



ORIENTIERUNG

Nr. 7 53. Jahrgang Zürich, 15. April 1989

ES GIBT MENSCHEN, die lügen, weil es schöner und feiner ist, als die Wahrheit zu sagen. Das sind die Erzähler und die Rhetoriker. Die platte Realität bietet uns die Effekte nicht, die wir brauchen. Außerdem sind wir leider alle in der Erinnerung noch schlagfertiger als in der Gegenwart. Die ausgeschmückte Erzählung, die durch viele Münder und Ohren geht, ist allemal spannender als die lakonische Geschichte am Anfang. *Thomas Mann* hat die wenigen Kapitel der Joseph-Geschichte der Genesis in vier Bücher ausgewalzt, um durch genüßliche Langatmigkeit die Kurzweil zu erhöhen.

Für die Frommen bietet die Tradition zur Wahl: Die Lüge, die den Teufel zum Vater hat (vgl. Jo 8,44), die «pia fraus», die fromme Lüge für das Seelenheil und, bei den Kasuistikern, die Lüge als berechnete Falschaussage, die keine Lüge ist – so wie nicht jede Tötung ein Mord ist, sondern nur die sittenwidrige, die absichtliche und die Tötung aus niedrigen Beweggründen. Mit den sittlich übergewichtigen Lügen wollen wir uns hier nicht abgeben, die unter die Zehn Gebote und unter die Bergpredigt fallen, höchstens mit einigen Fällen, die ihre Zuordnung zur sittlichen Verwerflichkeit nicht erkennen.

Warum das Lügen so schön ist

Im übrigen, die Bergpredigt hat es (Mt 5, 37 ff.) nicht mit der Lüge, sondern mit dem Eide, d. h. der rechtlichen und moralischen Versicherung von Wahrheit. Diese hat in der Tat nicht mehr nötig, wer nicht nur dann die Wahrheit sagt, wenn er zum Offenbarungseid gezwungen wird. Eines meiner besonderen Aha-Erlebnisse unter Theologieprofessoren, die im Sandkasten der Fakultät Politik betreiben, war die Äußerung: «Das sage ich nicht bloß – das meine ich wirklich!» (Man beschwere sich nicht wegen des «Sandkastens» – schließlich behauptet das Theater ja auch, daß seine Bretter die Welt bedeuten.)

Also bitte: Nehmen wir einmal das Gewicht der bösen Welt und der guten Sonntagspredigten aus der Lüge heraus. Wir können es ihr immer noch an die Füße bzw. der Katze die Schelle umhängen. Denn erst, wenn man erkennt, wo das Lügen schön ist, erkennt man, wo es verderblich ist. Die Wahrheit, auch über die Lüge, liegt nicht in der Tiefe, sondern man muß sie, mit *Robert Musil* zu reden, dort suchen, wo sie sich meist verborgen hält: an der Oberfläche. Wenn wir das Gewicht der bösen Welt und der Sonntagspredigten nicht aus der Lüge herausnehmen, so behaupte ich, führt das nur zur Verdrängung: Weil niemand als Lügner ertappt werden will – wieviel ehrenwerter ist es doch, «brutal» zu sein –, lügen er und sie eben im Namen und mit der Behauptung der Wahrheit, und schließlich glauben sie selbst daran, immer die Wahrheit zu sagen, wenn sie lügen; weil sie grundsätzlich keine Lügner sein können, sind ihre Worte immer wahr, auch wenn sie gelogen sind. Je mehr die Christen als Kinder in sogenannten «Christenlehren» darauf getrimmt wurden, daß die bewußte Falschaussage eine Todsünde sei; je mehr Elterngenerationen sich dadurch selbst belügen, daß sie die Lüge bei ihren Kindern bekämpfen, um so mehr kehrt Belzeubub ein, wo man den bösen Geist hinauskehrt. Es gibt keine verlogenerere Generation als jene, die mit Sprichwörtern großgezogen wurde, wie: «ehrlich währt am längsten», «wer einmal lügt, dem glaubt man nicht» und «Lügen haben kurze Beine». Natürlich sind diese Sprichwörter alle richtig und ergeben einen guten Sinn – wenn man sie nicht auf jede Lüge anwendet und damit zur Korruption ermuntert. Korruption blüht besonders, wo weiße Westen verlangt werden. Oder gibt es eine Verbindung zwischen Korruption und blauen Kitteln?

Nun also: Soll das rechte Gewicht hinein, muß erst einmal das falsche Gewicht von der Waage herunter, mit der die Lüge gewogen wird. Geben wir erst einmal der narrativen, der gut erzählten Lüge, und der rhetorischen, der Lüge für den guten Effekt, die

ESSAY

Eine Anleitung zu den feineren Formen der Unmoral: Wo findet man die Wahrheit über die Lüge? – Sie muß dort gesucht werden, wo sie sich verborgen hält – Die gut erzählte Lüge im Kindermund – Seismograph einer verunglückten Seele – Die verfeinerte Kunst der Lüge – «Man darf sich selber nicht dabei erwischen» – Zwei Steigerungsformen folgenlosen Lügens – Wenn man offenkundig und unverblümt die Unwahrheit sagt – Kreditwürdigkeit und Prestige als gesellschaftliche Formen der Ehrlichkeit – Kirchlich verhinderte Identität – Die Kunst des «Dementi».

Dietmar Mieth, Tübingen

LITERATUR

Verborgene Identität und Neue Unübersichtlichkeit: Zum Erzählwerk des italienischen Autors *Antonio Tabucchi* – Ein Fachmann der neueren portugiesischen Literatur – In deutscher Übersetzung liegen die Erzählbände *Der kleine Gatsby* und *Kleine Mißverständnisse ohne Bedeutung* wie der Roman *Der Rand des Horizonts* vor – Der Mitmensch bleibt immer fremd – Umkehrungen und Wortspiele – Erinnerungen und Erklärungen sind immer begrenzt – Wahrnehmung der Dinge und Neue Unübersichtlichkeit.

Eberhard Bons, Freiburg

POLEN

Zwischen Warschau und Jasna Góra: Katholische Kirche gewährleistet nationale Identität – Religiöse Symbole werden im politischen Kampf eingesetzt – Der mißverständliche Ausdruck «Volkskirche» – Traditionsbrüche in der Christenheitsgeschichte fehlen – Identität von Christianisierung und Staatswerdung – Marienheiligtum von Jasna Góra als nationaler Kristallisationspunkt – Differenz zwischen dem Glauben der Nation und dem Alltagschristentum – Kaum Förderung einer personalen Aneignung des Glaubens – Pragmatische Einstellung zur kirchlichen Morallehre – Perspektiven einer zukünftigen Entwicklung.

Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

BIBEL

Vor 500 Jahren erschien die erste gedruckte hebräische Bibel: Allgemeine Verpflichtung zum Studium der Schrift – Kenntnis der hebräischen Sprache im Mittelalter – Erfindung der Buchdruckerkunst – Europäische Zentren hebräischen Buchdrucks – Die Dynastie von Soncino (Italien) – Aufblühen der Hebraistik – Bibelkenntnis als Faktor in der Reformation – Daniel Bombergs Druckertätigkeit in Venedig – Philologische Leistungen in der Complutensischen Polyglotte.

Hermann Imre Schmelzer, St. Gallen

ästhetische Ehre – für die Moral ist immer noch Platz und Zeit. Kinder sind bekanntlich die besten Poeten und Linguisten der Lüge, und: «Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder . . .» Kinder sind keine Rhetoriker, die sich ins rechte Licht setzen, keine Poeten zweiter Hand, die bloß vor Freund, Frau oder Mann nicht als graue Maus oder blaues Mauerblümchen erscheinen wollen. Kinder sind vieles (noch) nicht, aber gerade darum lernen sie die Dimensionen der Zeit durch Erzählen. Wenn sie selber erzählen, verraten die Unwahrheiten ihre Ängste und Hoffnungen. Die Phantasie hat mehr Herzensgründe, als der Verstand an Vernunftgründen nachvollziehen kann (frei nach *Pascal*). Oder: Die Lüge in der Erzählung eines Kindes trägt in sich mehr Wahrheit als das platte «So war es!».

Lüge in der Erzählung eines Kindes

In einer Kriminalgeschichte von *Friedrich Dürrenmatt* («Es geschah am hellichten Tage» – heißt der Film mit *Heinz Rühmann* dazu) ist in der Phantasie des kleinen Mädchens der Sittlichkeitsverbrecher der «Zauberer» (Geschichtenerzähler), der «Igel» (Schoko-Trüffel) schenkt. Die kindlichen Zeichnungen, die diese Wirklichkeit übermitteln, verraten mehr von der Realität als die empirische Beobachtung: Sie sind Seismographen der verunglückten Seele ohne die tödliche Realität der Gewalt, aber eben darum der bessere Fingerzeig zu ihr als eine nüchterne Täterbeschreibung («grosse schwarze Limousine»). Was wäre diese Geschichte ohne die Wahrheit durch die Brille der Lüge? Bestenfalls tauglich für einen Tatort im Fernsehen, der von der Brutalität und nicht von der Phantasie lebt.

Als ich als Kind auf dem Wege zur Erstkommunion war, fragte mich die eine Honoration, ob ich die andere Honoration begrüßt hätte. Wenn ich mich recht erinnere, floh ich von dem einen Verbrechen (eine Honoration nicht grüßen) in das andere (zu behaupten, was nicht der Wirklichkeit entsprach), aus anezogener Angst. In der Dschehenna sollen sie braten, die diesen Fluch über die Kindheit gebracht haben, Geistliche wie Laien, oder christlicher: Möge Gott mit ihnen ein besseres Herz haben als sie für die Kinder. Noch immer macht mir Lügen keinen richtigen Spaß, und ich muß mich mit dem intellektuellen Vergnügen am Lügen anderer begnügen, seitdem ich zu unterscheiden weiß, was richtig und was falsch ist an dem, was man uns über Gut und Böse gelehrt hat.

Jenen Generationen, die ohne nennenswerten Bruch durch zwei Kriege in diesem Jahrhundert die gleichen (Un)werte eingetrichtert bekamen, ist es geläufig, daß man die Kunst des Lügens sehr verfeinern muß, um von den anderen, und – das ist der absolute Höhepunkt! – von sich selbst nicht mehr dabei erwischt zu werden. Ein besonderer Trick dabei ist es, die Wahrheit zu sagen, um damit zu lügen, d. h. im Bewußtsein, daß dadurch beim Adressaten der gewünschte falsche Eindruck entsteht. Noch geschickter ist es, den Partner falsche Schlußfolgerungen aus richtigen Details ziehen zu lassen, was durch die simple Kunst des Verschweigens leicht zu erreichen ist. Und ist nicht Reden Silber, aber Schweigen Gold? Der raffinierte Umgang mit der Weisheit des Alltags gleicht dem einfachen Kleid, dem kleinen Schwarzen, das das Raffinement der übrigen Ausschmückungen so richtig zur Geltung bringt.

Zwei Steigerungsformen folgenlosen Lügens

In dem Augenblick, wo ich mich zu ihr hinneige, erfüllt mich auch schon die Liebe, sagt *Peter Handke* in seinem Journal «Das Gewicht der Welt». Eine Variation sei gestattet: In dem Augenblick, wo ich die Teil- oder Unwahrheit sage, erfüllt mich auch schon das Bewußtsein der Wahrheit. Die Glaubwürdigkeit der Politik ist wegen dieses Phänomens genügend gesichert; der Fall *Barschel* ist nur eine einsame Eintagsfliege, und die dicken Brummer fliegen weiter.

Es gibt zwei Steigerungsformen des folgenlosen Lügens, die einem so richtig bewußt machen, wie man trotz der Lüge ein wahrheitsliebender Mensch bleibt. Die erste Form besteht darin, daß man lügt, ohne daß es einer nachweisen kann. Dies verlangt eine Umsicht, der schon die meisten Kinder in der Schule nicht gewachsen sind, wohl aber die intelligenteren unter ihnen, die deshalb in den Geruch der Ehrlichkeit geraten und daraus lernen, daß nur diejenigen Lügner(Innen) sind, die ausgesprochen dumm lügen. Die armen Menschen, die einfach aus Angst und nicht aus der souveränen Bemühung um den eigenen Vorteil lügen, die machen halt Fehler dabei, und deshalb lügen meistens die Schwächeren. Oder, anders gesagt, es war schon immer üblich, daß die Stärkeren die Schwächeren der Lüge bezichtigten oder wenigstens des weitherzigen Umgangs mit der Wahrheit: die Männer die Frauen («weibliche Logik» – welch charmante Umschreibung!), die Preußen die Rheinländer, die Bayern die Franken. Um das Lügenpotential der Schwaben zu rechtfertigen, muß es ein anderes Schema geben; vielleicht sind sie einfach in jeder Sache überdurchschnittlich schlau, so auch in dieser. Die zweite Form der Lüge ohne Verlust des ehrlichen Rufes kommt nur Honorationen zu, die der Lüge zu beschuldigen schlimmer ist als deren Lüge selber. Die Kunst des Lügens ist hier von jener raffinierten Einfachheit, die die Zunge des Kenners schnalzen läßt: Gelogen wird ganz offensichtlich, aber mit dem Bewußtsein, daß die Adressaten es nicht wagen werden, dies zu sagen. Es ist wie mit des Kaisers neuen Kleidern, nur Kinder rufen die Nacktheit aus, Höflinge verschweigen sie. Denn ist die ungeheuerliche Beschuldigung nicht schlimmer als die Schuld?

Aufrichtigkeit und Bekenntnis zur Lüge

Alles ist zu verzeihen, lernen die Kinder der Ehrlichkeit, nur das Bekenntnis zur Lüge nicht. Also lernen sie, daß man sich beim Lügen nicht erwischt lassen darf und daß man sich selbst auch besser nicht beim Lügen erwischt. Kinder lernen so die Ehrlichkeit als Wohlanständigkeit, als Prestige und als Kreditwürdigkeit; Aufrichtigkeit lernen sie auf diese Weise kaum. Denn aufgerichtet ist, wer sich in jeder Lage, auch in der Lage des Lügners, aufrichten kann. Haben wir die Lüge nicht zu hoch gehängt, nach Jo 8,44 f. als Sünde gegen den Geist, gegen die Wahrheit Jesu, und damit ihre menschliche Wirklichkeit übersprungen. Die Hochtheologie, «la théologie de l'au delà», ist stets ethisch problematisch, weil sie dazu neigt, Gott im Munde zu führen und darüber das Menschliche zu verfehlen. «Die Heiden», sagt *Meister Eckhart*, und meint damit die vorchristlichen Philosophen, «sind eher in der Lage zu bemerken, was dem Menschen gleich und ungleich ist», eher als die Christen, die nur im Auge hätten, was Gott gleich sei. Damit war der ketzerische Gedanke gewagt, die Moral der Heiden sei vielleicht präziser als das Gottesgerede der Frommen in Sachen der Moral. Wenn die Berichte über eine Rede Kardinal *Ratzingers* stimmen, wonach die Interkontinentalraketen weniger schlimm seien als der Verfall der Moral (welcher?), dann ist die Nicht-wahrnehmung der moralischen Wirklichkeit komplett zur Infamie im Namen Gottes geworden. Bei Jesus findet sich ja der Topos vom Verfall der Moral nicht, er ist, um mit *Camus* zu sprechen, eine Erfindung der «spätbürgerlichen Hölle», d. h. jener, die gleichgültige Komplizen der Raketen geworden sind.

Alles ist zu verzeihen, nur Aufrichtigkeit im Bekenntnis zur Unehrlichkeit ist nicht zu verzeihen. Kaskaden von seelischen Ängsten, aus denen repressive Kirchlichkeit gedeiht, haben hier ihren Ursprung. Denn die seelische Verbiegung, die man erfolgreich weitergibt, und zwar im Namen des Höchsten, kann doch keine Verbiegung gewesen sein. Warum sieht man häufiger die Demut des Heuchlers als das aufrechte Einstehen für das Versagen gegenüber dem Anspruch der Wahrheit.

Dietrich Bonhoeffer erzählt von einem Lehrer, der einen Schüler morgens fragt: «Ist dein Vater gestern abend wieder betrunken nach Hause gekommen?», und er verteidigt den Schü-

ler, der den Lehrer für diese Wahrheit nicht als zuständig erachtet und ihn belügt. Der Lehrer sei schuld an der Lüge, nicht der Schüler. Sind wir schuld an der Lüge der Antwort, wenn wir unberechtigt fragen und drängen? Ist der Kunde schuld, wenn der beauftragte Händler oder Handwerker in der Zeitangabe lügt? Eine Antwort auf alle Fälle gibt es hier nicht. Unsere moralische Grammatik kann man nicht auswendig lernen.

Die Kunst des «Dementi»

Man sieht daran, welche Bedeutung ein sensibles, aber nicht skrupulöses Gewissen in der Frage der Aufrichtigkeit hat. Die Subtilität der Moral des Alltags und der bedeutsamen Entscheidungen liegt gerade darin, daß es bereichsspezifische Richtigkeiten gibt, deren Gültigkeit ich nicht überstrapazieren darf. Wenn ich einen Politiker oder auch einen (kirchlichen) Amtsträger frage, wie es sich um eine Sache verhält, deren Kenntnis zuzugeben ihn dem Risiko der Ehrlichkeit aussetzen würde, wird er mir ausweichen oder gar glatt die Unkenntnis behaupten, was in diplomatischer Sprache ungefähr heißt: Wenn du weißt, was ich weiß, kann ich dir nicht sagen, was ich weiß, denn sonst macht es dich heiß, und ich bin dafür verantwortlich. Unter diesem Vorzeichen sind subtile Spielchen möglich: wer vorgibt, daß er weiß, erfährt manchmal gar mehr, als er wissen will . . .

Damit wären wir bei der schönen Kunst des «Dementi». Ein Dementi einer Äußerung oder einer Handlung bedeutet nicht,

daß es diese Äußerung oder Handlung nicht gegeben hat, sondern nur daß der/diejenigen, die dafür verantwortlich sind, angesichts gewisser Sachlagen nicht die Absicht haben, zu diesen Äußerungen oder Handlungen zu stehen. Wer weiß dann noch, ob jemand, der dementiert, nun wirklich in Annäherung an die Wirklichkeit die Wahrheit sagt oder bloß noch ein Ritual einer speziellen diplomatischen Konvention unter Wissenden vollzieht? Und welcher Mensch des öffentlichen Interesses würde es wagen, in «Dichtung und Wahrheit» seiner autobiographischen Bilanzen gar wenigstens im nachhinein den Adressaten die Gewißheit über seine Lügen zu geben?

Lügen, sagte ich anfangs, ist eine schöne Sache, damit sich die Erzählung rundet und damit sich der rhetorische Effekt ergibt. Wer aber zu den feineren Formen der Unmoral aufsteigt, der erkennt, daß Lügen eine Frage unbewältigter Ängste und unbefriedigter Machtgelüste ist. Insofern steckt im Lügen Dämonie und Teufelei. Die Lügen der Mächtigen sind schlimmer als die Notlüge der Schwachen, so wie ihre Mißgunst schlimmer ist als deren Neid. Wer Schluß mit dem Lügen fordert, ist sich des allgemeinen Beifalls und der allgemeinen Folgenlosigkeit für seine Sonntagspredigt sicher; viel wichtiger wäre es, Schluß mit dem Lügen über das Lügen zu fordern. Aber wie kann ich das, wenn niemand sicher sein kann, daß ich hier über das Lügen nicht gelogen habe? Es gibt aber ein Zeichen der Glaubwürdigkeit: der Bericht über eine Lüge, die wahrlich und wirklich war.

Dietmar Mieth, Tübingen

Im Zeitalter der Unübersichtlichkeit

Zum Erzählwerk des italienischen Autors Antonio Tabucchi

Seit einigen Jahren erfreut sich die italienische Literatur im deutschen Sprachraum einer zunehmenden Leserschaft. Während über Jahre die Übersetzungen der Klassiker von *Dante* bis *Svevo* sowie weniger Nachkriegswerke eher ein Schatten-dasein auf dem deutschsprachigen Büchermarkt führten, kann man inzwischen geradezu von einer Hochkonjunktur italienischer Autoren nördlich der Alpen sprechen.¹ Welche Gründe für diese überraschende Entwicklung verantwortlich sind, läßt sich zur Zeit nur vermuten. Hingewiesen wird beispielsweise auf die Fabulierlust italienischer Schriftsteller sowie auf ihre Auseinandersetzung mit dem aktuellen politischen und gesellschaftlichen Geschehen.² Ein weiteres Motiv für das gestiegene Interesse an der italienischen Literatur liegt möglicherweise in einem Nachholbedarf auf seiten vieler deutschsprachiger Leser, die die Gegenwartskultur des Nachbarlandes Italien noch nicht so sehr zur Kenntnis genommen haben. Dies vermag auch zu erklären, warum die oftmals bei uns unbekanntesten literarischen Werke aus den letzten Jahrzehnten den Hauptanteil an der Übersetzungsproduktion ausmachen.

Einer der Autoren, die seit kurzer Zeit ins Deutsche übersetzt werden, ist der 1943 geborene Erzähler *Antonio Tabucchi*. Aus dem Dorf Vecchiano bei Pisa stammend, übernahm er nach philologischen Studien an der Universität und der Scuola Normale in Pisa die Leitung des italienischen Kulturinstituts in Lissabon.³ Mittlerweile lehrt er als Professor an der Universi-

tät Genua portugiesische Sprach- und Literaturwissenschaft. Er übertrug einige Werke des portugiesischen Dichters *Fernando Pessoa* ins Italienische⁴ und beschäftigte sich außerdem mit der Geschichte des portugiesischen Nachkriegstheaters.⁵ Von seinen verschiedenen Erzählungen und Romanen, die Tabucchi ab 1975 veröffentlichte, sind bisher die unter den Titeln *Il gioco del rovescio*⁶ und *Piccoli equivoci senza importanza*⁷ gesammelten Erzählungen sowie der Roman *Il filo dell'orizzonte*⁸ in deutscher Übersetzung erschienen.

Die Fremdheit des Mitmenschen

Die Erzählungen Tabucchis sind so vielgestaltig, daß es schwer fällt, in ihnen einheitliche Strukturen aufzudecken. Auch die dargestellten Personen und Ereignisse scheinen einem umfangreichen Repertoire von Möglichkeiten entnommen zu sein, das offenbar die Suche nach Ähnlichkeiten oder Gemeinsamkeiten nicht zuläßt. Dennoch wird man beim Vergleich der Erzählungen auf ein tertium comparationis aufmerksam, und zwar auf die Unabgeschlossenheit der berichteten Zusammenhänge oder deren Deutung. Die fehlenden Informationen aufzufüllen oder sie in ihrer Unvollständigkeit zu akzeptieren bleibt somit die Aufgabe des Lesers.

¹ Dies ist umso erstaunlicher, weil bis vor wenigen Jahren Romanisten beklagten, daß hierzulande «das gegenwärtige italienische Schrifttum eine Mauer der Indifferenz (umgibt)» (vgl. V. Kapp, Der historische Standort der neueren italienischen Literatur und das derzeitige deutsche Italienbild, in: Germanisch-romanische Monatsschrift 32 [1982] S. 59–73, hier S. 61) bzw. daß höchstens nach dem Zweiten Weltkrieg die italienische Literatur als «Zeugnis ... von einem in archaischer Rückständigkeit lebenden Land» (vgl. J. Höfle, Europäische nationale Literaturen. IV Italien: Widerspiegelung der Realität, in: Frankfurter Hefte 35 [1980] S. 58–64, hier S. 59) Aufmerksamkeit erreichte.

² Vgl. etwa W. Prossinger, Literaturlaufschüttung – Neues aus Italien, in: Badische Zeitung vom 1./2. Oktober 1988.

³ Vgl. Who's who in Italy 1987. Zürichf 1987, S. 1237f..

⁴ F. Pessoa, Libro dell'inquietudine di Bernardo Soares, herausgegeben und übersetzt von A. Tabucchi und M. De Lancastre. Mailand 1986; Ders., Sola moltitudine, hrsg. von A. Tabucchi. Zwei Bände, Mailand 1979 und 1984.

⁵ A. Tabucchi, Il teatro portoghese del dopoguerra. Rom 1976.

⁶ Mailand 1981; deutsch: Der kleine Gatsby. ComMedia & Arte, Stuttgart 1986. In der italienischen Originalfassung ist der Titel einer Erzählung zugleich der Titel des Buches. Die Herausgeber der deutschen Übersetzung haben dagegen den Titel einer anderen Erzählung als Buchtitel gewählt, der seinerseits eine bewußte Abwandlung des Romantitels *The Great Gatsby* von F. Scott Fitzgerald aus dem Jahr 1925 ist. Zitiert wird in diesem Artikel jeweils nach den deutschen Übersetzungen.

⁷ Mailand 1985; deutsch: Kleine Mißverständnisse ohne Bedeutung. Hanser, München-Wien 1986.

⁸ Mailand 1986; deutsch: Der Rand des Horizonts. Hanser, München-Wien 1988.

Als Beispiel sei hier die Erzählung *Il gioco del rovescio* (deutsch: *Das Umkehrspiel*) vorgestellt.⁹ Die beiden Hauptakteure in diesem Text sind die Portugiesin Maria do Carmo Menese de Sequeira und der Erzähler, der in der Ich-Form auftritt. Aus dessen Perspektive betrachtet, ist Maria do Carmo kurz zuvor verstorben, so daß sie nur auf dem Wege der Erinnerung, der Retrospektive vergegenwärtigt werden kann. Den unmittelbaren Anlaß dazu bietet die Fahrt im Nachtzug von Madrid nach Lissabon zur Familie der Verstorbenen: «Ich hatte viele Stunden Zeit, an Maria do Carmo zu denken.» (S. 11) Dieser Satz – eine Art inhaltlicher Doppelpunkt – kündigt die nun folgenden Gedanken und Erinnerungen an. Sie werden anscheinend in der Reihenfolge berichtet, in der das Bewußtsein des Erzählers die verschiedenen Vorstellungen, Bilder und Ereignisse aus dem Rückblick kombiniert und assoziiert. Dieses Verfahren entspricht kaum einer leserorientierten, didaktisch-logischen Darstellungsweise, die auf dessen Vorwissen und Aufnahmevermögen Rücksicht nähme. Vielmehr werden ihm Situationen und Begebenheiten als anscheinend zusammenhanglose Fragmente vor Augen geführt. Andererseits aber wird der Leser durch das Verschweigen wesentlicher Informationen scheinbar auf den Wissensstand des Erzählers gehoben und gleichsam in dessen Bewußtsein versetzt – und damit auch in den Prozeß seines geradezu ausgeweglosen Fragens.

Wer ist nun Maria do Carmo? Zunächst assoziiert der Erzähler zwei Ereignisse miteinander: Maria muß zu der Zeit in einem Lissaboner Krankenhaus gestorben sein, als er selbst, wie er rekonstruiert, im Prado von Madrid das Gemälde «Las Meninas» («Die Hofdamen») von Diego Velázquez betrachtete. Die dort dargestellte Szene am spanischen Königshof – die Infantin Margarita umgeben von Hofbediensteten – ist nicht leicht zu erklären; denn offenbar bleibt rätselhaft, welche Rolle die abgebildeten Personen in der vom Maler wiedergegebenen Situation spielen.¹⁰ Ein Interpretationsversuch, den der Erzähler Maria do Carmo verdankt, hilft hier weiter. Danach liegt der Schlüssel für das Verständnis des Bildes in der Figur im Hintergrund, die im Nachbarzimmer einen Vorhang beiseite zieht und vielleicht so erst genügend Licht auf die unklare Szene fallen läßt. Ob diese Deutung überzeugt, soll dahingestellt bleiben. Sie dient jedenfalls als Beispiel für die Umkehrspiele, mit denen Maria gern ihre Gesprächspartner überraschte und in denen wiederum ein Schlüssel zu ihrem Leben zu erkennen ist. Erst allmählich stellt sich heraus, was mit dem Wort «Umkehrspiel» (*gioco del rovescio*; im Text auch spanisch: *juego del revés*) gemeint sein kann. In seiner Ursprungsbedeutung ist dies ein Spiel, das Maria aus ihrer Kindheit kennt und bei dem ein beliebiges Wort spontan in umgekehrter Lautfolge ausgesprochen werden mußte (S. 13). Daneben verwendet sie das Wort als Metapher und bezeichnet die Dichtung Fernando Pessos als einen *juego del revés*, da «er die Umkehr der Dinge verstanden hat, des Realen und des Imaginären» (S. 12). Vermutlich spielt sie damit auf ein Charakteristikum der Lyrik Pessos an, der «in sich» drei verschiedene Dichterpersönlichkeiten «erfand» und ihnen eine individuelle Biographie sowie ein dichterisches Programm teilte.¹¹ Die Überschneidung oder gar Vermischung von tatsächlicher Existenz und erfundenen Möglichkeiten hat aber

zur Folge, daß nicht nur Traum und Wirklichkeit nicht mehr auseinandergehalten werden können; vielmehr droht die eigene Individualität zwischen Gewißheiten und Selbsttäuschungen zu verschwimmen und ihre Konturen – selbst zu anderen Menschen hin – zu verlieren. So äußert Maria einmal den Gedanken: «Hör zu, wer weiß, was wir sind; wer weiß, wo wir sind; wer weiß, warum wir hier sind. Also nehmen wir dieses Leben wie ein *revés*, zum Beispiel heute nacht: Du mußt denken, du bist ich und hältst dich in deinen Armen, und ich denke, ich bin du und halte mich in meinen Armen.» (S. 16) Im achten Abschnitt der Erzählung wechselt unvermittelt der Ort der Handlung. Wer bisher dem Text (und seinem ständigen Schwanken zwischen Erinnerungen an Maria do Carmo und Gesprächen mit einem Mitreisenden im Nachtzug) gefolgt ist, wird jetzt mit einem Dialog auf der Piazza Navona in Rom konfrontiert. Aus ihm geht hervor, woher sich der Erzähler und die Portugiesin kennen. Fungierte jener in den Jahren vor dem Sturz der korporativen Regierung Portugals (1975) als Überbringer von Geldmitteln und Briefen für verhaftete Schriftsteller, so war diese seine Ansprechpartnerin in Lissabon. Auch wenn sich der Kontakt zu einem sehr vertrauensvollen Verhältnis entwickeln sollte, ist das Wissen des Erzählers über Maria begrenzt. Anlässlich eines Kondolenzbesuches bei ihrem Ehemann erfährt er nämlich, daß Maria ihre Bekannten durch die Umkehrspiele, die Vermischung von Realität und Traum getäuscht habe, daß sie beispielsweise – entgegen ihren Behauptungen – nicht aus einer armen Exulantenfamilie stamme, sondern aus reichen Verhältnissen. Aber auch der Ehemann gerät in das Verwirrspiel hinein. Ihm, dem zur Loyalität gegenüber der Regierung verpflichteten Diplomaten, bleiben die Machenschaften seiner verstorbenen Frau verborgen. So versteht er möglicherweise das Stichwort «Es ist eine neue Übersetzung von Fernando Pessoa erschienen», mit dem sich die Überbringer von Geld tarnen, als Ausdruck einer gemeinsamen Vorliebe für diesen Dichter und seine Vermischung von Traum und Wirklichkeit (S. 23).

Ein Brief, den Maria dem Erzähler hinterlassen hat, verdeutlicht noch einmal die Ambivalenz, die ihr Leben kennzeichnete. Er enthält lediglich in Großbuchstaben das Wort «SEVER», das an das Adjektiv «severo» «streng», «hart» erinnert. Andererseits läßt es sich – gemäß dem Umkehrspiel – rückwärts lesen, wodurch «REVES» zustande kommt. Der Erzähler ahnt sofort, daß dieses Wort spanisch als «Umkehrung» gelesen werden kann, aber auch französisch als «Träume» (S. 25). Somit drückt diese letzte Botschaft der Verstorbenen die eigenartige Dialektik aus, die ihr Leben bestimmte und anderen den Einblick darin versperrte. Der Traum als die gedankliche Flucht und die unerbittliche Realität sind die zwei zusammengehörigen Bestandteile einer Existenz, die – *rovescio* bzw. *revés* bedeutet auch «Kehrseite» – wie die zwei Seiten einer Münze untrennbar miteinander verbunden sind. Mithin bleibt nur die Hoffnung, daß sich dieser Gegensatz (nach dem Tod?) auflöst, «daß sich das spanische und das französische Wort vielleicht in einem Punkt treffen»¹².

Die Grenzen der Erinnerung und Erklärung

In der Erzählung *Das Umkehrspiel* bietet der Tod Maria do Carmos den Anlaß, über ihre Person, ihre Herkunft und ihre Lebensweise zu reflektieren. Ihr Wesen erschließt sich dabei selbst dem Vertrauten nur bruchstückhaft. Diese weitgehende Unerkennbarkeit des eigenen oder fremden Lebens bzw. seiner Abschnitte ist ein Motiv, das auch in den anderen Erzählungen Tabucchis begegnet. Im *Brief aus Casablanca*¹³ etwa schreibt ein Mann in der Erwartung seines Todes an seine jüngere Schwester nach Italien. Er notiert für sie die wenigen

⁹In: Der kleine Gatsby (vgl. Anm. 6), S. 9–26.

¹⁰Vgl. etwa hierzu R. Tügel, 400 Jahre Kunst, Kultur und Geschichte im Prado. Zürich 1964, S. 180f.

¹¹Vgl. etwa F. Pessoa, Das Buch der Unruhe des Hilfsbuchhalters Bernardo Soares. (Fischer Taschenbuch 9131) Frankfurt 1987, S. 61: Ich erschuf in mir verschiedene Persönlichkeiten. Jeder meiner Träume verkörperte sich, sobald er geträumt scheint, in einer anderen Person; dann träumt sie, nicht ich ... Ich bin die lebendige Bühne, auf der verschiedene Schauspieler auftreten, die verschiedene Stücke aufführen.» Zu diesem ästhetischen Programm vgl. G. Güntert, Das fremde Ich. Fernando Pessoa. Berlin-New York 1971, Kp. V–VIII; H. Siepmann, Portugiesische Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts. Darmstadt 1987, S. 102–108.

¹²So die korrektere Übersetzung des Satzes, vgl. A. Tabucchi, *Il gioco del rovescio* (vgl. Anm. 9), S. 24.

¹³In: Der kleine Gatsby (vgl. Anm. 6), S. 27–44.

Situationen aus seiner Kindheit, die ihm im Gedächtnis geblieben sind; zum Beispiel erinnert er sich an ein Gartenfest, bei dem die Mutter Klavier spielte, und an eine Palme vor dem Haus, die gefällt werden mußte, weil sie angeblich den Verkehr auf der benachbarten Eisenbahnstrecke gefährdete. Aus welchem Grund er aber bei Onkel und Tante in Argentinien aufwuchs, verschweigt der Mann. Zumindest muß ein nicht näher beschriebenes Ereignis, für das der Vater verantwortlich war («als es passierte» S. 27), so traumatisierend gewirkt haben, daß die Gestalten der Eltern fast völlig verblaßt sind. Ähnlich die Erzählung *Samstagnachmittag*¹⁴, die Geschichte eines anderen Jungen, dessen Vater wohl im Zweiten Weltkrieg für vermißt gehalten wurde. Ohne die Zusammenhänge zu durchschauen, beschreibt er die Reaktionen der Mutter, ihre Depression und ihr zurückgezogenes Leben sowie die Veränderungen im Verhalten seiner kleinen, melancholisch gewordenen Schwester. Mit Erstaunen verfolgt er auch den unvermittelten Stimmungswandel und die Ankündigung der Mutter: «Heute feiern wir ein bißchen ..., es ist ein besonderer Tag.» (S. 110) Daß sie das Kleid anzieht, das die Kinder nur von dem Foto kennen, welches die Eltern in glücklicheren Tagen auf dem Marktplatz in Venedig zeigt, kann als ein Hinweis auf die unvermutete Rückkehr des Mannes gedeutet werden. Ausdrücklich bestätigt wird das jedoch nicht. Insofern bestehen in dieser wie auch in den anderen Erzählungen Tabucchis inhaltliche Lücken, unbeantwortete Fragen, oder, wie er eine seiner Personen sagen läßt, «Leeren zwischen den Dingen» («vuoti fra le cose»¹⁵), die nur schwerlich gefüllt werden können, weder vom Leser noch von den im Text Agierenden.

Die Unbekanntheit des Anderen

Die Begrenztheit menschlicher Erklärungsversuche, die stets vor dem Unbekannten scheitern, ist auch ein zentrales Thema des Romans *Der Rand des Horizonts*. An die Seite des persönlichen Unvermögens, das die Suche nach Antworten und Lösungen so ausweglos macht, tritt jedoch hier ein anderes Phänomen, das ein zielstrebiges Forschen erschwert, und zwar die Unübersichtlichkeit unserer heutigen Lebensformen.

Ausgangspunkt der Handlung des Romans ist eine Art «unerhörter Begebenheit»¹⁶. Ein nicht identifizierter Toter wird in den Leichenschauraum eines gerichtsmedizinischen Instituts gebracht, den Spino, ein Mann mit abgebrochenem Medizinstudium, verwaltet. Vorausgegangen war der Versuch der Polizei, in einem verkommenen Altstadtquartier (wohl Genuas) in eine konspirative Wohnung einzudringen. Dabei konnten vier Personen entkommen, nachdem sie eine weitere, den Unbekannten, erschossen hatten. Die wenigen Informationen, die über ihn vorliegen, erweisen sich bald als unzutreffend oder unzureichend. Sein Name und seine Papiere sind gefälscht; an der Universität, wo er zu studieren vorgibt, kennt ihn niemand, und in der Ordensgemeinschaft, die ihm, weil angeblich mittellos, eine Wohnung vermietet hat, weiß man kaum nähere Angaben über den Toten zu machen. Mit diesen spärlichen Informationen ausgestattet, macht Spino sich auf die Suche nach der Identität des jungen Mannes. Vom Prior des Klosters erfährt er, dass jener wohl in Argentinien aufgewachsen sei. Dem widerspricht auch nicht der einzige weiterführende Hinweis auf einem winzigen Foto, das der Mann bei sich trug und das Spino vergrößert: der spanischsprachige Zeitungstitel «Sur». Der Schneider, dessen Namen Spino auf einem Etikett in der Jacke des Toten fand, kann anhand von alten Rechnungsbüchern den ursprünglichen Empfänger des Kleidungsstückes angeben. Dieser hatte die Jacke, wie Spino in Erfahrung bringt, einem inzwischen unauffindbaren Ar-

beitskollegen weitergegeben, der wiederum seinen Sohn in einem Internat untergebracht hatte. Auf ähnliche Weise sucht Spino weiter. Schließlich weiß er nicht mehr, ob er angesichts der vagen Erinnerungen seiner Informanten tatsächlich noch auf der Spur des Toten ist oder auf der Spur einer Gestalt, deren Konturen er selbst erfunden hat. Auch nachdem die Staatsanwaltschaft die Nachforschungen eingestellt und die Leiche zur Bestattung freigegeben hat, gibt Spino nicht auf. Die Identität des Unbekannten zu finden und sein Schicksal zu rekonstruieren bleibt ihm jedoch versagt. Er bestreitet nicht, daß auch in diesem Fall der Tod des Mannes das Ergebnis einer langen Kette kausaler Verknüpfungen ist, doch – so folgert er – wenn wir «die wahren Zusammenhänge zwischen den existierenden Dingen wahrzunehmen» (S. 101f.) nicht mehr in der Lage sind, komme deren Ordnung für uns einem vom Zufall gesteuerten System gleich. In diese Richtung tendierte schon die Aussage des Paters, den er zuvor befragt hatte: «Gott allein kennt alle Zufälle des Lebens, aber nur uns steht es zu, von allen möglichen Zufällen den unseren auszuwählen.» (S. 46) Unter dieser Voraussetzung ist aber auch das eigene Leben unüberschaubar und unerklärbar, und die immer unsystematischere Suche nach der Person des Verstorbenen wird zum Beispiel für die Irrungen und Wirrungen in der eigenen Lebensgeschichte, die sich außerdem sehr deutlich in der ungeklärten Beziehung zu Spinos langjähriger Freundin Sara zeigen (S. 16). Das Buch ist also von einer gegenläufigen Entwicklung gekennzeichnet: Je mehr Spino versucht, sich dem Schicksal des Toten als einem Horizont anzunähern, desto mehr wird er auf sich selbst zurückgeworfen, und der Horizont bleibt nach wie vor in der Ferne.

Tabucchi sprach anlässlich eines Schriftstellerkongresses, der 1984 in Palermo stattfand, vom «Sinn des Relativen, des Präkären und des Fragmentarischen ... als einem Symptom des generellen Verlustes, der unsere Zeit prägt»¹⁷. Zieht man diese Äußerung zur Interpretation seines Romans heran, so kann man von einem Verlust in zweifachem Sinn sprechen. Im Zeitalter der «neuen Unübersichtlichkeit»¹⁸, der Bedrohlichkeit und Eigendynamik unserer unzähligen technisch-rationalen Produkte scheint das Wissen über den unbekanntem Toten wie auch über andere Menschen nur an objektivierbare Daten geknüpft zu sein. Tatsächlich führt das Vorgehen Spinos anhand der Relikte des Verstorbenen zu einer bruchstückhaften Kenntnis einiger Details. Die Person dagegen entzieht sich diesen Daten und bleibt unerreichbar, geht buchstäblich verloren, wie Spino befürchtet (S. 51). Ein Verlust von Sinn offenbart sich aber im Mißlingen von sicherer Erkenntnis, in der fehlenden Aneignung, Verarbeitung und Einordnung von Erlebnissen und Ereignissen, Phänomene also, die eine Bescheidenheit, wenn nicht gar Skepsis über das Wißbare angesichts der Komplexität unserer Lebensformen als geraten erscheinen lassen. Demgemäß wäre keine neue Aufklärung, kein neuer Aufruf zum aktiven Erwerben von Sach- und Orientierungswissen vonnöten, sondern eine Kritik dessen, was der Mensch zu wissen sich anmaßt oder beansprucht, mit den Worten eines aktuellen italienischen Philosophenstreits: ein *pensiero debole*, ein «schwaches Denken» statt dem überlieferten *pensiero forte*.¹⁹ Dem Unerklärbaren, Irrationalen und Rätselhaften, das Tabucchis Personen wie viele andere vor ihnen bedrängt, wäre somit die Bedeutung zugestanden, die es erst recht in einer technisierten Welt besitzt.

Eberhard Bons, Freiburg

¹⁷ G. Manacorda, *Letteratura italiana d'oggi 1965–1985*. Rom 1987, S. 357 (Übers. E.B.).

¹⁸ Vgl. J. Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit. Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien*, in: *Merkur* 39 (1985) S. 1–14; auch in: *Ders., Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*. Frankfurt 1985, S. 141–163.

¹⁹ Vgl. Hierzu G. Vattimo, P.A. Rovatti, Hrsg., *Il pensiero debole*. Mailand 1983; K. Litwan, *Philosophiegeschichte am Zeitungskiosk*, in: *Orientierung* 51 (1987), S. 14f.

¹⁴ Ebd., S. 87–113.

¹⁵ A. Tabucchi, *Piccoli equivoci senza importanza* (vgl. Anm. 7), S. 46.

¹⁶ Vgl. J.W. Goethe, *Gespräch mit Eckermann* vom 29. Januar 1827 (in: *Artemis Gedenk-Ausgabe* Bd. 24, Zürich 1948, S. 225). Mit diesem Ausdruck definierte Goethe das Thema der Novelle.

Zwischen Warschau und Jasna Góra

Polens Kirche – ihr nationaler Charakter und ihre gesellschaftliche Herausforderung

Am 27. August 1980 war am geschlossenen Werktor der Danziger Leninwerft ein Transparent mit der Aufschrift zu lesen: Die Madonna streikt. Am Vortage, dem Fest der Schwarzen Madonna von Tschenschow, hatte Kardinal Primas *Wyszynski* im Marienheiligtum auf der Jasna Góra vor Hunderttausenden von Gläubigen in seiner Predigt das Ethos der Arbeit hervorgehoben und sich den Streiks im Lande gegenüber sehr zurückhaltend geäußert. Die polnischen Medien hatten diese Predigt aufgegriffen, um mit ihrer Verbreitung der landesweiten Streikbewegung Einhalt zu bieten.

Dieser Vorgang ist in mehrfacher Hinsicht für die katholische Kirche Polens und ihre Stellung in Staat und Gesellschaft aufschlußreich. Er zeigt zum einen, mit welcher Selbstverständlichkeit die Hierarchie ihre Autorität in die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen einbringt, wobei sie in kritischen Situationen darauf bedacht ist, kein Öl ins Feuer zu gießen, sondern die Wogen zu glätten. Andererseits verhandelten Vertreter der Kirche zur gleichen Zeit hinter den Kulissen mit dem Staat um eine konstruktive Lösung der Krise, wobei sie unter Hinweis auf die berechtigten Forderungen der Arbeiter das politische System zum Nachgeben drängten. Mit dieser Doppelstrategie war die Kirche auf dem Höhepunkt der gesellschaftlichen Auseinandersetzungen insofern erfolgreich, als die Regierung durch ihre Vermittlung Verhandlungen mit dem überbetrieblichen Streikkomitee aufnahm, die am 31. August 1980 zu den bekannten Vereinbarungen führten, die – als Gesellschaftsvertrag verstanden – die Grundlage für die 16 Monate «Solidarność» bildeten und Polen über die Verhängung des Kriegsrechts am 13. Dezember 1981 hinaus tiefgreifend veränderten.

Man könnte es bei dieser Interpretation der Vorgänge vom August '80 belassen und in ihnen das Muster gesellschaftlicher Funktion der polnischen Kirche sehen, wäre da nicht das Transparent mit der seltsamen Aufschrift «Die Madonna streikt», das neben der Ikone der Schwarzen Madonna und dem Porträt des Papstes das Werktor schmückte. Hier stoßen wir auf ein Phänomen, dem bundesdeutsche Hierarchen wie Gewerkschaftsführer gleichermaßen mit ungläubiger Skepsis begegnen dürften und für das sich in unseren Breiten kaum eine Entsprechung finden läßt: Die polnische Arbeiterschaft bedient sich bei ihrem gesellschaftlichen Protest religiöser Chiffren. Sie nimmt religiöse Symbole für ihren Freiheitskampf in Anspruch und scheut sich dabei nicht, diese unter bestimmten Umständen auch kritisch gegen die kirchliche Autorität zu richten, wo sie einen Mangel an Solidarität mit ihren Forderungen vermutet. So berufen sich die Arbeiter der Leninwerft gegen die Predigt des Primas auf die Madonna – und stehen damit in einer bis in die Zeit der polnischen Teilungen zurückreichenden Tradition, als unter dem Einfluß der polnischen Romantik Glaube und Freiheit eine Synthese eingingen, und dies unter dem Banner der Madonna, der Fahne der Aufständischen, die dann auch mit einiger Konsequenz von den einzelnen regionalen Organisationen von «Solidarność» zu ihrem Wahrzeichen erhoben wurde. «Die Madonna streikt» – das ist der Rückgriff der kirchlichen Basis auf eine Autorität, die noch jene des Primas übersteigt, zugleich aber auch eine Mahnung an die oberste kirchliche Autorität, sich mit der himmlischen Königin Polens in Einklang zu bringen.

Zu einem Konflikt zwischen der streikenden Arbeiterschaft und der kirchlichen Hierarchie kam es in jenen kritischen Augusttagen nicht; dazu war die Solidarität der Kirche mit den Forderungen der Arbeiter denn doch zu stark. Aber der Ansatz einer Spannung macht dennoch deutlich, daß die streikende, sich in ihrem Kampf einer religiösen Symbolik bedienende

Basis kein Marionettentheater darstellt, bei dem klerikale Dunkelmänner die Fäden in den Händen halten. Was sich nach dem Muster der Augustereignisse des Jahres 1980 immer wieder und bis in die jüngste Zeit in Polen abspielt, ist kein Szenarium der Amtskirche und kann nicht – wie verschiedentlich geschehen – als «Klerikalismus»¹ verdächtigt werden. Vielmehr liegt hier ein kollektives, geschichtlich vermitteltes Bewußtsein zugrunde, das nicht allein aus kirchlichen Quellen gespeist wird, sondern seine Quellgründe in der polnischen Kultur insgesamt hat. Damit steht die Kirche vor einem spezifischen Erwartungshorizont, der ihre Rolle als Anwalt der Nation bestimmt und ihr die Pflicht auferlegt, gesellschaftliche Aktionen, die sich einer nationalen Entfremdung widersetzen und für soziale Gerechtigkeit eintreten, Schutz zu bieten und Unterstützung zu gewähren. Dabei stellt sich der Kirche das Problem, entsprechend der jeweiligen Situation den Grad der Übereinstimmung mit dem religiös-nationalen Bewußtsein ihrer Basis samt deren Ausdrucksformen zu bestimmen und im Falle einer deutlichen Divergenz gewisse Spannungen in Kauf zu nehmen. Mehr als sein Vorgänger hat dies Primas *Glemp* zu spüren bekommen, der des öfteren sein Mißbehagen gegen eine zu enge Verknüpfung der Kirche mit der im Untergrund agierenden «Solidarność» bekundet hatte und damit den Widerspruch der kirchlichen Basis erfahren mußte.

Volkskirche eigener Prägung und Geschichte

Die einleitenden Überlegungen zeigen, daß es mit den begrifflichen Rastern westlichen Denkens kaum gelingen kann, die polnische Kirche in ihrem Wesen und ihren Erscheinungsformen sachgerecht zu verstehen. Der vielfach angewandte Begriff der «Volkskirche» ist in Anbetracht seiner negativen Herkunfts- und Wirkungsgeschichte im deutschen Sprachraum² höchst mißverständlich, auch wenn er – auf Lateinamerika bezogen – gegenwärtig eine Aufwertung erfährt, ohne daß dies freilich das Verständnis der polnischen Kirche tangieren würde. Während der Begriff «Volkskirche»³ unter den sozio-kulturellen Bedingungen der Dritten Welt neu reflektiert wird, ist ein ähnliches Bemühen in bezug auf die polnische Kirche nicht zu beobachten. Damit liegt die Gefahr nahe, mit der unreflektierten Übertragung des Begriffs «Volkskirche» das Phänomen der polnischen Kirche negativ abzustempeln, wobei ohne Berücksichtigung ihrer sozio-kulturellen Konditionen der bloße Augenschein volkscirchlicher Traditionen, wie sie in einem reichen religiösen Brauchtum, in einer paraliturgischen Vielfalt und einem als befremdlich empfundenen Marienkult ihren Niederschlag findet, den Eindruck von Anachronismus und Exotik verstärkt und die polnische Kirche als geschichtlich überholt erscheinen läßt.

Wer dagegen Polens katholische Kirche frei von Vorurteilen verstehen möchte, tut gut daran, ihre sozio-kulturelle Spezifik in Betracht zu ziehen. Das einen westlichen Beobachter irritierende religiös-nationale Bewußtsein streikender Arbeiter – wobei eine religiöse Symbolik als politische Chiffre dient – ist geschichtlich vermittelt und verweist auf eine politische Kultur, in der das Christentum eine nationale Inkarnation erfährt, deren Wirkungsgeschichte bis heute anhält. Anders als Westeuropa blieb Polen von tiefen Traditionsbrüchen verschont.

¹ Vgl. etwa S. Markiewicz, *Państwo i Kościół w Polsce*, Warszawa 1984, S. 184; Th. Mechtenberg, *Der volkscirchliche Charakter der polnischen Kirche*, Pastoral-theologische Informationen 1/1986, S. 99–103.

² H. D. Wendland, *Die Krisis der Volkskirche – Zerfall oder Gestaltwandel*, Opladen 1971; J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1984, S. 120f.

³ Vgl. etwa das der lateinamerikanischen Volkskirche gewidmete Heft von *Concilium* 6/1984.

Die Reformation führte zu keiner konfessionellen Zersplitterung, so daß die Einheit von – katholischer – Religion und Nation überdauern konnte. Damit traf die Aufklärung in Polen auf andere Voraussetzungen als in westeuropäischen Ländern. Während sie in unseren Zonen auf dem Erfahrungshintergrund der Religionskriege auch ein Protest der Vernunft gegen die vom Christentum bestimmte Geschichte war und – von starken religionskritischen Tönen begleitet – Gesellschaft auf die gegenüber dem Christentum als ursprünglich gedachten Fundamente von Natur und Vernunft begründen wollte, bestand die Aufklärung in Polen in einer moralisch-politischen Erneuerung, die in der Phase der beginnenden polnischen Teilungen dazu beitrug, daß die Nation ohne eigenen Staat überleben konnte. Und dazu leistete auch die Kirche ihren Beitrag, die in der weit über hundertjährigen Periode der Teilungen einer der wesentlichen nationalen Pfeiler war.

Der nationale Charakter der polnischen Kirche

Es ist vor allem ihr nationaler Charakter, der die Eigenart der polnischen Kirche ausmacht. In diesem Sinne erscheint es gerechtfertigt, von einer «polnischen» Kirche zu sprechen und dem Begriff der «Volkskirche» einen spezifischen Sinn zu verleihen. Während nämlich die Situation in den westeuropäischen Ländern weithin durch ein in die Geschichte zurückreichendes Schisma zwischen Kirche und Volk gekennzeichnet ist, kann die polnische Kirche auf eine über tausendjährige, durch eine Symbiose zwischen Kirche und Volk geprägte Geschichte zurückblicken. Dies wurde vor aller Welt deutlich, als Polens Katholiken im Jahre 1966 ihr Millennium feierten und dabei nicht nur der Taufe *Mieszko I.* im Jahre 966 gedachten, ein Datum, das im polnischen Bewußtsein den gemeinsamen Beginn von Christianisierung und Staatlichkeit fixiert, sondern sich eingedenk einer ungebrochenen Tradition der Einheit von Nation und Glaube, von Volk und Kirche an der Schwelle eines neuen Jahrtausend vor die Aufgabe gestellt sahen, diese Tradition als verpflichtendes Erbe auch in Zukunft fortzuführen.

Pastoral bedeutet dies eine starke Ausrichtung der polnischen Kirche auf den Glauben der Nation. Die Erinnerung an die eigene religiös-nationale Geschichte spielt in Predigt und Hirtenbriefen eine herausragende Rolle; religiös-nationale Gedenktage geben ständig neuen Anlaß zu Jubiläen, die landesweit in religiösen Massenveranstaltungen stattfinden. So beging man, von Primas Wyszyński noch aus der Haft angeordnet, im August 1956, also im Vorfeld des Polnischen Oktober, die 300-Jahrfeier der Krönung der Schwarzen Madonna zur Königin Polens, die nach der Rettung aus der Schwedischen «Sintflut» von König *Jan Kasimir* am 1. April 1656 in der Kathedrale von Lemberg vollzogen worden war, verbunden mit den Gelübden der Nation. Dies war zugleich der Auftakt zur Vorbereitung auf das Millennium durch die neunjährige große Novene; und 1982 stand die 600-Jahrfeier der Präsenz des Gnadenbildes von Tschenschow auf dem Programm religiös-nationaler Großveranstaltungen, mit einer sechsjährigen Vorbereitung, eine Phase, in die die Papstwahl des Krakauer Kardinals, seine erste Pilgerreise in seine Heimat sowie die sechzehn Monate «Solidarność» fielen. Wer als Westeuropäer die aus diesen Anlässen verfaßten Pastoralen des Polnischen Episkopates oder die Predigten Johannes Paul II. während seiner polnischen Pilgerfahrten aufmerksam liest, der wird sich einigermaßen fassungslos mit dem Phänomen eines «Glaubens der Nation» konfrontiert sehen, für das es in seinem Erfahrungshorizont keine Parallele gibt.

Kulminationspunkt des nationalen Charakters der polnischen Kirche ist das Marienheiligtum auf der Jasna Góra in Tschenschow. Dorthin pilgert die Nation; dort sind die geschichtlichen Zeugnisse für die Einheit und Schicksalsgemeinschaft von Kirche und Nation aufbewahrt – die Beutestücke aus dem Türkenkrieg ebenso wie die Asche ermordeter KZ-Opfer.

Doch nicht nur die Vergangenheit, auch die Gegenwart ist präsent: So finden die Besucher des Museums unter den Votivgaben den *Lech Wałęsa* verliehenen Friedensnobelpreis, und inmitten der Galerie religiös-nationaler Gestalten steht sein Porträt, nach der Verhängung des Kriegsrechts in Öl gemalt, in der Pose dessen, der sich der Gewalt verweigert.

Der Glaube der Nation – Stärken und Schwächen

Die Stärke der katholischen Kirche Polens liegt im Glauben der Nation. Er findet seinen Ausdruck in religiösen Massenveranstaltungen: den aus allen Gegenden Polens unternommenen Fußwallfahrten zur Jasna Góra, unter denen die traditionelle Warschauer Wallfahrt einen besonderen Stellenwert einnimmt – als ein Aufbruch aus der politischen Hauptstadt zum Thronstuhl der Königin Polens; an ihr nahmen im Jahre 1980 an die 40 000 Pilger teil, viermal so viel als im Jahr des Millenniums; dazu die zahlreichen Wallfahrten zu den regionalen Pilgerstätten, immer mit einem hohen Anteil an Jugendlichen. Den gleichen manifesten Charakter besitzen die Fronleichnamprozessionen und – mit einem deutlich politischen Akzent – die sogenannten Messen für das Vaterland.

Der nationale Charakter der polnischen Kirche besteht im wesentlichen in der Institutionalisierung des Glaubens der Nation. Mit großer Selbstverständlichkeit tritt Polens Kirche als Anwalt der Nation auf, wahrt und vermittelt die religiös-nationalen Werte, macht den Willen der Nation manifest, indem sich die Bischöfe nicht allein im Namen der Kirche, sondern als Anwälte der Nation äußern, sich zu Wortführern gesellschaftlicher Forderungen machen und im Konflikt zwischen Regierung und Gesellschaft zu vermitteln trachten. Als nationale Institution genießt Polens Kirche eine hohe moralische Autorität, und dies seit den siebziger Jahren im wachsenden Maße sowohl innerhalb der Gesellschaft als auch auf Seiten der Regierung.

Die seit dem Ausgang der siebziger Jahre zunehmende Teilnahme an religiösen Manifestationen steht ohne Frage im Zusammenhang mit zwei Ereignissen: der Wahl *Karol Wojtyła* zum Papst im Oktober 1978 sowie mit einer verschärften Krisensituation des politischen Systems. Mit der Erhebung des Krakauer Kardinals auf den päpstlichen Thron hat nicht nur die polnische Kirche, sondern die polnische Nation insgesamt an Selbstbewußtsein gewonnen. Wer die Euphorie dieser Wahl in Polen miterlebt hat, bei der eine vom großen polnischen Romantiker *Stowacki* ausgesprochene Verheißung eines slawischen Papstes ihre Erfüllung fand, der mußte diese Wahl über ihre innerkirchliche Bedeutung hinaus als nationales Ereignis begreifen: Die Nation erlebte ihre Einheit in der Identifikation mit «ihrem» Papst. Seine bisherigen drei polnischen Pilgerreisen haben diesen Identifikationsprozeß jeweils neu realisiert, und dies unter deutlicher Bezugnahme auf die innere gesellschaftspolitische Krise. Dieser religiös-nationale Aufwärtstrend läßt sich auch anhand der Religionsstatistiken belegen: Der durchschnittliche Besuch der Sonntagsgottesdienste liegt bei 60%; der von der Schule getrennt in sogenannten katechetischen Punkten durchgeführte Religionsunterricht ist selbst noch für Jugendliche über 14 Jahren eine Massenerscheinung. So errechneten beispielsweise marxistische Religionssoziologen einen Anstieg der Beteiligung an der Katechese für Abiturienten in den Jahren 1977–1980 von 61,6% auf 77,4%. Eine Krise der Priesterberufe scheint es in Polen nicht zu geben. Der Andrang auf die Seminare hält unvermindert an; die Zahl der Alumen hat sich zwischen 1975–1982 um 60% erhöht; 1988 überschritt die Zahl der Priesterweihen erstmals die Tausendgrenze.

Man könnte mit der Statistik fortfahren und ein geradezu triumphales Bild der polnischen Kirche entwerfen; gäbe es nicht eine deutliche Differenz zwischen dem Glauben der Nation und dem Alltagschristentum. Denn der Glaube der Nation ist nicht nur die Stärke der polnischen Kirche, er ist auch

ihre Schwäche. Das Paradox erklärt sich daraus, daß die auf eine Übereinstimmung des Individuellen mit dem Allgemeinen abzielende Massenpastoral samt ihren Identifikationsmustern die personale Glaubensreife eher behindert als fördert. Zwar wird der einzelne immer wieder auf sein persönliches Christsein angesprochen; doch die generalisierende, moralisierende und appellative, ja imperative Form solcher Verkündigung trägt wenig Früchte. So bietet der polnische Katholizismus das eigentümliche Bild einer zweigleisigen Religiosität. Während auf der Ebene des Glaubens der Nation die polnische Kirche offenbar immer noch an Stärke zunimmt, zeigen sich auf der Ebene des individuellen christlichen Glaubens- und Sittenlebens wachsende Defizite. Herrschen auf der Ebene des Glaubens der Nation Formen einer unreflektierten Totalidentifikation vor, so nehmen andererseits auf der individuellen Ebene selektive Haltungen und Teilidentifikationen mit dem christlichen Glauben und der kirchlichen Moral zu.

Defizite des polnischen Alltagschristentums

Die Defizite polnischen Alltagschristentums lassen sich sowohl im Bereich des Glaubens als auch dem der moralischen Haltungen nachweisen. Bezüglich der christlichen Glaubenswahrheiten zeigt sich ein deutlicher Mangel an Glaubensreflexion. Eine von Identifikationsmustern bestimmte Verkündigung und Katechese läßt wenig Raum für eine rationale Reflexion und personale Aneignung des Glaubens. Die sich im einzelnen Christen regenden Fragen, seine Zweifel, die Schwierigkeiten, Glaube und Welterfahrung in Bezug zu setzen, all diese dem Bereich des subjektiven Glaubens zuzurechnenden Faktoren bleiben unbewältigt. Der polnische Katholizismus zeigt damit ausgeprägte Züge eines Fideismus, der eine starke emotionale kirchliche Bindung mit einer dem Glauben gegenüber antirationalistischen Grundeinstellung verbindet. Hier wirkt bis in die Gegenwart eine Situation nach, die aufgrund der Einheit von Glaube und Nation der polnischen Kirche jede Rechtfertigung des Glaubens erspart hat. Polens Theologen mußten sich weder mit der Reformation noch mit der Religionskritik der Aufklärung ernsthaft auseinandersetzen. Der polnische Katholizismus ist in dieser Hinsicht nur unvollkommen auf Konflikte vorbereitet, wie sie aus einer Konfrontation des Glaubens mit den modernen Wissenschaften resultieren, ein Umstand, der vor allem eine schleichende religiöse Erosion unter der polnischen Intelligenz erklärt.

Auch die Akzeptanz religiöser Dogmen ist weit geringer als der Glaube der Nation vermuten läßt. Polens Religionssoziologen lassen aufgrund empirischer Daten keinen Zweifel daran, daß die persönlichen Glaubensüberzeugungen relativ schwach ausgebildet und zumal bezüglich der eschatologischen Dogmen und einer transzendenten menschlichen Existenz über den Tod hinaus deutliche Abweichungen vom Glauben der Kirche aufweisen.

Im Bereich der ethischen Haltungen zeigt sich seit Jahren eine Entwicklung hin zu einem moralischen Relativismus. Die moralischen Normen sind nur für eine Minderheit polnischer Katholiken prinzipiell verpflichtend; die Mehrheit geht mit ihnen recht pragmatisch um, je nach der Situation, die ihrer Meinung nach ihre Anwendung erlaubt bzw. unmöglich macht. In der Beurteilung dieser Trends sind allerdings die konkreten Lebensverhältnisse mit zu bedenken, die in der Tat dem einzelnen Katholiken in Verwirklichung seiner christlichen Moralprinzipien eine schon heroische Haltung abverlangen. Das gilt – angesichts der enormen Wohnungsnot – zumal für die Sexualmoral, die nur von einem Drittel der polnischen Katholiken verbindlich akzeptiert wird, während zwei Drittel in Fragen des vorehelichen und außerehelichen Geschlechtsverkehrs, der Ehescheidung, der Empfängnisverhütung und der Schwangerschaftsunterbrechung liberale Einstellungen und Haltungen vertreten – und das trotz einer für westliche

Begriffe ausgesprochen strengen kirchlichen Sexualpastoral in Katechese und Beichtstuhl.

Deutliche Abweichungen von katholischen Grundsätzen zeigen sich gleichfalls im Bereich der Sozialmoral, speziell des Arbeitsethos. Auch hier sind die gesellschaftlichen Verhältnisse so, daß Veränderungen im sozialen Wertbewußtsein geradezu zwangsläufig eintreten müssen. Wer beispielsweise – wie dies für breite Teile der Bevölkerung gilt – in seinem Beruf so schlecht entlohnt wird, daß das Geld zum Lebensunterhalt für sich und seine Familie nicht mehr ausreicht, der wird kaum motiviert sein, gute Arbeit zu leisten und einen Großteil seiner Zeit und Energie darauf verwenden, sich die fehlenden Finanzen auf andere Weise zu beschaffen. Die Verletzung sozialer Moralnormen ist so verbreitet, daß sie durch die Lebenspraxis als gerechtfertigt erscheint und kaum mehr Schuldgefühle hervorruft, wobei allerdings anzumerken ist, daß die Kirche, anders als bei der Sexualmoral, über lange Zeit abweichende Einstellungen zu Arbeit und Eigentum, insoweit sie den sozialistischen Sektor betreffen, praktisch toleriert hat.

Seit den achtziger Jahren ist die Kirche bemüht, sich im sozialen Bereich dem moralischen Verfall deutlicher als früher zu widersetzen. Diese Entwicklung steht im Zusammenhang mit der Krise des politischen Systems, die zu ihrer Überwindung eine auch moralische Erneuerung der Gesellschaft verlangt, zu deren Wortführer sich Polens Kirche in der Phase von «Solidarność» gemacht hat. Angesichts des fast totalen Glaubwürdigkeitsverlustes der propagierten sozialistischen Moral erscheint sie bis heute als die eigentliche Autorität moralischer Erneuerung der Nation, die allerdings – auch nach Ansicht der Kirche – nur im Zusammenhang mit tiefgreifenden ökonomischen und gesellschaftlichen Reformen greifen kann.

Perspektiven künftiger Entwicklung

Die Frage ist, welchen Weg Polens Kirche angesichts der Ambivalenz ihrer gegenwärtigen Situation nehmen wird. Einerseits besteht kaum Grund zu der Annahme, daß sie in naher Zukunft ihre nationale Bedeutung einbüßen und damit ihren Massencharakter verlieren wird; andererseits sind Säkularisierungstendenzen unter der Oberfläche des Glaubens der Nation durchaus wirksam, so daß sich die kirchlichen Bindungen im Bereich von Glaube und Moral lockern. Sollte diese Entwicklung anhalten, dann könnte sie mittel- oder langfristig einem kritischen Punkt zusteuern, an dem der Glaube der Nation im einzelnen Christen eine so schwache Rückbindung erhält, daß er unter veränderten Verhältnissen, etwa mit der wünschenswerten Überwindung der ökonomischen Krise, der Ausbildung eines gesellschaftlichen Pluralismus und wachsenden interkulturellen Beziehungen, in seiner identitätsstiftenden Funktion nur noch wenig gefragt ist und das Christentum auch in Polen seinen Massencharakter verlieren würde. Vor einer solchen Möglichkeit verschließt man in Polen keineswegs die Augen. So stellt beispielsweise *Jacek Salij*, ein in Polen bekannter, mit der Opposition verbundener Dominikanertheologe, die Frage: «Kann die Kirche eine Massenkirche bleiben?»⁴ Ausgehend von der Annahme, daß die Diasporasituation der Kirche weltweit sein wird und sich auch Polens Kirche darauf vorbereiten müsse, kommt der Autor auf das Phänomen eines Massenchristentums zu sprechen, den neuralgischen Punkt des polnischen Katholizismus. Insbesondere hebt er zwei Schwächen hervor: die Furcht vor einem tiefen Eindringen in die Geheimnisse des Glaubens sowie eine grundsätzliche Passivität der Gläubigen, die in ihrer Kirche eine Art Dienstleistungsbetrieb zur Befriedigung religiöser Bedürfnisse sehen, anstatt zu einer aktiven kirchlichen Mitverantwortung bereit zu sein.

Nun ist aber ein Massenchristentum notwendigerweise mit beiden Schwächen behaftet und dürfte wohl trotz aller Bemü-

⁴ J. Salij, Czy Kościół może pozostać Kościołem masowym?, in: Res Publica 2/1988.

hungen immer von einer gewissen religiösen Oberflächlichkeit und Passivität sein. Dennoch wehrt sich J. Salij gegen die Alternative: entweder ein Massenchristentum ohne religiösen Tiefgang oder eine Minderheitskirche überzeugter Christen. Er schreibt: «Die Gesetze der Soziologie lassen eine solche Möglichkeit nicht zu, daß etwas zugleich massenhaft und nicht oberflächlich wäre. Wir bemühen uns, diese Unmöglichkeit zu verwirklichen. In der polnischen Kirche muß sich die Zahl der bewußten und tiefgläubigen Katholiken mindestens verdoppeln, denn diese bilden die Basis, auf die sich unser Massenkatholizismus stützt, sie sind das Salz, das die Gemeinschaft der Gläubigen insgesamt vor der Fäulnis bewahrt.»⁵

Ein ehrgeiziges Programm, das – sollte es gelingen – erstmals in der Kirchengeschichte den Beweis liefern würde, daß es ein nicht nur auf äußerer Identifikation, sondern auf innerer Glaubensüberzeugung basierendes Christentum als Massenerscheinung tatsächlich geben kann. J. Salij sieht hierin für den polnischen Katholizismus eine nicht wiederkehrende Chance. Was aber ist erforderlich, um sie zu nutzen?

Eine erste Konsequenz wäre, von jenen Kirchen zu lernen, die den «schmerzlichen Prozeß einer Entvölkerung» erfahren haben – was für die polnische Kirche zunächst einmal bedeuten würde, den eigenen Stolz abzulegen und deren «Weg nicht ausschließlich als Verlust zu verstehen. Diese Kirchen leisteten eine gewaltige geistige Arbeit. Eine Arbeit auch für uns. Wenn wir uns nicht ihren positiven Erfahrungen gegenüber öffnen, werden wir sie mit Sicherheit selbst machen müssen ...»⁶

Es geht J. Salij somit um eine Lernfähigkeit, die er allerdings durch eine nationale Egozentrik behindert sieht, die es kaum erlaubt, über den eigenen Rand hinauszuschauen und die Probleme anderer Völker und Ortskirchen wahrzunehmen. Zwar zeigen sich Ansätze, daß die stark national geprägte polnische Kirche katholischer, d. h. universal, wird, aber reichen sie aus, um den Schutz der Mauern aufzugeben, die die Polens Kirche bislang vom sogenannten «Zeitgeist» abgeschirmt haben? «Sind wir in unserer katholischen Identität bereits so gefestigt, daß wir es wagen können, das Getto zu verlassen? Das ist von höchster Wichtigkeit, denn die Gettomauern schützen nicht nur, sie trennen auch ...»⁷

Polens Kirche im Umbruch der Zeit

Wer den Weg der katholischen Kirche Polens im sozialistischen Nachkriegspolen verfolgt, wird ihr seinen Respekt kaum verweigern können. Sie hat ohne innere Erschütterungen die Zeit des Stalinismus überstanden, ist aus den zahlreichen Konflikten mit dem Staat gestärkt hervorgegangen und hat eine

⁵ ebd. S. 18.

⁶ ebd. S. 19.

⁷ ebd. S. 20.

Autorität gewonnen, die es der kommunistischen Partei unmöglich macht, Polen ohne, geschweige denn gegen die Kirche zu regieren. Diese Entwicklung hat im Abschlußgottesdienst auf dem Defilierplatz vor dem Hintergrund des Kulturpalastes, mit dem Johannes Paul II. seine dritte Pilgerreise in seine Heimat am 14. Juni 1987 beendete, einen tief sinnigen Ausdruck gefunden. Der sich als architektonischer Fremdkörper über Polens Metropole erhebende Kulturpalast ist für jeden Polen Symbol des Stalinismus und Machtzentrum der kommunistischen Partei, vor dem sich in der Choreographie dieses Gottesdienstes das wahre, mit der Kirche verbundene Polen machtvoll kundtat.

Dieser Weg, der in der Vergangenheit der polnischen Kirche eine innere Geschlossenheit abverlangte und wenig Öffnung nach außen zuließ, scheint an seinen Endpunkt gelangt zu sein. Wenn nicht alle Zeichen trügen, steht Polens Kirche in einem Umbruch der Zeit. Nicht daß dieser von ihr selbst ausginge, aber sie ist mitbetroffen. Die Krise der sozialistischen Systeme Ostmitteleuropas ist allgemein und verlangt allenthalben tiefgreifende Veränderungen, für die *Gorbatschows* Reformpolitik mit «Glasnost» und «Perestrojka» die Stichworte liefert. Doch in Polen dürfte die Entwicklung noch weit über den von Gorbatschow gesteckten Rahmen hinausgehen. Die Probleme des Landes werden nur auf der Basis einer nationalen Verständigung lösbar sein, die die Macht der kommunistischen Partei entscheidend beschränken, einen gesellschaftlichen Pluralismus ermöglichen und der Opposition ein politisches Mitspracherecht verleihen dürfte. Damit ist absehbar, daß Polens Kirche im Zuge einer Demokratisierung der Gesellschaft von ihrer politischen Mittlerfunktion entlastet wird; nicht aber der Katholizismus, der, von mündigen Laien getragen, in sehr pluraler Gestalt an Einfluß gewinnen dürfte, ohne lediglich der verlängerte Arm des Klerus zu sein. Die zu erwartende Demokratisierung der polnischen Gesellschaft wird ihre Rückwirkungen auf die Kirche haben, wie sich dies in der Phase von «Solidarność» bereits andeutete, als sich in ihrem Schutz gesellschaftliche Selbstverwaltungsstrukturen herausbildeten und die Frage laut wurde, welche Möglichkeiten die Kirche selbst einer verantwortlichen Mitarbeit der Laien zu bieten vermag. Das weithin ungelöste Problem einer Verhältnisbestimmung zwischen einer hierarchisch strukturierten Kirche und einer demokratischen Gesellschaft wird sich in naher Zukunft mit allen damit verbundenen Krisen auch für Polen stellen. Sich auf diese Situation vorzubereiten, erscheint dringlich. Die Diskussion um die Zukunft des polnischen Katholizismus wird zurzeit im Lande selbst geführt und verlangt nach einem Dialog mit den Kirchen, die seit Jahrzehnten unter den Bedingungen ihrer pluralistischen, weithin säkularisierten Gesellschaften zu leben haben.

Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

«Heilige Kunst» und Buchdruck

Vor 500 Jahren erschien die erste gedruckte hebräische Bibel

Die geistig-religiöse Kultur des Judentums fordert von ihren Bekennern nicht bloß den Glauben, die religiöse Übung, sondern vor allem das Wissen um die religiösen Quellen. Diese Pflege der geistigen Überlieferung ist allen aufgetragen. Schon dieser Umstand schloß die Bildung einer separaten Gelehrtenkaste aus. Weitgehend wird die Forderung der Schrift erfüllt: «Du sollst es deinen Kindern einschärfen und davon sprechen, wenn du in deinem Hause weilst und wenn du unterwegs bist, wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst.» (Dtn 6,7) So steht das Studium der Schrift im Mittelpunkt jüdischen Denkens und Lebens. Das «Buch» enthält alles, was das Leben umfassen kann, man muß es nur lesen oder, wie die Juden zu

sagen pflegen, zu «lernen» wissen. Dabei treten zwei entscheidende Aspekte hervor. Einmal konnte das Buch als der Träger einer festen Bedeutung, eines eindeutigen Sinnes, von denen das Leben maßgebend geregelt wird, betrachtet werden. Zum andern aber konnte das Buch, gerade weil es das Wort Gottes enthielt, als das unendlich plastische, als das «unendlich viele Sinnesschichten zulassende» aufgefaßt werden. Die Schriftgelehrten im Judentum suchten diese «Sinnesschichten» zu ergründen und festzulegen. Es begann jener Prozeß der Bildung einer Tradition im Sinne eines Verständnisses der Bibel, indem sie in Beziehung gesetzt wird zu den jeweiligen konkreten Verhältnissen, in denen eine sich auf sie berufende Gesell-

schaft lebt. Es wird nicht nur die Frage wichtig, wie der Inhalt des Buches als positive und konkrete Mitteilung bewahrt und überliefert werden kann, sondern es erhebt sich darüber hinaus die weitere Frage nach der Anwendbarkeit der Offenbarung auf der geschichtlichen Ebene. Die ungeheure Wirkung der Bibel im jüdischen Volk beruht auf dem Widerspiel dieser beiden Tendenzen.¹

Im hebräischen Denken ist das Wort und nicht das Bild das Primäre; das Wort dient der Übermittlung des Gedankengutes. Das Bild, die Illustration sind für die jüdische Überlieferung kein Mittel intellektueller und spiritueller Information. Zur Pflege des religiösen Lebens ist die Gemeinschaft verpflichtet, den Tora-Text (die fünf Bücher Mose) auf eine Pergamentrolle von Hand sorgfältig zu schreiben und diesen während des Gottesdienstes vorzulesen. Die fünf Bücher Mose wurden in den Gottesdiensten regelmässig gelesen; dafür zeugen neben den erhaltenen Angaben über die Perikopen-Verteilung im Ablauf des religiösen Jahres das Amt des Lektors (Chasan, Karjan) wie das Vorleserpult (Bimah) in der Synagoge als für diese Praxis notwendige Einrichtung. Neben den Psalmen als Gebetstexten bildeten die biblischen Bücher, die als Lesungstexte beim Gottesdienst verwendet wurden, die Grundlage der Bibelkenntnis im Judentum: der Pentateuch mit der darauf folgenden Lesung aus den Propheten und die sogenannten «Fünf Rollen» (Megillot, d. h. die Bücher Rut, das Hohe Lied, die Klagelieder des Jeremia, Kohelet, Ester). Hebräische Sprache und hebräische Schrift standen als ausschließliche Vermittlung des biblischen Wortes in einem engen Konnex mit der Religion.

Neben der Verwendung der Schrift im Gottesdienst war die schon erwähnte eng an den Bibeltext gebundene rabbinische Auslegungs- und Kommentierungspraxis entscheidend. So wurde die Schrift ein konstitutives, ja das konstitutive Element des jüdischen Daseins. Synagoge und Lehrhaus, Gottesdienst und Schulbetrieb: Diese beiden Institutionen haben sowohl die Kenntnis wie die Verbreitung der religiösen Quellen und Literatur gewährleistet – sehr lange durch mündliche Mitteilung und etwa bis ins 18. Jahrhundert durch handschriftliche Verbreitung. Sowohl der Text wie der Kommentar dazu wurden nach dem gesprochenen Wort aufnotiert (wie Studenten ihre Kolleghefte haben).

Erste Drucke der Bibel

Die Erfindung der Buchdruckerkunst in der Mitte des 15. Jahrhunderts markierte wie ein scharfer Federstrich die Wende vom Mittelalter zur Neuzeit. Das Buchwesen wurde durch die Einführung des Buchdruckes völlig umgestaltet, auch wenn das handgeschriebene Buch keineswegs so schnell und so vollständig dem gedruckten Buch Platz machte, wie man häufig annimmt. Der wesentliche Unterschied zwischen einer Handschrift und einem Druck läßt sich nach einer Formulierung von P. O. Kristeller am einfachsten mit Hilfe einer scholastischen Unterscheidung ausdrücken: Das handgeschriebene Buch ist ein Individuum, das gedruckte Buch ist eine Spezies.²

In der italienischen Renaissance und im Humanismus wird der Bildungsanspruch größer; die Gelehrten spezialisieren sich zwar zunehmend, der geistige Kontakt untereinander wird jedoch enger, der Austausch lebhafter. So nimmt das Interesse an der hebräischen Sprache und der jüdischen Kultur, vor allem an der jüdischen Mystik (der Kabbala) beträchtlich zu. Der Grundsatz, auf die unverfälschten Quellen der Antike

zurückzugehen, hat dieses Interesse gefördert, und es erstreckte sich auch auf die hebräischen Quellen.³

Die Kenntnis der hebräischen Sprache in der abendländischen Christenheit war auch während des Mittelalters nie völlig erloschen. Auf dem Konzil von Vienne (1311/1312) hatte *Raimund Lullus* gefordert und es erreicht, daß am päpstlichen Hof und an den Universitäten von Bologna, Paris, Oxford und Salamanca je zwei Lehrstühle zur Erlernung der hebräischen, chaldäischen und arabischen Sprache (zur Missionierung) errichtet wurden. 1434 erneuerte das Konzil von Basel diese Bestimmung. In der folgenden Zeit gab es schon einige bekannte Kenner und Förderer des Hebräischen in Deutschland und in Italien, u. a. *Petrus Nigri* (gest. 1483) und *Giovanni Pico de la Mirandola* (1463–1494).⁴ Im ausgehenden 15. Jahrhundert bestand in Europa bei nichtjüdischen Kreisen ein beachtliches Interesse für die hebräische Sprache, für Handschriften und Druckwerke biblischen, talmudischen und besonders kabbalistischen Charakters. Dieses Interesse hat nicht nur die Kenntnis, sondern auch die Bewertung des Judentums für die kommenden Jahrhunderte beeinflußt, und zwar im Sinne einer Änderung der Einstellung der europäischen Gesellschaft den Juden gegenüber.⁵

Die ältesten Zeugnisse des hebräischen Buchdruckes stammen aus Italien und reichen bis ins Jahr 1469. Fast gleichzeitig erscheint auch der hebräische Buchdruck auf der pyrenäischen Halbinsel (1477). Diese Frühdrucke bis 1500 nennt man Wiegendrucke (Inkunabeln). Sie sind sehr selten. Ihre Kenntnis aber bietet wichtige Aufschlüsse über Geistes- und Kulturgeschichte dieses Zeitabschnittes. Die Erforschung hebräischer Inkunabeln ist bei weitem nicht abgeschlossen. Wir kennen heute schätzungsweise 150 hebräische Frühdrucke, die in einer Auflage von 300 bis 400 Exemplaren gedruckt wurden.⁶ An der Zahl der Ausgaben kann die Verbreitung eines Werkes sozusagen statistisch abgelesen werden. Das Schicksal vieler dieser Frühdrucke ist im einzelnen nicht mehr festzustellen. Durch die Verfolgung der Juden und durch die gewaltsame Vernichtung ihrer Bücher sind sie endgültig verlorengegangen.

Die wichtigsten Zentren des hebräischen Buchdruckes waren in Italien u. a. *Brescia, Bologna, Ferrara, Mantua, Neapel, Reggio di Calabria, Rom* und *Soncino*, in Spanien und Portugal *Ixar, Guadalajara, Leiria, Lissabon* und *Zamora*. Von Bedeutung für den hebräischen Buchdruck und dessen Verbreitung waren ein blühendes religiöses und soziales Leben der Juden, die geographische Lage und die Handelsmessen der Länder und Städte.

Die Entwicklung des Buchdruckes erleichterte den Zugang zur hebräischen Bibel. Zuerst erschienen nur einzelne Bücher und Teile der hebräischen Bibel im Druck. Allererst erschienen 1477 in Bologna die Psalmen mit dem Kommentar von *David Kimchi* (1160–1235). Mit Ausnahme der vier ersten Psalmen ist der Text nicht vokalisiert, und die Psalmen sind noch nicht durchnummeriert, sondern in fünf Teile gegliedert.⁷ Am

³ U. Cassuto, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento* (Pubblicazioni del R. Istituto di studi superiori pratici e di perfezionamento in Firenze. Sezione di filosofia e filologia, 40). Florenz 1918, Reprint 1965, S. 276ff.; S. Lauer, *Etwas von jüdischer und christlicher Kabbala*, in: C. Thoma und M. Wyschogrod, Hrsg., *Das Reden vom einen Gott bei Juden und Christen* (Judaica et Christiana, 7). Bern 1984, S. 109–129; O. Bentz, *Kabbala II*. Christentum, in: TRE, Band 17, S. 501–507.

⁴ H. I. Schmelzer, *Die hebräische Sprache im christlichen Mittelalter*, in: *Die Ostschweiz am Wochenende* vom 16. 9. 1978; W. Thomas, *Christliche Hebraisten der Renaissance und Reformation*, in: *Judaica* 30 (1974), S. 78–85 und 100–125.

⁵ S. Ettinger, *The Beginnings of the Change in the Attitude of European Society towards the Jews*, in: *Studies in History* (Scripta Hierosolymitana, 7). Jerusalem 1961, S. 193–210.

⁶ M. Schmelzer, *Rare Books Hebrew Incunabula*. Agenda for Research, in: *Judaica Librarianship* 2 (1985), No. 1–2, S. 68–71.

⁷ *David Kimchi* (1160–1235), spanischer Exeget, Grammatiker und Lexikograph. Sein Werk, teilweise in lateinischer Übersetzung, wurde seit dem 16. Jahrhundert weit verbreitet und von christlichen Hebraisten ausgiebig benutzt; vgl. F. Talmage, *Art. Kimhi, David*, in: *Encyclopaedia Judaica* 10, Sp. 1002ff..

¹ G. Scholem, *Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum*, in: Ders., *Über einige Grundbegriffe des Judentums* (edition suhrkamp 414). Frankfurt 1980, S. 90–120; M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Clarendon Press, Oxford 1985, S. 1–19 und 91–440.

² P. O. Kristeller, *Humanismus und Renaissance*. Band 1: *Die antiken und mittelalterlichen Quellen* (Uni-Taschenbücher 914). München 1980, S. 211.

gleichen Ort erschien 1482 der Pentateuch auf Pergament gedruckt mit aramäischer Übersetzung und hebräischem Kommentar des *Salomo ben Isaak*, Raschi genannt (1040–1105). Diese Ausgabe ist die erste hebräische Teilausgabe der hebräischen Bibel. Sie ist eine «*editio rarissima*», vollständig vokalisiert und mit Akzenten versehen.⁸

Soncino als Zentrum

In der Geschichte der hebräischen Typographie steht die Druckertätigkeit der «Soncinaten» einzig da, die als Drucker, Herausgeber und Förderer der hebräischen Literatur im letzten Viertel des 15. und in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Soncino (in der Nähe von Cremona) die Kunst des hebräischen Buchdrucks in einer bis auf unsere Tage nicht mehr erreichten Vollendung ausübten. Die Familie Soncino war deutscher Abstammung, und ihre Mitglieder stellten in den Städten Soncino, Casalmaggiore, Brescia und Barco zwischen 1483 und 1498 nicht nur hebräische Drucke her. Wer könnte sagen, wie sich das Studium unserer Literatur ohne ihre Tätigkeit entwickelt hätte, schreibt A. Freimann. Sie haben entscheidend dazu beigetragen, die Bibelkenntnis in größeren Kreisen zu verbreiten.⁹

Der erste biblische Text, den die Soncinaten druckten und herausgaben, war im Jahr 1485/86 die Folio-Ausgabe der «Früheren Propheten» (Josua, Richter, Samuel und die Bücher der Könige). Diese Ausgabe ist unvokalisiert, hat bemerkenswerte Holzschnitte als Initialen. Die «Späteren Propheten» (Jesaja, Jeremia, Ezechiel und die zwölf kleinen Propheten) folgten – zusammen mit dem unzensurierten Kommentar des David Kimchi – im Jahr 1486. Eine vollständige Bibel in der Ursprache ist in Soncino 1488 in Kleinfolio-Format und ohne Kommentare erschienen. Dieser Ausgabe folgten zwei weitere: 1491 in Neapel und 1494 in Brescia. Damit wurde zum erstenmal der hebräische Bibeltext in einer Gesamtausgabe einem breiteren Leserkreis zugänglich. Damit wurden im ganzen damaligen europäischen Kulturkreis neue Möglichkeiten des Zugangs und des Lernens der hebräischen Sprache möglich. Denn die gedruckte Bibel ermöglichte die Verbreitung eines einheitlichen Textes. Es stellte sich die wissenschaftliche Aufgabe, durch sorgfältigen Vergleich und durch Auswahl der besten Handschriften den masoretischen Text getreu herzustellen. Diese textkritische Aufgabe konnte aber nicht sofort richtig erkannt und gelöst werden.¹⁰

Der Bibeltext war ursprünglich ohne Vokalzeichen (unvokalisiert) überliefert worden. Um Aussprache, Auslegung und genaue Überlieferung des Textes zu sichern, entstanden in Palästina und in Babylon Vokalisationssysteme; auf dieser Grundlage haben jüdische Gelehrte, die sogenannten Masoreten von Tiberias mit *Ben Asher* und *Ben Naftali* als ihren namhaftesten Exponenten, im achten bis zehnten Jahrhundert unserer Zeitrechnung ein Punktationssystem ausgearbeitet, dessen Einfluß bis heute wirksam ist. Damit leisteten sie eine unverzichtbare Vorarbeit für spätere Textstudien und Textkritik.¹¹

Renaissance und Humanismus

Die gedruckte Bibel hat außerdem großen Einfluß auf die Erforschung der altisraelitischen Geschichte und Kultur wie für das Verständnis der Schrift ausgeübt. Ihre Bedeutung ist von der Zeit des Humanismus und der Renaissance bis heute

immer mehr gewachsen. Durch die Multiplikationsmöglichkeit der Bibel wurden Ausbau und Verbreitung der biblischen Wissenschaften (Geschichte, Realien, Text, Grammatik, Übersetzungen) erst ermöglicht und gefördert. Neben der griechischen und lateinischen Bibel bleibt die hebräische Bibel die Grundlage für alle Übersetzungen und für alle Studien zum besseren Verständnis der Schrift.

Aus theologisch-philologischen Motiven war *Johannes Reuchlin* (1478–1522) an das Studium der hebräischen Sprache gegangen, und er wurde gerade sein wissenschaftlicher Erneuerer. Nach Konrad Pellikans (1478–1556) Erstlingsversuch *De modo legendi et intelligendi Hebraeum* ist Reuchlin mit *De rudimentis hebraicis* (1506) der Begründer der modernen Hebraistik und der Wissenschaft des Judentums in Europa. Reuchlin erwarb die erste gedruckte, vollständige Bibel (Soncino 1488) und versah sie mit folgendem Eintrag: Die Bibel habe sechs Goldgulden gekostet. Er habe sie aus Pisa kommen lassen, wo sie für ihn im Jahr 1492 gekauft wurde.¹² Martin Luther bediente sich für seine Bibelübersetzung nachweislich der Oktovausgabe von Brescia (1494), einer besonders seltenen «Taschenbuch-editio».

Von den spanisch-portugiesischen Bibelinkunabeln sind die berühmtesten der Pentateuch *Ixar* (1490) und der zweibändige Pentateuch mit Kommentaren von Lissabon (1491). Insgesamt sind an 40 hebräische Bibelinkunabeln bekannt, darunter solche, die einzelne Bücher, Teile der Bibel oder die ganze Bibel enthalten. Die Drucker waren gleichzeitig die Herausgeber dieser Ausgaben. Ohne die Buchdruckerkunst hätte es allerdings nicht zu jener schon erwähnten Verbreitung und Popularisierung der Bibel und ihrer Auslegung vom 16. Jahrhundert an kommen können. Kenntnis und Verbreitung der Bibel haben sich aber nicht nur auf das Bibelstudium ausgewirkt. Die in der biblischen Literatur verkörperten Ideen haben einen Gärungsprozeß ausgelöst, der das damalige Denken inspirierte und zum Teil für die Veränderungen im geistigen Leben verantwortlich war. Humanismus und Reformation waren nicht nur zeitlich aufeinanderfolgende Vorgänge, sondern standen stets in einer dialektischen Beziehung zueinander.

Neben den für Juden bestimmten Druckereien und Druckwerken wurden im 16. Jahrhundert in erster Linie in Basel, Paris und Venedig für Christen hebräische Bibeln oder deren Teile gedruckt. Bei diesen frühen Drucken handelt es sich nicht um Editionen, sondern lediglich um Abdrucke einer bestimmten hebräischen Handschrift. Vom Beginn des 16. Jahrhunderts gibt es zwei Drucke der hebräischen Bibel, die von den oben erwähnten insofern abweichen, daß ihre Bearbeiter sich bemüht haben, mit Hilfe zuverlässiger Handschriften einen kritischen Bibeltext herzustellen. Diese beiden Ausgaben sind von

¹² K. Preisendanz, Die Bibliothek Johannes Reuchlins, in: M. Krebs, Hrg., *Johannes Reuchlin, 1455–1522. Festgabe seiner Vaterstadt Pforzheim zur 500. Wiederkehr seines Geburtstages*. Pforzheim 1955, S. 71.

AKADEMIKERHAUS ZÜRICH

Hirschengraben 86, 8001 Zürich

Dienstag, 2. Mai, 20.15 Uhr

Wir und der konziliare Prozeß

Vortrags- und Gesprächsabend zum Thema «**Ge-
rechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöp-
fung**». Referent: **P. Dr. Josef Bruhin SJ**, Redaktion
ORIENTIERUNG, Delegierter an der Europäischen
Ökumenischen Versammlung für «Frieden in Ge-
rechtigkeit» in Basel.

⁸ R. Gottheil, Art. Bible Editions, in: *The Jewish Encyclopedia* Vol. 3, Sp. 154–160; I. Sonne, Art. Druckwesen, in: *Encyclopaedia Judaica*. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart. Band 6, Sp. 39–59; N. H. Snaith, Art. Bible. Printed Editions (Hebrew), in: *Encyclopaedia Judaica* 4, Sp. 836–841.

⁹ A. Freimann, Die Familie Soncino, in: *Soncino Blätter* 1 (1925/26), S. 9–13; F. Geldner, Die Deutschen Inkunabeldrucker. Ein Handbuch der deutschen Buchdrucker des 15. Jahrhunderts nach Druckorten. Band 2. Die fremden Sprachgebiete, Stuttgart 1970, S. 177ff.; Giuliano Tamani, *Tipografia ebraica a Soncino, 1483–1490*. Catalogo della mostra. Soncino–Rocca Sforzesca, 22 aprile–24 giugno 1988. Edizioni dei Soncino, Soncino 1988.

¹⁰ P. Kahle, *The Cairo Geniza*. Oxford, second Edition 1959, S. 118ff.

¹¹ Ebenda (vgl. Anm. 10), S. 51–110.

jüdischen Gelehrten bearbeitet worden, die nach ihrem Übertritt zum Christentum ihre jüdische Bildung durch gründliche Studien an den humanistischen Bildungsanstalten der damaligen Zeit ergänzt und ihre neu gewonnenen Erkenntnisse ihren Bibelausgaben zugute kommen ließen. Beide Ausgaben sind Papst Leo X. gewidmet, einem Sohn von Lorenzo de Medici, der für derartige Bestrebungen ein lebhaftes Interesse bekundete. Es handelt sich einmal um den Text, den *Felix Pratensis* für die erste von *Daniel Bomberg* herausgegebene *Rabbinerbibel* bearbeitet hat, andererseits um den Text, der in der *Complutensischen Polyglotte* abgedruckt ist.¹³ Die Rabbinerbibel enthält neben dem hebräischen Text dessen aramäische Übersetzungen (Targumim) und mehrere Kommentare, vor allem die von Raschi, Ibn Esra und David Kimchi, ferner die Masora. Die Polyglotte ist eine Ausgabe, die nebeneinander den hebräischen Text, die Vulgata, die Septuaginta, das Targum Onkelos, fremdsprachige Übersetzungen und zusätzliche lexikalische und grammatikalische Hilfen enthält.

Felix Pratensis, ein gelehrter Jude, der um das Jahr 1506 zum Christentum übergetreten ist, hat die Psalmen aus dem Hebräischen ins Lateinische übersetzt. Als diese Ausgabe im Jahr 1515 zum erstenmal erschien, wurde sie vom Papst selbst approbiert. Pratensis hatte in Venedig Daniel Bomberg aus Antwerpen kennengelernt, einen wohlhabenden und gebildeten christlichen Kaufmann. Pratensis hat ihm hebräischen Unterricht erteilt und ihn für hebräische Literatur zu interessieren gewußt. Außerdem hat er ihm den Vorschlag gemacht, eine große hebräische Druckerei zu gründen, und Daniel Bomberg ist auf diesen Vorschlag eingegangen. 1515 errichtete er eine Druckerei, die in kurzer Zeit jene in Soncino verdrängte. Im Verlaufe der nächsten Jahrzehnte sind bei Bomberg annähernd 200 hebräische Werke gedruckt worden, u. a. die oben erwähnte Rabbinerbibel (1517), der babylonische und palästinensische Talmud des Maimonides *Mischne Tora* (1520 bis 1525) und andere Quellenwerke in vorzüglicher Ausführung und Korrektheit. Die Rabbinerbibel betrug 667 Folioseiten größten Formats. In der an Papst Leo X. gerichteten lateinischen Widmung charakterisierte Pratensis die von ihm am Bibeltext geleistete Arbeit folgendermaßen: «Dieser Daniel, sage ich, hat weder

¹³ P. Kahle, Zwei durch Humanisten besorgte, dem Papst gewidmete Ausgaben der Hebräischen Bibel, in: Ders., Opera Minora. Leiden 1956, S. 128–150.

ORIENTIERUNG erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, Telefon (01) 2010760
Telefax (01) 2014983

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 Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1989:

Schweiz: Fr. 39.– / Studierende Fr. 28.–
Deutschland: DM 49.– / Studierende DM 34.–
Österreich: öS 370.– / Studierende öS 260.–
Übrige Länder: sFr. 37.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 50.– / DM 60.– / öS 420.–
(Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnements in
Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Probenummer gratis

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Zentralsparkasse und Kommerzbank Wien,
Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch
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.

In eigener Sache

Liebe Leserinnen und Leser,

in den vergangenen Wochen durften wir von Ihnen viele Zeichen der Ermutigung entgegennehmen, sei dies in Briefen oder in kurzen Botschaften auf Ihren Zahlkarten.

Viele von Ihnen haben unsere Zeitschrift im Bekanntenkreis weiterempfohlen oder uns Adressen von möglichen Interessenten geschickt. Für Ihre engagierte Verbundenheit mit unserer Zeitschrift, insbesondere auch für Ihre zusätzlichen Beiträge an die Gönnerabonnements, danken wir Ihnen herzlich.

Wir möchten überdies heute schon bekanntmachen, daß wir anlässlich der Europäischen Ökumenischen Versammlung *Frieden in Gerechtigkeit*, 15.–21. Mai 1989 in Basel, in der «Zukunftswerkstatt Europa» anwesend sein werden, und zwar zusammen mit der Buchhandlung Dr. Vetter, Basel. Ihr Besuch an diesem Ort der Begegnung und des Austausches würde uns freuen.

Ihre ORIENTIERUNG

Mühe noch Kosten gescheut und dafür gesorgt, daß diese Bücher zum öffentlichen Nutzen gedruckt wurden, nachdem sie unter Kollationierung sehr vieler Handschriften durch unsere Bemühungen, Zuverlässigkeit und Exaktheit korrekt hergestellt wurden, eine äußerst schwierige Sache, die darum von anderen bisher nicht in Angriff genommen worden ist.»¹⁴ Über die Masora hat Pratensis sehr gut Bescheid gewußt. Er hat als erster in seinem Bibeltext die von der Masora festgelegten Stellen, an denen anders zu lesen ist als geschrieben steht (Qere und Ketib), bezeichnet, und er hat die nach der Masora abweichend zu schreibenden Buchstaben sorgfältig berücksichtigt.

Die Complutensische Polyglotte (1514–1517) verdankt ihre Entstehung den Bemühungen von *Ximenes de Cisneros* (1436–1517), des Erzbischofs von Toledo. Er hat den Plan einer Ausgabe des hebräischen Bibeltextes in seiner Polyglotte zu einer Zeit gefaßt, da nur jüdische Kreise an einen Druck des hebräischen Bibeltextes oder seiner Teile dachten. Der Kardinal war darum bemüht, für seine Ausgabe die zuverlässigsten und ältesten Handschriften zu verwerten. Für die Bearbeitung des hebräischen Textes mußte er jüdische Gelehrte als Fachleute heranziehen, da damals noch zu wenig christliche Gelehrte mit genügender Kenntnis des Hebräischen vorhanden waren. Die Polyglotte hat für das Studium der hebräischen Bibel, insbesondere was die Entwicklung des hebräischen Bibeltextes anbelangt, große Bedeutung erlangt.¹⁵ Später folgten weitere Ausgaben von Polyglotten, so in Antwerpen (1569–1572), Paris (1629–1645) und London (1653–1657). Der Text der sogenannten *Zweiten Rabbinerbibel* (bei Bomberg 1524–1525 gedruckt) wurde von *Jakob ben Chajim* betreut. Er war ein bedeutender Kenner der hebräischen Grammatik, der Masora und der rabbinischen Literatur. Auch er trat zum Christentum über. Dieser Text ist bis in die neueste Zeit als der maßgebende Bibeltext betrachtet worden.

Die heute übliche Reihenfolge der biblischen Bücher, die weder der rabbinischen Auffassung noch der masoretischen Überlieferung ganz entspricht, ist eine Folge des Druckes, wie auch die Teilung einzelner Bücher (Samuel, Könige, Esra und Nehemia, Chronik), die oft der jüdischen Überlieferung widersprechende Kapiteileinteilung und die Bezifferung der Psalmen mit 150.

Das Geschenk des Judentums an die Menschheit besteht aus einem Buch, und dieses eine Buch ist die hebräische Bibel.

Hermann Imre Schmelzer, St. Gallen

¹⁴ Ebenda (vgl. Anm. 13), S. 133f.

¹⁵ Ebenda, S. 135–148.