas Stückelberger die dreiköpfige Redaktion. In ihrer Arbeit wurden sie durch eine erweiterte Redaktionskommission unterstützt und einer Vielzahl von Autoren, u.a. von Karl Barth, Emil Brunner, Friedrich Wilhelm Foerster, Cécile Ines Loos, Dora Staudinger, Clara Ragaz, Paul Trautvetter, Max Gerber und Max Gerwig.

Die zehn Jahre nach 1912 bildeten für die «Neuen Wege» eine Periode, während der es der Redaktion gelang, die bisherige inhaltliche Perspektive zu vertiefen. Ein entscheidender Auslöser war für Leonhard Ragaz der Erste Weltkrieg, in dem die sozialistische Internationale zerbrach und dadurch die internationale Solidarität der Arbeiterbewegung in Frage gestellt war. Für Leonhard Ragaz war es die theologische Frage, welche ihm eine Neuformulierung der sozialen Frage auf einer universalen Basis möglich machte. Ihren Niederschlag fand diese Perspektive in einer redaktionellen Erklärung, die Anfang 1920 veröffentlicht wurde: «Ganz besonders wird es uns anliegen, die Beziehung zu den Menschen und zu Bewegungen, die allerwärts am Aufbau der neuen Welt arbeiten und ihr Kommen zu ihrer Sehnsucht machen, auch für unsere Leser herzustellen.» (25f.) Diese Bewegungen würden alle auf ein Ziel hin drängen, auf eine Erneuerung, «deren eigentliches und letztes Wort Gott ist» (26). Auf der Basis dieser Zeitdeutung entstand eine intensive Zusammenarbeit mit der Friedens-, Frauen- und Genossenschaftsbewegung und ein Engagement für die Erwachsenenbildung. Gleichzeitig wurden die Grundlagen für einen Dialog mit dem Linkskatholizismus und mit dem Judentum gelegt. Diese thematische Perspektive fand ihren Niederschlag in der Gestaltung der Zeitschrift. Die einzelnen Beiträge wurden von jetzt an in die Rubriken «Betrachtungen», «Religiöse und ethische Probleme», «Soziales und Politisches» und «Rundschau/Zur Weltlage» eingeordnet.

³ Vgl. Eduard Buess, Markus Mattmüller, Prophetischer Sozialismus. Blumhardt – Ragaz – Barth. Freiburg/Schweiz 1986.

⁴ Ebd. 222.

Kritik und Krise

Die Kriegsjahre und die unmittelbare Nachkriegszeit waren für Leonhard Ragaz eine Phase, in der er seine Theologie vom Gedanken des kommenden Reiches Gottes her neu formulierte. Dabei ging er von einer Korrelation zwischen der Umbruchszeit, wie sie für ihn mit dem Ersten Weltkrieg und den Folgen der Russischen Revolution Wirklichkeit geworden war, und dem Kommen des Reiches Gottes aus. Diese Korrelation war für ihn eine kritische, bedeuteten doch die erfahrenen Katastrophen das Ende eines bürgerlich verfaßten Christentums (Ragaz nannte diese Form des Christentums «Religion») und der Beginn von Suchbewegungen vieler Menschen, die sich um eine Neugestaltung in der Ökonomie, der Kultur und der Politik bemühten. Markus Mattmüller hat diese Periode von 1917 bis 1921 als eine Zeit intensiver intellektueller Anstrengung bezeichnet und die damals veröffentlichten Bücher und Aufsätze als die «acht Werke der Krise» bezeichnet.⁵ Leonhard Ragaz zog aus dieser Lebensphase eine Reihe einschneidender persönlicher Konsequenzen: Er verzichtete auf seine Professur an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich, zog vom Zürichberg ins Arbeiterquartier Aussersihl und widmete seine Zeit neben der Redaktionsarbeit an den «Neuen Wegen» der Erwachsenenbildung in seinem Haus in der «Gartenstraße». Während Jahren hat er dort an Samstagabenden vor einem kleinen Kreis von Besuchern Texte der Bibel ausgelegt. Mit der Gegenüberstellung von «Religion» und «Reich Gottes» hatte sich Leonhard Ragaz ein analytisches Instrumentar erarbeitet, dessen Fruchtbarkeit sich vor allem in der Auseinandersetzung mit dem italienischen Faschismus und dem deutschen Nationalsozialismus erwiesen hat. Einmal funktionierte der Gegensatz zwischen den beiden Begriffen auf dem Hintergrund eines Verständnisses von Welt und Gesellschaft, das beide durch antagonistische Prozesse bestimmt sah. Und außerdem machte dieses Begriffspaar es Leonhard Ragaz möglich, die Widersprüche in den sublimsten Bereichen der Kultur und des religiösen Selbstverständnisses der Menschen zu beobachten und zu beschreiben. Von 1922 an beschäftigte er sich intensiv mit den innenpolitischen Entwicklungen und der Kriegspolitik Italiens und Deutschlands, und er formulierte nach dem Polenfeldzug der deutschen Wehrmacht und dem Kriegsbeginn im September 1939, die Verteidigung

⁵ Ebd. 120f.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

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,

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

Preise Jahresabonnement 2009:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 68.– / Studierende Fr. 50.–

Deutschland und Österreich: Euro 54.– / Studierende Euro 40.–

Übrige Länder: Fr. 63.–, Euro 37.– 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 4835), Konto Nr. 556967-61

IBAN: CH1104835055696761000, SWIFT/BIC: CRESCHZZ80C

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

der Schweiz müsse vor allem im Innern des Landes erfolgen und zwar «in erster Linie gegen ihre eigenen Söhne».⁶ Diese Analyse verband er mit einem Protest gegen die Einschränkung demokratischer Rechte, wie sie nach der «Mobilmachung» der Schweizer Armee durch die Regierung beschlossen wurde. Für Leonhard Ragaz und für die «Neuen Wege» begann mit der nach Kriegsausbruch eingeführten Zensur ein zermürbender Kleinkrieg um die Freiheit der Publikation. Nach mehrfacher Verwarnung verfügte die Zensurbehörde im Juni 1941 die Vorzensur. Leonhard Ragaz entschied sich daraufhin, das Erscheinen der «Neuen Wege» einzustellen. Nachdem die Behörden auch die Verbreitung der Zeitschrift mit dem Vermerk «als Manuskript gedruckt» und in einem neutralen Briefumschlag unter die Vorzensur zu stellen drohten, stellte Leonhard Ragaz seine publizistische Tätigkeit vollständig ein. Erst im August 1944, zwei Monate nach der Landung der alliierten Truppen in der Normandie, konnten die «Neuen Wege» wieder erscheinen.

Leonhard Ragaz starb in der Nacht vom 6. auf den 7. Dezember 1945. Wenige Tage vor seinem Tod erschien in den «Neuen Wegen» sein Beitrag mit dem Titel «Nun geht es für die Schweiz ans Bezahlen». Darin stellt er im Rückblick auf das Verhalten der Schweiz während des Zweiten Weltkrieges fest: «Wir haben im Verlaufe unserer Geschichte immer wieder die Schweiz um Geld verkauft. So haben wir gierig die Milliarden in den deutschen Haushalt geworfen (...) damit die deutsche Aufrüstung und den Weltkrieg fördernd. (...) Nun veranlassen uns die in Hitler-Deutschland verlorenen Milliarden, die deutschen Gelder, die in der Schweiz liegen, mehr oder weniger zu hüten, vielleicht auch zu verhehlen. Wir müssen nun, dazu gezwungen, das Geheimnis dieser Bankgeschäfte lüften (...). Es wird wohl noch allerlei überraschende Aufdeckung dieser Schweiz geben und das wird Bezahlung sein.»⁷ Diese Beschreibung zeigt nicht nur einen präzisen Blick auf die internationale Verflechtung eines Werk- und Finanzplatzes. Daß die Debatten um die Schweiz im Zweiten Weltkrieg, wie sie in den neunziger Jahren ohne jede Schonung international geführt worden sind, die Vermutung Leonhard Ragaz' bestätigt haben, die Schweiz werde noch einmal bezahlen müssen, beweist die analytische Brillanz, die seine Wahrnehmung globaler Zusammenhänge auszeichnet. Ihre Glaubwürdigkeit liegt aber nicht nur in dieser späten Bestätigung, sondern sie zeigt sich im ethischen Impuls, der in einer im Erinnern starken und der Erinnerung fähigen Theologie steckt. Mehr als sechzig Jahre nach seinem Tod ermöglicht der Dokumentationsband «Für die Freiheit des Wortes» einen Blick auf die Wirkungen, die Leonhard Ragaz und seine Freunde mit der Zeitschrift «Neue Wege» entfalten konnten.⁸ Die Erinnerungen, die er weckt, bewegen nicht, sondern sie irritieren und setzen so Fragen und Suchbewegungen frei.

Nikolaus Klein

⁶ Während einer Tagung der Evangelischen Akademie in Arnoldsheim im Januar 1981 zum Thema «Theologische Ansätze im religiösen Sozialismus» machte Markus Mattmüller darauf aufmerksam, daß nach 1923 bei Leonhard Ragaz eine Weiterentwicklung seiner Theologie zu beobachten ist (vgl. Markus Mattmüller, Leonhard Ragaz: Das Reich Gottes-Verständnis in den «Acht Werken der Krise» [1917-1921], in: Martin Stöhr, Hrsg., Theologische Ansätze im religiösen Sozialismus. Frankfurt/M. 1983, 3-28, 6.) Hauptergebnis dieser Arbeit war das sogenannte «Bibelwerk» (Die Bibel – eine Deutung. Band I-VII. Zürich 1947 bis 1950), das in einem vierbändigen Nachdruck von 1990 (Fribourg/Brig) vorliegt. Vgl. Markus Mattmüller, Die Bibel als politisches Buch – das Bibelwerk des späten Ragaz, in: Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 141 (1985), 370-379; Urs Eigenmann, Ein biblischer Grundkurs des Glaubens, in: Orientierung 55 (1991), 68-71.

⁷ Zitiert nach: Michael Böhrer, «Auch hierzulande reden wir vom Heute, als stünde kein Gestern dahinter.» – Literarischer Umgang mit der Vergangenheit des Zweiten Weltkrieges in der Schweiz, in: Jakob Tanner, Sigrid Weigel, Hrsg., Gedächtnis, Geld und Gesetz. Vom Umgang mit der Vergangenheit des Zweiten Weltkrieges. Zürich 2002, 145-178, 154.

⁸ Im Anhang enthält der Dokumentationsband «Für die Freiheit des Wortes» eine Übersicht über die wechselnden Untertitel der Zeitschrift, der Redaktion und des Präsidiums der Freunde der «Neuen Wege», ein Verzeichnis der Kolumnistinnen und Kolumnisten, der «Neue Wege»-Gespräche, sowie ein Personen-, Organisationen- und Zeitschriftenregister. Im Haupttext finden sich verstreut biographische Kurzartikel zu 29 Personen.