ORIENTIERUNG

Nr. 1 53. Jahrgang Zürich, 15. Januar 1989

Im vergangenen Jahr hat uns quer durch die christlichen Kirchen die Erinnerung an die Reichspogromnacht bewußt gemacht, wie mühsam der Weg zur Einsicht in eigenes Versagen sowohl für den Einzelmenschen wie für ganze Gemeinschaften ist. Für die Christen in ihren verschiedenen Kirchen geht es dabei um das Eingeständnis, daß – mit wenigen bedeutsamen Ausnahmen – auch das in aller Form ausgesprochene Bekenntnis zu Jesus Christus einen nicht davor schützt, angesichts einer konkreten Herausforderung die eigene Person dem Teufel zu verkaufen, d. h. zum Mitläufer und Komplizen eines teuflischen Systems zu werden. Das Bedenken dieser Erfahrung stellt uns in allen Kirchen und in der Ökumene vor die Frage: *Wie* müßten wir bekennen, wie müßten wir unser Bekenntnis formulieren, damit wir uns weniger leicht am Kontext einer geschichtlichen Herausforderung vorbeidrücken können?

Wie bekennen?

Zu dieser Frage lassen sich aus den letzten zehn bis fünfzehn Jahren eine ganze Reihe von Bemühungen festhalten. Zur gleichen Zeit, da die Katholiken in der Schweiz auf ihren Synoden 1972–75 über «Glaube und Glaubensverkündigung heute» berieten und in Würzburg auf der Synode der katholischen Bistümer der Bundesrepublik das Dokument «Unsere Hoffnung» erarbeitet wurde, setzte die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Accra (1974) eine Konsultation über «Verbindliches Lehren der Kirche heute» in Gang. Sie mündete in einen 1977 in *Odessa* präsentierten *Report,* bei dem schon im Ansatz die Vielfalt der Situationen des Zeugnisses in den Blick kommt. Bei allem Willen zur Kontinuität und Identität heutiger Verkündigung mit dem Zeugnis des Neuen Testaments ist da von gesellschaftlichen und politischen Konstellationen die Rede, die von den Kirchen «nicht nur neue Antworten, sondern auch neue Wege des Antwortens» verlangen. Veränderungen, heißt es da, die vormals als «Neuerung», ja als Verrat betrachtet worden seien, könnten in Wirklichkeit das «getreue Zeugnis der Vergangenheit» sein, wobei es auch eine Art «antizipatorischen Lehrens» gebe, wo «Heilige, Propheten, Theologen, kleinere Gemeinschaften usw. die Lehre vorwegnehmen, die die Kirche sich durch ihre entsprechenden Instrumente zu einem späteren Zeitpunkt zu eigen macht». Schließlich ist in dem Odessa-Report auch das heute weit verbreitete Phänomen der bloß «partiellen Identifikation» deutlich signalisiert worden. «Repräsentatives» Lehren der Kirche, so lautet das Fazit, sei nicht möglich ohne die «prophetische Funktion» solcher Mitglieder der Kirche, die durch ihre Worte und Taten als Kommunikatoren des Evangeliums «persönliche Glaubwürdigkeit haben».

Wie vor allem evangelisch-reformierte Kirchen in den letzten Jahrzehnten ihre Bekenntnisgrundlagen neu formuliert oder revidiert haben, ist von *Lukas Vischer* 1982 weltweit und 1987 speziell für die Schweiz dokumentiert worden. Dies geschah im Blick auf die 1981–1987 durchgeführte *Schweizerische Evangelische Synode,* die ihrerseits auf ihrer letzten Vollversammlung einen größeren Text «Den Glauben heute bekennen und leben» verabschiedet und schon im Jahr zuvor ein trinitarisch gegliedertes Glaubensbekenntnis vorgestellt hat. Das auffallendste daran: Jeder der drei Artikel fügt an das Glaubens- ein Schuldbekenntnis und mündet in eine Bezeugung der Hoffnung.

Von den reformierten Kirchen in Deutschland und auf Weltebene aber ist im Sinne einer «Bekennenden Kirche» noch ein besonderer Schritt zur Kenntnis zu nehmen. Gemeint ist die Erklärung einer Kirche, sie sehe sich durch eine bestimmte geschichtliche Konstellation in den «Status confessionis», in die «Bekenntnispflicht» versetzt. Der Reformierte Bund in Deutschland sah dies 1981 mit der Atomrüstung, der Reformierte Weltbund 1982 (Ottawa) mit der südafrikanischen Apartheid gegeben, d. h., er sah sich zu letztverbindlichem, die Spaltung (hairesis) implizierendem Sprechen genötigt. Dieses Beispiel von Entscheidungsmut gilt es vor Augen zu haben, wenn es darum geht, daß der an Pfingsten dieses Jahres in Basel zu seiner ersten, europäischen Konzentration gelangende «konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung» in seinem «allchristlichen» Zeugnis ernst genommen werden soll. Dabei ist die Spannung bewußt zu sehen und zu bejahen, in der solcher Entscheidungsmut zu jener anderen Forderung steht, daß das Zeugnis in einer kommunikativen, auch die Nichtchristen einbeziehenden Sprache erfolgen muß (vgl. Orientierung 1988/2, S. 13); Literaturangaben *s. letzte* Seite. *L. K.*

BEKENNTNIS / ÖKUMENE

Herausgefordert durch die Situation: Verbindliches Lehren in den Kirchen heute – Der Bericht von *Odessa* – Zum «Status confessionis». *Ludwig Kaufmann*

KIRCHE

Die Kölner Bischofswahl war nicht frei: Die wichtigsten Etappen der Vorgänge 1988 – Kardinal Meisner als Wunschkandidat des Papstes – Die Pressekonferenz von Bischof Lehmann – Eine freie Wahl durch das Domkapitel war nicht mehr gewährleistet – Bindung des Bischofs an seine Ortskirche? – Schleichende und willkürliche Strukturveränderung der Kirchenverfassung – Zur Neubestellung des Erzbischofs von Salzburg (vgl. Kasten). *Knut Walf, Nijmegen*

PHILOSOPHIE

Sprache und Ethik bei E. Lévinas: Zu einer Studie von *Th. Wiemer* – Im jüdischen Milieu Litauens geboren – Begegnung mit der Philosophie Husserls und Heideggers – Konfrontiert mit den nationalsozialistischen Verbrechen – Das Subjekt als der jeweils Andere – Sprache als Ausdruck der Leidenschaft für den Anderen – Exodus aus der Ontologie – Differenz von Literatur und Philosophie – Auf den Spuren eines nachmetaphysischen Denkens. *Walter Lesch, Fribourg*

LITERATUR

Schreiben in der erstarrten Luft der Stalinzeit: «Neue» sowjetische Realität bei *Ossip Mandelštam* – Literarische und politische Bewertung seiner sozialpolitischen Aussagen – Ambivalenter Eindruck von der Oktober-Revolution – Die autobiographischen Prosaskizzen der 20er Jahre – Ein mittelloser Intellektueller – Im Alltag kündet das kommende Unheil sich schon an. *Wolfgang Schlott, Bremen*

SOZIALPSYCHOLOGIE

Trauerarbeit und Christentumsgeschichte: Trauerarbeit braucht Zeit und positive Verstärkung – Lernprozesse für Opfer *und* Täter – Einfühlung in die Situation und den Schmerz der Opfer – Fällige Korrekturen in der Geschichte des Christentums – Der Zusammenhang zwischen individueller Personstruktur und kollektiver Sozialisationsgeschichte. *Anton Grabner-Haider, Graz*

BUCHHINWEIS

Hiob – Dulder oder Rebell? Zu einem Bildband von *Paul Huber* – Präsentation von byzantinischen Bilderhandschriften. *Renate Fechner, Oberstenfeld*

INHALTSVERZEICHNIS 1988

Autoren-, Personen- und Sachverzeichnis des 52. Jahrgangs.

Die Kölner Bischofswahl war nicht frei

Die verschiedenen Etappen und kaum einsehbaren Schauplätze jenes schlimmen Verfahrens, das schließlich zur Ernennung des Berliner Bischofs *Joachim Meisner* zum Erzbischof von Köln geführt hat, dürfen als bekannt vorausgesetzt werden. Die Medien haben darüber ausführlich berichtet. Allerdings war dabei zweierlei auffallend:

Zum einen hat die Presse, teilweise auch das III. Fernsehprogramm, insgesamt gesehen kritischer und sachlich besser fundiert berichtet und kommentiert als die beiden großen Fernsehanstalten ARD und ZDF; kaum noch verständlich war etwa die patriotische Kommentierung der Ernennung Meisners durch die ARD (Sender Freies Berlin) in der Art von Hofberichterstattung. Als wohltuend ist hingegen die kritische Berichterstattung und Kommentierung der «Süddeutschen Zeitung» hervorzuheben, besonders durch H. Heigert.

Zum anderen fiel die völlig untheologische Begleitung der Vorgänge auf; es wurden zumeist macht- und/oder finanzpolitische Aspekte der Angelegenheit erörtert. Man mag dafür Verständnis aufbringen können, gerade auch im Hinblick auf die breite interessierte Öffentlichkeit. Dennoch bleibt ein Gefühl des Ungenügens zurück. Zur Auffrischung des Gedächtnisses sollen hier die wichtigsten Etappen der Vorgänge noch einmal skizziert werden.

Chur ... Was ist mit dem *Bericht?*

Das Konzilsdekret über das Hirtenamt der Bischöfe hat über das Vorgehen zu deren Wahl oder Ernennung nichts präzisiert. Dies geschah aber 1966 durch das Motu proprio Pauls VI. *Ecclesiae sanctae* und durch die *Normen für die Kandidatenauswahl für den bischöflichen Dienst* von 1972. Im wesentlichen wurden diese Normen vom neuen Kodex des Kirchenrechts in Kanon 377 aufgenommen. Die «Normen» sehen in Artikel 13 (es gilt nach kanonistischen Grundregeln auch weiterhin) folgendes vor: «Wenn es sich darum handelt, eine Diözese zu besetzen oder einen Koadjutor mit Nachfolgerecht einzusetzen, fordert der Päpstliche Legat vom Kapitelsvikar, vom Apostolischen Administrator oder vom Diözesanbischof selbst einen ausführlichen und sorgfältigen *Bericht über den Stand und die Erfordernisse der Diözese* an. Auch der Klerus und die Laien können befragt werden, vor allem die nach kanonischem Recht eingesetzten Gremien und deren Organe; desgleichen können Ordensleute befragt werden.»

Enthält diese Regelung hinsichtlich der Einholung und Abfassung des *Berichts* eine Verpflichtung, so ist der Kreis der Befragbaren durch eine Kann-Bestimmung festgelegt, die aber eine Empfehlung hinsichtlich repräsentativer Gremien, d. h. Priesterrat und Diözesanrat (bzw. Seelsorgerat), einschließt. Demnach sieht das Gesetz den möglichen Einbezug der Ortskirche in einen Meinungsbildungsprozeß über Schwerpunkte der Pastoral und das Profil eines Bischofs vor. Im Lichte dieser Bestimmungen erscheinen die Vorgehensweisen in Chur (Ernennung eines Koadjutors), Salzburg und Köln den Grundintentionen des Gesetzgebers zuwiderzulaufen. Jedenfalls stellt sich in allen drei Fällen die Frage, wie der vorgeschriebene Bericht erstellt und wie er von den Empfängern in Rom gewürdigt wurde. Daß diese Frage eine Antwort erheischt, ergibt sich daraus, daß dieser Bericht als solcher nicht unter die Geheimhaltung fällt, wie sich aus einer Kontroverse zwischen Nuntius und Bischofskonferenz in Kanada ergibt (vgl. Relations, Montreal, März 1988, S. 35f.) Anzufügen ist, daß die Nichtanhörung des Salzburger Domkapitels in Rom (vgl. dessen Erklärung 2. Teil, Punkt 3) dem Geist des kirchlichen Gesetzes, der menschlichen Klugheit und dem Evangelium widerspricht. *(Red.)*

Die Vorgänge

Das hohe Alter des Kölner Kardinals *Joseph Höffner* und schließlich dessen Tod führten im Sommer/Herbst 1987 zur Sedisvakanz in Köln. Bereits vor der Resignation Höffners versuchte der Papst, diesen für die kalte Koadjutorlösung à la Coire (Chur) zu erwärmen. Diese Versuche – vielleicht ist es zutreffender, von Pressionen zu sprechen – wurden nach Höffners Tod fortgesetzt. Doch hat sich das Kölner Domkapitel dagegen in einem geheimen Schreiben seines Domprobsts an die kurialen Behörden erbittert widersetzt; in diesem Schreiben soll bereits auf die verheerenden Folgen für den weiteren Bestand des Preußischen Konkordats von 1929 (Abkürzung: PreußK) hingewiesen worden sein. Auch andere Domkapitel von Bistümern in ehemals preußischen Gebieten haben sich offensichtlich diesen «Erinnerungen» gegenüber Rom angeschlossen, so daß der Papst schließlich von diesem Wege absah.

Es kam dann also doch dazu, daß die normalen Schritte eingeleitet wurden, wie sie das Konkordat und das allgemeine Kirchenrecht vorsehen. Das Domkapitel schickte eine Liste ihm geeignet erscheinender Kandidaten nach Rom.

Auf der von Rom erstellten Kandidatenliste, der Dreierliste, aus der das Domkapitel den neuen Erzbischof zu wählen hat, stand jedoch keiner der von ihm Vorgeschlagenen. Immerhin hat der Vatikan seine Liste «unter Würdigung» der personellen Vorschläge des Kölner Domkpaitels zu erstellen: «Unter Würdigung dieser Listen[1] benennt der Heilige Stuhl dem Kapitel drei Personen, aus denen es *in freier, geheimer Abstimmung* den Erzbischof oder Bischof zu wählen hat», heißt es im entscheidenden Artikel 6 des Preußischen Konkordats. Ein erster Interpretationsstreit über den Konkordatstext entzündete sich an dieser Passage «unter Würdigung».

Des Papstes Kandidat war von Anfang an der Berliner Bischof. Er stand immer an erster Stelle der Vorschläge Roms. Den ersten Vorschlag wollte das Domkapitel nicht akzeptieren. Das gab Anlaß zum nächsten Streit über die Frage, ob die Rechte des Domkapitels erschöpft seien, sofern es keinen der Kandidaten der Dreierliste mit der gemäß der Wahlordnung des Domkapitels nötigen absoluten Mehrheit wählt. Oder anders gesagt: ob der Papst nunmehr auf der Basis des allgemeinen Kirchenrechts den Erzbischof frei ernennen könne, ohne an die Regeln des Konkordates gebunden zu sein.

Besonders die staatliche Seite, d. h. die Landesregierungen von Nordrhein-Westfalen und Rheinland-Pfalz, wiesen mit Nachdruck darauf hin, daß der Erzbischof gemäß dem Konkordat vom Domkapitel in freier, geheimer Abstimmung gewählt werden müsse. Ferner war deutlich, daß die Anfrage beim Staat hinsichtlich politischer Bedenken nach Art. 6 n. 1 PreußK *vom Domkapitel* bei den Landesregierungen gestellt werden muß – also nicht etwa vom Nuntius. Es gab damit bis in die letzte Phase des Verfahrens für das Domkapitel durchaus noch die Möglichkeit, einen unerwünschten Kandidaten – sei es denn indirekt und mit größter Diskretion – zu blockieren.

Genau in dieser Phase der Vorgänge geschah etwas, was bislang kaum kommentiert wurde und doch etwas Unglaubliches darstellt: Die deutsche Öffentlichkeit wurde über Presse, Rundfunk und Fernsehen am 17. und 18. November 1988 darüber unterrichtet, der Papst werde am Freitag, den 18., spätestens aber am Samstag, den 19. November, Bischof Meisner zum Erzbischof von Köln ernennen. Wer genau für die Lancie-

[1] Neben dem Domkapitel sind auch noch die Diözesanbischöfe aller Bistümer in den ehemals preußischen Gebieten vorschlagsberechtigt.

Salzburger Domkapitel: In Rom verweigerte Anhörung

Wir dokumentieren die doppelte Erklärung des Salzburger Domkapitels anläßlich der Neuwahl des Erzbischofs von Salzburg (nach Kathpress vom 30. Dezember 1988, S. II f.).

Zur Person des gewählten Erzbischofs

Die Meldungen, die über die Wahl eines Erzbischofs in den jüngsten Tagen in den Medien verbreitet wurden, nötigen das Domkapitel von Salzburg, folgende Erklärung abzugeben:

1. Das Domkapitel von Salzburg hat am 21. Dezember d. J. die Wahl des 88. Nachfolgers des heiligen Rupertus und des 76. Erzbischofs von Salzburg durchgeführt. Dabei hat *Dr. Georg Eder* die nach dem Kirchenrecht erforderliche Mehrheit der Stimmen erhalten. Auf Befragen hat Dr. Eder nach der im Kirchenrecht vorgesehenen achttägigen Bedenkzeit am 29. Dezember d. J. dem Domkapitel seine Zustimmung zur Wahl erklärt.

2. Das Domkapitel hat mit der Durchführung dieser Wahl seine Bereitschaft bekundet, dem als Pfarrer und Dechant von Altenmarkt bekannten Diözesanpriester Dr. Georg Eder mit einem Vorschuß des Vertrauens entgegenzukommen. Die Kanoniker des Kapitels verbinden damit die Hoffnung, daß der Gewählte die schwere Bürde des hohen Amtes zum Segen des gesamten Diözesanvolkes tragen und das Erbe der Erzbischöfe Rohracher, Macheiner und Berg weiterführen wird. In diesem Sinne appelliert das Domkapitel an die Priester, Ordensleute, Mitarbeiter und alle Gläubigen der Erzdiözese, Erzbischof Georg als neuen Oberhirten anzunehmen, sobald seine Ernennung durch den Papst erfolgt.

3. Das Domkapitel bedauert außerordentlich, daß entgegen allen Rechtsgepflogenheiten und unter Mißachtung des Freiraums einer persönlichen Gewissensentscheidung bereits vor der Zustimmung des Gewählten seine Person und sein Leben in die Öffentlichkeit gezerrt wurden. Aus den Berichten in den Medien geht eindeutig hervor, daß dies in keiner Weise dem Domkapitel angelastet werden kann, sondern daß der Öffentlichkeit von anderen Seiten Informationen zugegangen sind. Die zwölf Kanoniker des Kapitels haben es in Gegensatz zu anderen als selbstverständliche Verpflichtung erachtet, in aller Loyalität und ohne in irgendeiner Weise Einfluß zu nehmen, die persönliche Entscheidung des Gewählten abzuwarten. Trotz der für das Domkapitel, aber auch für den Betroffenen äußerst schwierigen Umstände steht für die Kanoniker des Domkapitels außer Frage, daß sie die jetzt getroffene Entscheidung von Dr. Eder respektieren und annehmen.

4. Das Domkapitel sieht sich vorzeitig zu dieser Stellungnahme genötigt, obwohl die Kontaktnahme mit der Bundesregierung und die Ernennung durch den Papst noch ausstehen. Wegen der Berichte in Presse und Fernsehen, deren Herkunft dem Domkapitel nicht bekannt ist, war diese vorzeitige Erklärung notwendig, um einer weiteren Verunsicherung der Gläubigen und unbedachten Aktionen in der Erzdiözese vorzubeugen. Ein weiteres Schweigen wäre aus der Sorge um die Seelsorge in der Erzdiözese nicht mehr zu verantworten gewesen.

Zur Durchführung der Neuwahl

Die pastorale Verantwortung gegenüber den Katholiken der Erzdiözese veranlaßt das Domkapitel von Salzburg bei voller Respektierung der gebotenen Schweigepflicht zum zeitlichen Ablauf und zur Durchführung der Neuwahl des Erzbischofs von Salzburg folgende Erklärung abzugeben:

1. Seit den ersten Septembertagen ist dem Domkapitel der vom Apostolischen Nuntius übermittelte Dreiervorschlag für die Wahl des Erzbischofs gemäß Artikel IV par. 1 des österreichischen Konkordates vorgelegen. Die zwölf Kanoniker haben seither strikte und ausnahmslos das gebotene Schweigen über die Kandidaten gehalten. Im Gegensatz dazu haben andere kirchliche Kreise durch Indiskretionen dazu beigetragen, daß es zu zahlreichen Spekulationen in den Medien kommen konnte.

2. Das Domkapitel mußte zur Kenntnis nehmen, daß die Auswahl der Kandidaten für diesen Dreiervorschlag nicht in so ausgewogener Weise vorgenommen war, wie man dies aus den Namenslisten, die von der Diözese offiziell eingegeben wurden, und aus der Praxis früherer Bischofswahlen erwarten konnte.

3. Das Domkapitel hat seit dem Vorliegen des Dreiervorschlages alle nach kirchlichem Recht gegebenen Möglichkeiten (vgl. can 212 § 2 und 3 des Kirchenrechtes) ausgeschöpft, um in Gesprächen und in einer Bittschrift an den Heiligen Stuhl die Lage und die Bedürfnisse der Diözese aus örtlicher Sicht darzustellen und so eine Entscheidungsfindung zu erleichtern. Der Heilige Stuhl hat der Bitte um Anhörung einer Delegation des Kapitels nicht stattgegeben, sondern mit Schreiben vom 14. Dezember d. J. auf der Durchführung der Wahl aus dem vorliegenden Dreiervorschlag beharrt. Dies wurde sowohl mit dem Wortlaut des österreichischen Konkordates («Bei Erledigung des erzbischöflichen Stuhles von Salzburg benennt der Heilige Stuhl dem Metropolitankapitel in Salzburg drei Kandidaten, aus denen es in freier, geheimer Abstimmung den Erzbischof zu wählen hat») als auch dem ausdrücklichen Wunsch des Papstes begründet.

4. Aufgrund dieser gegebenen Situation, mit der auf den Kanonikern ein schwerer Gewissenskonflikt lastete, ist das Domkapitel innerhalb der gestellten Fünftagefrist mehrmals zusammengetreten und hat am 21. Dezember d. J. die Wahl durchgeführt.

rung dieser Nachricht verantwortlich war, kann nur vermutet werden, ist auch nicht erheblich. Unbestreitbare Tatsache ist die bewußt genährte allgemeine Erwartungshaltung, der vom Vatikan nicht widersprochen, die vielmehr – unter Berufung auf die großen, wichtigen Presseagenturen – vom Vatikansender seinerseits verbreitet wurde. Völlig unstrittig ist ferner – und spätestens damit wurde die vielbeschworene Diskretion[2] völlig durchbrochen –, daß wenige Tage später ausgerechnet der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz[3], Bischof *Karl Lehmann* von Mainz, auf einer Pressekonferenz bei seiner Rückkehr aus Rom – er war während seines Kubabesuchs überraschend dorthin beordert worden – mitteilte, der Papst halte an *seinem* Kandidaten, Bischof Meisner, fest. Beides geschah, *bevor* das Domkapitel aufgrund der mittlerweile durch den Papst als oberstem Gesetzgeber der katholischen Kirche veränderten Wahlordnung zur Wahl des neuen Erzbischofs schritt.

Bewertung

Sowohl die Nährung der allgemeinen Erwartungshaltung der Öffentlichkeit als auch die Äußerungen von Bischof Lehmann

[2] Der Apostolische Nuntius in Bonn, Msgr. *Uhač*, glaubte nach Äußerungen der Ministerpräsidenten von Nordrhein-Westfalen und Rheinland-Pfalz Klagen über die angeblich nicht eingehaltene Vertraulichkeit seiner Gespräche mit ihnen vorbringen zu sollen. Die Minister hatten aber von jeder Namensnennung abgesehen und ausdrücklich betont, daß auch die erwähnten Gespräche ohne Namensnennung der Kandidaten erfolgt seien. Es war somit Bischof Lehmann, der in dieser Phase als erster Offizieller den Namen Meisners als Kandidat des Papstes in der Öffentlichkeit nannte.

[3] In der «Deutschen Bischofskonferenz» sind lediglich die Bischöfe in der Bundesrepublik Deutschland sowie ein Abgesandter für den Westberliner Anteil des Bistums Berlin vertreten.

sind als beispiellose und unglaubliche Beeinflussung des Wahlgremiums, i. e. des Domkapitels, anzusehen. Gemäß Kanon 170 des allgemeinen Kirchenrechts ist «eine Wahl, deren Freiheit auf irgendeine Weise tatsächlich beeinträchtigt war, ... von Rechts wegen ungültig». Deshalb ist die Wahl Bischof Meisners zum Erzbischof von Köln nicht nur wegen des allgemein kritisierten Umstandes der geänderten Wahlordnung während der Prozedur, sondern insbesondere wegen der Bestimmung des erwähnten Kanons 170 als *ungültig* zu betrachten.

Ein weiterer Punkt, der bislang ungenügende Aufmerksamkeit fand, ist zu kommentieren und zu kritisieren: Der neue Erzbischof ist allen Anzeichen nach gegen die Mehrheit der Repräsentanten des Erzbistums «gewählt» worden. Des öfteren ist unwidersprochen berichtet worden, der Kandidat Meisner habe 6 von 16 Stimmen auf sich vereinigt. Blieb allerdings bei dieser bis anhin nicht nachprüfbaren Angabe undeutlich, wieviele Gegenstimmen und wieviele Enthaltungen es gab und wie letztere bewertet sind[4]; für Bischof Meisner gab es offensichtlich keinen Zweifel. Nach seiner «Wahl» hat er – in der Form mehr salopp als mit dem von der Sache erforderten Ernst, in der Aussage unzweideutig – darauf hingewiesen, genau dies sei sozusagen die gemeinsame Basis für ihn und das Kölner Domkapitel: *Beide Seiten hätten es so nicht gewollt; er folge lediglich im Gehorsam dem Befehl des Papstes.*

Schleichende Strukturveränderung

An diesem Punkt muß die grundsätzliche ekklesiologische Kritik ansetzen. Niemand unter den Katholiken wird leugnen wollen, daß der Papst zum Wohl der Teilkirchen in ihre Geschicke eingreifen darf, ja muß, wenn diese selbst ihren Weg nicht mehr finden können. Daß aber der Papst so radikal eingreift, und zwar ohne jede plausible Notwendigkeit, verstößt gegen die traditionelle Ordnung der Kirche. Das ökumenische Konzil von Chalcedon hat im Jahre 451 in seinem Kanon 5 den Ortswechsel (transmigratio) von Bischöfen streng untersagt. Daß die Kirche später und bis zum heutigen Tag unter dem Druck gewisser Zwänge diese Konzilsbestimmung immer wieder zur Seite geschoben hat, ist schlimm genug. Daß aber der Papst selbst diese Bestimmung verletzt, nur weil er der Auffassung ist, ein gewisser Kandidat erscheine ihm geeigneter als andere, während die Mehrheit der Ortskirche sich beharrlich weigert, dieser Einschätzung beizutreten, ist beklemmend. Statt Chalcedon wird derzeit von Rom her wieder zunehmend die in der Gegenreformation aufgekommene Auffassung angewandt, wonach die Bischöfe *Delegati Sedis Apostolicae* (Delegaten des Apostolischen Stuhls)[5] seien – eine Auffassung, die bekanntlich das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Lehre von der Kollegialität von Papst und Bischöfen als irrig erwiesen und zurechtgerückt hat.[6]

Die innere Struktur der katholischen Kirche ist eine apostolische und bischöfliche (oder episkopale). In der primären Ordnung der Weihegewalt ist deren höchste Gewalt die des Bischofs. Die sekundäre Jurisdiktionsgewalt hingegen, worin der Primat aus dem Grund der Erhaltung der Einheit der Kirche einen Vorrang über dem Episkopat besitzt, wird während des derzeitigen Pontifikats immer stärker in den Vordergrund geschoben. Man wird deshalb von einer schleichenden Strukturveränderung der Verfassung der katholischen Kirche sprechen müssen. Und dafür müssen die «Kölner Vorgänge» die Augen öffnen. Die Kölner «Wahl» ist – nach der Umgehung bestehender Regelungen oder Traditionen in anderen Teilkirchen bei der Ernennung von Bischöfen, meist auf dem Umweg über die Ernennung von Koadjutorbischöfen – die bislang einschneidendste Maßnahme des Papstes. Stärker noch als der Einsatz der juristischen Brechstange durch die Veränderung der Wahlordnung während des Verfahrens sowie die irritierende Beeinflussung der Freiheit des Wahlgremiums muß deshalb die ekklesiologische Akzentverlagerung in höchstem Maße beunruhigen. In Wahrnehmung theologischer Verantwortung gilt es Alarm zu schlagen. *Knut Walf, Nijmegen*

[4] Je nachdem hat die Rede von der «absoluten Mehrheit» einen anderen Sinn.

[5] Vgl. Hubert Jedin, Delegatus Sedis Apostolicae und bischöfliche Gewalt auf dem Konzil von Trient, in: Die Kirche und ihre Ämter und Stände. Festgabe Joseph Kardinal Frings, Köln 1960, S. 462–475.

[6] Peinlich muß auch die Art wirken, wie mit der patristischen Symbolik vom Ehebund eines Bischofs mit seinem Bistum umgegangen wird. So äußerte Kardinal Meisner auf der erwähnten Pressekonferenz, er fühle sich im Verhältnis zu seinem neuen Bistum wie ein Bräutigam, der seine Braut in Ferntrauung heirate. Er kenne seine «Braut» in Köln kaum, er werde aber alles tun, «damit aus dieser Mußehe eine Liebesheirat wird». Konsequenterweise hätte er dann auch von einer ihm zugemuteten *Scheidung* seines Ehebundes mit Berlin, ja angesichts der besonderen päpstlichen Dispens – er bleibt trotz seiner Ernennung für Köln bis zum 12. Februar residierender Diözesanbischof von Berlin – von vorübergehender *Bigamie* reden können. Daß die Symbolik nicht mehr ernst genommen wird, sondern gerade noch zu witzelnder Ironie dient, zeigt, wie wirksam die von Rom beliebig praktizierte Umpolung von Bischöfen die traditionelle Theologie von der Bindung an die Ortskirche – man denke auch an die von Trient eingeschärfte Residenzpflicht – zerstört.

Sprache und Ethik bei Emmanuel Lévinas

Zu einer Studie von Thomas Wiemer

Bei den gegenwärtigen Bemühungen um die Grundlegung einer Ethik gewinnt das Werk des französischen Philosophen *Emmanuel Lévinas,* das lange Zeit nur Insidern bekannt war, zunehmend an Bedeutung. Seit einigen Jahren werden die Schriften von Lévinas auch im deutschen Sprachraum diskutiert, zumal wichtige Texte jetzt in deutscher Übersetzung vorliegen.[1] Dennoch bleiben die Konturen des aktuellen Rezeptionsprozesses unscharf, da die Interessen der Verleger, Leser und Interpreten ein buntes Spektrum von Lesehaltungen erkennen lassen: Während die einen Lévinas als einen großen jüdischen Religionsphilosophen würdigen, sind andere Leser vor allem an den sozialphilosophischen Aspekten seiner Theorie des anderen interessiert. Zweifellos sind das neue Interesse am Religiösen und der Ethikboom – seinerseits Ausdruck einer nur selten eingestandenen Ratlosigkeit – günstige Voraussetzungen für die Verbreitung von Schriften, die wegen ihrer eigenwilligen Sprache ansonsten einem größeren Publikum eher verborgen blieben. Besonders kurios ist die Vermarktung von Lévinas im Kontext der «neuen» französischen

[1] In der Reihe *Alber-Broschur Philosophie* sind bisher erschienen: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie (übers. von W. N. Krewani). Freiburg-München 1983, [2]1987 (Die meisten Texte stammen aus: En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris [3]1982); Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz (übers. von Th. Wiemer). Freiburg-München 1985 (Die meisten Texte stammen aus: De Dieu qui vient à l'idée. Paris 1982); Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität (übers. von W. N. Krewani). Freiburg-München 1987 (Original: Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité. Den Haag 1961). Vorangekündigt sind bei Alber für 1989: Vom Sein zum Seienden (übers. von L. Wenzler) (Original: De l'existence à l'existant. Paris 1947); für 1990: Anders als Sein oder jenseits des ‹Wesens›? (übers. von Th. Wiemer). (Original: Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. Den Haag 1974. Zitate aus diesem Werk mit dem Kürzel *AQ*).
Außerdem liegen folgende Übersetzungen ins Deutsche vor: Die Zeit und der Andere. Hamburg 1984; Ethik und Unendliches (Edition Passagen). Wien-Köln-Graz 1987; Eigennamen (Edition Akzente). München 1988.

Philosophen, die sich zu einem Exportschlager entwickelt haben.[2] Auch wenn jeder zugeben wird, daß es «die» französische Philosophie, deren Markenzeichen die «postmoderne» Verabschiedung eines totalitären Vernunftbegriffs sei, nicht gibt, so ist es doch nicht selten und auch nicht ganz aus der Luft gegriffen, daß Lévinas in einem Atemzug mit *Derrida* und *Lyotard* genannt wird, obwohl er selber sich von jeder modischen Vereinnahmung distanziert. Zutreffend ist immerhin, daß Lévinas Facetten der postmodernen Vernunftkritik vorweggenommen hat, ohne damit ein entsprechendes Medienecho hervorzurufen. Nicht zuletzt durch die jüngste Heidegger-Debatte in Frankreich erhält seine Philosophie eine neue Aktualität.[3]

Wer ist dieser Mann, dessen Werk einigen Befreiungstheologen ebenso als Referenz dient wie konservativen Kritikern einer autonomen Moral, der zu «esoterischen» ebenso wie zu «progressiven» Lesarten Anlaß gibt? Die widersprüchlichen Tendenzen der heutigen Lévinas-Rezeption sind deshalb bemerkenswert, weil sich die Schriften von Lévinas auf den ersten Blick kaum dazu eignen, zu Aufhängern für ideologische Grabenkämpfe zu werden. Denn sie wurden und werden in einer sperrigen philosophischen Sondersprache geschrieben, die der behutsamen Deutung und Enträtselung bedarf.

Biographisches

Lévinas wurde am 12. Januar 1906 in Kaunas in Litauen geboren (1905 nach dem damals dort geltenden Julianischen Kalender), wuchs im Zarenreich mit russischer Literatur und hebräischer Bibel auf, erlebte die Oktoberrevolution und ging in den 20er Jahren als Student der Philosophie nach Straßburg und Freiburg i. Br., wo er mit der phänomenologischen Bewegung in Kontakt kam. Als französischer Staatsbürger nahm er am Zweiten Weltkrieg teil und war in deutscher Gefangenschaft. Während er dem Wahnsinn des Nationalsozialismus lebend entkam, verlor er seine litauischen Angehörigen, die zu Opfern des größten rassistischen Verbrechens wurden. Nach dem Krieg leitete Lévinas das Israelitische Lehrerseminar in Paris und wurde erst 1962 aufgrund des als «thèse d'état» (Habilitationsschrift) angenommenen ersten Hauptwerks «Totalité et Infini» auf eine Professur berufen, zunächst in Poitiers, 1967 in Paris-Nanterre, 1973 an der Sorbonne, wo er bis zu seiner Emeritierung 1976 tätig war. Heute lehrt er noch regelmäßig vor einem kleinen Kreis von Studenten als Gastprofessor in Fribourg an der Philosophischen Fakultät. Diese wenigen Daten zeigen schon, daß sie zwar keinen Stoff für eine spektakuläre Biographie bieten, daß man Lévinas allerdings auch nicht begreifen kann, wenn man sein Leben auf eine abgeschiedene Gelehrtenexistenz reduziert. Der Abschied aus dem jüdischen Milieu der litauischen Heimat und die Begegnung mit der Philosophie Husserls und Heideggers stellte eine Vermittlungsaufgabe dar, die für den weiteren Weg des Philosophen und jüdischen Lehrers und Intellektuellen konstitutiv bleiben sollte. Noch entscheidender aber war die Erfahrung der nationalsozialistischen Verbrechen. Über Lévinas' zweitem philosophischen Hauptwerk, «Autrement qu'être ou au-delà de l'essence» (1974), steht folgende Widmung: «Dem Andenken an die nächsten Angehörigen unter den sechs Millionen von den Nationalsozialisten Ermordeten, neben den Millionen und Abermillionen von Menschen aller Konfessionen und Nationen, die Opfer derselben Menschenverachtung und desselben Antisemitismus geworden sind.» (Übersetzung W. L.) Es folgen in hebräischer Schrift die Namen der engsten Angehörigen.

[2] Vgl. stellvertretend für andere Sammelbände und Überblicke: F. Rötzer, Französische Philosophen im Gespräch. München ²1987, S. 89 ff. (Gespräch mit Lévinas).

[3] Vgl. J. Altwegg (Hrsg.), Die Heidegger Kontroverse. Frankfurt 1988; A. Peperzak, Einige Thesen zur Heidegger-Kritik von Emmanuel Levinas, in A. Gethmann-Siefert, O. Pöggeler (Hrsg.), Heidegger und die praktische Philosophie (stw 694). Frankfurt 1988, 373–389.

Ethische Sprache und die «Passion des Sagens»

Ein herausragender Beitrag zur Erforschung des Werks von Lévinas ist die in diesem Frühjahr veröffentlichte Dissertation von *Thomas Wiemer,* «Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Lévinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs»[4], die für die weitere Rezeption neue Maßstäbe setzt. Dem Verfasser ist es gelungen, durch eine behutsame Interpretation zentraler Texte, besonders aus «Autrement qu'être», die Lévinassche Konzeption von Sprache zu erhellen und am Beispiel der Realisierung dieses Sprachverständnisses im philosophischen Diskurs aufzuzeigen, welche Beziehungen zwischen philosophischem und literarischem Schreiben bestehen. Im Zentrum von Wiemers Arbeit steht eine subtile Rekonstruktion dessen, was Lévinas «langage éthique» nennt und was häufig zu dem Mißverständnis geführt hat, er wolle eine materiale Ethik entfalten. In seiner Philosophie geht es jedoch weder um Normenbegründung noch um Normenanwendung, auch nicht um eine Metaethik. Gesucht wird vielmehr eine philosophische Grundlegung der stets asymmetrischen Beziehung zum Anderen, der mich in seine Pflicht nimmt und zur Verantwortung ruft.[5]

Hier liegt allerdings auch das fundamentale Problem des Denkens von Lévinas, das so sehr im Bann der Heteronomie steht, daß eine Vermittlung zum neuzeitlichen Gedanken der Subjektivität und der autonomen Sittlichkeit Schwierigkeiten bereitet. Doch wäre es eine grobe Vereinfachung von Lévinas' Philosophie, wenn man sein Verständnis von Heteronomie gegen eine Theorie der autonom gestalteten und verantworteten Moral ausspielen wollte. Der Fragehorizont ist ein anderer: Lévinas beschreibt die Subjektivität nicht in Kategorien der Transzendentalphilosophie, sondern in ihrer sinnlich-leiblichen Konkretheit und Verletzlichkeit, in der Beziehung zum Anderen, der sich nicht verrechnen läßt, der jede Festlegung sprengt und meine Selbstherrlichkeit entlarvt. Diese Beschreibung, die durch ihre Radikalität provozierend und faszinierend zugleich ist und über die egologische Phänomenologie Husserls weit hinausgeht[6], führt zu der Frage, wie wir uns trotz der Nicht-Aussagbarkeit und Nicht-Feststellbarkeit des anderen überhaupt verständigen können – ein Problem, das Lévinas in einer fragmentarischen Theorie der *Gerechtigkeit* zwar benannt, aber sozialethisch nicht vertieft hat. Um es in der Terminologie von Lévinas zu formulieren: Wie können wir die objektivierende und konventionelle Sprache, das Sprachsystem des *Gesagten* («Dit»), durchbrechen, um in ihm immer wieder Spuren der Passion des *Sagens* («Dire») – als Leiden, Passivität und zugleich Leidenschaft für den Anderen – zu entdecken?

Es ist evident, daß hiermit auch ein Dilemma jeder theologischen Sprache benannt ist, die sehr schnell in Gefahr gerät, ihre eigentlichen Anliegen durch vermeintliche dogmatische Sicherheiten zu pervertieren. Wenn Lévinas den Primat des *Dire* vor dem *Dit* betont, so hebt er damit die wechselseitige Verwiesenheit der beiden Sprachmodi keineswegs auf. Das *Dire* bliebe Gestammel und hilflose Geste, wenn es nicht der Ordnung des Bewußtseins und der Rationalität eingeschrieben wäre. «Andererseits», so erläutert Thomas Wiemer die These von Lévinas, «läßt sich das Geschehen des Dire, wenn es in die Strukturen des Dit eingeht, doch nicht von ihnen ausschöpfen, das heißt, es geht nicht restlos in sie ein. Es behält einen Mehrwert über das Ausgesagte, der unter anderem darin besteht, daß das Ausgesagte immer innerhalb einer Aussage steht, die ihrerseits als eine Gabe der Mitteilung an

[4] Alber, Freiburg-München 1988; Typoskript, 536 Seiten, gebunden Efalin, DM 86,–). Im folgenden mit der Abkürzung *W* zitiert. Die Arbeit wurde als interdisziplinäre Dissertation von den Professoren Hans Staub (Romanistik) und Bernhard Casper (Religionsphilosophie) betreut und von der Philosophischen Fakultät II der Universität Freiburg i. Br. angenommen.

[5] Das Prinzip Verantwortung erfährt bei Lévinas jedoch nicht eine so weitreichende Konkretisierung wie bei Hans Jonas.

[6] Vgl. W 244–257!

Andere verstanden werden kann, denen sie gesagt wird, als eine Weise der Annäherung, der Kontaktaufnahme mit ihnen und in diesem Sinne als eine Modalität des Dire.» (W 77)

Es ist das große Verdienst von Thomas Wiemer, erstmals diesen sprachphilosophischen Kern von Lévinas' Werk in seiner ganzen Tragweite erarbeitet zu haben. Denn damit bietet er dem Leser einen Interpretationsschlüssel, der auch über die klar begrenzte Fragestellung dieser Arbeit hinaus wertvoll ist, weil Wiemers einfühlsame und präzise Textanalysen zugleich eine Hinführung zur selbständigen Lévinas-Lektüre sind. Wiemers Buch besteht aus zwei Hauptteilen, deren erster einer umfassenden Deutung des Sprachverständnisses und des Sprachgebrauchs in «Autrement qu'être» gewidmet ist. Im zweiten Teil wird versucht, diese philosophische Sprachtheorie und -praxis mit Lévinas' Auffassungen von Kunst und Dichtung zu konfrontieren und somit indirekt auch einen Beitrag zu der seit einiger Zeit lebhaft geführten Diskussion über die Verwischung des Gattungsunterschieds zwischen Literatur und Philosophie zu leisten.[7] Im ersten Teil wird die Deutung von «Autrement qu'être» durch eine Interpretation des Sprachverständnisses in «Totalité et Infini» und in einigen noch früheren Texten vorbereitet, so daß sich der Leser über Entwicklungen und Nuancierungen innerhalb des bisher veröffentlichten Werkes informieren kann.

Jenseits des Seins: Auszug aus der Ontologie

Schon sehr früh begegnet uns bei Lévinas die platonische Formel vom *Guten jenseits des Seins* (Politeia, 509b), womit Lévinas die *ethische* Bewegung des Auszugs aus der Ontologie meint. Man könnte dies als einen Keimgedanken ansehen, der im ganzen weiteren Werk entfaltet wird, indem der Auszug aus den Kategorien des Seins in der Suche nach einer neuen, nicht identifizierenden, nicht ontologischen Sprache zunehmend Gestalt gewinnt. Schon in einem Aufsatz von 1951, «L'ontologie est-elle fondamentale?»[8], bestreitet Lévinas den von Heidegger behaupteten Primat der Ontologie (bzw. einer neuen Fundamentalontologie), weil jenes Seiende, das der andere Mensch ist, nicht allein von einem ontologischen Horizont her faßbar sei. Aus dem nackten Antlitz des Anderen *spricht* eine an-archische, irreduzible Individualität, der unbedingte Achtung zu bezeugen ist (vgl. W 31 ff.). Freilich gelingt das Projekt einer Überwindung der Ontologie in «Totalité et Infini» erst ansatzweise, da dieses Werk noch ganz in der ontologischen Begrifflichkeit der philosophischen Tradition geschrieben ist, indem es z. B. an Descartes' Idee des Unendlichen *im* Endlichen anknüpft (W 37ff.). In «Autrement qu'être» hat Lévinas zu einer Sprache gefunden, die man mißverstehen würde, wollte man sie nur unter dem Aspekt der «effets de style» sehen. *Wie* die Spuren des *Dire* in das *Dit* des philosophischen Diskurses eingegraben sind, hat Wiemer in überzeugenden Einzelinterpretationen nachgewiesen (vgl. bes. Kap. A. V.). Hier seien nur einige Verfahren genannt:

▷ *Momente des Unvergleichbaren im relationalen Sprechen.* Lévinas bemüht sich darum, die Außerordentlichkeit von Beziehungen zu charakterisieren, deren Relate nicht synchronisierbar sind. Er spricht dann z. B. von einer «relation incomparable» (AQ 146). Sehr häufig sind Wortsynthesen wie «l'Autre-dans-le-même», «l'un-pour-l'autre», «le par-l'autre» u. ä. Besonders auffällig sind die beiden Satzinfinitive «l'être-arraché-à-soi-pour-un-autre-dans-le-donner-à-l'autre-le-pain-de-sa-bouche, ou le-pouvoir-rendre-son-âme-pour-un-autre» (AQ 99).

▷ *Unterbrechungen, Verfremdungen, Übergänge.* Die Fremdheit des Textes resultiert oft aus der unvermittelten Einführung von Formulierungen, die erst im weiteren Verlauf der Lektüre (oder nach mehrmaliger Lektüre) verständlich werden. «Das Schreiben im Modus der Verunsicherung entspricht – und entspringt – dem Bedeuten des hier zu Sagenden.» (W 189) In diesem Zusammenhang ist auch die Einbeziehung eines Vokabulars zu erwähnen, das man normalerweise in *philosophischen* Texten nicht erwartet: «gloire», «élection», «création», «prophétisme», «inspiration» usw. Dieser Anachronismus der Sprache ist gewollt und dient der Übersetzung der Ontologie in eine «ethische Sprache».

▷ *Hyperbolisches Sprechen.* Z. B. «passivité plus passive que toute passivité», «antériorité antérieure à toute antériorité représentable».

Weitere Beispiele und deren ausführliche Erläuterung wird man mit Gewinn bei Thomas Wiemer nachlesen können. Für unseren kurzen Überblick stellt sich zusammenfassend die Frage, was denn nun eigentlich unter «langage éthique» zu verstehen sei. «Das ethische Sprechen erschöpft sich keineswegs in der Aktualisierung eines sprachlichen Sondergutes. (...) die Umrisse ethischer Sprache zeichnen sich über eine bestimmte charakteristische Terminologie hinaus vor allem durch die verschiedenen Verfahren ab, die Geschlossenheit, das Definitive, Synchronisierende der Aussagesprache zu vermeiden bzw. ‹von innen her› zu öffnen.» (W 219)

Was dem einen als existentielles Ringen um die Sagbarkeit von Sinn imponiert, mag dem anderen als manierierte Gespreiztheit erscheinen. Die Erinnerung an den Sprachgestus Martin Heideggers ist bei der meist mühevollen Lévinas-Lektüre unvermeidlich und ist auch von Wiemer ausführlich thematisiert worden (Kap. A. VI. 3). Denn obwohl Lévinas Heideggers Sprachmagie scharf kritisiert, sind seine eigenen sprachlichen Verfahren nicht ohne Parallelen zu denen Heideggers. Bei beiden sind Paronomasie, figura etymologica und Wortzerlegung beliebte Stilmittel. Während aber Heidegger die Rückbesinnung auf die Sprache als einem *Haus des Seins* anstrebte, gibt es für Lévinas keinen ontologischen Rückhalt. Im Gegenteil: «Die sich windenden, die zerbrochenen und unablässig sich wiederaufnehmenden Formulierungen sind Ausdruck jenes Keuchens und jener Atemlosigkeit des Geistes, der als Passion für den Humanismus des anderen Menschen weht. In dieser Passion brennt und schmerzt eine andere – ein Tumor im Gedächtnis, ein schwindelerregender Abgrund –, vor der jedes Wort verblaßt und die in den dennoch, in den wieder gefundenen Worten dessen, der sie durchlebt und überlebt hat, weiterlebt und durch sie fortfährt zu erschüttern.» (W 285)

Kunst und Dichtung

Der erste Hauptteil von Wiemers Studie mündet in eine Interpretation von Maurice Blanchots Erzählung «La folie du jour», die in ihren poetischen Verfahren durchaus eine Nähe zum philosophischen Diskurs des mit Blanchot befreundeten Lévinas erkennen läßt. Damit ist zugleich eine Überleitung zum zweiten Hauptteil der Untersuchung gegeben, in dem Lévinas' Kunsttheorie vorgestellt und mit dem zuvor interpretierten Sprachverständnis konfrontiert wird. Noch in «Totalité et Infini» findet sich eine scharfe Polemik gegen jede Art von Kunst, weil diese mit Idolatrie und Ästhetizismus gleichzusetzen sei. Sie stehe unter einem *schicksalhaften Zwang, stehenzubleiben und sich festzumachen* (anankè stenai) und sei deshalb für die Dimension der ethischen Transzendenz blind. Mit diesen Bemerkungen greift Lévinas einen Aufsatz von 1948 auf, «La réalité et son ombre»[9], in dem er seine Kunstkritik erstmals dargestellt hatte. Die dort vorgebrachten pauschalen Verurteilungen der ästhetischen Imagination, der Bildhaftigkeit von Dichtung, der vermeintlichen Geschlossenheit und

[7] Vgl. J. Habermas, Exkurs zur Einebnung des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur, in: Ders., Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt 1985, 219–247.

[8] In: Revue de Métaphysique et de Moral 58 (1951) n° 1, 88–98; Dt. in: Die Spur des Anderen (vgl. Anm. 1), 103–119.

[9] Der Text erschien auf dem Höhepunkt der Kontroverse über «engagierte Literatur» in der von Sartre herausgegebenen Zeitschrift *Les Temps Modernes* n° 38 (1948), 771–789.

Vollendung des Kunstwerks und die Vorwürfe von Lüge, Täuschung und Gewalt sind zwar zeitgeschichtlich und biographisch verständlich, philosophisch und poetologisch jedoch in dieser Undifferenziertheit nicht haltbar. Dies legt auch Wiemer bei aller spürbaren Sympathie für Lévinas' Denken sachlich und kenntnisreich dar.

Der philosophische Diskurs von «Autrement qu'être» wäre nicht möglich gewesen, wenn Lévinas nicht seine Verurteilung der «gewaltsamen Dichtung» grundlegend revidiert hätte. Tatsächlich hat er in der Dichtung, besonders in der Lyrik von *Paul Celan,* Möglichkeiten entdeckt, ethische Transzendenz mit den Mitteln der Literatur zur Sprache zu bringen: in einer Sprache des Leidens, in der das *Dit* das *Dire* nicht erdrückt.[10]

Nachmetaphysisches Denken?

Lévinas bezeichnet sein Denken in Absetzung von der Tradition nach-kantischer Philosophie und von der Fundamentalontologie Heideggers als *Metaphysik* und versteht darunter die unendliche Bewegung des Begehrens («désir»), sich selbst auf den Anderen hin zu überschreiten. Wenn heute eine Rückkehr zur Metaphysik gefeiert oder beklagt wird[11], so muß in diesem Kontext die Besonderheit des Lévinasschen Denkens gesehen werden. Die von Habermas der Metaphysik angeheftete Etikette des *Identitätsdenkens,* des *Idealismus* und der *Bewußtseinsphilosophie* treffen auf Lévinas, den Habermas übrigens ignoriert, nicht zu. Andererseits macht es Lévinas mit seinem Projekt eines die wissenschaftliche Rationalität transzendierenden «autrement que savoir» der philosophischen Kritik nicht gerade leicht, sich auf eine argumentative Auseinandersetzung mit ihm einzulassen, solange sich das Denken des Anderen jeder Fixierung entzieht. Letztlich kommt Lévinas nicht ohne den performativen Selbstwiderspruch aus, der darin besteht, daß er dicke Bücher über das schreibt, was sich angeblich nicht fassen läßt. Manche neugierigen Leser werden deshalb vom Pathos und von der vermeintlichen Trivialität einer solchen humanistischen Ethik, die sich einer direkten *Anwendung* verweigert, enttäuscht sein. Wer sich aber die Leidenschaft und Sensibilität für die Zerbrechlichkeit und die notwendigen Umwege philosophischer und literarischer Sprache bewahrt hat, dem seien mit Nachdruck die Schriften von Lévinas und die meisterhafte Hinführung und Begleitung durch die Studie von Thomas Wiemer empfohlen.[12]

Walter Lesch, Fribourg

DER AUTOR hat in Tübingen eine philosophische Dissertation über Sartre abgeschlossen und ist wissenschaftlicher Assistent am Moraltheologischen Institut der Universität Fribourg.

[10] Vgl. dazu: W. Lesch, Die Schriftspur des Anderen. Emmanuel Lévinas als Leser von Paul Celan, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 35 (1988), 449–468.

[11] W. Oelmüller (Hrsg.), Metaphysik heute? (UTB 1471). Paderborn-München-Wien-Zürich 1987; J. Habermas, Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt 1988.

[12] Als Beispiel für die Relevanz von Lévinas' Denken bei einem konkreten sozialethischen Problem sei auf seinen Gesprächsbeitrag «La vocation de l'autre» im folgenden Sammelband verwiesen: Racismes. L'autre et son visage. Grands entretiens réalisés par Emmanuel Hirsch (Collection «Recherches Morales») Cerf, Paris 1988, 89–102.

In der erstarrten Luft der Stalinzeit

Die «neue» sowjetische Realität in Ossip Mandelštams Prosa (I. Teil)

Auf dieses Ereignis haben Leser und Literaturkritiker in der UdSSR mit großer Ungeduld gewartet: *Ossip Mandelštam,* der im Dezember 1938 in einem Stalinschen Transitlager umgekommene Dichter, Essayist und Verfasser «antisowjetischer» Traktate, ist von offiziellen Literaturhistorikern nicht nur in ästhetischer Hinsicht fast vollständig rehabilitiert worden.[1] Dem bis in die 1970er Jahre verpönten, dann widerwillig in den Kanon der Sowjetliteratur aufgenommenen Schriftsteller wird nunmehr auch bescheinigt, daß das bisherige Urteil der staatlichen Literaturwissenschaft von der Weltfremdheit Mandelštams gegenüber der jungen sowjetischen Gesellschaft aufgehoben sei. Mandelštam habe zu Beginn der 20er Jahre vieles interessiert, «die Geschichte der Revolution, die internationale Arbeiterbewegung, die Erziehung der jungen Generation und der sozialistische Aufbau Armeniens».[2] Dieses Lob auf den einst so widerborstigen Dichter schränkt der Verfasser freilich insofern wieder ein, als er dem damals 29jährigen Ossip vorwirft, daß es dennoch irrig wäre zu denken, «ihm wäre es gelungen, den historischen Inhalt der Revolution und der Nachrevolutionsära bis zum Ende zu begreifen».[3]

Eine solche Bewertung der sozialpolitischen Aussagen Mandelštamscher Texte rüft beim ausländischen Fachpublikum wie auch bei sowjetischen Lesern, die ihre Perestrojka mit Engagement unterstützen, ein nicht geringes Erstaunen hervor: Da setzt siebzig Jahre nach der Oktoberrevolution eine grundlegende Neubewertung der Nachrevolutionsära mit der Rehabilitierung zahlreicher verfemter Persönlichkeiten ein, und ein Literaturwissenschaftler attestiert einem Zeitgenossen der Revolution einen ungenügenden historischen «Durchblick». Wie hätte Mandelštam denn den Sturm auf das Winterpalais, die Abwehr der weißgardistischen Truppen, die große Alphabetisierungskampagne oder die Elektrifizierung der Dörfer beschreiben sollen? Mit der machtvoll skandierenden Stimme eines *Majakovskij,* mit der hämischen Satire eines *Dem'jan Bednyj* oder mit Hilfe sogenannter veristischer Sprachmittel, wie sie *Isaak Babel* in seiner «Reiterarmee» benutzte? Mandelštams historisch-vergleichende Poetik arbeitet mit ganz anderen Verfahren. Sie nähert sich den unerhörten Ereignissen weitaus vorsichtiger: mit der sozialgeschichtlichen Erfahrung des Rasnotschinzen, des besitz- und klassenlosen Intellektuellen aus dem 19. Jahrhundert, und der abwartenden Skepsis eines Dichters, der auf die ersten Opfer bolschewistischer Willkür mit Betroffenheit reagierte.[4]

Unter dem Eindruck des revolutionären Umsturzes im Oktober/November 1917 ruft er aus:[5]

Die Freiheit, die da dämmert, laßt uns preisen,
Dies große, dieses Dämmerjahr.
Hinabgesenkt der schwere Wald der Reusen
In Wassernächte, wie noch keine war.
In Finsternisse trittst du, taub und dicht,
Du Volk, du Sonne-und-Gericht.

Das Schicksalsjoch, ihr Brüder, sei besungen,
Das, der das Volk führt, weinend trägt.
Das Joch der Macht und die Verfinsterungen,

[1] Ob in der zu erwartenden sowjetischen Ausgabe der Gesammelten Werke O. Mandelštams auch «Die vierte Prosa» veröffentlicht wird, bleibt abzuwarten. Angesichts der vorbehaltlosen Aufdeckung der Verbrechen der Stalinzeit durch die Reformer ist allerdings ein solches Unternehmen nunmehr «realistisch».

[2] M. Poljakov, Kritičeskaja proza O. Mandel'štama, in: O. Mandelštam, Slvo i kul'tura. Moskau 1987, 12.

[3] Ebenda (Anm. 2), 12.

[4] Wie z. B. bei der Nachricht, daß der akmeistische Dichter N. Gumiljow im August 1921 wegen der Beteiligung an «konterrevolutionären» Umtrieben erschossen worden war.

[5] Vgl. Drei russische Dichter. Alexander Blok. Ossip Mandelstam. Sergej Jessenin. Gedichte. Übertragen von Paul Celan (Fischer Bücherei 510). Frankfurt 1963.

Die Last, die uns zu Boden schlägt.
Wer, Zeit, ein Herz hat, hört damit, versteht:
Er hört dein Schiff, Zeit, das zur Tiefe geht.

Dort, kampfbereit, die Phalanx – dort: die Schwalben!
Wir schlossen sie zusammen, und ihr sehts:
Die Sonne – unsichtbar. Die Elemente, alle:
Lebendig, vogelstimmig, unterwegs.
Das Netz, die Dämmrung: dicht. Und nichts erglimmt.
Die Sonne – unsichtbar. Die Erde schwimmt.

Nun, wir versuchen es: Herum das Steuer!
Es knirscht, ihr Linkischen – los, reißts herum!
Die Erde schwimmt. Ihr Männer, Mut, aufs neue!
Wir pflügen Meere, brechen Meere um.
Und denken, Lethe, noch wenn uns dein Frost durchfährt:
Der Himmel zehn war uns die Erde wert.

1918 *Deutsch von Paul Celan*

In diesem, in sich gar nicht ausgewogenen Gedicht, wo «Dämmerung, Zwielicht, der Zustand zwischen Hell und Dunkel»[6] herrscht, kommt eine Haltung Mandelštams gegenüber der Revolution zum Ausdruck, wie sie für die Mehrheit der russischen Intelligenz charakteristisch war: Eine abwartende, ja oft äußerst kritische Einstellung gegenüber den Bolschewiki, deren Macht bekanntlich bis zu Beginn der 20er Jahre auf wackeligen Beinen stand, prägte das Leben auch solcher Kreise, die nicht emigriert waren. Mandelštam hingegen enthielt sich zunächst irgendwelcher politischer Stellungnahmen. *Lydia Ginsburg,* eine mit dem Werk des Dichters wohlvertraute Wissenschaftlerin, äußerte sich dazu:

«Müßig, bei Mandelštam ein klar ausgerichtetes politisches Programm zu suchen. Die Oktoberrevolution aber nahm er an, mit Widersprüchen, mit Schwankungen, wie sie anfangs vielen Intellektuellen vorrevolutionärer Herkunft eigen waren. Direkte Äußerungen über die Revolution sind selten in den Gedichten zwischen 1917 und 1925.»[7]

Um so konkreter und aussagekräftiger erwiesen sich Mandelštams publizistische Arbeiten und die Prosaskizzen «Das Rauschen der Zeit». In ihnen entsteht das Bild einer Zeit, die von dem trügerischen Schein der untergehenden Zarendynastie ebenso gezeichnet war wie von den tiefen Spuren, die der ätzende Wind der sozialen Umwälzungen in den 20er Jahren hinterließ. Der Publizist und Dichter reagierte in vielfacher Hinsicht auf die Herausforderung, die die revolutionäre Umwälzung auslöste. Mit Aufsätzen zur jüngsten russischen Geschichte, wie «Das blutige Mysterium des 9. Januar (1905)» und «August Barbier», einem geistesgeschichtlichen Vergleich zwischen der französischen Junirevolution 1830 und deren poetischer Widerspiegelung im Werk von Puškin, Tjutčev und Lermontov, oder seinem berühmten Jahrhundert-Gedicht:[8]

Meine Zeit, mein Raubtier, deinem
Aug – hält ihm ein Auge stand?
Wer, Jahrhunderte zu einen,
Knüpft mit seinem Blut das Band?
Erdendinge, Blut, in jedem:
Blutstrahl, der zu bauen wagt.
Nur wer aß, was andre säten,
Strauchelt, wo das Neue tagt.

Das Geschöpf, bis hin zum Ziele
Schleppts sein Rückgrat, Jahr um Jahr.
Und die Wellenhände spielen
Mit den Wirbeln unsichtbar.
Weich, ein Kindesknorpel, dieser
Jugendlichen Erde Zeit.

An des Lebens Schädel, wieder,
Legen sie das Opferscheit.

Dieses Leben freizuschlagen,
Daß hier neu die Welt beginnt,
Heißts die knotigen, die Tage
Fügen, bis sie Flöten sind.
Sie, die Zeit, bewegt die Welle,
Schaukelt sie mit Menschenleid.
Dort im Gras die Ottern schnellen
Nach dem goldnen Maß der Zeit.

Am anschaulichsten ist die neue sowjetische Realität in einigen Essays und den autobiographisch gefärbten Prosaskizzen aus den Jahren 1920 bis 1929 nachgezeichnet worden. Ihre schemenhaften Umrisse tasten vorsichtig eine Existenzweise ab, die für die Mehrheit der Bevölkerung mit unsagbarem Leid verbunden ist. Dies traf auch für einen Autor zu, der wohl in literarischen Kreisen anerkannt war, aber in finanzieller Hinsicht immer wieder auf kleinere Übersetzungsaufträge der gerade gegründeten Staatsverlage angewiesen war. Das ihm bei dieser Arbeit zufallende Geld reichte ebenso wenig für das Existenzminimum wie die bescheidenen Honorare, die er für seine in Provinzzeitungen abgedruckte Prosa erhielt. Diese während seiner häufigen Reisen in den Süden Rußlands entstandenen Texte erfassen Menschen und Landschaften in einer Notsituation, in der sich auch der Autor-Erzähler befindet.

Der besitzlose Intellektuelle in der Nachrevolutionszeit

Eine der ersten Prosaarbeiten Mandelštams erscheint unter dem Titel «Der Pelz» am 1. Februar 1922 in der Rostower Zeitung «Der sowjetische Süden». Er bemüht sich in zweierlei Hinsicht um eine andere, von Hurrapatriotismus und schönfärberischer Siegesgewißheit abweichende Darstellung der 20er Jahre. Der Autor-Erzähler schwärmt von einem Pelzmantel, den er in Rostow von einem Zwischenhändler äußerst billig (soviel wie eine gedämpfte Rübe) erworben hat. Dennoch flößt ihm der Besitz des Pelzes Angst ein, denn als Dichter, als Angehöriger einer nutzlosen Rasse, fühlt er sich instinktiv mit dem leidenden, frierenden und hungernden Volk verbunden.

«Schwer ist mir in meinem Pelz, wie nun ganz Sowjetrußland das gelegentliche Sattsein schwer ist, die gelegentliche Wärme, die unbehagliche Wohltat, die von einer fremden Schulter kommt. Ich gehe in ihm so schnell wie möglich am Schaufenster eines Delikatessengeschäftes vorüber, beeile mich, meinen Bekannten zu erzählen, daß ich ihn ganz billig bekommen habe. Am meisten jedoch schäme ich mich vor dem alten Mütterchen, das in unserer Küche haust. Im vergangenen Herbst war sie in der Absicht nach Moskau gereist, die Sachen ihres verstorbenen Sohnes abzuholen; auf dem Rückweg rieten ihr gute Leute, ihre Sachen zum Gepäck zu geben, und stahlen daraus ihre ganzen kläglichen Habseligkeiten, alles, aber auch wirklich alles, was sie sich in ihrem Leben erarbeitet hatte.»[9]

Reflexionen über die wirtschaftliche Situation des Volkes verbinden sich hier mit dem Mitgefühl des Autors. Auf diese Weise entsteht ein Diskursverfahren, in dem der in existentieller Hinsicht aus der Bahn geworfene Schriftsteller Dialoge mit und gegen seine Zeit führt. Dabei treibt ihn nicht der Blick auf die institutionelle Macht voran, sondern der keuchende Atem leidender Menschen, die Angst einer durcheinandergewürfelten Gesellschaft. Es ist das Jahr vor dem letzten Erntewinter 1920/21. Mandelštam flieht, wie viele andere Künstler aus Petrograd nach Südrußland, und landet im Herbst 1919 auf der Krim. In dieser vom Bürgerkrieg schwer geplagten Region, der sowjetischen Riviera, erlebt er die in sich gespaltene Gesellschaft, wird selbst Betroffener des erbitterten Kampfes zwischen «Roten» und «Weißen». Im Sommer 1920 wird er von den weißgardistischen Truppen des Generals Wrangel als

[6] Vgl. R. Dutli, Ossip Mandelstam. «Als riefe man mich bei meinem Namen». Dialog mit Frankreich. Ein Essay über Dichtung und Kultur. Zürich 1985, 159.
[7] Zitiert nach L. Ginsburg, Ossip Mandelstam, in: Ossip Mandelstam. Hufeisenfinder. Russisch und deutsch. Leipzig 1978, 250.
[8] Vgl. Anm. 5.
[9] Zitiert nach O. Mandelstam, Das Rauschen der Zeit. Gesammelte «autobiographische» Prosa der 20er Jahre. Aus dem Russischen übertragen und herausgegeben von R. Dutli. Zürich 1985, 131f.

Spion verhaftet. Der in Feodosia auf der Krim lebende Dichter V. Vološin setzt sich jedoch für ihn ein und erwirkt seine Freilassung.

In jenem turbulenten Jahr 1920 entsteht auch eine liebevolle Skizze über den Hafenkommandanten von Feodosia, dessen mediterrane Ausstrahlungskraft und weitläufige Geschäftigkeit einen Hauch anderen Lebens in den von Hunger und Flucht gezeichneten Ort brachten. Die sozialen und politischen Spannungen sind jedoch überall spürbar: Die von der Flucht aus dem Norden ausgehungerten Denikin-Soldaten werden von den Einheimischen mit einer Mischung von Fürsorge und Schrecken betreut, denn der heiße Atem der Front kommt immer näher. Und mit ihm die Vorbereitungen zur Flucht übers Meer. Noch aber blüht der Handel mit dem Getreide, das die Sowjetmacht dringend benötigt, noch pulsiert das Leben in den Gassen der Hafenstadt, und jüdische Bewohner Feodosias verzehren ihre weißen Chala-Brote. Doch die Vorboten der blutigen Schlachten und späteren Hungersnöte sind bereits vernehmbar:[10]

«Trat man in einer dieser eisigen Krimnächte auf den Hof hinaus und horchte auf den Klang der Schritte über der schneefreien lehmigen Erde, welche leicht gefroren war wie eine Wagenspur in unserem nördlichen Oktober; tastete man mit dem Auge in der Dunkelheit nach diesen Grabstätten, den besiedelten, doch nun mit gelöschten Feuern daliegenden Hügel der Stadt; trank man in großen Schlucken die Brühe dieses gedämpften Lebens, das in dichtes Hundegebell gemischt und von Sternen gesalzen war – so wurde es körperhaft greifbar, das Gefühl einer auf die Welt losgelassenen Pest: eines dreißigjährigen Krieges mit seinen Seuchen, den verdunkelten Feuern, dem Hundegebell und einer schrecklichen Stille in den Häusern der kleinen Leute.»

Georgien: die sozialistische Variante

Im Herbst 1920 gelingt es Mandelštam, einen Platz auf einem der stets überfüllten Dampfer mit Reiseziel Batumi zu ergattern. Zehntausende strebten damals aus dem vom Krieg geschüttelten Südrußland und der Ukraine in das menschewistische Georgien, eine sozialdemokratischen Republik, deren kurze politische Existenz im Frühjahr 1921 mit dem Einmarsch der Roten Armee beendet wurde.

Batumi, ein «russisches Kalifornien der Spekulationen»[11], ist die erste Station während dieser ersten Begegnung des Dichters mit der georgischen Kultur. Auch hier zeichnet sich sein Blick durch eine Tiefenschärfe aus, die die sozioökonomischen Unterschiede zwischen den einheimischen Abchasiern bzw. Georgiern und den zugereisten Russen blitzschnell erfaßt:

«Vom Hintergrund der alteingesessenen Bevölkerung heben sich scharf die sowjetischen Arbeiter ab: Sie haben keine Lira und stehen mit jenem Schwarzbrot in Berührung, das auch nicht ein einziger richtiger Batumier eines Blickes für würdig befände.»[12]

Angesichts des orientalischen Überflusses, der zur Schau gestellten Pracht, hinter der sich das Elend der Zugereisten in den Schatten der Hafenviertel verkroch, bildete Batumi natürlich kein Aushängeschild für Sowjetrußland. Es war eher der Geist der Überheblichkeit gegenüber dem armseligen kommunistischen Norden, der in diesem exotischen Staat am Schwarzmeer vorherrschte. Ein Eindruck, den der Autor in einem Kommentar so formuliert:

«Wir werden uns daran erinnern müssen, daß die sonnenreiche, feuchte und ungesunde Luft des zeitgenössischen Batumi von einer Geringschätzung gegenüber dem künftigen proletarischen Rußland durchgedrungen ist, gegenüber seinem Aufbau, seinem moralischen Antlitz und seinen Leiden.»[13]

Während Mandelštam die moralische Integrität des «roten» Nordens würdigt, distanziert er sich andererseits von dem Besuch einer Delegation der Sozialistischen Internationale in Batumi. Dabei greift er mit spitzer feuilletonistischer Feder den Widerspruch zwischen dem Redestil Vanderveldes (schwülstig, leer, Provinztheater) und deren politischen Anspruch auf, indem er dem Delegationsleiter der Sozialistischen Internationale bescheinigt, er wäre ein Bourgeois, der in seine eigenen Deklamationen verliebt sei und ein bürgerlich-sozialistisches Gesellschaftsmodell nach Asien exportiere. Der Autor-Erzähler deckt den krassen Unterschied zwischen ideologischer Phrase und sozialer Befindlichkeit dadurch auf, daß er die unmündig gehaltenen Subjekte zum Reden bringt. Solche erzählerischen Verfahren wendet er bei der Beschreibung von Straßen und Jahrmärkten an. (Abschließender Teil folgt.)

Wolfgang Schlott, Bremen

[10] Ebenda (vgl. Anm. 9), 114f.
[11] Ebenda, 133.
[12] Ebenda, 133f.
[13] Ebenda, 143.

Trauerarbeit in den Kirchen?

In letzter Zeit ist oft von «Trauerarbeit» in Gesellschaft, Politik und Religion die Rede. Und manche Zeitgenossen sind zutiefst verunsichert, wenn sie dieses Reizwort hören, sie sehen dahinter ein Programm der politischen «Linken» oder eine «jüdische» Idee; auf alle Fälle sehen sie dies als unnötige Selbstkritik und als störende Selbstabwertung.

Was ist mit «Trauerarbeit» in sozialtherapeutischer Sicht gemeint? Der Begriff und das Programm stammen tatsächlich von Sigmund Freud, sind also mit Psychoanalyse eng verbunden. Es geht von der therapeutischen Beobachtung aus, daß personale Verluste oder seelische Verletzungen vor allem dann zu seelischen Erkrankungen führen, wenn sie nicht ausreichend oder gar nicht betrauert wurden. Wenn die natürlichen Reaktionen der Trauer verdrängt oder untersagt wurden und folglich nicht bewußt erlebt werden konnten, war bei vielen Personen psychopathisches Verhalten in der Form von Apathie, Depression und Sinnverlust die Folge. Solches Verhalten konnte in vielen Fällen geheilt werden, wenn in therapeutischer Trauerarbeit die verdrängten Reaktionen nachgeholt werden konnten.

Heilende Trauerarbeit besteht darin, daß seelische Verletzungen und personale Verluste (Todesfälle, Trennungen) bewußt erlebt und durch Körpersprache ausgedrückt werden können. Dabei geschieht auf der emotionalen Ebene eine «Verabschiedung» von der verlorenen Person, es wird eine Grenze gezogen, die eigenen Personanteile werden vom Verabschiedeten zurückgeholt, und es wird Lebensenergie frei für neue Entscheidungen; vor allem werden dabei Schuldgefühle wegen des Verlusts oder der Trennung überwunden. Werden diese Gefühle der Trauer und der Schuld aber nicht bewußt erlebt und ausgedrückt und mit anderen Personen kommuniziert, dann kann viel Lebensenergie gelähmt und gebunden werden und es kann destruktives Verhalten als «stille Rache» die Folge sein.[1]

Lernprozesse für Opfer und Täter

Solche Trauerarbeit braucht eine bestimmte Zeit, für jede Person verschieden; und sie benötigt positive Unterstützung durch Mitmenschen in der Form von Mitgefühl, Schutz, emotionalem Austausch, Zuhören und Akzeptanz. Der erlebte

[1] Vgl. dazu A. und M. Mitscherlich, Die Unfähigkeit zu trauern. Frankfurt 1967. J. Bowlby, Das Glück und die Trauer. Stuttgart 1982. Ders., Verlust. Trauer und Depression. Frankfurt 1983.

Schmerz muß auch körperlich ausgedrückt werden können, durch Weinen, Schreien, Klagen, Reden u. a. So haben alle alten Kulturen bestimmte Riten der Trauer und feste Trauerzeiten, wenn sie ein Gruppenmitglied verloren haben; sie verabschieden sich rituell von den Verstorbenen, geleiten deren Seele in das Reich der Ahnen und können danach wieder angstfrei und schuldfrei leben.

Nun geschehen seelische Verletzungen nicht allein durch natürlichen Tod oder durch Trennung, sie geschehen ungleich öfter durch körperliche Verletzungen und durch gewaltsames Töten von Leben. Wir werden in unserem sozialen Leben häufig zu «Tätern» und zu «Opfern»; unsere ganze Kulturgeschichte und auch unsere Glaubensgeschichte ist von diesen Rollen geprägt bzw. mitgeprägt. Dabei kommt es zu den schwersten seelischen Verletzungen, zu Schock und Traumatisierungen. Hier werden die Heilungsprozesse bedeutend schwieriger, oft sind sie nicht mehr möglich.

Sehen wir zunächst auf das Erleben der «Opfer» von physischer Gewalt. Sie werden an Körper und Seele verletzt, in die Enge getrieben, abgewertet, verfemt, ausgestoßen, gequält, getötet. Nur Überlebende und Nachfahren der Opfer können ihren Schmerz ausdrücken. Und sie müssen es tun können, um ihre personale Identität wieder finden zu können. Sie benötigen dabei das Mitgefühl und den Schutz vieler Mitmenschen.[2]

Nun wird der Schmerz der getöteten Opfer an die Nachkommen weitergegeben, und zwar im Prozeß der emotionalen Prägung bzw. Sozialisation. Die Nachfahren von Opfern erleiden schweren seelischen Schmerz durch Generationen hindurch, was bereits die alten Kulturen wußten; sie müssen mit Depravationen leben und sie müssen ihren Schmerz ausdrükken können. Wenn es nicht rechtzeitig gelingt, ihre seelischen Verletzungen zu heilen, können sie für andere zu «Tätern» werden, und der Zirkel der Gewalt setzt sich fort. Schon von daher ist es wichtig, daß wir seelische Verletzungen in der emotionalen Sozialisationskette rechtzeitig heilen.[3]

Wie aber werden Menschen zu «Tätern», zu potentiellen und zu tatsächlichen? Vermutlich wird niemand zu einem solchen geboren, sondern durch bestimmte negative Erfahrungen (vor allem durch emotionale Depravierungen) zu einem solchen sozialisiert. Solche Personen leben mit schweren Liebesverboten, sie haben oft nur eine bedingte Lebenserlaubnis; sie fühlen sich zu Gewalt gegen andere Personen berechtigt und legitimiert. Sie verfolgen und töten andere Menschen als «Volksfeinde», als «Ketzer», «Häretiker» und «Hexen», als «minderwertiges Leben», als «Gottesfeinde» und als «Volksschädlinge». Diese Namen drücken soziale Legitimation aus. «Täter» rächen sich unbewußt bei anderen Menschen für erlittene Verletzungen und Entbehrungen. Sie fühlen sich für ihr Verhalten im Recht und lehnen Trauerarbeit im allgemeinen ab. Auch fällt es ihnen schwer, Schuld für ihr Tun zu akzeptieren. Dabei fügen sie sich durch die Zerstörung fremden Lebens fortan selbst seelische Verletzungen zu, sie werten das eigene Leben fundamental ab und leben in einem destruktiven Zirkel. Das wissen z. B. frühe Kulturen, wenn sie den rituellen Schlächter des Pflugochsen aus der Gruppe verstoßen oder wenn Jäger ein Versöhnungsritual mit dem getöteten Schutztier feiern. Die entscheidende Frage ist, wie ein «Täter» aus seiner destruktiven Lebensdynamik befreit werden kann und wie sich mögliche «Opfer» vor ihm schützen können.

Der «Täter» verdrängt und unterbindet alle Gefühle der Schuld und der Trauer, er verweigert damit personale Lernschritte.[4] Therapeutische Trauerarbeit würde für ihn zur Folge haben, daß er mit den Opfern fühlen lernt und daß er seinen destruktiven Lebenszirkel verlassen kann, daß er Liebesverbote überwindet und schrittweise Liebesfähigkeit lernen kann.

Genau diesen Lernprozeß fordert im Kontext des religiösen Glaubens Jesus von Nazareth: Er will mit den Forderungen der Bergpredigt genau die Überwindung der Opfer- und Täterrollen, nämlich durch Verzicht auf Rache und Gewalt, durch Versöhnung und Friedensstiftung, durch Nächsten- und Feindesliebe. Im Reich Gottes gibt es nicht mehr Opfer und Täter.

Fällige Korrekturen der Christentumsgeschichte

Uns stellt sich vor allem die Frage nach den Nachfahren der Täter und der Opfer. Müssen wir Trauerarbeit und Schuldaufarbeitung leisten für die Taten unserer Vorfahren im Glauben, oder können wir diese Taten vergessen? Gewiß tragen wir allesamt keine persönliche Schuld für diese Taten. Dennoch wirken diese in mehrfacher Weise in uns nach, und zwar durch die emotionale «Sozialisationskette», in der wir leben. Wir erhalten von unseren Bezugspersonen bestimmte Einstellungen und Wertungen, damit auch verdrängte Trauer und Schuld.[5] Und wir geben diese Einstellungen, Wertungen und Verdrängungen an unsere Nachkommen weiter – sofern wir nicht an einigen Punkten diese Sozialisationskette korrigieren.

Wir können also durch personale und soziale Lernschritte diese Kette unserer emotionalen Prägung korrigieren; wir haben die Möglichkeit, aus Liebesverboten Liebeserlaubnis werden zu lassen, wir können seelische Verletzungen heilen. Wenn wir diesen Lernschritten aber ausweichen und negative Einstellungen zum eigenen und zum fremden Leben weitergeben, prägen wir fortan potentielle und reale Täter und Opfer. So gesehen ist die Verweigerung von Trauerarbeit und Schuldaufarbeitung die Verweigerung von Lernprozessen und von Liebesfähigkeit und nicht konform mit den Zielgeboten Jesu. Dies bedeutet für uns Christen, daß wir unserer ganzen Glaubensgeschichte offen ins Auge sehen müssen, um so mehr wenn wir an ein «jüngstes Gericht» Gottes glauben.

Wir haben gelernt, vor allem die schönen und großen Ereignisse unserer Glaubensgeschichte zu sehen, die eindrucksvollen Beispiele der Nächstenliebe und der Feindesliebe, der Versöhnung und der Friedensstiftung, des Krankendienstes und der Armenhilfe. Und wir haben ein Recht, darauf stolz zu sein und diesen Beispielen nachzueifern. Aber gleichzeitig erinnern uns Historiker mit zunehmender Deutlichkeit auch an die dunklen Seiten unserer Glaubensgeschichte, an die unzählbaren Opfer im Namen eines liebenden Gotttes, an die heiligen Kriege gegen Glaubensfeinde und gegen Glaubensbrüder, an die Zerstörung ganzer Kulturen in Mittel- und Südamerika.[6]

Bisher haben wir meist apologetisch geantwortet, diese bedauerlichen Ereignisse seien «aus der Zeit» zu verstehen und die Glaubensgemeinschaft sei immer auch eine «Kirche der Sünder», und überhaupt seien die Menschen von Grund auf «böse». Vermutlich müssen wir heute lernen, genauer hinzusehen, welche Personen denn destruktiv («böse») sind und warum solche Personen auffallend häufig in soziale Dominanzrollen drängen. Und wir müssen wohl den Schmerz der Opfer und ihrer Nachfahren in uns zulassen; auch den Schmerz der abgewerteten und verfemten Frauen, die von asketischen Männern nicht christlich behandelt wurden.

Wenn wir heute mit dem Papst eine «neue Evangelisierung» Europas für dringlich halten, dann müssen wir zuerst auf breiter Basis in der Glaubensgemeinschaft Schuld unserer Vorfah-

[2] E. Kennedy, Handbuch der Lebensberatung. Graz 1978, 271ff., R. Lee, Handbuch der Pastoraltherapie. Graz 1981, 98ff.
[3] E. Berne, Spiele der Erwachsenen. Psychologie menschlicher Beziehungen. Reinbek 1967, 105ff.
[4] A. Görres und K. Rahner, Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum. Freiburg 1982, 76ff., 131ff.
[5] M. Rockeach, The open and the closed mind. New York 1960. F. Heider, Psychology of interpersonal relations. New York 1953. E. Erikson, Lebensgeschichte und historischer Augenblick. Frankfurt 1977.
[6] A. Grabner-Haider u. a. (Hrsg.), Fanatismus und Massenwahn. Quellen der Verfolgung von Ketzern, Hexen, Juden und Außenseitern. Graz 1987, 42ff. Ders., Ideologie und Religion. Wien 1981, 167ff.

ren im Glauben zulassen und aufarbeiten, und wir müssen durch konstruktive Trauerarbeit einen klaren Trennstrich ziehen zu lebenszerstörendem Verhalten. Dazu gehört die schmerzliche Einsicht, daß Christen einander und Nichtchristen gegenüber Täter und Opfer waren, daß die unzählbaren Opfer bis heute nicht rehabilitiert sind. Wir haben einige Inquisitoren (zum Beispiel Pius V.) und Kreuzzugsprediger als Vorbilder des Glaubens hingestellt, gleichzeitig aber viele Blutzeugen für ihren Glauben aus der Gemeinschaft ausgeschlossen.

Trauerarbeit im Namen Jesu bedeutet, schrittweise Einstellungen der Intoleranz und der Absolutheit, der stillen Rache und der Lebensabwertung zu überwinden und Liebesfähigkeit einzuüben. Wir müssen in unserem Glauben bescheidener werden; denn selbst wenn der eine und einzige Gott und Schöpfer aller Menschen sich uns offenbart hat, so müssen wir nicht glauben, daß er sich anderen Menschen (Nichtchristen) in keiner Weise gezeigt hat, daß er nur uns liebt und daß nur wir ihn verstehen. Was wäre das für ein Gott, der sich seinen anderen menschlichen Geschöpfen gegenüber so verhielte? Wenn wir begreifen, daß der transzendente Gott immer unendlich größer ist als unsere Begriffe und Aussagen über ihn (Deus semper maior), dann werden wir andere Menschen mit anderen Glaubensformen nicht mehr als «Gottesfeinde» verfolgen.

Heilende Trauerarbeit müßte in der Kirche zunächst wohl an der Basis der Gläubigen beginnen, sie läßt sich nicht verordnen. Außerdem drängen deutlich solche Personen in die institutionellen Rollen, die zu Trauerarbeit und Schuldaufarbeitung weder fähig noch willens sind. Solche Arbeit muß mit Augenmaß und historischer Sorgfalt betrieben werden, unsachliche Übertreibungen und einseitige Schuldzuschreibungen bewirken kein Lernen. Gewiß gibt es eine «Kriminalgeschichte» in unserer christlichen Kultur[7], aber es gibt genauso eine weltumspannende christliche «Liebesgeschichte», die entscheidend zur Humanisierung unserer Lebenswelt beigetragen hat. Es gibt unter uns Christen weiterhin Menschen mit subtilen Liebesverboten, die sich für ihre Verbote an anderen zu rächen versuchen und sie zu potentiellen «Opfern» machen. Doch in der Nachfolge Jesu sind wir verpflichtet, Liebesverbote zu überwinden, personal zu reifen und nach seiner Maßgabe Mensch zu werden.

Gewiß müßte auch das kirchliche Amt seinen Beitrag zu einer umfassenden Trauerarbeit und Schuldaufarbeitung leisten, denn es hat auch einen nachhaltigen Beitrag zu destruktiven Lebensformen geleistet. So müßten wohl einige extrem inhumane Erlasse revidiert werden, wie etwa die verschiedenen Hexenbullen und die Aufrufe zur Verfolgung von Ketzern, oder die Bulle «Unam sanctam». Und es müßte zumindest die Rehabilitierung der Opfer vorbereitet werden, die für ihre Glaubensüberzeugung gestorben sind. Wir sollten diese Opfer wieder in unsere Glaubensgemeinschaft hereinnehmen, eingedenk der klaren Sätze Jesu, daß all unser Urteilen und Verurteilen nur vorläufig sein kann.

Heute dringliche Schuldaufarbeitung

Welche Handlungsweisen und Einstellungen in unserer Glaubensgeschichte müßten heute besonders betrauert und verabschiedet werden? Hier sollen nur einige angedeutet werden. Zunächst ist es die extrem intolerante Einstellung anderen Überzeugungen und Glaubensformen gegenüber, die sich auf den festen Besitz von absoluten Wahrheiten beruft und dem sogenannten «Irrtum» jedes Lebensrecht abspricht. Diese ideologische Einstellung hat vom 4. bis ins 19. Jahrhundert unzählige Menschen zu «Gottesfeinden» gestempelt und deren Leben auf grausamste Weise ausgelöscht. Nun gibt es in unserer Kirche wieder zunehmend Personen, die genau diese Einstellung mit fanatischem Ernst vertreten, weil sie das «depositum fidei» gefährdet sehen. Sie sind mit schweren Liebesverboten belastet und zu keinerlei personalen Lernschritten bereit; sie berufen sich zwar auf Jesus, handeln aber gegenüber seinen recht eindeutigen ethischen Forderungen konträr. Wir sollten uns als Glaubensgemeinschaft und auch als Gesellschaft vor solchen Personen rechtzeitig schützen, denn es steht eine humane und demokratische Lebenswelt auf dem Spiel.

Ein anderer Bereich, der umfassend betrauert werden muß, ist die inhumane und unchristliche Bewertung von Frauen durch asketische Männer in unserer Kirche. Was solche Männer an Abwertung, an Verfemung und an Haß gegen das andere Geschlecht gepredigt und geschrieben haben, ist uns bis heute aus keiner anderen Kultur bekannt geworden. Wenn Jesus in einer extrem patriarchalischen Zeit und Sozialordnung die Frauen bis an die Grenze der eigenen Gefährdung aufgewertet hat, dann ist es unverständlich, daß wir als Glaubensgemeinschaft weiterhin patriarchalische Strukturen und sexistische Rollenverteilung festschreiben. Frauen beginnen inzwischen zu sehen, daß sie ihre spezifischen Lebenserfahrungen nie in den christlichen Glauben einbringen konnten, daß die Glaubenslehre fast ausschließlich von Männern, meist von zölibatären Männern, geprägt wurde. Viele von ihnen scheinen auch heute zu Neuentscheidungen nicht mehr fähig zu sein, zu stark ist die emotionale Depravierung, die sie in ihrer Erziehung erlitten haben.[8]

Weitere Bereiche, wo konstruktive Trauerarbeit erforderlich ist, sind u. a.: der zerstörerische Umgang mit fremden Kulturen in der christlichen Mission; der Verlust der Arbeiterschaft in der westeuropäischen Kirche; der unsinnige Kampf gegen die autonome Wissenschaft (früher Naturwissenschaften, jetzt Humanwissenschaften). Um grundlegende, am Evangelium orientierte Neuentscheidungen in den verschiedenen Bereichen zu ermöglichen, bedarf es einer Trauer- und Schuldarbeit in vielen geduldigen, kleinen Schritten.[9]

Wir müssen uns im klaren sein, daß ohne diese mühsame und schmerzvolle Kleinarbeit auf breiter Basis weiterhin unzählige Zeitgenossen, die nach religiöser Verwurzelung suchen, aus der Glaubensgemeinschaft hinausgedrängt oder aus dieser ausgeschlossen werden. Wenn wir heute mit Recht eine neue Evangelisierung unserer Kultur anstreben, so kann dies nicht ohne umfassende personale Lernprozesse nach dem Richtmaß Jesu geschehen. Freilich gibt es unter uns viele, die aufgrund ihrer Personstruktur und ihrer Sozialisationsgeschichte solche Lernschritte verweigern, weil sie ihnen zu bedrohlich erscheinen. Es ist nicht einfach zu sehen, wie wir mit solchen Mitchristen umgehen und wie wir ihnen helfen können. Jedenfalls sollten wir uns hüten, deren «Opfer» zu werden.

Anton Grabner-Haider, Graz

DER AUTOR ist Dozent und tit. Professor für Religionsphilosophie am Institut für Philosophie der Universität Graz.

[7] K. Deschner, Kriminalgeschichte des Christentums. Reinbek 1986. Ders. (Hrsg.), Das Christentum im Urteil seiner Gegner. München 1987.

[8] A. Görres und K. Rahner, a. a. O. 210ff.

[9] Im Buch über «Trauerarbeit in Religion, Kultur und Gesellschaft», das in diesem Jahr fertiggestellt werden soll, werde ich dies näher ausführen.

Buchhinweis

Zu einer Beschäftigung mit dem Buch *Hiob* – sei sie erstmalig oder erneut – lädt ein großformatiger *Bildband*[1] des Schweizer Theologen *Paul Huber*[2] ein. Er bietet in Wort und Bild, im Spannungsfeld von Theologie und Kunst, eine Darlegung und Auslegung der Hiobsgeschichte. Als Theologe gibt Huber zunächst Einstiegshilfen für die Auseinandersetzung mit dem Buch Hiob. Einer sorgfältigen Erläuterung des Bibeltextes folgen vier eigenwillige Hiob-Interpretationen: *C. G. Jungs* psychologisierende Sicht, *Ernst Blochs* atheistisch-philosophische und *Kierkegaards* existenz-philosophische Deutung sowie *Joseph Roths* literarische Verarbeitung. Hiob ist der große Leidende

des Alten Testaments, aber auch derjenige, der sich gegen Gott aufzulehnen versucht. Dulder oder Rebell? – fragt Huber im Titel.

Das zentrale Thema des Buches Hiob ist das unschuldige Leiden eines gottesfürchtigen Menschen, der Anklage gegen Gott erhebt und ihn der Ungerechtigkeit bezichtigt. «Nirgends in der Welt hat des Schmerzes Leidenschaft einen solchen Ausdruck gefunden.» (Kierkegard) Die Frage nach dem gerechten Gott angesichts von Leid und Schmerz ist heute genauso aktuell. Zeitbedingt ist der Rahmen des Buches Hiob – zeitlos seine Aussage. Mag der biblische Text beim ersten Lesen langatmig und schwer verständlich erscheinen, so wird eine intensivere Beschäftigung seine Aktualität aufweisen. Dem an seiner Krankheit und Not leidenden, auf eine Antwort hoffenden Menschen kann das Buch Hiob eine Hilfe in schwierigen Fragen des Lebens, bei Schicksalsschlägen bedeuten. Vor allem in der Ostkirche, wo die «Doppelbedeutung der aufbegehrenden und sich ergebenden Hiobsgestalt besser erfaßt wird als in der westlichen Welt» (S. 19), fand das Buch Hiob eine verbreitete Aufnahme. Bei den Kirchenvätern und Mönchen der Ostkirche erfreute es sich großer Wertschätzung, worauf die vielen byzantinischen Hiob-Handschriften mit ihren eindrücklichen Miniaturen hinweisen.

Die byzantinischen Bilderhandschriften

Huber stellt in seinem Hiob-Buch die wichtigsten byzantinischen Kodizes aus dem 9. bis 13. Jh. vor. Die zumeist in Farbe reproduzierten Aufnahmen stammen großenteils vom Autor selbst, der die Handschriften auf seinen vielen Forschungsreisen an ihren Aufbewahrungsorten einsehen und photographieren durfte. Auffallend ist der hellenistische Illusionismus, der sich in einer zarten Farbigkeit äußert. Lichte Streifengründe deuten eine Art Räumlichkeit an: Ein gelbgrüner Streifen bezeichnet den Erdboden, ein ins rosa-bläulich-violett spielender Farbstreifen steht für Atmosphäre und Himmel. (Diese Streifengründe treten auch in der westlichen ottonischen Malerei auf, z. B. im Egbert-Kodex und in den Fresken in St. Georg/Reichenau, Ende 10. Jh.) Vor diesen durchscheinenden Hintergründen agieren die Figuren der Hiobsgeschichte, in deren Stil sich aber die imperiale Kunst von Byzanz spiegelt.

Die beiden Handschriften aus dem 13. Jh., in Jerusalem und in Rom, bilden mit ihren jeweils über 100 Miniaturen die ausführlichsten Zyklen zum Buch Hiob. Sie stellen lebhafte Szenen dar, bringen neues ikonographisches Material, bleiben aber in der künstlerischen Qualität hinter den älteren Miniaturen zurück.

In der Bibel-Exegese wird Hiob typologisch gedeutet als Präfiguration (vorausdeutende Darstellung) von Christus: Hiob im Elend ist Typus (Vorbild) für Christus im Elend als Schmerzensmann. In diesem Zusammenhang erscheint Hiob in der westlichen Kunst öfter. Ausführliche Zyklen, entsprechend der byzantinischen Buchmalerei, gibt es indes im Westen nur vereinzelt. Es ist Hubers Verdienst, die zahlreichen östlichen Hiob-Zyklen bei uns einer breiteren Öffentlichkeit vorzustellen. Bleibt noch zu ergänzen, daß die wissenschaftlich korrekte Abhandlung eine Auflockerung erhält durch die Darstellung des kulturellen Umfeldes der Handschriften bzw. ihrer Aufbewahrungsorte. Klöster und Bibliotheken, Fresken, Ikonen wie auch menschliche Begegnungen werden in Wort und Photographie festgehalten. *Renate Fechner, Oberstenfeld*

[1] Paul Huber, Hiob – Dulder oder Rebell? Byzantinische Miniaturen zum Buch Hiob in Patmos, Rom, Venedig, Sinai, Jerusalem und Athos. 265 Seiten mit 260 vierfarbigen und schwarzweißen Abbildungen. Patmos Verlag, Düsseldorf 1986. Fr. 110.40, DM 120,–, öS 936.-.

[2] Paul Huber, Gemeinde- und Spitalpfarrer, publizierte mehrere Werke zur Ostkirche und zur byzantinischen Kunst.

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 Walf (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.)
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: Zentralsparkasse und Kommerzialbank 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.

Zur Titelseite

Wie die katholische «Synode 72» der Schweiz nach einer neuen *Glaubenssprache* gesucht hat, die das alltägliche Leben treffen soll, ist dokumentiert in dem von jeder einzelnen Diözese herausgegebenen Textheft Nr. 1: Glaube und Glaubensverkündigung heute. Die Aufgabe wird zum Beispiel im Heft des Bistums Chur ausdrücklich mit der Forderung des Vatikanums II begründet, nach den *Zeichen der Zeit* zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. In der der Synode vorausgehenden Umfrage («Briefe an den Bischof») wurde die Glaubensnot als prioritäres Anliegen bezeichnet, und so war es auch in Deutschland: Die «Krise» sah man im Bezug der Glaubensinhalte zur eigenen Situation, in ihrer Tragfähigkeit für die konkrete Lebensbewältigung. Auf diesem Hintergrund entstand *«Unsere Hoffnung.* Ein Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland». Erschienen (mit einer Einleitung von Th. Schneider) in der Heftreihe Synodenbeschlüsse Nr. 18 (Sonderdruck aus der Offiziellen Gesamtausgabe I, S. 71–111), zu beziehen bei allen Bischöflichen Ordinariaten und beim Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstraße 163, D-5300 Bonn.

Hier noch die *Literaturangaben* aus dem evangelisch-ökumenischen Bereich:

Verbindliches Lehren der Kirche heute. Arbeitsbericht aus dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß und Texte der Faith and Order-Konsultation Odessa 1977 (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 33). Frankfurt 1978. Kritische Besprechung dazu: R. Boeckler, Wie lehrt die Kirche heute verbindlich? Zwei Studienergebnisse, die zur Kritik herausfordern, in: Ökumenische Rundschau 29 (1980), S. 476–483.

L. Vischer, Hrsg., Was bekennen die evangelischen Kirchen in der Schweiz? Eine Übersicht über die Bekenntnisgrundlagen der evangelischen Kirchen, Freikirchen und Gemeinschaften in der Schweiz (Texte der Evangelischen Arbeitsstelle Ökumene Schweiz, Nr. 4). Bern 1987.

L. Vischer, Hrsg., Reformed Witness Today. A Collection of Confessions and Statements of Faith. Issued by Reformed Churches (Veröffentlichungen der Evangelischen Arbeitsstelle Ökumene Schweiz, Nr. 1). Bern 1987; Deutsch: Neukirchen-Vluyn 1988. Dazu: H. Rüegger, Neuere reformierte Bekenntnisse, in: Theologische Zeitschrift 44 (1988) 312–328.

Schweizerische Evangelische Synode, Schlußdokumente. Heft 6: Bekennen. 1987 (zu beziehen: F. Reinhardt, Basel 1987).

Ihr werdet meine Zeugen sein. Ein Aufruf zur Selbstbesinnung an die Kirchen des Reformierten Bundes, hrsg. vom Reformierten Weltbund. Neukirchen-Vluyn 1983.

Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche. Eine Erklärung des Moderamens des Reformierten Bundes. Neukirchen-Vluyn 1982.

Kirche und Kernbewaffnung. Materialien für ein neues Gespräch über die christliche Friedensverantwortung. Die Handreichung der Nederlandse Hervormde Kerk. Neukirchen-Vluyn ^{3}1981. *L. K.*