



ORIENTIERUNG

Nr. 10 52. Jahrgang Zürich, 31. Mai 1988

IN GEGENWART MEINER Mitarbeiter kommt es mir spontan in den Sinn, den Akt des Glaubens zu erneuern. So ziemt es sich für uns Priester, denn zum Wohl der ganzen Welt haben wir es mit den höchsten Dingen zu tun, und deshalb müssen wir uns vom Willen Gottes leiten lassen. Mehr denn je, bestimmt mehr als in den letzten Jahrhunderten, sind wir heute darauf ausgerichtet, dem Menschen als solchem zu dienen, nicht bloß den Katholiken, darauf, in erster Linie und überall die Rechte der menschlichen Person und nicht nur diejenigen der katholischen Kirche zu verteidigen. Die heutige Situation, die Herausforderung der letzten 50 Jahre und ein tieferes Glaubensverständnis haben uns mit neuen Realitäten konfrontiert, wie ich es in meiner Rede zur Konzilseröffnung sagte. Nicht das Evangelium ist es, das sich verändert; nein, wir sind es, die gerade anfangen, es besser zu verstehen. Wer ein recht langes Leben gehabt hat, wer sich am Anfang dieses Jahrhunderts den neuen Aufgaben einer sozialen Tätigkeit gegenüber sah, die den ganzen Menschen beansprucht, wer wie ich zwanzig Jahre im Orient und acht in Frankreich verbracht hat und auf diese Weise verschiedene Kulturen miteinander vergleichen konnte, der weiß, daß der Augenblick gekommen ist, die *Zeichen der Zeit* zu erkennen, die von ihnen gebotenen Möglichkeiten zu ergreifen und in die Zukunft zu blicken.»

JOHANNES XXIII.

UNTER JENEN TEXTEN, die nach dem Tode Johannes' XXIII. als dessen «geistiges Vermächtnis» oder «geistliches Testament» veröffentlicht wurden, sind die hier abgedruckten Worte nicht genannt worden. Wir halten diesen Text jedoch sowohl aufgrund seines Inhalts wie ob des Zeitpunkts und der Umstände, da er gesprochen wurde, für eine Summe von Werk und Person von Papa Giovanni. Er stammt aus täglichen Aufzeichnungen, die der Sekretär des Papstes, Msgr. *Loris Capovilla*, über die letzten neun Wochen des Pontifikats gemacht hat. Unter dem 24. Mai 1963 (Freitag nach dem Fest Christi Himmelfahrt) lesen wir: «Der Papst hat wenig geschlafen, er ist der Messe gefolgt und er hat kommuniziert. Er fühlt seine Kräfte schwinden (...) Beim Eintreffen von Kardinalstaatssekretär *Cicognani* und Msgr. *Dell'Acqua* sagt er zu ihnen: «(Es folgen die oben zitierten Sätze).

Die Authentizität und das Gewicht dieses Selbstzeugnisses von Johannes stehen für uns außer Zweifel. Da ist einmal die Einleitungsformel, womit er seine Worte als *Erneuerung des Glaubensaktes* bezeichnet und die Anwesenden als Zeugen direkt

JOHANNES XXIII.

Summe eines Lebens: Ein Glaubensbekenntnis, vor seinen engsten Mitarbeitern gesprochen – Faßt wichtigste Etappen seines Lebens zusammen – Hannah Arendt: «Dein Wille geschehe» – Er sah diesen Willen auf die ganze Menschheit bezogen – Sprengte das Denkmodell «Kirche/Staat» der alten «Christenheit» – Setzte Akzente zugunsten der Menschenrechte und der Prophetie in der Kirche.
L.K. und N.K.

«Ich denke an die Einfachheit unserer Felder, unserer Familie»: Das Sterben von Johannes XXIII. in weltweiter Kommunikation – Ein soziologisch erstaunliches Phänomen? – Vom «Mythos» zum «Geheimnis Roncalli» – Was erste Briefveröffentlichungen enthüllten – Treue zu den eigenen Ursprüngen – Enttäuschende und faszinierende Lektüre des «Geistlichen Tagebuchs» – Eine kritische Edition (1987) – Bewahrte und fortschreitend gesuchte «Einfachheit» – Kardinal Lercaro: «Leisten wir Papst Johannes noch Gefolgschaft?» – Welchem Papst Johannes? – Seine kulturellen und geistlichen Wurzeln.
Ludwig Kaufmann

PHILOSOPHIE

Postmoderne – vom ausgeschlagenen Erbe der Neuzeit: Aufklärung und die am Zweck/Mittel-Denken orientierte Vernunft – Modernität als Kategorie der Veränderung – Zwei Seiten eines Vorgangs: Rationalisierung und Verdinglichung – Auf diesem Hintergrund formulieren die Vertreter der Postmoderne ihre Fragen – Vertreter einer epigonalen Position – Der notwendige Blick auf gesellschaftliche Veränderungen – Sozialisierung und Globalisierung von Modernisierungsrisiken – Gefahren können nur mehr indirekt wahrgenommen werden.
Hans-Joachim Höhn, Frankfurt

POLEN

Zur Frage des Antisemitismus: *Das jüdisch-polnische Verhältnis (I):* Nicht gleichzusetzen mit der geplanten Judenvernichtung des Dritten Reiches – Polen als Generalgouvernement des Deutschen Reiches – Bisher wenig beachteter Aspekt deutsch-polnischer Beziehungen – Historikerkongreß an der Hebräischen Universität Jerusalem (1988) – Spezifische Merkmale des polnischen Antisemitismus.
Theo Mechtenberg, Bad Oeyenhausen

AMT/LAIEN

Laienpredigt in der Eucharistiefeier: *Stellungnahme des Freckenhorster Kreises* – Deutsche Bischofskonferenz beschließt das Verbot der Laienpredigt in der Eucharistiefeier – Erläuterungen durch ein vermittelndes «Pastorales Wort» – Rückschritt gegenüber dem Konzil – Wo bleibt die mutige Haltung der Würzburger Synode?

erwähnt. Außerdem lassen sich Konvergenzen im Vokabular mit einer Reihe von früheren persönlichen und amtlichen Äußerungen feststellen. Vor allem aber werden auf präzise Weise wesentliche Ereignisse seiner Biographie und Laufbahn zusammengefaßt und zwar in der Perspektive einer Weitervermittlung seines Glaubens an die Kirche. Wie hier für Johannes sein Glaube und der Wille Gottes in eins fällt, hat *Hannah Arendt* in einer kritischen Würdigung des «Geistlichen Tagebuches» auf ihre Weise formuliert, als sie sich fragte, wie Johannes im Verlaufe seiner kirchlichen Laufbahn von der Mehrheit seiner Vorgesetzten und Kollegen wohl beurteilt wurde: «Es ist unwahrscheinlich, daß diejenigen, die Jahrzehnte lang beobachtet hatten, wie er wirklich «nie irgendeine Versuchung zum Ungehorsam verspürt» hatte, den ungeheuren Stolz und die Selbstsicherheit dieses Mannes verstanden, der keinen Augenblick sein eigenes Urteil aufgab, wenn er dem gehorchte, was für ihn nicht der Wille seiner Vorgesetzten, sondern der Wille Gottes war. Sein Glaube war: «Dein Wille geschehe», (...) Dieser selbe Glaube gab ihm sein größtes Wort ein, als er im Sterben lag: «Jeder Tag ist ein guter Tag geboren zu werden, jeder Tag ist ein guter Tag zu sterben.»» In der Rückschau auf sein Leben sieht Papst Johannes den Willen Gottes in einem «tieferen Glaubensverständnis» am Werk, das ihn und die Kirche mit den «neuen Realitäten» der Geschichte konfrontiert. Indem er daraus die Aufgabe herausheißt, «überall die Rechte der menschlichen Person zu verteidigen», durchbricht er die klassischen Zielsetzungen des Kirche/Staat-Denkens, wie es dem Modell von «Christenheit» entsprach. Johannes nannte das anlässlich des Empfangs des Balznanpreises am 10. Mai 1963 jene *aktive Neutralität*, die die Kirche zum «Zeugnis» verpflichtet. Wenn er dabei im Gegensatz zur heutigen Situation von den «letzten Jahrhunderten»

spricht, so lassen uns seine fachwissenschaftliche historische Arbeit sowie seine Äußerungen als Patriarch von Venedig und als Papst darauf schließen, daß er die Reformbestrebungen seit dem Konzil von Trient meint. Daß er sich diese Geschichte auf eigenständige Weise angeeignet hat, können wir darin entdecken, wie sich im Verlauf seines Pontifikats seine spezifische «Konzils-idee» entwickelt hat, nämlich die Überwindung der tridentinischen Unterscheidung von «Lehre» und «Disziplin» durch ein *pastorales Verständnis des Lehramts*.

«Die Herausforderung der letzten 50 Jahre» – eine Formel, die auch anderswo bei Johannes zu finden ist – verweist auf die Zeit seines Studiums und der Anfänge seines Wirkens als Seminardozent und Sekretär des Bischofs Radini Tedeschi von Bergamo, das heißt: auf den nicht zu leugnenden *Zusammenhang* vom Aufbrechen der «Sozialen Frage» und der Herausforderung des Modernismus, den Pius X. und seine Mitarbeiter nicht wahrhaben wollten. Johannes seinerseits verknüpft nun die gemachten Erfahrungen in der sozialen Arbeit mit der Erfahrung verschiedener kultureller Kontexte. Sie hat ihm die Wahrnehmungsfähigkeit für die von der geschichtlichen Situation gebotenen Chancen für das Evangelium geschärft.

Ludwig Kaufmann und Nikolaus Klein

WIR DANKEN an dieser Stelle für die Studien, die wir benützt haben: L. Capovilla, Giovanni XXIII. Quindici Letture, 1970, S. 445–503: Ultimi giorni di vita e morte di Giovanni XXIII. Eine ansprechende Zusammenfassung in Deutsch siehe in: Peter Hebblethwaite, Johannes XXIII. Das Leben des Angelo Roncalli, Einsiedeln 1986, S. 618–637. – B. Ulianich, Un papa, un itinerario, in: *Bozze* 2 (1979) Heft 1/2, S. 31–76. – G. Zizola, Giovanni «politico», in: ebda S. 77–96. – M. Toschi, Giovanni XXIII e la pace, in: G. Alberigo, Hrsg., Giovanni XIII. Transizione del Papato e della Chiesa. Edizioni Borla, Roma 1988, S. 151–173.

Johannes XXIII: «Dieser Geist der Einfachheit ...»

Das Sterben von Papst Johannes vor 25 Jahren vollzog sich in einer unzählige Menschen einbeziehenden Kommunikation. Während in den westlichen Gesellschaften damals die Abschiebung des Todkranken in eine Klinik und dort wiederum das Abstellen in einen noch isolierteren Sterberaum zur Regel geworden war – wurde hier ein Kranken- und Sterbezimmer zu einem einzigartigen, nach allen Weltrichtungen hin offenen Segensraum. Was das ganze Pontifikat ausgezeichnet hatte, verdichtete sich jetzt: Alle möglichen Konventionen jener seltsamen Mischung von «päpstlicher Familie», «päpstlichem Hof», päpstlicher Diplomatie und päpstlicher Kirchenleitung durchdrang und überstrahlte eine Persönlichkeit, deren Menschlichkeit und Gläubigkeit zu einer Einheit gereift war, die alles Widersprüchliche ihres traditionellen Wirkungsrahmens hinter sich ließ.

Die tiefgehende, ganz persönliche Betroffenheit von Menschen jeden Alters, jeder Bildungsstufe und verschiedenster Religions- und Kirchenzugehörigkeit beim «Leiden und Sterben des Konzilspapstes»¹ ist seinerzeit ein «soziologisch erstaunliches Phänomen» genannt und zu einem schönen Teil den Massenmedien zugeschrieben worden. Weil sie der Enzyklika *Pacem in terris* ein so gutes Echo verliehen hätten, habe sich die universale Friedenssehnsucht mit dem Namen Johannes' XXIII. verknüpft. *Robert Rouquette SJ*, der darob in den «Etudes» von einem «Mythos» Roncalli schrieb und davor warnte, hat aber seinen in den Tagen nach dem Tod des Papstes verfaßten Aufsatz mit den Worten «Das Geheimnis Roncalli» (*Le mystère Roncalli*) überschrieben.² Er ging dabei

vom *Kontrast* zwischen dem in Frankreich unerkannten (wenn nicht verkannten) Nuntius Roncalli in Paris und der «außerordentlichen Persönlichkeit» des Konzilspapstes Johannes aus. Er nannte alles mögliche, was katholische Intellektuelle und nicht zuletzt ihn selber, den scharfsinnigen Beobachter kirchlichen und ökumenischen Geschehens, an Roncalli irritiert hatte und stellte dem gegenüber, was hinter den eher belanglosen Äußerungen des unverhofft auf den hohen Pariser Posten gelangten päpstlichen Diplomaten verborgen geblieben war und was erst die Veröffentlichung einiger von ihm zwischen 1916 und 1956 geschriebenen Briefe zutage förderte. Er entdeckte darin eine reiche Persönlichkeit mit einem tiefen inneren Leben, einer «heroischen Demut» und einer «evangelischen Einfachheit» (*simplicité*). Er kommentierte diese Entdeckung mit dem lapidaren Satz, daß er – im Unterschied zu Pius XII. – bei Johannes XXIII., käme es zu seiner Kanonisation – «nicht überrascht» wäre.³ Die Entdeckung betraf somit in erster Linie den religiösen Menschen Roncalli. «Heroisch» nannte Rouquette dessen Demut, weil sie so sehr vom Karrieregeist abstach, den manche nicht zuletzt ob der in der päpstlichen Diplomatie gebotenen Möglichkeiten des «Emporkommens» in der Kirche am Werk sahen. Johannes entwickelte gegen dieses Gift⁴ ein wirksames Gegenmittel: den dauernden

³ Rouquette, der dies schrieb, bevor Paul VI. am Ende des Konzils für beide Päpste die Eröffnung eines Seligsprechungsprozesses ankündigte, hielt auch danach – vgl. Anm. 1, S. 309 im erwähnten Band – an seiner Äußerung fest.

⁴ In einem der von Rouquette (S. 310) zitierten Briefe (an einen offenbar wegen Mißerfolgs frustrierten Freund) nannte Roncalli die Menschen, die auf Ehrungen aus sind, die «lächerlichsten und armseeligsten Kreaturen der Welt», während er einem beförderten Monsignore humorvoll die neue Ehre als etwas im Lebenslauf Unvermeidliches anzusehen rät.

¹ Titel einer Dokumentation der KNA über ihre Meldungen vom 31. Mai bis 3. Juni 1963.

² Erstveröffentlichung in: *Etudes* 96 (1963) 4–18. Vgl. R. Rouquette, Vatican II, *La fin d'une Chrétienté*. Chroniques, tome I, Paris 1968, S. 307–322 (mit neuer Einleitung und zusätzlichen Anmerkungen).

Kontakt und die bewußt gepflegte Treue zu den eigenen Ursprüngen in einer armen Landarbeiterfamilie. Zeugnis dafür sind nun eben die *Briefe an die Familie*.

Die von Rouquette zitierten entstammten einer bloßen Kostprobe, die der ersten, mehr oder weniger offiziellen Papstbiographie von *Leone Algisi* (Turin 1959)⁵ beigegeben waren. Der sie veröffentlichte, hatte auf seinen für das Buch unternommenen Reisen nach seinen eigenen Worten «Hunderte von Briefen» gefunden, die aufgehoben worden waren und die Roncalli als Seminarist, Priester, Bischof und Kardinal geschrieben hatte. Er wählte ihrer zwanzig aus, von denen aber nur die zwei ersten an die Familie, genauer an die Eltern, gerichtet waren. Im früheren, den Roncalli aus Anlaß ihrer goldenen Hochzeit nach Hause schickte, dankt er Gott, daß die ganze Familie «diesen Geist der Einfachheit, der ehrenhaften Armut, der Gottesfurcht und der Anspruchslosigkeit» bewahrt habe, was alles zusammen «Grund zum Frieden» sei. Im drei Jahre später, an seinem 49. Geburtstag geschriebenen Brief erinnert er an die Tatsache, daß er das Elternhaus schon mit ungefähr zehn Jahren verlassen und hernach viele Bücher gelesen und viele Dinge gelernt hätte. «Aber», so fügt er hinzu, «die wenigen Dinge, die ich bei Euch zu Hause gelernt habe, sind die köstlichsten und wichtigsten geblieben; alles andere, was ich in vielen, vielen Jahren des Studiums und der Lehrtätigkeit gelernt habe, erhält davon Halt und Wärme.»

Konnte man also diese Briefe schon zu Lebzeiten des Papstes lesen, so mußte eine umfassende, ursprünglich für den 80. Geburtstag (1961) projektierte und von Papst Johannes auch gebilligte und von ihm selber auf kleine Fehler oder Lücken (Namen, Orte) hin durchgesehene Sammlung wegen Überlastung des Herausgebers, *Loris Capovilla*, dem Sekretär und Nachlaßbetreuer des Papstes, bis 1968 auf das Erscheinen warten – dafür waren sie nun mit Anmerkungen versehen. Nicht weniger als 727 an der Zahl waren sie alle an Familienangehörige gerichtet und füllten – unter dem Titel *Lettere ai familiari* zwei Bände: 1901–1944, 1945–1962.⁶ Den Einschnitt bildete die Berufung nach Paris, aufgrund derer Roncalli plötzlich im Rampenlicht der großen Welt steht. Wie er dort unter den Diplomaten aufrichtig und er selber bleiben könne, wurde er eines Tages von seinem Neffen *Battista* gefragt. Die Antwort war eine doppelte. Zunächst mündlich (der Neffe war zu Besuch in Paris): «Indem ich immer die Wahrheit sage, obwohl die andern das Gegenteil vermuten»; sodann schriftlich in einem der (besonders lesenswerten!) an *Battista* gerichteten Briefe: «Wenn ich mit ihnen (den Diplomaten) verhandle, denke ich immer an die Einfachheit unserer Felder, unserer Familie.»⁷

Die wenigen Zitate aus den Briefen, mit denen wir uns hier begnügen müssen, dürften ahnen lassen, was Capovilla als kennzeichnend für ihren Stil insgesamt nennt: die Natürlichkeit und der vertrauliche Ton des Gesprächs, die Unmittelbarkeit, die «keine Barrieren der Bildung (der Bildungsunterschiede) duldet», die völlige Durchsichtigkeit seines Wesens, die «überall zu spüren ist und die kraftvoll ausstrahlt ...». Der immer wiederkehrende Ausdruck «Einfachheit» (*semplicità*) erscheint als der Inbegriff einer ganzen «Kultur der Armen». Capovilla scheut sich nicht, die Briefsammlung die «Geschichte einer einfachen Landarbeiterfamilie in ihren Lebensbedingungen und Schwierigkeiten, mit ihrer alles durchdringenden Armut» zu nennen.⁸ Dabei sei sie «gewiß kein Handbuch, um die Armen zu lehren, sich fatalistisch in jede Lebenssituation

zu ergeben». Er sieht vielmehr in ihr ein «fortwährendes Loblied auf die Heiligkeit des armen Volkes», einen «beständigen Akt des Glaubens an die Gegenwart Gottes in der Geschichte», und er hört eine «Kraft der Armen» heraus: Bezeugt werde eine «im Geist des Evangeliums erlöste Armut», die ihren «unerschöpflichen inneren Reichtum» erweise. Die Vermutung, die vielleicht diese Einschätzung Capovillas wecken könnte, daß Roncalli einer irgendwie schwärmerischen Idealisierung der Armut verfallen sei, wird durch nicht wenige Briefpassagen entkräftet, die den fernen Bruder, Sohn und Onkel Nuntius sehr konkret von der Armut der Familie in Sotto il Monte mitbetroffen zeigen. Vor allem angesichts der Not, die jeweils der Winter in das Gebiet der lombardischen Voralpen brachte, sieht er sich genötigt, auch materiell zu helfen. «Ihr seid die ersten Armen», kann er dann zur Rechtfertigung seiner Caritas schreiben.

Halten wir hier einen Augenblick inne. Auf die Briefe hat uns zuerst der Aufsatz von Rouquette verwiesen. Ging es ihm anscheinend in erster Linie um die «Heiligkeit» von Papst Johannes, so sehen wir jetzt, daß die Briefe auch etwas mit «Kultur» zu tun haben und daß sie hinsichtlich der Heiligkeit nicht nur die Persönlichkeit von Angelo Roncalli, sondern auch deren Wurzelgrund, die in der Armut gelebte Gläubigkeit der Familie, ans Licht heben.

Welcher Papst Johannes?

Nun ist aber, wie gesagt, die erste große Briefsammlung erst 1968 erschienen. Vorgängig, im Jahr 1964, hatte Capovilla *persönliche Aufzeichnungen* des Papstes publiziert, die dieser seit der Zeit, da er als 14jähriger Mittelschüler im Kleinen Seminar von Bergamo die Tonsur erhielt, vornehmlich anläßlich der jährlichen Exerzitien in kleine Hefte eingetragen hatte und für die er, Papst geworden, im Hinblick auf eine mögliche posthume Publikation («post mortem meam») selber die Sammelüberschrift *Il giornale dell'anima* erfand. Diese, mit einer Reihe weiterer «geistlicher Schriften»⁹ angereicherte Publikation war eine Sensation und in einer Vielzahl von Übersetzungen (deutsch als «Geistliches Tagebuch»)¹⁰ auch ein Verkaufserfolg. Es ließe sich da wohl nochmals von einem «soziologisch erstaunlichen Phänomen» reden. Wir wissen allerdings nicht, wieviele das Buch nur kauften und dann bald einmal weglegten, weil sie mit dem devotionalen Stil aus einem so penetrant klerikalen Milieu nichts anfangen konnten.¹¹ Sicher aber läßt sich sagen, daß diese Publikation in breiten Kreisen die Tendenz verstärkte, in Papst Johannes *il santo*, den «heiligen Mann» eines ergreifenden inneren Lebens und Strebens zu sehen und darob zur gleichen Zeit seine Weisungen und Zielsetzungen für die Kirche und das von ihm eröffnete Konzil in

⁹ Vier Briefe, darunter ein «Geistliches Testament (an die Roncalli)»: (1961), ferner ein ausführlicheres «Geistliches Testament» aus der Zeit von Venedig, vornehmlich auf den dortigen Klerus bezogen, sodann eigentliche testamentarische Verfügungen und schließlich noch Erwägungen zum Rosenkranz und eine Anzahl von Gebeten.

¹⁰ Herder, Freiburg 1964, 1965; in der Herder-Taschenbücherei Bd. 304/305, 1968 mit einem Nachwort von Hannah Ahrendt: Der christliche Papst.

¹¹ Es bedurfte der Politologin und Schriftstellerin *Hannah Ahrendt* diesen Eindruck «endlos wiederholter frommer Ergüsse und Selbstermahnungen, «Gewissensforschungen» und Aufzeichnungen über «inneren Fortschritt» mit nur ganz seltenen Hinweisen auf wirkliche Ereignisse» aufzufangen und zu schreiben: «Welch ein merkwürdig enttäuschendes und merkwürdig faszinierendes Buch!» Und obwohl sie einige ergötzliche Geschichten von Papst Johannes zum besten gab, kam sie zu folgendem Schluß: «Die Einfalt dieses Glaubens, von keinem Zweifel verwirrt, von keiner Erfahrung erschüttert, von keinem Fanatismus – (der auch bei unschuldiger Absicht immer schädlich ist) – verzerrt, ist großartig als Tat und lebendiges Wort, aber auf der gedruckten Seite eintönig und lahm, ein toter Buchstabe.» (Vgl. das in Anmerkung 10 erwähnte Nachwort S. 361 und 369. Es war zuerst als Besprechung in: *Merkur* 20 (1966) erschienen. (Ein weiteres Zitat siehe auf unserer heutigen Titelseite).

⁵ Deutsch: L. Algisi, Johannes XXIII. München 1960. Eine (vierte) erweiterte Auflage des Originals erschien in Turin 1981.

⁶ Deutsch: Johannes XXIII., Briefe an die Familie. 2 Bde, Freiburg 1969 und 1970.

⁷ Brief vom 16. Januar 1947 (a. a. O. II, S. 74). Auf die Vorgeschichte dieses Briefes (Besuch in Paris) hat mich Msgr. Battista Roncalli in *Sotto il Monte* Pfingsten 1978 hingewiesen.

⁸ So im Vorwort, vgl. deutsche Ausgabe Bd. I, S. 13f.

den Hintergrund treten zu lassen und somit zu vergessen, worin sich sein *prophetischer Geist* geäußert hatte.

Knapp zwei Jahre nach seinem Tod schien somit der «Konsens» über seine Person auseinanderzubröckeln, ja das Bild drohte je nach dem Beschauer in zwei Hälften auseinanderzufallen. Es war der Erzbischof von Bologna, Kardinal *Lercaro*, der dies im Februar 1965 in einem Vortrag feststellte, der einer grundlegenden Standortbestimmung im Hinblick auf den Abschluß des Konzils und darüber hinaus gleichkam.¹² Seine Frage lautete: «Leisten wir Papst Johannes noch Gefolgschaft?», und er hörte sozusagen zum voraus die Gegenfrage: *Welchem Papst Johannes?*

Er beschrieb deshalb die *zwei gegensätzlichen Bilder*, die man sich inzwischen von ihm mache. Da erscheine auf der einen Seite so etwas wie eine Ikone, die Vorstellung einer «erbaulichen» aber imaginären, weil geschichtslosen Heiligkeit. Ihr wende sich eine konventionelle Hagiographie zu, wie sie dem Geschmack frommer, aber im Zeitlichen wenig engagierter Katholiken entspreche. Auf der anderen Seite gebe es die Sicht der «Männer der großen Welt». Sie hätten zwar für kurze Zeit, wie der damals berühmte amerikanische Publizist *Walter Lippmann*, über das «Wunder» (the miracle) oder über das «Geheimnis» gestaunt, das sie in Roncalli-Johannes angerührt oder gestreift habe; dann aber hätten sie alsbald nur noch

¹² Giacomo Lercaro, *Linee per una ricerca su Giovanni XXIII*, in: ders., *Per la forza dello spirito. Discorsi conciliari*. A cura dell'Istituto per le scienze religiose, Bologna 1984, S. 287–310 (kritisch annotierte Ausgabe des dem Vortrag zugrundeliegenden Typoscripts). Auf der Basis des vorgetragenen Textes erschien in eigener Übersetzung eine um den einführnden und abschließenden Teil gekürzte deutsche Fassung in: *Orientierung 1965*, S. 120–123 unter dem Titel: *Leisten wir Papst Johannes noch Gefolgschaft?* Eine vollständige deutsche Übersetzung der Vortragsfassung siehe in: G. Lercaro, *Johannes XXIII. Entwurf eines neuen Bildes*, Freiburg 1967, S. 7–36.

BILDUNGSHAUS BAD SCHÖNBRUNN

Fr., 29. Juli (18.30) – Fr., 5. August (9.00)

Den Glauben leben – den Glauben weitergeben

Exerzitien für Priester und Mitarbeiter(innen)
im kirchlichen Dienst, mit P. Hubert Holzer SJ

So., 7. August (18.30) – So., 14. August (13.00)

Exerzitien nach Teilhard de Chardin

für alle (nach Teilhard de Chardins Text
«Messe über die Welt»), mit P. Richard Brüchsel SJ

Mo., 15. August (17.00) – Do., 25. August (9.00)

Einzelexerzitien (10 Tage)

mit Sr. Irmgard Braun und P. Josef Bachmann SJ

Mo., 21. November (12.00) – Fr., 25. November (13.00)

Leitbild für den kirchlichen Dienst

Eine Christus-Ikone. – Exerzitien für Priester und Mitarbeiter
im kirchlichen Dienst, mit P. Hubert Holzer SJ

Für alle Kurse gilt: Kleingruppe, persönliche Begleitung.

Programme und Anmeldung:

Bildungshaus Bad Schönbrunn, CH-6313 Edlibach/Zug
Telefon (042) 52 16 44

gewisse Gesten der «Öffnung» in Erinnerung behalten und seien so ebenfalls zu einer verkümmerten Sicht gelangt; denn für sich alleine genommen erweckten diese Gesten den Eindruck, als habe die Kirche unter Papst Johannes den «leichteren» und «bequemeren» Weg eingeschlagen.

Tatsächlich ist ja das «aggiornamento» Papst Johannes' von manchen in Mißkredit gebracht worden, die es als billig-labile Anpassung an den «Zeitgeist» beschimpften. Die Frömmigkeit, die das erste «Bild» nahelegte, mochte demgegenüber als «solid», weil althergebracht erscheinen. Wenn dies die Konstante im Leben von Roncalli darstellte, so konnte man schließlich so weit gelangen, die Entscheidungen des Papstes Johannes, vor allem die Einberufung des Konzils, als mehr oder weniger unverantwortliche Einfälle eines alt gewordenen Mannes, ja als «Betriebsunfälle» der Kirche zu disqualifizieren. Interesse an solcher Disqualifizierung hatten jene, die in den Öffnungen zur Ökumene und zu einem möglichen Dialog mit den Atheisten, vor allem aber in der Abkehr von einem pauschalen und totalen Antikommunismus nichts als Schaden für die «katholische Identität» sahen. Ihre Opposition zur Enzyklika «Pacem in terris» – sie war am Gründonnerstag 1963 erschienen – mochte an Pfingsten, dem Sterbedatum des Papstes, für einen Augenblick vergessen sein; der Widerstand sollte aber (nicht ohne Zusammenhang mit dem Groll über den Empfang von Tochter und Schwiegersohn Chruschtschows) anlässlich der abschließenden Debatte über das Konzilsdokument «Kirche und Welt» noch einmal sichtbar werden. Tatsächlich hat dann bekanntlich in der vierten Session der «Coetus internationalis Patrum» (mit Erzbischof Lefebvre, Erzbischof Sigaud usw.) immerhin 334 von rund 2300 Konzilsvätern zugunsten einer ausdrücklichen Verurteilung des Kommunismus zusammengebracht, wie sie Papst Johannes ja gerade nicht gewollt hatte.

Doch von diesen Einzelheiten war in Lercaros Vortrag nicht oder höchstens andeutungsweise die Rede. Ihn interessierte die Frage, ob und wie weit das Konzil, das gerade seine dritte Session hinter sich gebracht hatte, das «Programm» und die Zielsetzungen, die ihm «und unserer ganzen Generation» von Papst Johannes nahegelegt worden waren, eingeholt oder allenfalls noch kaum zu begreifen begonnen habe. Er gab zu, daß im Sinne der «Quantität» der aufgewendeten Zeit und der aufgeworfenen Themen das Konzil wohl über die Vorstellungen von Papst Johannes hinausgegangen sei, zugleich machte er deutlich, daß im qualitativen Sinne, vor allem auf der Ebene der Tat und der verantwortungsvollen Entscheidung und somit auch im Rahmen der damit betrauten Instanzen und Institutionen Papst Johannes weitgehend alleingelassen worden war. Er sah in dieser Hinsicht das Konzil auf einen «toten Punkt» zugehen, für den er gerade der oben erwähnten Dichotomie, der trennenden Unterscheidung zwischen dem «Heiligen» und dem «Regenten», zwischen Person und Amt die Schuld gab. Es schien ihm deshalb dringend, daß in einer «zweiten Zeit» der Forschung die religiöse Gestalt noch mehr in ihren geschichtlichen Implikationen und die geschichtliche Ausstrahlung noch mehr in ihren geistig-geistlichen Quellen studiert würden. Konkret lud er dazu ein, bei solchem Forschen besonderen Spürsinn hinsichtlich von Bildung und Kultur, wie sie Roncalli in sich aufgenommen und verkörpert hatte, walten zu lassen. Als «Material» gab er einige zentrale Reden und Schreiben des Pontifikats¹³ sowie das damals nun eben vorliegende *Giornale dell'anima* an.

Man weiß heute, daß in der Vorbereitung seines Vortrags der

¹³ Näherhin, außer der Eröffnungsansprache zum Konzil, das Dokument vom 5. Dezember 1962 (Aufträge an die Koordinierungskommission für die Arbeit in der Intersession: vgl. *Acta Synodalia I/1*, 96–98) und das Schreiben vom 6. Januar 1963 an alle Konzilsväter (*Discorsi Messaggi Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, Bd. 5, S. 499–511, Città del Vaticano 1964. Deutsch in: *Herderkorrespondenz 17* (1962/63) 276–280.

Kardinal von Bologna und sein Berater, Professor *Giuseppe Dossetti*, sich intensiv über das *Giornale* gebeugt hatten.¹⁴ Aufgrund des Aufrufs von Lercaro hat sich dann sehr bald der Vorarlberger Newmanforscher *Franz Michel Willam* an die Arbeit gemacht. Ihm ging es darum, für das theologisch-pastorale *aggiornamento*, wie es Papst Johannes in der Eröffnungsansprache des Konzils mit der Unterscheidung vom Kern des Christlichen und der zeitgemäßen Hülle formuliert hatte, Vorstufen und vorbereitende Überlegungen in seinem schriftlichen Nachlaß zu finden. Er entdeckte in den Aufzeichnungen des einundzwanzigjährigen Angelo Roncalli eine Seite von existentieller Bedeutung, die einer Mutation im Glaubensleben und geistlichen Streben – weg von der «Imitation» hin zur *kreativen Nachfolge* – gleichkam. Darüber wurde schon früher, mit Abdruck des Textes vom 16. Januar 1903, in dieser Zeitschrift berichtet.¹⁵

Zum «*Giornale dell'anima*»

Neuerdings (1987) ist nun von *Alberto Melloni* eine große, hervorragend annotierte *kritische Ausgabe* des *Giornale* (als Manuskriptdruck und außer Handel) im Istituto per le scienze religiose, Bologna, erschienen.¹⁶ Sie veranlaßt uns, selber – sozusagen zur Probe aufs Exempel – ein paar Texte des *Giornale* näher anzuschauen. Wir wählen dazu im Anschluß an die eingangs aufgeführten Briefzitate Aufzeichnungen, die – im Zusammenhang mit dem Älterwerden und dem näherkommenden Tod – mit der «Einfachheit» bzw. mit dem Einfachwerden zu tun haben.

Den Anfang machen wir bei einem schon einmal erwähnten Einschnitt im Leben Roncallis, der völlig unerwarteten Berufung auf den Posten eines päpstlichen Nuntius in Paris. Daß er diese Beförderung nach «genau 20 Jahren Orient» ganz und gar nicht gesucht hatte, gab ihm die innere Sicherheit und Ruhe gemäß seinem Leitspruch «Gehorsam und Frieden» (oboedientia et pax), den er darin, wie sich alles gefügt hatte, «einmal mehr bestätigt» sah. Er fühlte sich «jung, rüstig, agil und frisch» in seiner neuen Aufgabe, aber, so notierte er Ende März 1945, «ein Blick in den Spiegel genügt, um über meine wirkliche Verfassung zu urteilen». Er war jetzt 64 und fand, es gehe jetzt «entschieden dem Alter zu». «Das ist die Zeit der Reife. Ich muß also mein Bestes tun und bedenken, daß mir vielleicht nur noch wenig Zeit beschieden ist.» König Hiskja kam ihm in den Sinn, der sich beim Gedanken an den Tod zur Mauer wandte und weinte: «Ich weine nicht», fügte Roncalli hinzu.¹⁷

«Der vielleicht schon nahe Tod und die Vorbereitung darauf» beschäftigten ihn auch am Ende des dritten Jahres seiner Pariser Nuntiaturszeit. Im begonnenen 67. Lebensjahr, so meinte er, müsse man auf alles gefaßt sein. Das Wissen um die eigene Nichtigkeit nannte er seinen «treuen Begleiter», es mache sein Gottvertrauen zur «Selbstverständlichkeit», und die Beschäftigung mit der Heiligen Schrift und der «Nachfolge Christi» brächten ihn zu «immer mehr Einfachheit».¹⁸ An seinem näch-

sten Geburtstag (25.11.1948) kehrt das Thema der Reife wieder, um erneut in das der Einfachheit zu münden: «Alles – Grundsätze, Ziele, Positionen, Geschäfte – auf mehr Einfachheit reduzieren ... geradewegs auf Wahrheit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zugehen, ja Barmherzigkeit vor allem.» Das Stichwort Einfachheit verbindet er hier ausdrücklich mit dem Evangelium, mit dem Buch der Nachfolge Christi, mit dem Fioretti des heiligen Franz und mit seiner bevorzugten Kirchenväterlektüre, den «*Moralia*» des heiligen Gregors des Großen. Im Lichte solcher *semplicità*, die für ihn auch Geradheit und Lauterkeit bedeutete, machen ihm «all die Schlaunen und Gerissenen dieser Erde, auch manche der vatikanischen Diplomatie» eine «armselige Figur».¹⁹

Einfacher und reifer werden ist offenbar für Roncalli gleichbedeutend. Die *semplicità* ist für ihn alles andere als die Simplifizierung des Demagogen oder die Naivität des Unerfahrenen. Sie hat mit «Anstand und echter Vornehmheit» zu tun und verlangt «Übereinstimmung mit den Erfordernissen von Zeit, Ort und Umständen». Und so zitiert er zum Abschluß dieser Überlegungen seinen «großen Patron aus dem Orient», den heiligen Chrysostomus, wie er ihn auf lateinisch im Ohr hat: *Hoc est philosophiae culmen, simplicem esse cum prudentia*. «In Klugheit einfach sein» wäre demnach «höchste Philosophie», oder besser, höchste Kultur.

Das Evangelium – erste Quelle der Einfachheit

Tatsächlich bietet diese kurze Tagebuchnotiz vom November 1948 ja nicht wenig Information über Roncallis geistliche Bildung und darüber, aus welchen erstrangigen Quellen sie speiste. Das bestätigt, was Kardinal Lercaro in seinem Vortrag noch sozusagen als Arbeitshypothese aufgestellt hatte. Indem er nämlich drei Gruppen kirchlicher Gebildeter unterschied (Menschen der Quellen, Menschen der Schulbücher und Menschen, die sich an Essays geschult haben), klassierte er Roncalli in die erste und nannte ihn einen Mann, dessen «Kultur sich formte im langen, treuen und ausdauernden Überdenken (wörtlich: Zermahlen) der ersten Quellen der christlichen Überlieferung: der Heiligen Schrift, der Liturgie, den Kirchenvätern und den Schriften und Werken von einen oder anderen großen Bischof und Ordensgründer, wie Karl Borromäus und Lorenzo Giustiani, denen er nacheiferte». Wenn sich dabei nach Ausweis der Forschungen Mellonis²⁰ in der Art, wie sich Roncalli seine Quellen aneignet, wie er sie zeitweise wörtlich und später aus dem Gedächtnis zitiert oder sogar in sein eigenes Vokabular übersetzt, verschiedene Perioden unterscheiden lassen, so offenbart sich doch in diesem Jahrzehnte und bis in die letzten Monate seines Lebens fortgesetzte Art des «Überdenkens» eine tiefgreifende Kontinuität. Bemerkenswert ist dabei, daß Stil und Wortschatz der Aufzeichnungen des zum Papst Erwählten in Rom sich wieder mehr denen des Studenten nähern, die Melloni zum Vergleich zu anderen Perioden «intellektuell» nennt. Der Bogen, den Willam in seiner Erforschung des Vokabulars vom jungen Angelo Roncalli 1903–1907 zum Papst Johannes XXIII. 1958–1963 schlug, scheint also – trotz grundsätzlich möglicher Veränderung des Wortsinns in 50 Jahren – von Melloni eine gewisse Stützung zu erfahren. Dies aber bedeutet, daß die prophetische Perspektive in der Zielsetzung für das Konzil und überhaupt für das Lehramt der Kirche, wie sie in der Eröffnungsansprache vom 11. Oktober zum Ausdruck kam,

¹⁴ Vgl. Anmerkung 12 der Prolegomena zu der unten erwähnten kritischen Ausgabe des Geistlichen Tagebuchs.

¹⁵ F.M. Willam, *Vom jungen Angelo Roncalli 1903–1907 zum Papst Johannes XXIII. 1958–1963*, Innsbruck 1967. Vgl. L. Kaufmann, *Johannes XXIII.: Nachfolge statt Nachahmung. Zum Erfahrungshintergrund seiner Ansprache zur Konzilsöffnung*, in: *Orientierung* 1982, S. 209 f.

¹⁶ Angelo Giuseppe Roncalli/Giovanni XXIII, *Il Giornale dell'Anima. Diari e scritti spirituali. Editione critica ed annotazione a cura di Alberto Melloni*. Istituto per le scienze religiose, Bologna 1987, 813 Seiten.

¹⁷ a.a.O. S. 598–603. Diese Aufzeichnung enthält auch noch den Hinweis auf die Konzentration auf die «theologischen und die Kardinaltugenden» (von denen er aber ausführlicher nur die Klugheit erwähnt): *A dare semplicità a tutto ricorderò le virtù teologali e le cardinali. La prima delle cardinali è la prudenza.* (Vgl. deutsche Ausgabe, S. 290.)

¹⁸ a.a.O. S. 604–613, hier 607: «... così *semplice* sempre più e mi trovo meglio (man beachte das Verbum!). Vgl. deutsche Ausgabe S. 292 (Nr. 6).

¹⁹ a.a.O. 614–620, hier 616f. (la *semplicità* del Vangelo, del libro dell'imitazione di Cristo ... usw.). Vgl. deutsche Ausgabe S. 295f.

²⁰ Vgl. A. Melloni, «*Sermo Durus, Brevis, Prudens et Rectus*»: études sur «*Il Giornale dell'Anima*» de A. G. Roncalli, Pape Jean XXIII, in: *Histoire moderne et contemporaine et informatique*, Nr. 7, 1985, S. 101–140. – Ders., *Le fonti di A. G. Roncalli: «Il giornale dell'anima»*, in: *Cristianesimo nella storia* 4 (1983) 103–172.

tatsächlich die reife Frucht eines ganzen Lebens war und daß ein *Zusammenhang* besteht zwischen der Einsicht *Angelos*, es gelte die Heiligen (und Jesus selber) nicht zu imitieren sondern die «Substanz» bzw. den «lebendigen Saft» ihrer Heiligkeit in den eigenen Charakter und die eigenen Lebensumstände hinein zu «verwandeln» und der Weisung Johannes' XXIII., es seien auf dem Konzil nicht frühere lehramtliche Formulierungen zu wiederholen, es sei vielmehr der Kern (die «Substanz») des Christlichen von der Hülle zu unterscheiden, die es nun

eben der heutigen, bzw. jeweiligen Denk- und Empfindungsweise der Menschen in ihren konkreten Lebenssituationen anzupassen gelte. Dabei dürfte gerade in der beständigen Suche nach evangelischer Einfachheit jene kreative Nachfolge bestanden haben, die in Roncalli den Sinn für den «Kern» bzw. für das «Wesentliche» schärfte und es ihm erlaubte, als «die Zeit gekommen war», seine frühe Erfahrung und gereifte Einsicht in einer seltenen Einheit von Person und Amt für die ganze Kirche auszumünzen.

Ludwig Kaufmann

Ende oder Wende der Moderne?

Unter dem ebenso diffusen wie inflationär gebrauchten Stichwort der «Postmoderne» versammelt sich seit einiger Zeit eine kulturelle Avantgarde, die für den Ausgang des 20. Jahrhunderts das Bewußtsein der Nachträglichkeit gegenüber den Grundanliegen und typischen Ausprägungen der späten Neuzeit betont. Während sich jedoch die Theoretiker der Moderne des positiven Inhalts ihrer Ideen und Intentionen sehr wohl bewußt waren, können sich die Auguren der Post-Moderne nur negativ beschreiben. Sie verstehen sich nicht im Hinblick darauf, wer sie sein wollen, sondern welches Erbe sie ausschlagen. Und dazu gehören nahezu alle Errungenschaften, die die Neuzeit kennzeichnen: von der Aufklärung bis zum Industrialismus.¹

Als das Unternehmen der schrittweisen Verbesserung von Mensch und Welt durch die autonome Vernunft war der Anbruch einer neuen Epoche von den Aufklärern des 17./18. Jahrhunderts begriffen worden. Manifestieren sollte sich dieser Fortschritt in der Erweiterung des empirischen Wissens und in der Ausnutzung der Naturgesetze zur Beherrschung der natürlichen Umwelt. Die Entwicklungen in Wissenschaft und Technik haben dieses Ziel und das Bedürfnis des Menschen nach «Berechenbarkeit» seiner Bezüge zur Welt in einem historisch einmaligen Ausmaß erfüllt. Die im Zweck/Mittel-Kalkül operierende Vernunft wurde zum Leitprinzip für die Gestaltung aller sozialen Bereiche und Prozesse – von der Ökonomie über das Rechtswesen und die Verwaltung bis hin zur Sozialpolitik. Ihr Kennzeichen ist der ebenso wirkungsvolle wie zeit-, material- und kostensparende Einsatz aller verfügbaren Mittel für die Verwirklichung vorgegebener Ziele.² In diesem Rahmen legitimiert sich jede Handlung, jede Norm und jede Institution allein dadurch als «vernünftig», daß sie bestimmte Funktionen auf dem Feld der Produktion und des Warenverkehrs, der öffentlichen Kommunikation und des politischen Krisenmanagements zureichend erfüllt. Eine moderne Gesellschaft kann sich mit dem jeweils erreichten Stand des Bruttosozialprodukts, der Wohlfahrtssicherung und Kriegsvermeidung jedoch nicht zufrieden geben. Hier herrscht der Zwang zur ständigen Überprüfung und Verbesserung des Erreichten. Hinter diesem Zwang steht der typisch neuzeitliche, kategorische Komparativ des «immer schneller, höher, weiter». Nicht zuletzt ist ja «Modernität» eine Kategorie der Bewegung; sie verweist auf einen Wandel in Richtung auf die Erweiterung wissenschaftlicher und technischer Kapazitäten und auf eine Beschleunigung des damit einhergehenden sozia-

len Wandels. Dieser Wandel ist jedoch nicht beliebig, sondern zielt nach dem Willen seiner Betreiber auf vernünftige Veränderungen im Gefüge komplexer Sozialsysteme.

Rationalisierung und Verdinglichung

Das wachsende Unbehagen an der Moderne wurzelt in den allergischen Reaktionen auf eben diese «Rationalisierung», die unter dem Imperativ der Bestandssicherung des sozialen Ganzen immer mehr zur Auszehrung oder Verdinglichung der Alltagswelt führt. Anlässe solchen Unbehagens und des Protestes gibt es überall dort, wo die Ansprüche und Instrumente wirtschaftlicher, wissenschaftlicher und administrativer «Vernunft» über die Grenzen des Marktes, des Labors und der Verwaltung ausgedehnt werden. In diesen Fällen können sich allzu leicht ökonomische Produktivkräfte in ökologische Destruktivkräfte und bürokratische Planungskapazitäten in lebensweltliche Störpotentiale verwandeln. Sofern aus diesen Möglichkeiten bereits vielfach Realität wurde, sprechen durchaus triftige Gründe für die Eile, die Moderne möglichst rasch hinter sich zu bringen, um den Katastrophen zu entgehen, die sich aus ihrer ungehemmten Fortsetzung ergeben. Für zahlreiche Propheten des bevorstehenden zivilisatorischen Untergangs gibt es ohnehin nur noch die Wahl zwischen einem globalen ökologischen Kollaps und einem weltweiten nuklearen Inferno. Angesichts eines solchen Krisenszenarios braucht es niemanden zu verwundern, daß heute jene Theorien an Einfluß gewinnen, die zeigen möchten, daß dieselben Kräfte zur Steigerung der Verfügungsmacht des Menschen über seine Welt, mit denen die Moderne einst ihre Projekte in Angriff nahm, tatsächlich Autonomie in Abhängigkeit, Emanzipation in Unterdrückung, Rationalität in Unvernunft umschlagen lassen. Entsprechend vielfältig wie diese Krisenphänomene sind die Ausdrucksformen der «postmodernen» Modernitätskritik. Sie reichen von einer Fortschreibung der «Dialektik der Aufklärung» (M. Horkheimer/Th. W. Adorno) über eine völlige Destruktion der Leitkategorien neuzeitlichen Denkens – Vernunft und Subjekt – bis hin zur Beschwörung eines «new age».

Einig sind sich die Vertreter der «Postmoderne» in der Kritik an den Verengungen und Einseitigkeiten, an den Usurpationen und Verabsolutierungen der neuzeitlichen, instrumentell eingesetzten Vernunft. Sie hat zwar das kulturelle Zwielicht des Mittelalters nur um den Preis zerstreut, daß sie es gegen den hellen Wahn des okzidentalen Rationalismus eintauschte. Eingeklagt wird aber nicht das Ganze, sondern das «Andere» der Vernunft. Teilweise im direkten Zusammenhang mit der Absage an die moderne Technik und ihre zweifelhaften Segnungen erfährt die Ästhetik eine neue Aufwertung. Der Trend zum «schönen Schein» entspricht einer Wirklichkeitserfahrung, die auf Dimensionen und Instanzen der Erkenntnis ausgeht, in denen Geltungsanspruch, Eigenart und Ernst der diskursiven Vernunft suspendiert werden: Mythos, Gnosis, Esoterik.

Aber trotz der ständigen Anrufung des «Neuen» fehlt diesen

¹ Zur Bandbreite der Diskussion um die Postmoderne siehe etwa A. Huyssen/K. R. Scherpe, Hrsg., *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*. Reinbek 1986; P. Koslowski u. a., Hrsg., *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*. Weinheim 1986; D. Kamper/W. v. Reijen, Hrsg., *Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne* (edition suhrkamp 1358). Frankfurt 1987.

² Zu den Entwicklungslinien einer solchen «Rationalisierung» (M. Weber) der Gesellschaft siehe en detail R. Münch, *Die Kultur der Moderne*. 2 Bde., Frankfurt 1986.

Ansätzen postmoderner Kulturkritik eine programmatische, das «post» auf einen inhaltlichen Nenner bringende Aussage. Ihre Auftritte bleiben retrospektiv, so entschieden ihre Absetzbewegungen von dem Selbstverständnis der Neuzeit auch formuliert sein mögen. Viele Phänomene, die als «postmodern» ausgegeben werden, lösen hauptsächlich Déjà-vu-Gefühle aus. Das meiste ist schon einmal dagewesen. Neu ist nur, daß es noch einmal in der Weise des Zitates aktuell wird. Philosophische Vordenker verraten bereits durch ihre Selbstbezeichnung, daß sie längst Vorgedachtes wiederholen: Neo-Strukturalismus, Neo-Aristotelismus, Neo-Nietzschanismus ...³ Die neuerlichen Schnörkel, Säulen und Erker, die postmoderne Architekten als Zeichen ihrer Abkehr von der funktionalen Kühle des Bauhausstiles an öffentlichen und privaten Gebäuden anbringen lassen, können ihr Epigontum ebenso wenig verleugnen wie zahlreiche Initiativen der Aussteigerszene, in denen J. J. Rousseaus Ruf «Zurück zur Natur» ein spätes Echo gefunden hat.

Grundprinzip der Moderne

Solche angeblich postmoderne Tendenzen und Trends sind keine Vorboten eines neuen Zeitalters, sondern selbst noch einmal Ausdruck dessen, was das Grundprinzip der Moderne markiert: Veränderung durch Differenzierung, Dynamik durch Ungleichzeitigkeit, Fortschritt durch Pluralität, Innovation durch Krisen und Konflikte. «Modern» ist alles, was sich durch Änderbarkeit und Vergänglichkeit definiert. Kennzeichnend für solche Veränderungen in der Neuzeit ist ihre Beschleunigung. Insofern irritiert es den Zeitgeist, wenn er mit Situationen konfrontiert wird, in denen die Moderne von ihrer eigenen Dynamik eingeholt wird. Die vielen Nostalgien und Renaissancen längst verloren und überholt geglaubter Lebensstile, Philosophien und Moden, die plötzliche Wiederkehr von Mystik und Okkultismus, die wir in den letzten Jahren erlebten, beweisen nichts anderes als die Fähigkeit der Moderne, Teile von sich selbst und ihrer Vorgeschichte einzuholen und darum wiederholen zu können. Überraschend ist an diesen Phänomenen allenfalls, wie schnell die Moderne in ihnen retardiert. Was gegenwärtig als «postmodern» ausgegeben wird, ist also in Wahrheit nur eine Collage verschiedener Momente und Merkmale der Moderne.

Wer nach den eigentlichen Vorboten einer Epoche «nach» der Moderne sucht, sollte sich nicht bei den Wortfavoriten der Zeitungsfeuilletons aufhalten, sondern direkt die soziale Wirklichkeit aufsuchen. Zukunftsbestimmend wirkt sich der Wandel in den Grundlagen des sozialen Wandels aus, und zwar weniger auf dem kulturellen Sektor als in den Führungssystemen moderner Gesellschaften: Technik, Wissenschaft, Wirtschaft, Politik.⁴ Das gesellschaftliche Sein und weniger sein intellektueller Widerschein muß als Forum und Antriebskraft kultureller Veränderungen in den Blick genommen werden. Hier ist die eigentliche Zäsur zwischen Moderne und Post-Moderne zu suchen.

Ihr erstes Kennzeichen ist der Wechsel, genauer: die beschleunigte Verkürzung der Intervalle zwischen dem Aufkommen und der Ablösung wirtschaftlicher Produktionsweisen und gesellschaftlicher Kommunikationsformen. Das industrielle Maß der Moderne für Fortschritt besteht in der beschleunigten Rationalisierung der Herstellung von Waren und Gütern sowie in der Reduzierung der Lager- und Lieferzeiten. Künftig wird Ähnliches für die Veränderungen im räumlichen Verhältnis zwischen wissenschaftlicher Grundlagenforschung und ihrer industriellen Nutzung gelten. Auch hier rücken die ver-

schiedenen Etappen der Produktion von Wissen und seiner Verwertung immer näher. Ablesbar ist dies heute bereits an der Verlagerung der wissenschaftlichen Spitzenforschung von der Universität an die High-Tech-Institute der Wirtschaft. Der wissenschaftliche Gradmesser für Innovation besteht gleichwohl hier wie dort im steigenden Veraltentempo bisherigen Wissens. Die Halbwertszeiten für die Gültigkeit naturwissenschaftlicher Theorien und Technologien nehmen in Zukunft noch rascher ab als in den Jahren der zweiten industriellen Revolution. Durch den gleichzeitig steigenden Investitionsdruck der Wirtschaft führt dies zur Abnahme der Wirtschaftlichkeits- und Nutzungsdauer von Industriegütern. Bestes Beispiel hierfür ist die in immer kürzeren Wellen verlaufende Änderung der Angebotspalette auf dem Markt der Mikro- und Unterhaltungselektronik. Videoanlagen und Computer zählen nach knapp einem Jahr seit ihrer Markteinführung bereits zum «alten Eisen».

Auf anderen Feldern des sozialen Lebens sind die Intervalle zwischen Produktion und Verbrauch bereits so kurz geworden, daß dort der «Instant-Effekt» regiert. Ihm verdanken Schnellrestaurants ihr Dasein, wo zwischen Bestellen, Servieren und Verzehren nur wenige Minuten vergehen. Er erübrigt in Gestalt der Kreditkarte und mit der Devise «Heute kaufen, morgen zahlen» dem Konsumenten lange Anspannzeiten für teure Anschaffungen. Der Kreditwirtschaft bringt er beträchtliche Zuwächse und der öffentlichen Hand erhebliche Schuldenlasten. Man baut Fertighäuser, und der berufstätige Single greift abends in seiner Küche zu Fertiggerichten («eingießen – umrühren – fertig»). Verstärker dieser «Sofortkultur» sind die elektronischen Medien. Sie lassen räumliche und zeitliche Entfernungen zwischen Ereignis und Bericht so weit schrumpfen, daß nahezu weltweit eine Gleichzeitigkeit zwischen Sender und Empfänger entsteht. Bei sportlichen Großereignissen und politischen Gipfeltreffen ist auch der in der Provinz wohnende Fernsehzuschauer stets «live» dabei.

Globalisierung von Risiken

Im Zeitalter der Beschleunigung wird das Positive immer schneller immer besser. Gleichzeitig wird das Negative immer schneller immer schlechter. Und das meiste wird deswegen negativ, weil des Guten zuviel getan wurde. Deutlichster Beleg für diese drei Tendenzen in einem ist die Umweltkrise als Folge einer hybriden und darum selbstzerstörerischen Ausbeutung der natürlichen Umwelt. Das zweite Kennzeichen des veränderten sozialen Wandels besteht in der *Koppelung von ökonomischen Fortschritten mit ökologischen Rückschlägen*. Wissenschaft, Technik und Wirtschaft bringen Risiken und Gefahren hervor, die in demselben Maß steigen, wie die erfolgreiche Beherrschung der menschlichen Lebensbedingungen zunimmt. Wo man wirtschaftliches Wachstum mit wachsenden Nachteilen für die soziale Lebenswelt und natürliche Umwelt

³ Vgl. den Überblick von W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim 1987.

⁴ Zum Folgenden siehe U. Beck, *Risikogesellschaft*. Auf dem Weg in eine andere Moderne (edition suhrkamp 1365). Frankfurt 1986, bes. S. 7–112.

HANSER
HANSE
HANSE
HANSE
HANSE

Verheissung und Verantwortung für die Welt

Hartmut von Hentig demonstriert in seinem neusten Buch, was es bedeutet, die Bibel als gewaltige, provokante und beunruhigende Schrift neu, und das heisst für ihn: politisch zu lesen. Vier Bibeltexte deutet Hentig als Dokumente für seine These, dass in der Bibel die Aufforderung zu Verantwortung, Vernunft und Phantasia verborgen ist.

Hartmut von Hentig: *Bibelarbeit Verheissung und Verantwortung für unsere Welt*. 136 Seiten, Broschur, Fr. 15.70

bezahlen muß, geht der Grenznutzen dieser Entwicklung ins Negative. Ökonomische Fortschritte werden dadurch ökologisch entwertet. Ökologische Entwertungen machen sich aber gleichzeitig ökonomisch bemerkbar. Wo ein Atomkraftwerk, ein Zwischenlager für nuklearen Müll, eine Erweiterung eines Großflughafens oder eine Autobahn geplant werden, sinken in der Umgebung die Grundstückspreise für Bauland, und leerstehende Wohnungen lassen sich schwerer vermieten.

Die Modernisierungsschäden zeigen überdies die Tendenz zur globalen Verbreitung. Radioaktive Verseuchung, Schad- und Giftstoffe in Luft und Wasser treffen früher oder später auch die, welche sie verursacht haben: Über die Nahrungskette kommen die Schwermetalle zurück zu jenen, die sie als Nebenprodukte ihrer Unternehmen in keinem Prospekt führen. Hierin zeigt sich das dritte Merkmal für die veränderte Basis des sozialen Wandels: *Sozialisierung und Globalisierung von Modernisierungsrisiken*. Die Kehrseite der industriell betriebenen Ausbeutung der Naturschätze ist die Vergesellschaftung der Naturschäden, ihre Verwandlung in soziale, wirtschaftliche und politische Gefährdungen mit völlig neuartigen internationalen Herausforderungen. Das Ausmaß der Industrieskandale von Sandoz und Tschernobyl signalisiert das Ende der klassischen Industriegesellschaft mit ihrer Vorstellung einer nationalstaatlichen politischen Souveränität. Die chemische Giftwelle im Rhein und die nukleare Giftwolke aus der Ukraine machten an keiner Staatsgrenze halt. Die Weltgesellschaft ist als Risiko- und Gefährdungsgemeinschaft längst eine Realität – als Solidargemeinschaft allerdings noch nicht.

Mit der Umwandlung moderner Sozialsysteme von Wohlstands- in Risikogesellschaften ist ein weiteres Indiz für eine epochale Veränderung der Moderne bereits in den Blick genommen: *Der Prozeß der Moderne wird «reflexiv», sich selbst zum Thema und Problem*. Derselbe Konzern, der die techni-

sche Ausrüstung für Kohlekraftwerke liefert, muß auch Rauchgas-Entschwefelungsanlagen anbieten, will er künftig noch Kraftwerke ausrüsten. Die Beseitigung der Nebenwirkungen des technischen Fortschritts wird zunehmend zu seinem Hauptproblem. «Fragen der Entwicklung und des Einsatzes von Technologien (...) werden überlagert durch Fragen der politischen und wissenschaftlichen «Handhabung» – Verwaltung, Aufdeckung, Einbeziehung, Vermeidung, Verschleierung der Risiken aktuell oder potentiell einzusetzender Technologien ... Das Versprechen auf Sicherheit wächst mit den Risiken und muß gegen eine wachsame und kritische Öffentlichkeit durch kosmetische oder wirkliche Eingriffe in die technisch-ökonomische Entwicklung immer wieder bekräftigt werden.»⁵ Haben Technik und Wissenschaft in der Vergangenheit noch aus der Einheit von «Versuch und Irrtum» lernen können, muß man sich in Zukunft eine andere Didaktik der Forschung einfallen lassen. Bei einer ständig in Katastrophennähe arbeitenden Nukleartechnik steigt die Wahrscheinlichkeit von Irrtümern und menschlichem Versagen. Hier wird man nicht mehr aus Schaden klug, sondern tot.⁶

Den Gang der Sozial- und Kulturgeschichte wird somit immer weniger das menschliche Bemühen um die Nutzbarmachung der natürlichen Ressourcen, sondern die Bewältigung der selbstproduzierten Gefährdungen moderner Gesellschaften bestimmen. Völlig neu an diesen Risiken ist, daß sie sich der sinnlichen Wahrnehmung entziehen und erst über technische Meßinstrumente nachweisbar sind. Es tritt eine *Entsinnlichung der Gefahren* ein. Zeuge der Katastrophe von Tschernobyl wurde nicht, wer seinen fünf Sinnen vertraute. Allein wer sich auf Geigerzähler und Experteninformationen verließ und ihnen glaubte, bekam etwas von jener «Reaktorhavarie» mit. An diesem Fall wurde offenkundig, daß Modernisierungsrisiken und -gefahren sich erst in einem Wissen um sie einstellen, das künstliche Wahrnehmungsapparate bereitstellen. Sie werden damit ebenso wie die Festsetzung von «Grenzwerten» bei der Schadstoffbelastung von Lebensmitteln zur Definitionssache. Institute und Fachleute der Risikodefinition rücken folglich in politische Schlüsselstellungen auf. Die zunächst Betroffenen macht diese Entwicklung in Sachen ihrer eigenen Gefährdungswahrnehmung und -bewältigung unzuständig. Politik wandelt sich zur Expertokratie, wenn keine staatliche Maßnahme sich mehr ohne vorherige Hearings und Beratungen von Enquête-Kommissionen durchführen läßt. Verzichtet sie auf den Rat der Experten, bleibt sie professioneller Dilettantismus.

Zukunftsungewißheit

Die Moderne bringt mit diesen Novitäten Vorzeichen einer Zukunft hervor, die es zu verhindern gilt. Allerdings fällt dies immer schwerer. Weil wir im Zeitalter der Beschleunigung leben, verlieren Vergangenheit und Gegenwart immer mehr die Kraft, zukunftsorientiertes Entscheiden und Handeln zu leiten. Es ist nicht mehr das Altbewährte, das verbessert werden könnte, es sind auch nicht Hoffnungen, Utopien und Visionen geglühten Lebens, sondern befürchtete Gefährdungen der Zukunft, die zu zeitgemäßem Verhalten auffordern. Allerdings wird jede gegenwartsrelevante Prognose nahezu unmöglich durch einen letzten Grundzug des sich am Ende der Moderne einstellenden sozialen Wandels: die *Zukunftsungewißheit*. In dem gleichen Maß, in dem die Menge der Ereignisse, Vorgänge und Faktoren zunimmt, die moderne Gesellschaften verändern, nimmt auch die Vorausssehbarkeit künftiger Lebenssituationen ab. Ursache dieser Unsicherheit in der Einstellung auf das Künftige ist bezeichnenderweise der Zuwachs an Wissen selbst. Technisch umgesetzt und wirtschaft-

Bistum Mainz



Zum nächstmöglichen Zeitpunkt ist im Personaldezernat des Bischöflichen Ordinariates Mainz die Stelle der/des

Referentin/Referenten

für die berufsbegleitende Fortbildung der nichtpastoralen Mitarbeiter(innen) im Bistum Mainz zu besetzen.

Bewerberskreis:

Diplom-Theologe (-in) mit humanwissenschaftlichem Nebenfach (oder umgekehrt) und Berufserfahrung.

Aufgabenbereich:

- Aufbau der Fortbildung für die nicht-pastoralen Mitarbeiter(innen) in Zusammenarbeit mit den jeweiligen Zielgruppen
- Organisation und Leitung der Kurse und eigene Referententätigkeit

Von Bewerbern (-innen) wird neben der beruflichen Qualifikation erwartet, daß sie der römisch-katholischen Kirche angehören und sich mit der Kirche und den Zielen kirchlicher Arbeit identifizieren.

Die Regelung des Beschäftigungsverhältnisses erfolgt in Orientierung am Bundesangestellten-Tarifvertrag (BAT, Vka) nach Maßgabe des durch die Kommission für den diözesanen Bereich (Bistums-KODA) gestalteten Arbeitsvertragsrechtes des Bistums.

Bewerbungen mit den üblichen Unterlagen werden bis zum 30. 6. 1988 erbeten an das

Bischöfliche Ordinariat

Personaldezernat, Postfach 15 60, 6500 Mainz
Telefon (061 31) 2 53-173, Herr Baumann

⁵ Ebd., S. 26.

⁶ Vgl. in diesem Kontext B. Guggenberger, Das Menschenrecht auf Irrtum. Anleitung zur Unvollkommenheit. München 1987.

lich genutzt, trägt die wissenschaftliche Erkenntnisproduktion mehr als jeder andere Faktor zur Verminderung von Orientierungssicherheit bei.⁷ Unmittelbar spürbar wird diese Entwicklung für den einzelnen in der Phase der Berufswahl und Ausbildung. Qualifizierende Schul- und Lehrausbildung werden immer weniger hinreichend, gleichzeitig aber immer notwendiger, um einen Zugang zur Erwerbsarbeit zu finden. Jeder muß mehr lernen, um mit dem Zuwachs an Wissen Schritt halten zu können. Gelernt wird jedoch für eine Zukunft, in der

⁷ Vgl. O. Marquard, Zeitalter der Weltfremdheit. Beitrag zur Analyse der Gegenwart, in: Ders., Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien (Reclam Universal-Bibliothek 8351). Stuttgart 1986, S. 76–97.

Zum jüdisch-polnischen Verhältnis

Ist der Antisemitismus eine unüberwindbare Barriere? (I.)

Wer als Deutscher im 50. Jahrestag der sogenannten «Reichskristallnacht» zum polnisch-jüdischen Verhältnis und – darin eingeschlossen – zum polnischen Antisemitismus Stellung bezieht, kann dies nur unter der Voraussetzung tun, daß er den rassistisch begründeten, auf die totale Vernichtung der jüdischen Nation gerichteten Antisemitismus des Dritten Reiches in keiner Weise mit dem polnischen Antisemitismus gleichsetzt. Nicht das polnische, sondern das deutsche Volk trägt am Genozid an den Juden die Verantwortung. Das ist nicht nur den Juden, sondern auch den Polen gegenüber in aller Deutlichkeit zu erklären: denn dadurch, daß nach der Planung der «Endlösung» die Vernichtungslager für das europäische Judentum nach Polen, vornehmlich ins Generalgouvernement, verlegt wurden, tragen wir als Deutsche eine Mitverantwortung dafür, daß heute in der Weltöffentlichkeit der polnische Antisemitismus für die *Sho'a* mitverantwortlich gemacht wird. Nicht selten begegnet man der Ansicht, Hitler habe mit Bedacht Polen als Stätte der Judenvernichtung ausgewählt, weil er angesichts des dort herrschenden Antisemitismus kaum mit einem Widerstand der Bevölkerung zu rechnen hatte. Eine ebenso falsche wie diffamierende Unterstellung! Die wahren Gründe sind vielmehr der hohe Anteil polnischer Juden, der höchste in Europa, sowie die relative Abgeschiedenheit, die es erlaubte, diesen organisierten Völkermord vor der Weltöffentlichkeit weithin verborgen zu halten.

Doch damit ist noch keineswegs die Frage erledigt, was wir den Polen durch den Holocaust in ihrem Lande angetan haben: denn sie wurden damit neben ihrer eigenen Unterdrückung, Demütigung und Verfolgung *moralisch* in die Schuld der Judenvernichtung verstrickt – ein Aspekt deutsch-polnischer Beziehungen, der bislang kaum Beachtung gefunden hat. Auschwitz – das ist auch die übermenschliche moralische Probe, vor die sich jeder Pole gestellt sah, vor dessen Augen sich der millionenfache Judenmord vollzog. Wie sehr dieses Faktum das jüdisch-polnische Verhältnis belastet, hat beispielsweise der Internationale Historikerkongreß zur «Geschichte und Kultur der polnischen Juden» gezeigt, der Anfang Februar 1988 an der Hebräischen Universität in Jerusalem stattfand. Dort ging es u. a. um die ethischen Probleme des Holocaust. Obgleich polnische Teilnehmer mit dem Hinweis darauf, nicht genug zur Rettung von Juden getan zu haben, eine moralische Mitschuld eingestanden, waren sie dennoch nicht in der Lage, ihre jüdischen Gesprächspartner davon zu überzeugen, daß nicht der polnische Antisemitismus, sondern die durch die Okkupation gegebene Situation der Grund dafür war, daß nur relativ wenig Juden durch polnische Hilfe die Vernichtung überlebten. Auch dieser neuralgische Punkt des jüdisch-polnischen Verhältnisses geht auf unser deutsches Konto: Was in den Vernichtungslagern von *Auschwitz-Birkenau*, *Treblinka* und *Majdanek* sein Ende fand, hatte mit dem Tag der Feigheit am 1. April 1933 in deutschen Landen seinen

das Gelernte bereits überholt sein wird. Angestellt werden deswegen aber nicht Ungelernte, sondern Ausgebildete – und diese müssen damit rechnen, in einem ausbildungsfremden Beruf tätig zu werden.

Weil das Vertraute immer schneller veraltet und die zukünftige Gesellschaft zunehmend anders aussehen wird als die bisherige Welt, kommen die Situationen immer seltener vor, in denen und für die wir Erkenntnisse erworben haben. Wir müssen mit der Gewißheit zunehmender Ungewißheit leben. Zumindest davon haben die Theoretiker der Postmoderne eine sehr präzise Ahnung. Da sich aber über das Ungewisse nicht viel Genaueres sagen läßt, bleibt ihre Rede notwendigerweise diffus.

Hans-Joachim Höhn, Frankfurt

Anfang genommen, als die deutsche Bevölkerung noch ohne allzu großes Risiko den Boykott der jüdischen Geschäfte tatenlos hinnahm – und es waren keineswegs alles Antisemiten, die dem Treiben der SA zusahen.

Und noch eine letzte Vorbemerkung: In der Erklärung des Gesprächskreises «Juden und Christen» beim Zentralkomitee der Deutschen Katholiken zum 50. Jahrestag der «Reichspogromnacht» heißt es, «daß es eigentlich ein Wunder ist, wenn ein Jude nach allem, was seinem Volk und seinen Verwandten und Bekannten an Leid und Unrecht angetan worden ist, eine ihm entgegengestreckte Hand ergreifen kann». In der Tat. Doch ebenso verwunderlich ist es, daß eine vergleichbare Aussöhnung zwischen Juden und Polen offenbar noch auf sich warten läßt. Wem es um die deutsch-jüdische Versöhnung ernst ist, der kann dieser Barriere aus Feindschaft, Mißtrauen und Unverständnis nicht gleichgültig gegenüberstehen, denn schließlich ist sie zwischen Polen und Juden durch unsere Schuld errichtet worden. Daher sollte der jüdisch-deutsche Dialog seinen Beitrag auch zur jüdisch-polnischen Aussöhnung leisten. Die folgenden Überlegungen zum Problem des polnischen Antisemitismus sind von dieser Intention her bestimmt.

Die Spezifika des polnischen Antisemitismus

Der Antisemitismus ist ein gesamteuropäisches Phänomen mit einer weit ins Mittelalter zurückreichenden Geschichte. Seine religiösen Wurzeln einer primitiven, die Juden des Gottesmordes beschuldigenden Theologie, die Konsequenzen des mittelalterlichen Zinsverbots sowie die Widersprüchlichkeit einer durch die Idee der Aufklärung bestimmten, von den aufkommenden Nationalstaaten zugleich behinderten Emanzipation sind hinlänglich untersucht. Auch der polnische Antisemitismus steht in dieser gesamteuropäischen Tradition, besitzt aber seine Besonderheiten.

Jede Behandlung der Judenfrage in Polen hat davon auszugehen, daß das Land das Hauptsiedlungsgebiet des europäischen Judentums war, der Anteil der Juden an der Gesamtbevölkerung demnach weit über dem europäischen Durchschnitt lag. Dies ist die Folge einer im ganzen judenfreundlichen Einstellung der polnischen Könige sowie der Praxis religiöser Toleranz, durch die eine Flut von Juden im Mittelalter nach Polen auswich, um Verfolgungen zu entgehen. Es gibt Schätzungen, wonach von den auf der ganzen Welt verstreut lebenden rund 16 Millionen Juden fast die Hälfte entweder in Polen geboren wurde oder über die zweite bzw. dritte Generation mit Polen verbunden ist.

Für das jüdisch-polnische Verhältnis der jüngeren Geschichte bedeutet dies ein Doppeltes: Zum einen mußten nationale, soziale und ökonomische Konflikte, wie sie im 19. und 20. Jahrhundert zwischen Juden und Polen auftraten, ein schon

rein quantitativ größeres Gewicht erhalten als in anderen europäischen Staaten, zum anderen mußte das Weltjudentum auf diese Konflikte mit größerer Sensibilität reagieren, weil ein beträchtlicher Teil der jüdischen Diaspora betroffen war. Der sich seit dem 19. Jahrhundert verschärfende polnische Antisemitismus hat einerseits in diesen Konflikten seine objektive Grundlage, zum anderen aber benutzte er diese zu seiner Legitimation.

Der moderne polnische Antisemitismus geht auf die Zeit der polnischen Teilungen zurück, also auf jene Epoche zwischen dem ausgehenden 18. Jahrhundert und dem Ende des Ersten Weltkriegs, in der sich Polen der Aufgabe gegenüber sah, als Nation ohne eigenen Staat zu überleben und seine Souveränität zurückzugewinnen. Das jüdisch-polnische Verhältnis dieser Zeit ist zunächst durch den Umstand bestimmt, daß beide, Juden wie Polen, unterdrückt waren. Die gemeinsame Situation hatte einen Solidarisierungseffekt zur Folge, der – paradoxerweise – langfristig eine den Antisemitismus verstärkende Wirkung zeigte. Die Losung war, alle Kräfte für den nationalen Überlebenskampf zu sammeln, womit die Juden unter einen wachsenden Assimilationsdruck gerieten. Die Verstärkung des polnischen Nationalismus als eine Form nationaler Überlebensstrategie wurde zur Quelle eines Antisemitismus, der schließlich den Juden ganz allgemein – ob emanzipiert oder nicht – der nationalen Unzuverlässigkeit verdächtige. Hinzu kamen sozial-ökonomische Konflikte sowohl in den Städten als auch auf dem Land, eine Entwicklung, die 1912/14 im sogenannten «Judenboykott» kulminierte, eine von den polnischen Nationaldemokraten propagierte Kampagne zur Ausschaltung jüdischer Konkurrenz, die ökonomisch wenig bedeutete, dafür aber das antisemitische Ventil weit öffnete. Dennoch war, von wenigen unblutigen Ausschreitungen abgesehen, das Zusammenleben von Juden und Polen in der Zeit der Teilungen friedlicher Natur.

Der Antisemitismus in der Zweiten Republik

Mit der Gründung der Zweiten Republik trat die «Judenfrage» in aller Schärfe hervor. Wenngleich die Wiederherstellung der Souveränität Polens nach gut 120 Jahren der Fremdherrschaft auch von den Führern des polnischen Judentums begrüßt wurde, so war doch der Konflikt vorprogrammiert. Während sich die Juden vom neuen polnischen Staat einen weitgehenden Minderheitenschutz und Autonomierechte erhofften, waren die Vorstellungen polnischer Politiker durch die Konzeption eines Nationalstaates bestimmt, die mit dem alten Polen der Zeit vor den Teilungen nicht mehr viel gemein hatte. Damit befand sich das neue Polen in einem unlösbaren Widerspruch: der Anspruch, ein Nationalstaat zu sein, ohne daß es eine einheitliche polnische Nation gab, lebten doch in den Grenzen der Zweiten Republik beträchtliche Teile nationaler Minderheiten, unter ihnen die große Gruppe polnischer Juden. Die mühsam erworbene, dazu von außen gefährdete Selbstbestimmung schien durch die Forderung nationaler Minderheiten nach Mitbestimmung auch innenpolitisch bedroht. Das Bedrohungssyndrom des jungen Staates suchte und fand im Juden sein Feindbild.

Der Zusammenhang zwischen der Erlangung nationaler Unabhängigkeit und Judenhaß läßt sich auch in anderen Ländern – so in Litauen, der Tschechoslowakei oder in Ungarn – beobachten, ist also kein genuin polnisches Problem. Der durch den Anspruch auf Autonomierechte genährte Zweifel an der national-staatlichen Loyalität der Juden machte sie unter dem Einfluß rechter Kräfte in den Augen der polnischen Öffentlichkeit zu Symbolfiguren einer auch nach der Erlangung der Unabhängigkeit fortdauernden nationalen Bedrohung.¹ Damit war in der Zweiten Republik ein antisemitischer Nährboden für gewaltsame Ausschreitungen bereitet, die auch einzelne Todesopfer unter der jüdischen Bevölkerung forderten. Zudem kam es, zumal im Hochschulbereich, zu Diskriminierungen: angesichts eines überproportionalen Anteils jüdischer Studenten an polnischen Universitäten gab es Bestrebungen, ihre Zahl durch die Einführung eines «Numerus clausus» zu begrenzen und jüdische Studenten in den Hörsälen durch Gettobänke zu isolieren.

Allerdings war der Antisemitismus selbst Thema innergesellschaftlicher Auseinandersetzungen zwischen politisch rechten und linken Kräften. Dadurch hat der polnische Antisemitismus nie den Rang einer die Gesamtnation bestimmenden Ideologie gewonnen. Diese Gegenkräfte reichten von den Sozialisten bis zu Geistlichen, die sich – allerdings gegen die Mehrheit des katholischen Lagers – nationalistischen und antisemitischen Tendenzen widersetzen und in dem vielfältigen Geflecht beider Richtungen die Gefahr einer häretischen Verfälschung des Christentums sahen.² Diese Kräfte mögen in der Zwischenkriegszeit den Ruf in der Wüste geglichen haben und können nicht als Alibi in Anspruch genommen werden, sie haben aber den Grundstein für eine Entwicklung gelegt, die in der Kriegs- und Nachkriegszeit auf eine Überwindung des polnischen Antisemitismus abzielte.

Polen und nationalsozialistische Judenvernichtung

Eine chronologische Darstellung des polnischen Antisemitismus kann zu einer fatalen Konsequenz verleiten, wenn man zwischen ihm und Auschwitz eine direkte Verbindungslinie zieht und den Polen ihres traditionellen Antisemitismus wegen eine Mitschuld am jüdischen Genozid zuspricht. Dieser Auffassung ist mit Entschiedenheit zu widersprechen. Wenngleich es immer makaber ist, Opfer gegen Opfer aufzurechnen, so steht doch die Schuld des polnischen Antisemitismus mit einigen Hundert Pogromtoten während der Zweiten Republik in keinem Vergleich zu der systematischen Vernichtung von

¹ F. Golczewski, „Polnisch-jüdische Beziehungen 1881–1922, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1981, S. 209.

² ebd., S. 280 ff.

<p>Günter Spitzing Lexikon byzantinisch christlicher Symbole Die Bilderwelt Griechenlands und Kleinasiens</p>  <p>Diederichs</p>	<p>Gerd Heinz-Mohr Lexikon der Symbole Bilder und Zeichen der christlichen Kunst</p>  <p>Diederichs</p>
<p>288 Seiten mit über 250 Fotos, Leinen, Fr. 53.40</p> <p>Dieses reich bebilderte Lexikon erschließt das Heilsgeschehen der Bilderwelt Griechenlands und Kleinasiens aus christlich-byzantinischer Sicht. Es schlüsselt die Bildinhalte der Wandfresken, Ikonen und Mosaiken auf, arbeitet die z.T. wenig bekannte Textstruktur heraus und beleuchtet die historische Entwicklung der Symbolgehalte.</p>	<p>Dieses Standardwerk zur Symbolik der christlichen Kunst jetzt in einer preiswerten Sonderausgabe: 320 Seiten, 225 Zeichnungen und 8 Farbtafeln, Leinen, Fr. 27.50</p> <p>Hans W. Schumann: Buddhistische Bilderwelt Ein ikonographisches Handbuch. 384 Seiten mit 420 Abbildungen, Leinen, Fr. 62.60</p> <p>Diederichs </p>

sechs Millionen Juden durch die nationalsozialistische «Endlösung». Andererseits gilt, daß die Gaskammern von Auschwitz-Birkenau die letzte Konsequenz jeglichen Antisemitismus darstellen, der somit nach Auschwitz jede denkbare Rechtfertigung verloren hat.

Die Frage ist, ob und wie der polnische Antisemitismus angesichts der *Sho'a* bewältigt wurde. In ihrer Beantwortung gehen die Auffassungen weit auseinander. Der Beschuldigung jüdischer Kreise, den millionenfachen Judenmord in ihrem Land aufgrund eines eingefleischten Antisemitismus nicht verhin-

dert zu haben, steht die polnische Rechtfertigung gegenüber, das an Hilfe Menschenmögliche getan zu haben. Und während Polen in dieser Beschuldigung die Bestätigung einer antipolnischen Einstellung sehen, verstehen Juden die polnische Rechtfertigung als Bestätigung ihrer Judenfeindlichkeit. Dadurch erscheint – paradoxerweise – der jüdisch-polnische Dialog schwieriger zu sein als der zwischen Juden und Deutschen, gibt es doch für uns Deutsche angesichts unserer Schuld nicht die geringste Möglichkeit einer Rechtfertigung. (2. Teil folgt.)

Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

Laienpredigt in der Eucharistiefeier

Stellungnahme des Freckenhorster Kreises *)

Der Freckenhorster Kreis, benannt nach dem Ort seiner Gründung, ist eine Reformgruppe der nachkonziliaren Zeit. 1969 zunächst als Priestergruppe in den Diözesen Münster und Osnabrück gegründet, weitete er sich bald zu einer Gruppe aus Priestern und Laien aus, von denen ein großer Teil im kirchlichen Dienst oder als Religionslehrer(innen) tätig ist. War eines seiner Gründungsanliegen, «daß das Konzil weniger als Abschluß denn als ein Anfang gesehen werden» soll, so beschäftigt den Kreis heute die Sorge, daß die Konzilsentscheidungen zurückgenommen werden bzw. im kirchlichen Leben nicht zum Tragen kommen. In Gesprächen, Tagungen und Publikationen bezieht der Kreis Stellung zu innerkirchlichen Fragen, wie z.B. Ökumene, Amts- und Gemeindeverständnis, Geschiedene und Wiederverheiratete. Er greift aber auch gesellschaftspolitische Fragen auf, verfolgt seit vielen Jahren den Weg der Kirche in Osteuropa und pflegt eine intensive Partnerschaft zur Kirche Brasiliens. Die Breite des Spektrums der Fragen, mit denen sich der Kreis beschäftigt, wird deutlich, wenn neben der Frage der Laienpredigt als nächstes auf einer Arbeitstagung das Thema «Versöhnung mit der Sowjetunion» ansteht. Für sich selber spricht der Satz aus der Grundsatzklärung des Kreises: «Da der Kreis keinen Selbstzweck hat, wird er sich auflösen, wenn die Anliegen, die zu seiner Gründung führten, erfüllt sind oder von anderen wirksam vertreten werden.» (Red.)

Die Entscheidung der Deutschen Bischofskonferenz auf der letzten Frühjahrsversammlung, die bisherige Möglichkeit der Predigt von Laien in der Eucharistiefeier zu verbieten, hat in vielen Gemeinden keine Wirkung ausgelöst, weil es solche Praxis bisher überhaupt noch nicht gab. In anderen Gemeinden und besonders bei vielen engagierten Laien und Priestern hat sie Befremden und Trauer bewirkt. In einem «Pastoralen Wort» sucht die Deutsche Bischofskonferenz Verständnis für diese Bestimmung zu wecken. In einem besonderen Schreiben an alle in der Pastoral Tätigen hat unser Bischof, *Dr. Reinhard Lettmann (Münster)*, sich darüber hinaus sehr bemüht, diese Weisung zu begründen und die verbliebenen Möglichkeiten zu erläutern. Wir empfinden das als hilfreich; so ist es u. a. für uns wichtig zu erfahren, daß es eine Auseinandersetzung zwischen deutschen Bischöfen und römischen Stellen und auch innerhalb der Deutschen Bischofskonferenz gegeben hat, die uns bislang im allgemeinen nicht bekannt war. Während des Konzils und der Würzburger Synode haben wir solche ausgeprägten Konflikte als ausgesprochen befreiend empfunden. Dem Schreiben unseres Bischofs kann man entnehmen, daß er selbst die bisherige deutsche Sonderregelung für richtig hält, welche die Bischöfe entsprechend dem Synodenbeschluß «Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung» von Rom erlangt hatten. Neben der Ermutigung zu vielfältigen Formen der Verkündigung durch Laien betont er besonders die jetzt bleibende Möglichkeit, daß Laien auch in der Eucharistiefeier in der «Statio», also zu Beginn des Gottesdienstes, predigen können. Er legt die einschränkende Bestimmung, «sofern der Zelebrant nicht in der Lage ist», in einem Sinne aus, dem man nur zustimmen kann. Aber auch diese offene Erklärung macht es nicht überflüssig, uns um der Sache willen zu dem gesamten Vorgang zu äußern.

Wir können voll der Aussage zustimmen, daß vor allem die Verkündigung im Gottesdienst die grundlegende Aufgabe des Priesters ist und bleibt. Das scheint uns aber nirgendwo in Frage gestellt zu sein, wo mit gutem Widerhall und Gewinn Laien in der Messe predigten. Das Konzil hat in der Kirchenkonstitution (bes. in Kap. 12) die biblische Wahrheit neu erschlossen, daß auch im Gottesdienst Männer und Frauen zum Zeugnis aufgerufen werden (s. z. B. 1 Kor 11,1 ff.; 14,1 f.; 1 Joh 2,27); es gibt eben ein vielstimmiges Zeugnis in der Kirche. Wir sehen nun in dieser restriktiven Maßnahme einen der vielen Rückschritte gegenüber dem Konzil: die scharfe Unterscheidung von Amt und übrigen Gläubigen und das Herausheben des Klerus gegenüber dem priesterlichen Glaubensvolk. Wir können der Beobachtung zustimmen (s. z. B. Knut Wolf: «Das neue Kirchenrecht – Das alte System» in N. Greinacher und H. Küng, *Katholische Kirche wohin?* München 86), daß trotz mancher Übernahme von Konzilsaussagen das neue Kirchenrecht weithin ein ausgesprochenes Klerikerrecht geblieben ist, das eher dem Vatikanum I als dem Vatikanum II entspricht.

Wir sind betroffen, daß kirchenrechtliche Bestimmungen, also hier der Kanon 767,1, dazu dienen, etwas zu verbieten, was ganz dem Geist des Konzils entspricht und in der Würzburger Synode nach langen Auseinandersetzungen und Erörterungen aus theologischen, pastoralen und spirituellen Gründen als richtig und notwendig erklärt und von der ganzen Bischofskonferenz ausdrücklich bejaht wurde. Institution und Recht muß es in der Kirche immer geben; aber wir sind auch überzeugt, daß eine Sache, die sich theologisch und pastoral bewährt hat und von der wir annehmen dürfen, daß hier der Geist Gottes etwas bewegt hat, nicht mehr durch Verordnungen zurückgedrängt werden kann. Dabei möchten wir erinnern an Initiativen in der ökumenischen Bewegung, die vor dem Konzil verboten waren und dann erlaubt, ja geboten wurden; an liturgische Handlungen, die untersagt waren und dann in der Liturgiekonstitution angeordnet wurden. Das wurde möglich, weil viele Priester und Laien verantwortbare Experimente gewagt hätten und somit eine wichtige Vorarbeit für das Konzil leisteten.

Zu den grundlegenden Konzilsentscheidungen gehört der Gedanke der Kollegialität der Bischöfe und darin eingeschlossen die Bedeutung und relative Selbständigkeit der einzelnen Ortskirche. In Lateinamerika erleben wir, wie die Ortskirche bei aller Bindung in die Einheit der Kirche eigene Wege mutig geht. Wir verspüren dagegen von römischen Stellen her eindeutig das Bestreben, alles wieder zentralistisch zu dirigieren. Viele der letzten Bischofsernennungen, die gegen ausdrücklichen Willen der zuständigen Vertreter von Ortskirchen geschahen, haben das bedrückend belegt. Warum sollte es in Deutschland nicht möglich sein, die bewährte Laienpredigt weiter zu praktizieren? Wir möchten in diesem Zusammenhang an das klare Wort von Professor Karl Lehmann, dem jetzigen Vorsitzenden der Bischofskonferenz, erinnern, der

bei der Synodensitzung im Januar 1973 Berichterstatter der Kommission I in der Frage der Laienpredigt war. Er bezog Stellung zu der ablehnenden Äußerung der römischen Kleruskongregation zur Laienpredigt. Er führte aus, daß natürlich die Bischofskonferenz in grundsätzlichem Einvernehmen steht mit dem Petrusamt; und er fuhr fort: «Aber es gibt eben die Situation, daß ein Paulus auch einem Petrus ins Angesicht widerstehen mußte. Unabhängig von allen Kompetenz- und Sachfragen, die wir respektieren, sind wir nämlich betroffen darüber, in welcher Form, zu welchem Zeitpunkt und mit welcher Methode hier in die synodalen Beratungen eingegriffen wurde. Dieser Verhaltensstil und die Art der Amtsführung ... ist für uns deutsche Katholiken unannehmbar» (Tagesprotokoll der Synode 3. – 1.7.1973 S. 12).

Predigt der Laien – ein hohes Gut

Wir möchten hiermit unsere Solidarität mit den Männern und Frauen offen aussprechen, die auf Grund ihres Glaubens, ihrer theologischen Fähigkeit und ihrer kirchlichen Praxis (es handelt sich im wesentlichen um Pastoralreferenten und Laientheologen im Schuldienst), in vielen Gemeinden den Predigt-Dienst übernahmen. In der gemeinsamen Erklärung der Bischofskonferenz kann man den Eindruck haben, daß sie meinen, dem Vordringen der Laien wehren zu müssen, da sie fürchten, die Sonderstellung des priesterlichen Amtes werde verdunkelt. Wir können dagegen mit unserem Bischof übereinstimmen, wenn er sagt; daß die Predigt der Laien im Gottesdienst ein «hohes Gut» ist. Diese Laien haben sich der Mühe unterzogen, den oft nicht leichten Dienst mit dem Priester zu teilen, sie haben Mühe und Zeit nicht gescheut, auch angesichts ihrer vielfältigen anderen Tätigkeit. Wir alle, Laien und Priester, wurden durch diese kirchliche Verordnung enttäuscht und verstehen, daß jene Laien, die bisher predigen konnten, sich verletzt fühlen müssen. Spürt nicht jeder wache Priester, daß er seine Grenzen hat und sich verbraucht, wenn er jahrzehntelang in derselben Gemeinde allein die Verkündigung in der Eucharistiefeier vollzieht (Kapläne sind doch fast eine Ausnahme geworden)? Werden nicht durch befähigte und beauftragte Laien Lebensbereiche miteinbezogen, die dem Pfarrer fernliegen? Wir empfinden die Einschränkung als eine Verarmung.

Wir können für diese Maßnahmen auch deswegen so wenig

Verständnis aufbringen, weil wir von fundamentalen Problemen in der Pastoral bedrängt werden. Wir erleben den greifbaren Schwund im kirchlichen Leben und erfahren die zunehmende Schwierigkeit bei der Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation. Wir sehen, wie die totale Bedrohung unserer Welt all unsere Kräfte einfordert, damit wir eine humane Zukunft sichern können. Darum erscheint es uns mehr als kümmerlich, daß wir zur Rechtfertigung von an sich überholten kirchenrechtlichen Bestimmungen ernsthaft Zeit und Kraft verschwenden müssen, die für anderes Engagement dringend notwendig wären.

Das gemeinsame Wort der Bischöfe erscheint uns aus verschiedenen Gründen nicht überzeugend. Uns fällt u. a. auf, daß die Sprache sich von der des Synodenbeschlusses sehr unterscheidet. So finden wir im «Pastoralen Wort» nicht den wichtigen, von der damaligen Bischofskonferenz mitgetragenen Passus: «Durch die Zuordnung von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier im engeren Sinn ... ist zwar eine sichtbare, personale Einheit von Prediger und Vorsteher der Eucharistiefeier angemessen, aber nicht unbedingt notwendig; im übrigen ist nach der Lehre der Kirche bei Wahrung der besonderen Verantwortung des Amtes der Priester nicht allein, sondern die ganze Gemeinde unmittelbar Träger der Verkündigung und des liturgischen Handelns» (Synodenbeschluß: Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung 2.33). So können wir es nicht verstehen, warum die Bischöfe sagen, daß die Neuordnung des CIC diesem Synodenbeschluß entspricht. Am Schluß ihres Wortes bitten die Bischöfe, daß Priester und Laien die nun geltenden «kirchlichen Regelungen innerlich annehmen». Bei aller Loyalität zur kirchlichen Leitung können wir schwerlich etwas «innerlich annehmen», was wir theologisch und pastoral für falsch halten. Und das müssen wir dann auch aussprechen.

Notverordnung mit offenen Möglichkeiten

Auch trotz dieser kritischen Bemerkungen sind wir der Meinung, daß die schlechteste Antwort auf die Maßnahme Resignation und fruchtlose Klage sind. Folgende Chancen und Möglichkeiten möchten wir benennen:

▷ Es muß der Satz intensiv und mit Konsequenzen gehört werden, der am Anfang des gemeinsamen Bischöflichen Beschlusses steht: «Katholische Laien (Männer und Frauen) können mit dem Predigt-dienst beauftragt werden.»

▷ Die Predigt in der Statio erhält nun ein besonderes Gewicht, auch wenn der liturgische Platz uns problematisch erscheint und der im Konzil neu gewonnenen sinnvollen Struktur des Gottesdienstes widerspricht. Die rechtlich-kasuistische Begründung wird auf die Gläubigen wenig überzeugend wirken; es handelt sich um eine ausgesprochene Notverordnung, die aber doch offene Möglichkeiten enthält. Um die Bedeutung einer solchen Statio zu betonen, könnten auch Priester öfter ihre Predigt in der Statio halten als Zeichen der Solidarität mit unseren engagierten Laien.

▷ Um die immer größer werdende Potenz qualifizierter Laien in unseren Gemeinden zur Geltung zu bringen, sollten wir uns bemühen, daß in den nicht eucharistischen Gottesdienstformen vornehmlich Laien hinzugezogen werden: Also u. a. bei Fastenpredigten, Adventspredigten, bei katechetisch orientierten Gottesdiensten, bei den Wortgottesdiensten anlässlich von Wallfahrten und sonstigen religiösen Begegnungen. Das gewinnt eine immer größere Bedeutung, da die Zahl der Priester, die zur qualifizierten Predigt in der Lage sind, immer geringer wird. Wir sind überzeugt, daß es dem Wirken des Geistes in der Kirche entspricht, wenn dem Mangel auf der einen Seite neuer Reichtum auf der anderen antwortet. Es gilt das Wort: «Löschet den Geist nicht aus.»

Wir dürfen nicht aufhören, immer wieder unseren Bischöfen deutlich zu machen, daß es notwendig ist, bald die einschränkenden Bestimmungen wieder aufzuheben. Das würde einer glaubwürdigen Gemeindepredigt, dem Gedanken vom geist-erfüllten Gottesvolk und der wahren kirchlichen Autorität dienlich sein.

*) Diese Stellungnahme des «Ständigen Arbeitskreises» des Freckenhorster Kreises erscheint gleichzeitig in «Publik-Forum» vom 27. Mai 1988.

ORIENTIERUNG erscheint 2 x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, Telefon (01) 201 07 60
Telefax (01) 201 49 83

Redaktion: Ludwig Kaufmann, Josef Bruhin, Robert Hotz,
Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico, Karl Weber
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Paul Konrad Kurz
(Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1988:

Schweiz: Fr. 38.- / Studierende Fr. 27.-

Deutschland: DM 47.- / Studierende DM 32.-

Österreich: öS 350,- / Studierende öS 240,-

Übrige Länder: sFr. 38.- zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 50.- / DM 60,- / öS 420,-

(Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnements in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelexemplar: Fr. 2.50 / DM 3,- / öS 22,-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842 oder Schweizerische

Kreditanstalt Zürich-Enge, Konto Nr. 0842-556967-61

Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70) Konto Nr. 6290-700

Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion