

# ORIENTIERUNG

Nr. 7 55. Jahrgang Zürich, 15. April 1991

**M**IT GRAHAM GREENE ist nicht nur ein weltbekannter Schriftsteller dahingegangen, sondern auch ein Christ, der früh versucht hat, der Wirklichkeit dessen, was wir heute Zweidrittelswelt nennen, in die Augen zu blicken und dabei die Rolle, das Schicksal und die Verantwortung der Kirche nicht außer acht zu lassen. Dafür mag vielen noch der 1940 publizierte Roman «The Power and the Glory» mit seinem mexikanischen «whisky priest» in der Erinnerung stehen. Aber es gibt dafür noch einen Beleg aus Greenes allerletzter Lebenszeit, schrieb er doch für einen 1990 in England erschienenen Sammelband über *Kirche und Politik in Lateinamerika* das im folgenden von uns mit leichten Kürzungen übersetzte *Vorwort*.

Geschrieben unter dem Eindruck der Lektüre der verschiedenen Beiträge bot es ihm nicht nur die Gelegenheit zu einer autobiographischen Reminiszenz, sondern auch zu einer pointierten Stellungnahme zum Verhältnis von Glauben und Politik. Zeitlebens hat er sich für den zentralamerikanischen Raum engagiert. Deshalb erwähnt er ausdrücklich den dortigen Papstbesuch im Jahr 1983, bei dem wie erinnerlich die *madres* der Contra-Opfer in Nicaragua sich so zurückgestoßen fühlten. Trotz dieser traurigen Erinnerung – das Vorwort wurde übrigens vor den Februarwahlen 1990 geschrieben – und trotz der dem Beitrag von *François Houtard* in dem Buch (65–81) entnommenen Kenntnis über die funeste Entwicklung des Lateinamerikanischen Bischofsrats CELAM zu einem Instrument der «Institutionalisierung der Restauration» – spricht Greene zum Schluß eine erstaunliche Hoffnung aus. Ihr Grund läßt sich in dem von ihm ebenfalls zitierten Beitrag von *Jon Sobrino* (97–117) über das «wirklich Neue» in der Kirche Zentralamerikas und über die dortige «politische Herausforderung des Glaubens» finden. Hier liegt der Kern der Thematik des ganzen Buches, das wir Graham Greene folgend zum Studium und zu einer möglichen deutschen Übersetzung eindringlich empfehlen möchten.

L. K.

## Bekenntnis zur Kirche der Armen

Dieser aufschlußreiche Band, der sich mit der Entwicklung jenes lateinamerikanischen Katholizismus befaßt, aus dem die Befreiungstheologie und die christlichen Basisgemeinden hervorgegangen sind, läßt einen alten Mann wie mich in seinen Stuhl zurücklehnen und sinnieren, was die Kirche damals war, als er sich ihr vor fast sechzig Jahren nicht ohne ein gewisses Widerstreben anschloß: Welch immense Veränderungen gibt es da zu betrachten! Für die meisten Leute in England war diese Kirche die Römische Kirche. Und deshalb wurde ich, als ich mich ihr anschloß, ein «Fremder im eigenen Land», was allerdings für einen Romancier nicht unbedingt eine schlechte Sache war; denn ein Fremder schaut die Dinge um sich herum mit neuen Augen an. Aber als Fremder sah ich mich dann auch abgestempelt, wie ich es weniger schätzte: Vor allem wurde ich als Römisch-Katholischer politisch rechts eingestuft. Ja sogar noch zehn Jahre später meinten die vielen Leute, die meine Bücher nicht gelesen hatten, als römischer Katholik müßte ich ein Franco-Anhänger sein.

Und doch hatte sich schon in den späten dreißiger Jahren etwas in dieser Kirche zu ändern begonnen. Deshalb, wenn ich jetzt in diesem Buch im ausgezeichneten Beitrag von *Jon Sobrino* über die Kirche in Zentralamerika das Zitat von *Gustavo Gutiérrez* lese, wo er die Kirchengeschichte in Lateinamerika in ein «vor» und ein «nach» *Monseñor Romero* einteilt, stutze ich in einem ersten Moment. Schließlich hat *Helder Câmara*, seinerzeit Erzbischof von Olinda und Recife, schon längst die gefährliche Option für die Armen in Brasilien vollzogen. Ferner gab es in Mexiko schon 1937 etwas zu erspüren, was später zu den christlichen Basisgemeinden wurde. Als Folge der dortigen antireligiösen Politik hatte sich die Kirche schon ein gutes Stück von ihrem römischen Gehaben geläutert, ja sogar drastisch geläutert, wie ich es selber in *Tabasco* gesehen habe, wo weder Kirche noch Priester geblieben waren, und nicht viel

### BEFREIUNGSTHEOLOGIE

**Eine andere Kirche?:** Autobiographische Erinnerung an die dreißiger Jahre – Frühe Aufbrüche der lateinamerikanischen Kirche – Erzbischof Romero als Wendepunkt – Die Mißverständnisse von Papst Johannes Paul II – Wenn die römische Kurie sich bekehrt.

*Graham Greene* (gest. 3. 4. 1991)

### ZEITGESCHICHTE

**Eine journalistische Lebensarbeit:** Zu den «Gesammelten Schriften» von *Walter Dirks* – Weimarer Republik und Nationalsozialismus – Antifaschistischer Journalist und innere Opposition unter der NS-Diktatur – «Politik aus dem Glauben» – Die festgehaltene Option für den Sozialismus – Engagierte Lektüre des Neuen Testaments.

*Heinz Robert Schlette, Bonn*

### Publizistischer Kampf gegen den Faschismus:

Zu den Arbeiten von *Walter Dirks* in den letzten Jahren der Weimarer Republik – Das Entscheidungsjahr 1918 – Kampf für einen sozialen und demokratischen Volksstaat – Von einem liberalen zu einem kapitalistischen Bürgertum – Klassenbewußtsein der proletarischen Massen – Substanzverlust der kleinbürgerlichen und bäuerlichen Mittelschichten – Von der faschistischen Konstellation zur faschistischen Koalition – Versagen des politischen Katholizismus im Jahr 1933 – Gegen den Antibolschewismus als billiges Schlagwort.

*Karl-Egon Lönne, Grevenbroich*

### MYTHOS

**Strukturen und inhaltliche Motive:** Zu *Mircea Eliades* religionswissenschaftlichen Analysen – Von den archaischen Gesellschaften bis zur Moderne – Der Unterschied zwischen zyklischer und linearer Zeitauffassung – Ein interdisziplinärer und vergleichender Zugang zum Phänomen des Mythos – Prozesse der Entwertung eines Mythos – Was ist eine «mythische Verhaltensweise»? – Sehnsucht nach dem Paradies – Erinnerung als ein Schlüssel zu *Eliades* Werk?

*Jürgen Mohn, Bonn – Bad Godesberg*

### THEOLOGIE

**Wie von Jesus reden?:** *J. Kuschels* Analysen der Präexistenz-Aussagen in der Christologie – Die Kluft zwischen der Sprache der Glaubensformeln und der Sprache Jesu – Von den neutestamentlichen Schriften bis zur zeitgenössischen Theologie – Offene Fragen zum Verständnis von Eschatologie.

*Karl-Heinz Ohlig, Saarbrücken*

### BUCHHINWEIS

**Lebensversuche in Porträts:** Zu einer Publikation von *K. D. Ulke* – Ein unverstellter Blick auf 26 Menschen.

*Knut Walf, z. Zt. Washington, D. C.*

anders in Chiapas, wo es keinem Priester erlaubt war, auch nur einen Fuß in seine Kirche zu setzen. Was es an geheimen Messen in privaten Wohnungen gab, ließ sich allenfalls als «mittelständisch» beschreiben, aber wenn an Sonntagen die Indios von den Bergen herunterkamen, um aus der bloßen Erinnerung und ohne Priester Eucharistie zu feiern, dann war das ganz gewiß schon so etwas wie ein Anfang von Basisgemeinden.

Aber wenn ich jetzt bei Sobrino weiterlese, dann wird mir bewußt, daß ich Gutiérrez mißverstanden habe: Das Martyrium von Erzbischof Romero (der erste Bischofsmord am Altar seit Thomas Becket) – seine Verurteilung durch Papst Johannes Paul II war viel zu zurückhaltend – wurde gewiß, so wie er es beschreibt, zur Wasserscheide zwischen sporadischen Ansätzen und dem, was wir heute als beharrlichen Widerstand in der lateinamerikanischen Kirche sehen, herausgefordert, wie sie ist, durch die dreiste Unterstützung, die die US-Regierung den Todesschwadronen in Guatemala und El Salvador sowie den Contras in Nicaragua gewährt, was sogar nordamerikanische Bischöfe zum Protest provoziert hat. Das Weiße Haus hat es sich zuzuschreiben, daß nichts mehr so sein wird, wie es war. Die Kirche der Armen und die Basisgemeinden beweisen ihre Kraft aber nicht nur der US-Macht, den Todesschwadronen und den Contras, sondern auch den romanisierenden Ansichten von Kardinal Ratzinger, «Top-Gegner der Befreiungstheologie», sowie den vielleicht verständlichen Vorurteilen von Papst Johannes Paul II gegenüber.

Ich schreibe «verständlich», weil ich das Gefühl habe, daß die Erfahrungen des Papstes in seiner polnischen Heimat der fünfziger Jahre ihn möglicherweise zu dem heillosen Verhalten bei seinem Besuch in Nicaragua geführt haben. Es leitete ihn die falsche Parallele zwischen der nicaraguensischen Regierung, in der es drei katholische Priester in Spitzenpositionen gab, und der Pax-Bewegung in Osteuropa; hinter welcher der beabsichtigte Versuch einer ausländischen Macht stand, die Kirche im Land zu spalten. Ich habe 1955 Polen während eines Monats bereist, als die Pax-Bewegung bereits etabliert war. (...) Die Pax-Bewegung, im Ausland geboren, verlor mit den Jahren an Bedeutung, während die Bewegung, aus welcher die Befreiungstheologie, die Basisgemeinden und die Option für die Armen entstand, autochthon war. Deshalb hat sie nichts mit Pax gemeinsam.

Bekämpft durch die US-Administration und verfolgt in El Salvador, Chile, Paraguay und Guatemala hat die katholische Kirche auf dem amerikanischen Kontinent, wie dieses Buch beweist, neue Lebenskraft gewonnen. Mit der Zeit, so möchte man hoffen, wird sie vielleicht sogar die römische Kurie zu Papst Johannes XXIII bekehren, daß sie ihm statt weiter den Fußstapfen von Kardinal Ratzinger und des gegenwärtigen CELAM folgt.

Graham Greene

<sup>1</sup> Dermot Keogh (Hrsg.), Church and Politics in Latin America. Vorwort von Graham Greene. The Macmillan Press Ltd, Houndmills u. a. 1990 (in der Reihe Latin American Studies), 430 Seiten. Der Originaltitel des Vorworts lautet: The Social Challenge of the Gospel.

## Eine journalistische Lebensarbeit

Zu den «Gesammelten Schriften» von Walter Dirks

Seit kurzem liegt die achtbändige Ausgabe «Gesammelter Schriften» von Walter Dirks vollständig vor. Rechtzeitig zu seinem 90. Geburtstag am 8. Januar 1991 erschienen die letzten drei Bände. Dem Zürcher Ammann-Verlag wird man zu diesem Werk gratulieren dürfen. Als Herausgeber, auf die auch der Plan dieser Ausgabe zurückgeht (vgl. Bd. IV, S. 9; Bd. I, S. 5), zeichnen drei jüngere Freunde von Dirks, Fritz Boll, Ulrich Bröckling und Karl Prümm; einer von ihnen hat jeweils die Einleitung zu einem der Bände geschrieben, Dirks selbst zu jedem Band ein Vorwort. Es scheint mir nützlich, die genauen Titel der Bände anzugeben, mit den Jahreszahlen ihres Erscheinens, die den laufenden Bandzahlen aus editionstechnischen Gründen nicht entsprechen. Die Titel gewähren einen ersten Blick auf diese insgesamt rund 3000 Seiten umfassende «journalistische Lebensarbeit», wie Dirks selbst formuliert (IV, 9).<sup>1</sup> Die Ausgabe, in der Aufsätze und Essays von Dirks versammelt sind, nicht jedoch seine zahlreichen, in Buchform erschienenen Arbeiten, ist also in folgender Weise angelegt: Bd. 1 (erschienen 1991): «Republik als Aufgabe. Publizistik 1921–1933», 350 S.; Bd. 2 (1990): «Gegen die faschistische Koalition. Politische Publizistik 1930–1933», 552 S.; Bd. 3 (1990): «Feuilletons im Nationalsozialismus. Politische Publizistik 1934–1943», 407 S.; Bd. 4 (1987): «Sozialismus oder Restauration. Politische Publizistik 1945–1950», 351 S.; Bd. 5 (1988): «Sagen was ist. Politische Publizistik 1950–1968», 360 S.; Bd. 6 (1989): «Politik aus dem Glauben. Aufsätze zu Theologie und Kirche», 358 S. [dieser Band enthält Arbeiten aus den Jahren 1931–1981]; Bd. 7 (1991): «Die unvollendete Aufklärung. Aufsätze zu Kultur und Bildung», 332 S. [mit Arbeiten aus den Jahren 1952–1969]; Bd. 8 (1991): «Für eine andere Republik. Politische Essays und Kommentare, autobiographische Aufsätze 1969–1987», 320 S.

<sup>1</sup> Eine solche Übersicht empfiehlt sich auch angesichts einer gewissen Unklarheit, die sich daraus ergibt, daß auf dem Schutzumschlag jeweils nur der Haupttitel genannt wird und die Bandzahl fehlt.

### Weimarer Republik und Nationalsozialismus

Es ist nicht übertrieben, Dirks zu den bedeutenden «Zeugen des Jahrhunderts» zu zählen. Wer die Konflikte dieses Zeitalters in bewußter Erinnerung noch einmal sich vergegenwärtigen will, dem können die Lektüre und das Studium dieser Ausgabe nachdrücklichst empfohlen werden; sie zu «besprechen» ist hier unmöglich. Ich beschränke mich daher auf einige Überlegungen im Anschluß an die acht Vorworte.

Das erste, das ich hervorheben möchte, weil es mir in besonderer Weise aufgefallen ist, ist die immer wieder anzutreffende selbstkritische Besinnung von Dirks, ob und inwieweit er und seine Freunde mit ihren Ideen gescheitert seien oder versagt hätten; sie bezieht sich vor allem auf die Bemühungen, gegen Ende der Weimarer Republik noch so etwas wie eine antifaschistische Koalition zustande zu bringen, wie auf die Versuche, nach 1945 einen zugleich sozialistischen wie christlichen «Neuaufbau» und eben nicht nur einen «Wiederaufbau» zu ermöglichen (IV, 8). Ja, Dirks erklärt in einer Ehrlichkeit, die bewegend ist und hohen Respekt verdient, er empfinde Schuld und Scham wegen einiger verbaler Konzessionen in den Jahren des Nationalsozialismus (vgl. II, 9–12; III, 5–8), in denen er, der von Jugend auf ein überzeugter Demokrat, Sozialist, Europäer und Christ war, als antifaschistischer Journalist in der «inneren Opposition» (VI, 12) trotz größter Schwierigkeiten durchhalten wollte. Dies und auch gewisse Hoffnungen in den Jahren 1933/34 auf den sozialistischen Parteiflügel um Gregor Strasser müssen von den Historikern im Rahmen der Proportionen, Möglichkeiten und Bedingungen sowohl des journalistischen Werkes von Dirks als auch im Rahmen der politisch-psychologischen Zeitsituation im ganzen beurteilt werden.<sup>2</sup> Das Eingeständnis des alten Dirks mag u. a. jene

<sup>2</sup> Des Näheren vgl. den ausgezeichneten, ebenso sachkundigen wie empathischen Beitrag des Historikers K. Prümm: «Mit gebrochener Stimme sich dennoch verständlich machen», in: Bd. III, S. 23–87; s. auch ders., Einleitung, in: Bd. II, S. 13–47.

beschämen, die heute die vielschichtige Problematik von Anpassung und Mimikry in der ehemaligen DDR mit westdeutscher Überheblichkeit und Heuchelei und mit wenig Begabung für die Erkenntnis von Nuancen, Grauzonen und Differenzierungen angehen.

Die Ausgabe all dieser Artikel – zum größeren Teil aus der «Rhein-Mainischen Volkszeitung», der «Frankfurter Zeitung» und den «Frankfurter Heften» – spiegelt auf ihre Weise die Offenheit der jeweiligen Zeitsituation wieder, in der – trotz der kleinen Freiheit, die uns nur zur Verfügung steht – manches hätte anders kommen können und wohl auch sollen, wie es ja im Rückblick für die Geschichte als Ganzes gilt. Geht man die Themen und Probleme der einzelnen Bände, beim ersten beginnend, in Ruhe durch, so wird man schnell erkennen, daß hier den (Zeit-)Historiker und Politologen, den Theologen und Philosophen eine Fülle von Informationen, Gedanken und Fragen bereitgestellt werden, die im Kontext der entsprechenden Forschung nicht zu übergehen sind. Denn was Dirks von Anfang an einzubringen und zu sagen hatte, betrifft die immer noch aktuellen Sorgen um Gesellschaft und Staat, Christentum und Kirche, Bildung und Kultur. Wenn man zu würdigen weiß, daß er als seine Lehrmeister immer wieder Gestalten wie Friedrich Wilhelm Foerster, Romano Guardini, Ernst Michel und Theodor Steinbüchel nennt, so sollte insbesondere die Bedeutung seiner Bemühungen im Kontext des sich reformierenden (katholischen) Christentums des 20. Jahrhunderts allen *Jüngeren*, die heute trotz der gegenwärtigen Schwierigkeiten dieses Werk fortzusetzen gewillt sind, klar sein oder klar werden, denn an derartigen Quellen und Erfahrungsschätzen gibt es nicht allzu viele.

#### «Unsere Zukunft ist offen»

Im Vorwort zum achten und letzten Band der Ausgabe, im April 1990 geschrieben, provoziert Dirks seine Zeitgenossen noch einmal durch ein Bekenntnis zum Sozialismus, zu einem Sozialismus freilich, der immer schon «anders» war. Was Dirks zu diesem Thema jetzt noch und wieder zu sagen hat, sei hier in einer längeren Passage angeführt: «Ich höre und lese etwa: «Der Sozialismus ist tot!» Kann er tot sein, sage ich, er, der bisher gar nicht oder allenfalls in theoretischen und praktischen Ansätzen gelebt hat? Ich verstehe gut, daß die Bürger der DDR, die im Zeichen des «real existierenden Sozialismus» 40 Jahre lang betrogen worden sind oder sich selbst betrogen haben, das Wort nicht mehr hören wollen. Wir müssen sie wohl ein paar Jahre lang damit verschonen. Es wundert mich auch nicht, daß die bürgerliche Presse, das kapitalistische Management der Bundesrepublik, auch manche Christen den Sozialismus meinen beerdigen zu können. Sie haben ihre Argumente und Gründe; wir kennen sie zur Genüge. Aber so leicht dürfen wir es uns nicht machen. Die Bewegung, die Vision, die Konzeption, die Theorie des Sozialismus sind für die deutsche, die europäische, die globale Gesellschaft geschichtsmächtig geworden, – auf ziemlich andere Weise, aber gewiß nicht weniger als die bürgerlichen Revolutionen, besonders die «klassische» in Frankreich. Wenn ich in der Sache, aber auch, was das Wort «Sozialismus» betrifft, an meiner Option festhalte, dann sowohl in der Hoffnung auf den Kairos der bevorstehenden Jahrtausendwende als auch in der solidarischen Nähe zur sozialistischen Arbeiterbewegung der letzten anderthalb Jahrhunderte. Wie wir uns zum Geist der «Großen Revolution» bekennen, welche die feudale Gesellschaft abgelöst hat, so sollten wir auch lebendig erhalten und verwirklichen, was die proletarisch-marxistische Revolution im Kern gewollt hat, – freilich in einer erheblichen anderen Welt. Viele vermögen es nicht zu glauben, aber es ist so: Der Fortgang unserer Geschichte ist durchaus nicht ganz determiniert, – unsere Zukunft ist offen.» (VIII, 6f.)

Im Sinne dieser Perspektive ist also für Dirks das Problem der Einheit, wenn man will: der Versöhnung bzw. der Vermittlung

von Jesus und Marx (vgl. VI, 13) keineswegs erledigt. Es versteht sich, daß Dirks dabei in erster Linie an den jungen Marx und seinen kategorischen Imperativ, die Lebensform der Menschen durchgreifend zu verbessern, denkt und nicht etwa an den intellektuell schon lange «erledigten» Dogmatismus. Demgemäß hat Dirks nie marktschreierische Parolen wie «Jesus oder Marx?», wie ich sie als Schüler in den Reden von Pater Leppich hörte, akzeptieren oder gar ideologische Nonsense-Sprüche wie «Karl Marx ist tot, Jesus lebt» (von Norbert Blüm in Polen ausgerufen, applaudiert von Walesa, und neuerdings in einer Talk-Show gegenüber Walter Jens wiederholt und verteidigt!) formulieren können. Dafür war er immer zu klug; das wohl auch deshalb, weil er stets auch ein Theologe war, der nicht nur vorzügliche Lehrer hatte, sondern ein besonderes persönliches Verhältnis zum Neuen Testament (und zu den großen Orden<sup>3</sup>). Seine theologischen Aufsätze sind im Rahmen dieser Ausgabe mit dem Titel eines Buches versehen, der vom verkannten Ernst Michel stammt: «Politik aus dem Glauben» (1926). Es wäre der Mühe wert, das, was Dirks darunter versteht und was er im Vorwort zu diesem Band (vgl. VI, 5–9) rückblickend skizziert, mit dem Konzept der von Johann Baptist Metz entworfenen Politischen Theologie zu vergleichen. (In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, daß Dirks Ehrendoktor der Katholisch-Theologischen Fakultät der Münsterschen Universität ist.)

Diese wenigen Hinweise mögen an dieser Stelle genügen, um die zeitgeschichtliche, politische und theologische Bedeutsamkeit der vorliegenden acht Bände anzuzeigen. Zusammen mit den übrigen Werken von Dirks bildet diese Ausgabe eine solide Grundlage für weitere Studien über die dramatischen Geschehnisse und Entwicklungen dieses Jahrhunderts, wie sie sich in den Augen eines deutschen Europäers und christlich-humanistischen Sozialisten darstellen. So könnte sich, was Dirks im Vorwort zum ersten Band schreibt (S. 5), trotz des Understatement, das in diesen Sätzen liegt, als nur zu berechtigt erweisen: «Erst als sehr alter Mann und vor allem nach dem Entschluß der drei Herausgeber, meine Berufsarbeit in einer Auswahl von Texten zu dokumentieren, begann ich zu glauben, daß manche über den Tag hinaus würden wirken können, nicht für immer, aber immerhin für ein paar Jahre oder Jahrzehnte.»

Heinz Robert Schlette, Bonn

<sup>3</sup> Vgl. vor allem sein bekanntes Buch: Die Antwort der Mönche. Geschichtsauftrag der Ordensstifter. Frankfurt 1952, Olten-Freiburg 1968.

## XAVER PFISTER

### Denn das Wasser bricht den Stein

#### Anstöße zu einem mutigen Christsein

Paulusverlag, Fribourg; 128 Seiten, broschiert, Fr. 19.80

**Buchpremiere am  
Dienstag, 16. April, um 18.15 Uhr**  
in der

**BUCHHANDLUNG DR. VETTER**  
Schneidergasse 27  
4001 Basel

**Signierte Exemplare**  
können Sie telefonisch  
bestellen:

Tel. (061) 25 96 28  
Fax (061) 25 00 78



# «Gegen die faschistische Koalition»

Zur publizistischen Arbeit von Walter Dirks in den letzten Jahren der Weimarer Republik

Selten werden journalistische Arbeiten 60 Jahre nach ihrem ersten Erscheinen erneut herausgegeben, und noch seltener kann der Leser solcher Sammlungen das so uneingeschränkt begrüßen wie bei den vorliegenden engagierten zeitkritischen Stellungnahmen von Walter Dirks zur deutschen Entwicklung der Jahre 1930–1933, bzw. 1927–1933.<sup>1</sup> Die Dramatik der damaligen politischen Auseinandersetzungen wird durch die Aufsätze erneut heraufbeschworen, verstärkt noch durch das Wissen des heutigen Lesers um das, was durch die Entscheidungen jener Jahre ausgelöst oder zumindest ermöglicht wurde. Zugleich gewinnt eine politische Haltung deutliches Profil, die Dirks dazu befähigte, als Zeitgenosse manche Ereignisse und Personen mit größerer Klarheit in ihrer tatsächlichen Bedeutung zu erkennen, als dies gemeinhin der Fall war.

## Kampf um einen sozialen Volksstaat

Dirks entwickelte seine Konzeption aus der lebendigen Verbindung zweier Elemente, die aufgrund einer langen Entwicklung meist nur in ihrem Gegensatz zueinander gesehen werden: aus einem christlich inspirierten politischen Engagement katholischer Prägung und aus einer marxistischen Gesellschaftsanalyse. Grundlegend für die Verbindung der beiden Elemente war Dirks' Überzeugung, daß sich christliche Impulse angemessen nur unter konkretem Bezug auf die jeweilige historisch-politische Lage politisch einsetzen lassen. Die Situation seiner Zeit glaubte er nur in einer weitgreifenden Analyse ihrer gesellschaftlichen Verhältnisse zutreffend erfassen zu können. Gesellschaftliche Analyse wurde so zur notwendigen Voraussetzung eines zeitgemäßen politischen Engagements aus christlicher Verantwortung. Daß Dirks sein gesellschaftsanalytisches Instrumentarium dem Marxismus entlehnte, obwohl dies für einen Katholiken auch in der damaligen Zeit nicht gerade nahelag, war eine persönliche, von seinem unvoreingenommenen Erkenntniswillen bestimmte Entscheidung. Mit Hilfe marxistischer Klassenkampf-kategorien glaubte er zu der bestmöglichen Gegenwartsanalyse zu kommen und damit auch die bestmöglichen Ansätze für sein christliches Engagement erkennen zu können.

Dirks sah in der Entstehung und Entwicklung des modernen Kapitalismus die für die Gesellschaft seiner Gegenwart grundlegenden Tatsachen. Der Kapitalismus ließ das *Proletariat* entstehen. Seinem Ausbau ging auch ein stetiges Anwachsen des Proletariats parallel. Die Errichtung der demokratisch-parlamentarischen Weimarer Republik schuf dem Proletariat die Möglichkeit, seine zahlenmäßige Zunahme auch politisch zur Geltung zu bringen. Als politisches Gestaltungsziel war ihm nach Dirks' Auffassung ein *sozialer Volksstaat* gestellt, der von den proletarischen Massen getragen und geprägt in der Lage sein werde, alle wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Kräfte zu kontrollieren und zum Wohle der Gesamtheit zu steuern.

1918 aber sicherte sich die entstehende Demokratie ja durch Zugeständnisse die Unterstützung gesellschaftlicher Gruppen anderer Interessenrichtungen in Beamtschaft und Militär. Sie beließ diese Gruppen in ihrem eigenständigen, von feudalen und militärischen Traditionen bestimmten Charakter. Die politisch-gesellschaftlichen Kräfte aus Proletariat und Mittelschichten, die die Republik trugen, verzichteten zugleich dar-

auf, die Entwicklung in Richtung auf einen sozialen Volksstaat energisch voranzutreiben. Sie nahmen vielmehr sogar ein Wiedererstarben des großbürgerlich-kapitalistischen Einflusses hin.

Die Wirkung des Kapitalismus bestand für Dirks nicht nur in der Entstehung des Proletariats, sondern daneben und ähnlich folgenschwer in einer grundlegenden Veränderung des Bürgertums. Das vorkapitalistische, liberale Bürgertum schmolz immer mehr zusammen. Statt seiner entwickelte sich ein vollständig kapitalistisch geprägtes *Großbürgertum* und überholte die ehemals führende Schicht der Adligen und bürgerlichen Großgrundbesitzer bei weitem an wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Bedeutung und an politischem Einfluß. Zwischen Proletariat und kapitalistischem Großbürgertum erhielten sich traditionelle kleinbürgerliche und bäuerliche Mittelschichten. Sie wurden in Folge der kapitalistischen Entwicklung durch eine schnell anwachsende Zahl von Angestellten noch verstärkt. In ihrem Bewußtsein knüpften die Mittelschichten an die Vorstellungswelt des vorkapitalistischen Bürgertums an, obwohl sie nach ihrer wirtschaftlichen Lage und damit nach ihrer Abhängigkeit vom kapitalistischen Großbürgertum zum Proletariat zu rechnen waren.

Während die Übereinstimmung des wirtschaftlich-gesellschaftlichen Seins mit dem politischen Bewußtsein dem kapitalistischen Großbürgertum und dem Proletariat ihre innere und äußere Konsistenz und die Sicherheit politischer, wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Zielsetzungen gab, ließ deren Auseinanderklaffen die Mittelschichten nur in eine labile Ruhelage kommen, und dies auch nur unter so relativ günstigen Rahmenbedingungen, wie sie die Weimarer Republik in der Mitte der zwanziger Jahre bot. In dieser Zeit stützten die Mittelschichten denn auch die demokratische Republik, weil sie ihre Existenz durch das demokratische System als gesichert ansahen (u. a. S. 332ff. und S. 412ff.).

Die Beiträge im vorliegenden Band zeigen, einen wie überaus nuancierten Gebrauch Dirks in seinen zeitkritischen Stellungnahmen zu Krise und Krisenerscheinungen Ende der zwanziger, Anfang der dreißiger Jahre von seinen analytischen Ansichten machte. Mit Recht weist der Mitherausgeber *Karl Prümm* in seiner umfangreichen, überaus instruktiven Einleitung darauf hin, daß Dirks' Stellungnahmen nicht nur unter dem Eindruck der Ereignisse gewissen Wandlungen unterlagen, sondern daß er seine Beiträge auch auf die Leserschaft der von ihm jeweils benutzten Publikationsorgane in ganz spezieller Weise zuspitzte: auf die breitere katholische Leserschaft der «Rhein-Mainischen Volkszeitung», auf die aus Zentrumsanhängern, bürgerlichen Demokraten und Sozialdemokraten zusammengesetzten Leser der «Deutschen Republik» (hier unter dem Pseudonym Georg Risse), auf das pazifistische Publikum der katholischen Zeitschrift «Der Friedenskämpfer» und auf katholische Jugendliche in den «Werkheften junger Katholiken». Das sich so entfaltende, mehrschichtige, meist rational argumentierende, zuweilen jedoch auch seine emotionale Schubkraft einsetzende, religiös motivierte politische Engagement Dirks' ist hier nicht in Einzelheiten nachzuzeichnen. Nur ein sehr eingehendes, direktes Studium von Dirks' Beiträgen kann sein Engagement in seinen Zusammenhängen und in seinen reichen Verästelungen erschließen. Die Herausgeber haben zwar durch die Zusammenstellung von Arbeiten zu neun Themenkreisen Sachzusammenhänge hervorgehoben. Sie haben dabei aber die chronologische Abfolge ebensowenig berücksichtigt wie das jeweilige Publikationsorgan und damit den Kreis der Adressaten. Zumindest eine chronologische Konkordanz der Beiträge hätte dem Leser hier eine Hilfestellung bieten müssen. Eine bibliographische Übersicht aller Beiträge Dirks' aus dieser Zeit hätte ebenfalls eine wertvolle Bereicherung der im übrigen sehr ansprechend gestalteten Ausgabe dargestellt, doch ist auf sie vermutlich aus Raumgründen verzichtet worden.

Es entsprach Dirks' analytischem Instrumentarium, wenn er

<sup>1</sup> Walter Dirks, *Gegen die faschistische Koalition*. Politische Publizistik 1930–1933 (Gesammelte Schriften Bd. 2, hrsg. von F. Boll, U. Bröckling u. K. Prümm). Mit einem Vorwort von Walter Dirks und einer Einleitung von Karl Prümm. Ammann Verlag, Zürich 1990, 552 Seiten, DM 48,-, sFr. 42,-. Der Band beginnt mit einem Beitrag aus der «Rhein-Mainischen Volkszeitung» vom 7. Mai 1927 (Der «Marsch auf Berlin»), worin es um den «Stahlhelmtag» 1927 geht.

die demokratiefeindlichen, politisch-gesellschaftlichen Krisenerscheinungen unter dem auf die Erfahrungen der italienischen Entwicklung gestützten Stichwort «Faschismus» zu charakterisieren suchte. Er bemühte sich damit um eine Kategorie, die nicht nur den Nationalsozialismus, sondern ein breiteres Spektrum kämpferisch-antidemokratischer Kräfte zu erfassen vermochte: ein dem legalen Faschismus zuneigendes Militär; eine jugendlich-schrankenlose Aufbruchsbewegung; die utopisch-revolutionäre Flucht der bedrängten Mittelschichten in vergangene, bessere Zustände; das Streben der wirtschaftlich Herrschenden nach direkter Ausübung der politischen Macht; schließlich Kulturpolitiker, die für ihre Ziele auf ein autoritär-faschistisches System setzten. Im gleichen Zusammenhang machte Dirks jedoch auch deutlich, daß er im Abwehrkampf gegen die faschistischen Tendenzen nicht nur gesellschaftliche Kräfte mobilisieren wollte, sondern auch christlich-religiöse Energien. «Das Bündnis des politisch-sozialen Zielbildes des Sozialismus, das allein als positives Gegenbild dem Zielbild des Faschismus die Waage halten kann, wenn es in seiner reinen Form und von manchen Schlacken der Parteientwicklung gesäubert verkündet wird, mit den Glaubenskräften des Christentums kann allein das faschistische Gespenst bannen. Der Katholizismus vor allem, als die einzige Stelle, an der die religiösen Kräfte des Christentums im Großen politisch aktiviert werden können, ist dazu berufen. ... der religiöse Katholizismus lebt ... aus den großen Positionen selbst, aus der Liebe und der Freiheit und aus der Verantwortung. Dieser religiöse Katholizismus weiß, daß er, wenn schon die Zeit der Wahl und Entscheidung herannahet, mehr an die Seite des sozialistischen Bildes gehört als an die Seite der Faschisten.» (205f.)

Die den einzelnen faschistischen Tendenzen entgegensetzenden Positionen wurden dann allerdings wieder konkret auf die wirtschaftliche und gesellschaftliche Situation bezogen: nicht militärische Frontstellung nach außen, sondern innenpolitisch-wirtschaftliche Gestaltung durch das demokratisch organisierte Wirtschaftsvolk; nicht schrankenloser Aufbruch, sondern Annahme der historischen Aufgabe der Wirtschaftsgestaltung, deren Zielsetzung der Christ als Willen Gottes aus der Geschichte zu entnehmen versuchte; keine Diktatur des kapitalistischen Großbürgertums, sondern eine auf das Arbeitsvolk gestützte Wirtschaftsdemokratie; kein utopisch-revolutionärer mittelständischer Nationalsozialismus, sondern die Aktivierung der fehlgeleiteten mittelständischen Energien zugunsten der neuen gesellschaftlichen Ordnung; keine Sammlung der faschistischen Tendenzen unter der irreführenden Globalparole des Antibolschewismus, sondern sinnvoll abwägende Auseinandersetzung.

#### **Von der faschistischen Konstellation zur faschistischen Koalition**

In seinen Stellungnahmen versuchte Dirks alle Gegner im Auge zu behalten. Besondere Aufmerksamkeit wendete er dabei Ansätzen zu, die zu einer Verknüpfung verschiedener faschistischer Tendenzen geeignet schienen, die also aus der vorhandenen «faschistischen Konstellation» eine «faschistische Koalition» machen konnten (vgl. S. 286ff.). Als äußerst bedrohlich mußten ihm auch faschistische Tendenzen erscheinen, die Chancen besaßen, in die Front ihrer Gegner einzudringen und ihre Abwehrkraft zu schwächen. Dirks warnte vor der Verfügbarkeit der Reichswehr für jede legale faschistische Regierung. Faschistische Tendenzen besaßen in der Reichswehr ein Kräfte-reservoir, das sich ihnen erschließen würde, wenn sie sich eine förmale Legalität zu verschaffen wußten. Für eine eventuelle gewaltsame Auseinandersetzung mit ihren politischen Gegnern konnten faschistische Kräfte deshalb mit einer großen Überlegenheit rechnen. Eine über die Reichswehr hinausgreifende Wehrrtütchung der Jugend mußte bei Dirks' Einschätzung der Reichswehr scharfe Kritik herausfordern, da sie zu einer «Faschisierung der Jugend» benutzt werden konnte.

Für den systemsprengenden faschistischen Aufbruch der Jugend

zeigte Dirks in seinen Beiträgen für junge Katholiken großes Verständnis. Bündisches Denken, Kameradschaft, Elitedenken, Kritik eines erstarrten Parteiensystems waren Elemente der Jugendbewegung und fanden auch Dirks' Zustimmung. «Hier ist uns persönlich der Faschismus am gefährlichsten, weil er uns hier am nächsten steht.» (S. 203) Aber auch oder gerade die Jugend mußte ihre Korrektur durch die Analyse der historischen Situation anerkennen, mußte den Erfordernissen dieser Situation gehorchen. Viele Punkte der Kritik am Bestehenden teilte Dirks mit der Jugend in den verschiedensten weltanschaulichen Lagern. Er gehörte dieser Jugend als kaum Dreißigjähriger und als neben der Ausübung des Journalistenberufs zugleich Studierender ja auch selbst an. Solche Kritik klang immer wieder selbst den Parteien gegenüber an, denen Dirks selbst nahestand, gegenüber der Partei des politischen Katholizismus, dem Zentrum, und auch gegenüber der Sozialdemokratischen Partei als der politischen Vertretung des Proletariats, auf deren Bundesgenossenschaft Dirks zählte, auch wenn er keinen Hehl daraus machte, daß er sie für von Grund auf erneuerungsbedürftig hielt. Die antifaschistische Front konnte nur durch die Zusammenarbeit beider Parteien aufrechterhalten werden. Zukunftsweisend konnte nur ein geläutertes Bild des Sozialismus werden, so wie die Verwirklichung dieses Bildes auch nur durch ein vertieftes, situationsbezogenes katholisches Engagement unterstützt werden konnte.

Die faschistische Tendenz des kapitalistischen Großbürgertums reagierte nach Dirks' Überzeugung – und er schloß sich damit marxistischen Faschismusinterpretationen an – auf die Wirtschaftskrise und auf die mit ihr verbundene Schwächung des demokratischen Staates. Solange die kapitalistischen Interessen sich in der Weimarer Republik im wesentlichen ungehindert entfalten konnten, hatte das Bürgertum die Republik unterstützt. Es fürchtete nun eine seiner wirtschaftlichen Vorherrschaft gefährliche Mobilisierung des Proletariats und versuchte, sich ihr gegenüber die direkte Ausübung der politischen Macht in einem autoritär-faschistischen Staat zu sichern.

Dirks sah die Verwirklichung solcher Bestrebungen als das Gegenteil dessen an, was ihm durch die historische Situation gefordert zu sein schien: eine Entwicklung zum sozialen Volksstaat sobald die antifaschistischen Kräfte so weit regeneriert waren, daß sie aus der Abwehr der verschiedenen faschistischen Tendenzen zu eigener politisch-wirtschaftlicher Um- und Neugestaltung übergehen konnten. Er kritisierte mit dieser Zukunftserwartung im Grunde genommen auch den früheren Immobilismus der tragenden Kräfte der Weimarer Republik, die sich mit dem Erreichten zufriedengegeben hatten, statt entschlossen die Unterwerfung der Wirtschaftskräfte unter die Interessen der Allgemeinheit zu betreiben. Die Aussichten auf dauerhafte Abwehr der faschistischen Tendenzen und auf einen baldigen Auftrieb der antifaschistischen Kräfte beurteilte Dirks nicht zuletzt wegen der Schwäche der sozialdemokratischen Linken zunehmend pessimistischer, so daß in seinen Beiträgen die Kritik an faschistischen Tendenzen des Großbürgertums eindeutig Vorrang bekam. In der politisch-gesellschaftlichen Konzeption von Dirks stellte das kapitalistische Großbürgertum wegen seiner den Interessen der abhängigen Massen entgegenstehenden Besitzrechte ja auch das eigentliche Hindernis für die geforderte Entwicklung zum sozialen Volksstaat dar. Es erschien als die größte faschistische Gefährdung, weil es ihm am ehesten gelingen konnte, die verschiedenen faschistischen Tendenzen zu einer Koalition zu verbinden und zum Sieg zu führen. Das aus einer solchen Entwicklung hervorgehende faschistische Regime würde allerdings nach Dirks' Auffassung aufgrund der verbleibenden gesellschaftlichen Gegensätze schon Keime der Zersetzung in sich tragen, mußte aber zeitweilig alle positiven Gestaltungsansätze verhindern.

#### **Wohin trieb es die Mittelschichten?**

Eine revolutionär-explosive Bedeutung sah Dirks für das politisch-gesellschaftliche System der Weimarer Republik aus der Verunsicherung der Mittelschichten entstehen. Die wirtschaftliche Krise löste in diesen Schichten starke Ängste aus, da ihr anachronistisches und falsches bürgerliches Klassenbewußtsein nun in einen eklatanten Gegensatz zu ihrer prekären wirtschaftlichen Realität geriet. Die akute Bedrohung durch

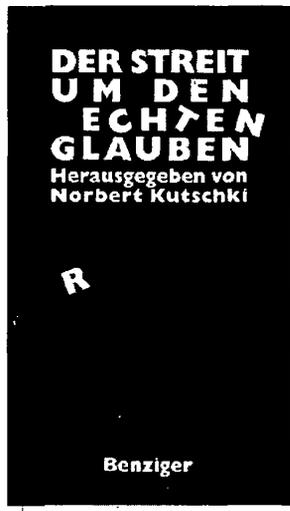


Herbert Haag  
**Mein Weg mit der Kirche**  
 232 Seiten. Gebunden  
 DM/Fr. 29.80

**Ein kritischer Rückblick auf 75 Jahre Kirchengeschichte: Ein autobiographisches und zugleich hochaktuelles Werk**

**D**as Buch ist ein bewegendes Zeichen und eine Hilfe für alle, die an der Kirche leiden und ihr dennoch nicht den Rücken kehren. Daß es glänzend geschrieben ist, macht es bei aller Gelehrsamkeit, die es verrät, auch für den theologisch nicht Vorgebildeten zu einer spannenden Lektüre.

*Bücher der Gegenwart*



Grundlage für kontroverse Diskussionen: Mengenpreise!  
 ab 15 Ex. DM/Fr. 18.80  
 ab 30 Ex. DM/Fr. 17.80

Norbert Kutschki (Hrsg.)  
**Der Streit um den rechten Glauben**  
 200 Seiten. Broschur  
 DM/Fr. 19.80

**„Streit – so befremdlich das klingen mag – hat in der Christenheit Tradition.“**

*Norbert Kutschki*

**W**er ist dieser Jesus? Welche Autorität besitzt das Gewissen in Fragen der Moral? Darf es in der Kirche demokratisch zugehen? Hat die Ökumene noch eine Chance? Gelten in der Kirche die Menschenrechte?

Dieser Band ist eine Einladung führender Theologen zur Diskussion der brisanten Fragen in Kirche und Theologie. Jeder einzelne Christ wird aufgefordert, Stellung zu beziehen. Die christliche Verantwortung läßt es nicht zu, nur den Fachtheologen die Diskussion zu überlassen.

gesellschaftliche Deklassierung ließ Bauern, Kleinbürger und Angestellte ihr Vertrauen in die bürgerlich-demokratischen Parteien und in das demokratische System der Weimarer Republik insgesamt verlieren. Sie bildeten die faschistische Massenbewegung des Nationalsozialismus. Von ihm erwarteten sie die Aufrichtung eines autoritären nationalen Staates. Diesen Staat wollten sie bestimmen und mit seiner Hilfe in gleicher Weise die gesellschaftlichen Kräfte des Großkapitals und des Proletariats bändigen. Damit glaubten sie ihren eigentlichen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Existenzraum sichern zu können.

Für Dirks war es aus mehreren Gründen wichtig, die Mittelschichten von der Illusion zu befreien, sie könnten mit Hilfe des Nationalsozialismus auf Dauer gesellschaftliche Verhältnisse der Vergangenheit wiederherstellen. Ihre Mobilisierung mußte in die richtige Richtung gelenkt und positiv genutzt werden. Sie war für die Aufrichtung der zukunftsgerichteten gesellschaftlichen Ordnung einzusetzen, die sich an der gesellschaftlichen Wirklichkeit, das heißt an den Interessen der wirtschaftlich abhängigen Volksmassen orientierte und ihnen gegenüber verantwortete. Die Aufklärung der Mittelschichten über ihre tatsächlichen Interessen war um so wichtiger, als sie in Gefahr waren, als faschistische Massenbewegung ungewollt von dem großkapitalistischen Faschismus instrumentalisiert zu werden, denn auch das kapitalistische Großbürgertum strebte ja einen autoritär-faschistischen Staat an. Es konnte sich der nationalsozialistischen Massenbewegung bedienen, um die Republik zu stürzen und um dann die eigene Herrschaft zu etablieren.

Im Hinblick auf den *politischen Katholizismus* hob Dirks eine besondere Bedeutung der Mittelschichten hervor. Von ihnen her war die Geschlossenheit des Katholizismus aufzubrechen, denn die den Mittelschichten angehörenden Katholiken teilten Gefährdungen und Neigungen ihrer gesellschaftlich gleichgestellten Mitbürger. Nur infolge verschiedener Besonderheiten ihrer religiös-gesellschaftlichen Prägung, die durch die deutlichen Stellungnahmen kirchlicher Autoritäten gegen den Nationalsozialismus entscheidend verstärkt worden waren, wurden die katholischen Mittelschichten vorläufig daran gehindert, sich wie ihre Mitbürger dem Nationalsozialismus anzuschließen. Wenn es dem Nationalsozialismus gelang, auf die eine oder andere Weise den weltanschaulichen Gegensatz zu neutralisieren, dann konnte dies den katholischen Antifaschismus seine Massenbasis kosten (vgl. S. 420ff.). Dirks' Befürchtung wurde später anders bestätigt, als er es erwartet hatte. Durch die *bischöfliche Verlautbarung vom März 1933*<sup>2</sup> wurden die weltanschaulichen Warnungen vor dem Nationalsozialismus zwar aufrechterhalten; ihnen wurde aber in dieser Situation das entscheidende Gewicht gegen eine enge politische Zusammenarbeit mit den Nationalsozialisten genommen. Damit war die entscheidende Barriere gegen die Annäherung breiter Schichten von Katholiken an das nationalsozialistische Regime beiseite geschoben.

### Gegen die antibolschewistische Verblendung

In der vielberufenen Abwehr gegen den Bolschewismus erkannte Dirks ein Bindemittel, das unterschiedliche gesellschaftliche und politische Kräfte zu einer Zusammenarbeit unter faschistischem Vorzeichen zusammenfügen konnte, das vor allem auch geeignet war, Christen in die faschistische Koalition hineinzuziehen. Der Antibolschewismus richtete sich einmal gegen das bolschewistische Rußland und hatte in diesem Zusammenhang die Wirkung, der Gesamtheit der sich

<sup>2</sup> Die Erklärung der Fuldaer Bischofskonferenz vom 28. März 1933 nimmt die Warnungen und Verbote gegenüber der NSDAP zurück, nachdem Adolf Hitler, um die Zustimmung der Zentrumspartei zu erhalten, vor der Abstimmung über das Ermächtigungsgesetz am 23. März im Reichstag sich für eine Religionspolitik der Toleranz und des Respekts gegenüber den beiden christlichen Konfessionen ausgesprochen hatte. Diese «so schnelle» Erklärung der Bischofskonferenz wurde vom damaligen Kardinal Staatssekretär Pacelli kritisiert und auch von prominenten deutschen Katholiken (u. a. Friedrich Muckermann) abgelehnt. (Red.)

formierenden Gegenkräfte eine faschistische Prägung zu geben. Er wurde zum anderen in noch sehr viel breiterem Umfang gegen einen Kulturbolschewismus aktiviert, der sehr freizügig in der verschiedensten Weise identifiziert wurde: mit der kommunistischen Gottlosenbewegung so gut wie mit Zerfallserscheinungen der bürgerlichen Kultur oder mit den tastenden Versuchen einer kulturellen Neuorientierung. Die Gefährlichkeit der vielfältigen Mobilisierung gegen den «Kulturbolschewismus» lag darin, daß gute Motive und wohlmeinende Menschen in eine Bewegung hineingezogen wurden, deren faschistische Tendenz für Dirks klar zutage lag. «Die echten Ideale von Zucht, Treue, Verantwortung und (Kultur) haben Alltagsausgaben, die den faschistischen Idealen zum Verwechseln ähnlich sehen; werden sie noch antiliberal und antisozialistisch eingesetzt, so fehlt zum Faschismus nicht viel mehr als der Anlaß: eine Situation, in der die besonderen Vorzüge eines starken Mannes und von Maschinengewehren, die zur gründlichen und eindeutigen Ordnung von verwickelten und unliebsamen Verhältnissen hervorragend geeignet sind, im Sinne der erwähnten Ideale einleuchtend werden. ... Der Antibolsche-

wismus ist negativ formuliert das, was man positiv formuliert Faschismus nennt – zum mindesten *die für das christliche Bürgertum und die christliche Arbeiterschaft geeignete Ausgabe des Faschismus.*» (S. 397, im Original kursiv)

Auch wenn ich Dirks' damalige Positionen, insbesondere sein Vertrauen in die Herrschaft des Proletariats, seine Einschätzung des liberalen Bürgertums und seine tendenzielle Zuordnung der Mittelschichten zum Proletariat nicht teilen kann, so faszinieren mich doch seine Beiträge noch heute durch den Ernst ihrer christlichen Verantwortung für Staat und Gesellschaft, durch die engagierte Rationalität ihrer Argumentation und durch die Klarheit ihrer Verknüpfung individueller Phänomene mit strukturellen Zusammenhängen.

Karl-Egon Lönne, Grevenbroich

DER AUTOR, Professor für Neuere Geschichte an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, hat u. a. veröffentlicht: Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert (Neue Historische Bibliothek), eds 1264, Frankfurt 1986.

## Aspekte und Strukturen des Mythos

Zu Mircea Eliades Buch «Mythos und Wirklichkeit»

Ein weiteres Mosaikstück aus dem gewaltigen, ca. 40 Bücher umfassenden Lebenswerk des Religionshistorikers *Mircea Eliade* (1907–1986) wurde mit «Mythos und Wirklichkeit»<sup>1</sup> nach 25 Jahren auch dem deutschsprachigen «gebildeten breiten Publikum» (9) erschlossen: ein Ereignis, das für die Absicht, die hinter dem Buch steht, sehr wichtig ist, da genau dieses Publikum die vom Verfasser erhoffte Zielgruppe darstellt. Eliade ging es immer auch um die Popularisierung seiner religionstheoretischen Forschungsergebnisse, denn er erhoffte sich von der Disziplin der Religionsgeschichte einen wichtigen und entscheidenden Beitrag zur Erneuerung des Humanismus.<sup>2</sup> Insofern ist es zu bedauern, daß das für Eliades Absicht, aber auch für die Entwicklung seines Gesamtwerkes so wichtige Buch im Rahmen der vom Insel-Verlag veranstalteten «Gesammelten Werke in Einzelausgaben» so lange dem deutschsprachigen Lesepublikum vorenthalten wurde.

Der Verlag zog es bislang vor, zum größten Teil schon bekannte Werke wieder neu aufzulegen: als Neuübersetzungen können, außer der hier zu besprechenden Übersetzung, lediglich der erste Band von Eliades Erinnerungen und die Gespräche mit C.-H. Rocquet gelten.<sup>3</sup> Die seit langem überfällige Übersetzung dieses für Eliades Mythostheorie wie auch für die Mythostheorien des 20. Jahrhunderts wichtigen Werkes scheint der erfreuliche Auftakt zu sein, das bislang in die deutsche Sprache noch nicht übersetzte wissenschaftliche Werk Eliades zugänglich zu machen. So ist zu hoffen, daß außer den noch nicht übersetzten französischen Werken auch die in den dreißiger Jahren auf Rumänisch erschienenen wissenschaftlichen und essayistischen Frühwerke ins Deutsche übertragen werden, die für eine Beurteilung von Eliades intellektueller Entwicklung sehr bedeutsam sind, sowie sein vielleicht interessantester Roman «Der verbotene Wald».<sup>4</sup> Aber

auch eine Übersetzung des zweiten Bandes der Erinnerungen<sup>5</sup> und eine vollständige Übersetzung der Tagebücher<sup>6</sup> wäre wünschenswert. Wer sich für einen breiteren und detaillierteren Überblick über Eliades enormes literarisches und wissenschaftliches Œuvre interessiert, sei auf die vorzügliche Bibliographie von Allen und Doeing verwiesen, auch wenn sie nur bis in das Jahr 1978 reicht.<sup>7</sup>

### «Mythos und Wirklichkeit»

Bei «Mythos und Wirklichkeit» handelt es sich nicht, wie der Verlag ankündigte und noch durch den Klappentext suggeriert wird, um eine Sammlung nur disparater Aufsätze zur Mythosproblematik, sondern um ein kleines, in sich geschlossenes und in die Problematik aus der religionsgeschichtlichen Sicht Eliades einführendes Werk, das er auf Französisch schrieb, 1962 beendete und das in seiner englischen Übersetzung für die von Ruth Nanda Anshen herausgegebene Reihe «World Perspective» gedacht war.<sup>8</sup>

Der deutsche Titel – wie auch der englische, dessen Übersetzung er darstellt – ist hinsichtlich der Thematik des Buches irreführend, da in ihm wenig Konkretes über das wechselseitige Verhältnis von Mythos und Wirklichkeit zu erfahren ist. Dieses Begriffspaar wird im Laufe des Buches nur wenige Male ausdrücklich thematisiert.<sup>9</sup> Deswegen wäre der französische Titel «Aspects du mythe» vorzuziehen gewesen. Eine «erschöpfende Analyse» (9) des Mythos kam für Eliade, trotz seiner umfassenden Kenntnisse des mythographischen Materials, nicht in Betracht; Aspekte, klärende Gesichtspunkte aus

<sup>5</sup> Vgl. die franz. Ausgabe: Les moissons du solstice. Mémoire II, 1937–1960. Traduit du roumain par Alain Paruit. Gallimard, Paris 1988.

<sup>6</sup> Vgl. die franz. Ausgaben: Fragments d'un journal I, 1965–1969. Traduit du roumain par Luc Badesco. Gallimard, Paris 1973. Ders., Fragments d'un journal II, 1970–1978. Traduit du roumain par C. Grigoresco. Gallimard, Paris 1981.

<sup>7</sup> Douglas Allen und Dennis Doeing, Mircea Eliade: an annotated bibliography. New York 1980. Vgl. als einführendes Essay in das Werk Eliades den Artikel seines Schülers Joseph M. Kitagawa, Mircea Eliade, in: The Encyclopedia of Religion. Macmillan, New York 1987. Herrn von Brunn verdanke ich den Hinweis auf eine noch vollständigere rumänische Bibliographie: Mircea Handoca, Mircea Eliade – contribuții bibliografice. Soc. Relief românesc, București 1980.

<sup>8</sup> Vgl. die englische Ausgabe: Myth and Reality. Translation by W. R. Trask. Harper and Row, New York 1963.

<sup>9</sup> Nur der Mythos erzählt, was *wirklich* geschehen ist, er bestimmt also das Bild von dem, was als Wirklichkeit zu gelten hat: vgl. S. 16 und S. 137.

<sup>1</sup> M. Eliade, Mythos und Wirklichkeit. Aus dem Französischen von Evan Moldenhauer. Insel Verlag, Frankfurt 1988. Französische Ausgabe: Aspects du mythe. Gallimard, Paris 1963. (Zahlenangaben im Text verweisen auf die entsprechenden Seiten von «Mythos und Wirklichkeit».)

<sup>2</sup> Vgl. M. Eliade, Die Sehnsucht nach dem Ursprung. Frankfurt 1981, S. 19.

<sup>3</sup> M. Eliade, Erinnerungen 1907–1937. Frankfurt 1987. Ders., Die Prüfung des Labyrinths. Gespräche mit Claude-Henri Rocquet. Frankfurt 1987.

<sup>4</sup> Vgl. die französische Übersetzung: M. Eliade, Forêt interdite. Traduit du roumain par Alain Guillerrou. Gallimard, Paris 1955. – Zum rumänischen Frühwerk nun die umfassende Arbeit: Mac Linscott Ricketts, Mircea Eliade. The Romanian Roots 1907–1945 (East European Monographs, 248). Zwei Bände, Boulder 1988.

der spezifischen Sicht des Religionshistorikers Eliade, die jedoch nicht einer inneren Konsistenz untereinander entbehren, wollte er der schon damals (1963) komplexen und unübersichtlichen Diskussion des Mythosbegriffs beisteuern. Eine allumfassende Perspektive auf dieses vielschichtige Phänomen des Mythos schien ihm demnach – im Gegensatz zu neueren Versuchen<sup>10</sup> – nicht möglich zu sein. Der französische Titel des Buches erklärt sich also nicht aus einer Zusammenstellung von getrennt erschienenen Aufsätzen, die unabhängig voneinander verschiedene Aspekte eines Phänomens beleuchten – solche Aufsätze wurden erst nachträglich aus dem Buch ausgegliedert und separat veröffentlicht, im Gegenteil: Das Buch ist als ein Ganzes gedacht und geschrieben worden und entbehrt dementsprechend auch nicht einer gewissen Kontinuität im Gedankengang.

Es scheint sogar einen im engeren Sinne religionsgeschichtlichen Zugang, der sich von den «archaischen Gesellschaften» bis zur Moderne erstreckt, mit einem «phänomenologischen» bzw. vergleichenden Zugang zu verknüpfen, der bestimmte inhaltliche Motive wie Kosmogonien (Kap. 2,3), Eschatologien (Kap. 4), Zeit (Kap. 5), Gedächtnis und Vergessen (Kap. 7) im Querschnitt der Kulturen behandelt. Somit wendet sich Eliade gleichzeitig den strukturellen Elementen wie auch den inhaltlichen Motiven des Mythos zu. Die strukturellen Elemente garantieren die Kontinuität dessen, was Eliade Mythos nennt, von den Anfängen bei den traditionellen Kulturen bis hinein in die moderne Welt; die inhaltlichen Motive der verschiedenen *Mythen* hingegen variieren, sie bestimmen die Vielfalt im Unterschied der Kulturen und sind somit auch für die Diskontinuität innerhalb einer Tradition verantwortlich. Die vergleichenden Kapitel 3 bis 7 sind in sich wiederum geschichtlich gegliedert. Ihnen geht ein allgemein einführendes erstes Kapitel und ein zweites Kapitel voraus, das den für Eliade wichtigsten «Mythostypus» behandelt: den kosmogonischen Mythos, der selbst wiederum, zumindest in den traditionellen und orientalischen Kulturen, laut Eliades Interpretation den Prototyp, das «Urbild» aller anderen Mythen darstellt. (Diesen Gedanken entwickelte und veröffentlichte Eliade schon früher in seiner Einleitung zu einer Textsammlung von Schöpfungsmythen<sup>11</sup> sowie in seinem wohl bekanntesten Werk «Das Heilige und das Profane».<sup>12</sup>)

Im dritten Kapitel präzisiert er die Bedeutung der Kosmogonien, im vierten deren Bedeutung für ein Verständnis der Eschatologien. Das fünfte Kapitel ist der Beziehung von Ursprung bzw. Anfang zur Zeit gewidmet, das sechste dem Paradigmenwechsel vom «ontologischen» Mythos zum «Geschichtsmythos», das siebte schließlich beschäftigt sich mit den verschiedenen Mythologien des Gedächtnisses und des Vergessens. Im Rahmen der beiden letzten Kapitel wendet sich Eliade wieder explizit dem geschichtlichen Prozeß des Wandels von Mythen und mythischen Paradigmata zu, dem Wandel des Mythos innerhalb der griechischen Kultur wie auch stellenweise dem «mythischen» Wandel von einer zyklischen Zeitauffassung zu einer linearen Geschichtsauffassung (vgl.

Kap. 6) und der Vermummung («camouflage») der Mythen innerhalb der modernen Welt (175–196).

Im Anhang findet sich ein älterer Aufsatz von 1956 über die Abgrenzung des Mythos zum Märchen. Es ist jedoch äußerst bedauerlich, daß der in der französischen Ausgabe abgedruckte zweite Anhang «Éléments de bibliographie» nicht der deutschen Ausgabe beigegeben wurde, obwohl er sehr nützliche Literaturhinweise allgemeiner Natur enthält, die innerhalb der Anmerkungen keine weiteren Erwähnungen finden.

Um von vornherein Mißverständnissen bei der Verwendung des Wortes Mythos und insbesondere seiner adjektivischen und lexikalischen Ableitungen vorzubeugen, wäre es angebracht, zunächst z. B. unter «mythisch» nichts anderes zu verstehen als: «in einem Mythos erzählt». Für welche Erzählungen – im weitesten Sinne des Wortes – dann im Sinne Eliades die Bezeichnung Mythos angebracht wäre, soll im folgenden gezeigt werden. Es scheint ganz im Interesse Eliades zu liegen, jenen Theorien, die von einem spezifischen «mythischen Denken» oder «mythischen Bewußtsein» ausgehen und den Mythosbegriff in theoretischer Hinsicht nur als einen inhaltlichen Gegenbegriff zu Glaube, Wissenschaft oder Logos ansehen und versuchen, den Begriff unter Nichtbeachtung des Mythenmaterials<sup>13</sup> zu deduzieren, mit Skepsis zu begegnen. Zumindest ist ein solches Vorgehen nicht dasjenige Eliades. Er versucht zwar, bestimmte Strukturelemente des Mythos herauszuarbeiten, die er auch als universal und kontinuierlich durch die Geschichte des Menschen verlaufend ansieht, die er gleichsam als «anthropologisches Faktum» versteht; die inhaltliche Bestimmung dieser für den Mythos typischen Strukturen – und in diesem Sinne: der «mythischen Strukturen» – ist dann für die Unterschiede zwischen den verschiedenen Kulturen und ihrer Mythen wie auch für die Diskontinuität des Wandlungsprozesses einer Kultur verantwortlich. Diese Diskontinuität würde in Eliades Sicht darin bestehen, daß die «normativen Geschichten» sich inhaltlich ändern (auch geändert werden), z. B. indem sie um- oder neuinterpretiert werden, indem eine andere, neue Geschichte erzählt wird: Ein neuer Mythos entsteht in dem Augenblick, wo er normativ für die Menschen einer Gesellschaft wirksam und der alte abgelöst wird. Insofern können sowohl die Wissenschaften als auch die verschiedenen Formen des Glaubens durch mythische Strukturen geprägt sein.

Daß solch ein geschichtlicher Veränderungsprozeß sehr langsam und äußerst komplex verlaufen kann, zeigen nicht zuletzt die verschiedenen Übergänge und Zwischenformen zweier so unterschiedlicher Mythostypen wie dem kosmischen und dem geschichtlichen. In Eliades Analyse ist das universalgeschichtlich gesehene ältere Paradigma das der normativen Rückbindung an den Kosmos und seine Zyklen (z. B. der Jahreszeiten oder des Mondes); er nennt diesen Mythos den der ewigen Wiederkehr. Das in dieser Perspektive jüngere Paradigma besteht in der Rückbindung an geschichtliche Ereignisse und hat die verschiedensten Formen von Geschichtsmythen (z. B. Eschatologie, Messianismus, Geschichtsphilosophien bis hin zum Historismus usw.) herausgebildet. In religionsgeschichtlicher Hinsicht hat Eliade in einem früheren Buch<sup>14</sup> versucht, diesen fundamentalen Paradigmenwechsel in bezug auf die jüdisch-christliche Welt herauszuarbeiten. Er interpretiert diesen Prozeß zugleich als einen Wechsel vom Kosmos als Hierophanie zur Geschichte als Theophanie. Bereits diese Andeutungen geben ein Bild davon, auf welch schwieriges und vielschichtiges, aber auch aktuelles Terrain Eliade sich hier gewagt hat.

<sup>13</sup> Eine Auswahl des Materials setzt natürlich schon eine vorgängige Theorie dessen voraus, was als Mythos zu gelten habe; das ist ein viel zu wenig beachtetes Problem, denn jede Auswahl des Materials impliziert eine Vorentscheidung über die aus ihm erst abzuleitende Theorie.

<sup>14</sup> M. Eliade, Kosmos und Geschichte. Übersetzt von G. Spaltmann. Frankfurt 1984 (zuerst E. Diederichs, Düsseldorf 1953).

<sup>10</sup> Einen umfassenderen Anspruch als Eliade erheben in letzter Zeit z. B. Kurt Hübner, Die Wahrheit des Mythos. München 1985 und Anton Grabner-Haider, Strukturen des Mythos. Theorie einer Lebenswelt. Frankfurt, Bern u. a. 1989.

<sup>11</sup> M. Eliade, Structure et fonction du mythe cosmogonique, in: La naissance du monde. Sources orientales, Band 1. Seuil, Paris 1959; dt. Übersetzung als: Schöpfungsmythen. Zürich 1964 (Nachdruck: Wissenschaftl. Buchgesellschaft, Darmstadt 1980). Der Begriff der Schöpfung ist in diesem Zusammenhang als ein aus der jüdisch-christlichen Tradition stammender Begriff aus religionsgeschichtlicher Sicht mit Vorbehalten zu verwenden, Weltentstehungsmythos oder eben Kosmogonie entsprechen als allgemeinere Begriffe eher dem nichtbiblischen Quellenmaterial.

<sup>12</sup> Zuerst in einer deutschen Übersetzung veröffentlicht, Hamburg 1957, wurde es als Auswahl in einer von Eva Moldenhauer revidierten und gekürzten Fassung aufgrund der französischen Ausgabe: Le sacré et le profane (Gallimard, Paris 1965) im Insel-Verlag, Frankfurt 1984 wieder neuaufgelegt.

## Die Bedeutung traditionaler Kulturen

Die Mythosdiskussion insbesondere des 20. Jahrhunderts hat überdeutlich gezeigt, daß wir es mit einem allzu komplexen Problem zu tun haben, als daß nur eine wissenschaftliche Disziplin sich als zuständig für dieses Phänomen betrachten dürfte.<sup>15</sup> So finden wir bei Eliade erfreulicherweise einen auch geschichtlich differenzierten Zugang, der sowohl dem ethnologischen und religionswissenschaftlichen als auch den soziologischen und politik-, kunst- und literaturwissenschaftlichen Ansätzen wenn auch nicht gerecht werden, so doch entgegenkommen könnte.

Eliade plädiert dafür, zunächst mit dem «Studium des Mythos in den archaischen und traditionellen Gesellschaften zu beginnen» (14), da er in diesen Kulturen noch einen «ursprünglichen Zustand» (14) der Mythen widergespiegelt sieht. Er nennt diesen gesellschaftlichen Zustand einen solchen, in dem der Mythos noch «lebendig» (12,15) ist. Damit ist gemeint, daß ein einheitlicher Komplex von Geschichten – eben Mythen – das Erscheinungsbild einer Gesellschaft völlig durchdringt und bestimmt. Die Mythen begründen und erklären «das gesamte Verhalten und alle Tätigkeiten des Menschen» (15) dieser Gesellschaften. Hierin liegt nun auch der allgemeinste und wichtigste Aspekt des Mythos, den Eliade an einer anderen Stelle als «exemplarisches Modell aller menschlichen Tätigkeiten»<sup>16</sup> kennzeichnet.

Der Mythos trägt insofern den Charakter einer «wahren Geschichte» (11) und hebt sich ab von Fabeln oder Märchen, die auch in den traditionellen Gesellschaften parallel zu den Mythen erzählt werden, jedoch einen anderen, weniger bedeutsamen Status als die Mythen innerhalb der Überlieferung einnehmen (vgl. 18f.). Der Prozeß der Umwertung von vormaligen wahren Geschichten, also Mythen, in «falsche Geschichten», der als Entmythisierung<sup>17</sup> bezeichnet werden könnte, ist demnach schon bei traditionellen Gesellschaften nachweisbar, was für Eliade ein Hinweis auf die geschichtlichen Veränderungen auch dieser Kulturen ist.

Wichtig ist hierbei die Einheit der gesellschaftlichen Zusammenhänge mit dem Mythos, noch bevor eine (z. B. durch Priester-Eliten inaugurierte) Systematisierung und Überarbeitung der mythischen Überlieferung eintritt, die Eliade für die mediterranen und asiatischen Kulturen konstatiert. Diesen, vielleicht als «Mythologisierung» zu bezeichnenden Vorgang, der schließlich in Entmythisierung umschlägt und in sich äußerst komplex verläuft – ein «langer Erosionsprozeß» (149) –, versucht Eliade im achten Kapitel am Beispiel Griechenlands über Homer, Hesiod bis hin zu Euhemeros zu verfolgen. Parallel hierzu erwähnt er die ganz anders geratene, durch die jüdischen Propheten bewirkte Entmythisierung.

Sehr klar erkennt er in diesem Zusammenhang die Bedeutung der Schrift bei der Ablösung der mündlichen Überlieferung, die zuvor bei den traditionellen Gesellschaften für die Tradierung der Mythen verantwortlich war.

Im neunten und letzten Kapitel nimmt Eliade dann die Spurensuche nach versteckten mythischen Strukturen innerhalb der modernen Welt auf, einer Welt, die sich insbesondere durch ihre Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Lebensbereiche auszeichnet, was zwangsläufig die Mythospro-

blematik übermäßig kompliziert. Einen einheitlichen Mythos versucht Eliade für die moderne Welt nicht auszumachen, aber er verweist unter anderem auf die Mythisierung von Heldenfiguren, den rassistischen Mythos des «Ariertums» oder auf die eschatologischen und chiliastischen Strukturen im «Kommunismus». Folgerichtig spricht er im Plural von den «mythischen Verhaltensweisen» (175), ein Ausdruck, der den strukturellen Sachverhalt der Rückbindung an ein Paradigma, an ein normatives Vorbild – und sei es «Superman» (178f.) – in vorsichtiger Weise auf Phänomene der modernen Kultur zu übertragen vermag (Beispiele: 175–186).

In der von Eliade vorgeschlagenen Entwicklungstheorie, die den Fehler vermeidet, in einen schlechten Evolutionismus abzugleiten, liegt die Offenheit seines Mythosbegriffs begründet, der daher für die unterschiedlichsten Disziplinen, die um ein Verständnis des Mythos bemüht sind, diskussionswürdig sein dürfte.

## Strukturen eines Mythos

Hinsichtlich des Mythos in den traditionellen Kulturen versucht Eliade durch weitere Strukturmomente seine Beschreibung zu vervollständigen; er nennt diesen Versuch sogar eine Definition, obwohl er von der «äußerst komplexen kulturellen Realität» des Mythos und der Notwendigkeit «ergänzende(r) Perspektiven» (15) weiß. Dabei spielt für Eliade als Religionshistoriker verständlicherweise die Kategorie des Heiligen eine besondere Rolle, denn der Mythos einer traditionellen Gesellschaft erzählt eine «heilige Geschichte», die in einer primordialen Zeit der Anfänge spielt und die davon berichtet, auf welche Weise irgendeine Realität – sei es der gesamte Kosmos (Kosmogonien) oder nur ein Teil von ihm wie der Mensch (Anthropogonien) – zur Existenz gelangt ist und daß die Protagonisten dieser Geschichten übernatürliche Wesen sind (vgl. 15f.). Dahinter steht der Gedanke, daß das Wie des In-die-Welt-Kommens etwas über die Konstitution des jeweiligen In-der-Welt-Seins aussagt.

Diese engere Kennzeichnung des Mythos und seiner Strukturen ist eher eine religionsgeschichtliche und eng mit den Kategorien des Profanen und Heiligen verbunden, also außerhalb der Welt der Religionen wohl nicht durchzuhalten, worauf Eliade selbst auch nicht besteht, wie seine Beispiele aus der modernen Welt beweisen. Überdies ist zu bedenken, daß Eliade diese spezifischen Strukturen als Religionshistoriker hinsichtlich traditionaler Gesellschaften formuliert. Obwohl sich die Situation innerhalb der nicht-religiösen, modernen Welt geändert hat, behält Eliade die Kategorie der «mythischen Verhaltensweisen» bei. Um «säkulare Mythen» wie z. B. politische als «Pseudomythen» zu bezeichnen, kann Eliade jedenfalls nicht als Kronzeuge angeführt werden.<sup>18</sup>

Inwiefern und inwieweit diese Vorgehensweise nach seinen vorangegangenen Analysen des traditionellen Mythos noch berechtigt ist, ob hier wirklich eine Analogie mythischer Strukturen, die konstitutiv für den Menschen sind, festzustellen ist, bleibt ein Desiderat der Eliade-Forschung.

Eliades essayistischer, publikumsfreundlicher Umgang mit Fachtermini (wie Mythos, Religion, heilig, traditionale Gesellschaft), die eigentlich eine lange und widersprüchliche Begriffsgeschichte in sich bergen, bringt Schwierigkeiten mit sich. Begriffe werden von ihm in keinem klaren, geschweige denn eindeutigen Sinne verwendet; so fehlt Eliades Begriffsgebrauch auch eine in sich differenzierte Systematik, die eventuelle Unschärfen auffangen und ausgleichen könnte. Dieser Sachverhalt hielt bislang die widersprüchliche Diskussion über Eliade in Gang und wird sie auch weiterhin mitbestimmen. Es gilt aber auch zu fragen, ob in der Offenheit und Unbestimmtheit seiner Terminologie nicht auch ein Vorteil liegt...

<sup>15</sup> Als erste Orientierung über die verschiedensten Ansätze eines «Zugangs» zum Mythos sei auf drei Sammelbände verwiesen: Karl Kerényi, Hrsg., Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Darmstadt 1982; Renate Schlesier, Hrsg., Faszination des Mythos. Frankfurt 1985; Hans Heinrich Schmid, Hrsg., Mythos und Rationalität. Gütersloh 1988.

<sup>16</sup> M. Eliade, Das Heilige und das Profane. Frankfurt 1984, S. 87.

<sup>17</sup> Vgl. Anm. 14, S. 197, wo Eliade dieses Problem anspricht. Die dortige Übersetzung von «demythisation» (franz. Ausgabe, S. 21) mit Entmythologisierung ist nicht korrekt, wie überhaupt das Fachvokabular teilweise schlecht bzw. falsch übersetzt ist: So heißt es z. B. auf S. 174 «Illusionismus», wo im Französischen mit «Illuminisme» (S. 217) die Bewegung der Illuminaten gemeint ist.

<sup>18</sup> Das versuchte z. B. K. Hübner, Die Wahrheit des Mythos. München 1985, S. 357, 361.

Diese tendenzielle Offenheit und Erweiterungsfähigkeit der Mythostheorie Eliades sollte bei der Rezeption des hier im Mittelpunkt stehenden Buches stets präsent gehalten werden, genauso wie Eliades überwiegende Beschäftigung mit den Mythen der traditionellen Gesellschaften seine Interpreten nicht zu voreiligen Verallgemeinerungen der mit diesen Untersuchungen einhergehenden spezifischen Forschungsergebnisse verleiten darf.

### Konservativismus bei Eliade?

Der von Eliade in vielen Kulturen deskriptiv aufgewiesene Topos einer «Sehnsucht nach dem Ursprung», verstanden als Sehnsucht nach dem Zustand vor der Entstehung der Welt, der noch die Fülle aller Möglichkeiten in sich birgt, ist von ihm nie als Forderung nach einer Rückkehr zum Ursprung erhoben worden.<sup>19</sup> Aus seiner indikativischen Beschreibung des sogenannten geschichtlichen Materials versucht er an keiner Stelle Imperative für eine Kulturtherapie der Moderne abzuleiten; dieser naturalistische Fehlschluß lag ihm – im Gegensatz zu einigen seiner Interpreten – fern. Ein Rückgang zu «archaischen» Kulturen darf nicht vorschnell in das von Eliade wirklich geforderte *Erinnern* an entsprechende Überlieferungen hineingelesen werden.

Eliade beschreibt für diese Kulturen die mythische Vorstellung einer Sehnsucht nach der ursprünglichen Fülle des Seins vor Beginn der Weltentstehung, aus der eine Erneuerung der verbrauchten Welt erwartet wird. Die erhoffte *Erneuerung* der jeweils veralteten Welt und nicht allein die Rückwendung auf die Ursprünge ist dabei das Entscheidende. Der Rückbezug auf die im Mythos erzählte «Urzeit» und deren rituelle Vergewärtigung ist gleichsam das Mittel zum Zweck eines erneuten Anfangs der «geschichtlichen Welt». Mythen, Riten und Verhaltensweisen des Menschen der traditionellen Kulturen deutet Eliade hiermit als einen Versuch, den von ihm so genannten «Schrecken der Geschichte» abzuwenden, sich gegen ihn zu verteidigen<sup>20</sup>, als eine «Auflehnung gegen die konkrete, historische Zeit», als «Sehnsucht nach einer periodischen Rückkehr zur mythischen Zeit der Uranfänge», wobei der Wille, die Geschichte nicht anzunehmen, keinen «konservati-

<sup>19</sup> Vgl. zu dieser konservativen und popularisierenden Interpretation z. B. die Rezension in der FAZ vom 19. 10. 1988, S. 31, Sp. 3, wo Eliade ein «Aufruf zur Umkehr» unterstellt wird.

<sup>20</sup> M. Eliade, *Kosmos und Geschichte*. Frankfurt 1984, S. 173–176.

ven Tendenzen» zuzuschreiben sei, wie er an einer anderen Stelle ausdrücklich betont.<sup>21</sup> Denn diese «Sehnsucht nach dem Paradies» ist nach Auffassung Eliades in dem «kosmische(n) Christentum der Landbevölkerungen» Südosteuropas das «Verlangen, eine verklärte und unverwundbare Natur wiederzufinden, die geschützt ist vor den auf Kriege, Verwüstungen und Eroberungen folgenden Umwälzungen» (168). Dieses «Ideal» der Agrargesellschaften richte sich gegen terrorisierende Kriegerhorden und ausbeutende Klassen. «Es ist eine passive Revolte gegen die Tragödie und die Ungerechtigkeit der Geschichte, also gegen die Tatsache, daß das Böse sich nicht mehr als individuelle Entscheidung erweist, sondern vor allem als eine überpersönliche Struktur der historischen Welt.» (168) «Die Revolte gegen die Unumstößlichkeit (irréversibilité, frz. Ausg. 172) der Zeit hilft dem Menschen, die Realität zu konstruieren», und befreit ihn andererseits von der Last der toten Zeit, gibt ihm die Gewißheit, daß er imstande ist, die Vergangenheit aufzuheben, sein Leben von vorn zu beginnen und seine Welt neu zu schaffen.» (138)<sup>22</sup>

### Anamnese – ein Schlüssel zu Eliades Werk?

Als «eines der wenigen ermutigenden Syndrome der modernen Welt» sieht Eliade die «historiographische *anamnesis*» (134), die er in der westlichen Gesellschaft am Werk sieht. In diesem Begriff liegt sicherlich ein wesentlicher Hinweis für das Verständnis seines Gesamtwerkes, das im Grunde nichts anderes ist als eine gewaltige Anamnese der vergangenen Verhaltensweisen des Menschen. Eliade möchte die vergangenen Kulturen des «homo religiosus» nicht reaktualisieren, sondern an sie *erinnern*, sie dem modernen Menschen gegenüberstellen, ihn mit seiner eigenen Geschichte als Mensch konfrontieren. Das scheint Eliade zu genügen, und es ist, im Lichte seines Verständnisses der Anamnese gesehen, ein folgenreicher Prozeß, der durch diese Erinnerungsleistungen in Gang gesetzt wird, auch wenn er den ersten kulturellen Auswirkungen dieser Anamnese «noch mindestens ein paar Generationen» (136) Zeit gibt. Zusätzlich stellt er das Moment einer Kontinuität fest, da diese historiographische Anamnese die religiöse Bewertung des Gedächtnisses und des Erinnerns fortsetzt, wenn auch auf einer anderen Ebene (vgl. Kap. 7). Diese Anamnese der universalgeschichtlichen Vergangenheit des homo sapiens vermag den westlichen Menschen aus seinem kulturellen Provinzialismus herauszureißen: «Mehr noch: durch die historiographische *anamnesis* steigt man tief in sich selbst hinab. Indem es gelingt, einen Australier unserer Tage oder (...) einen paläolithischen Jäger zu verstehen, gelingt es auch, in der Tiefe des eigenen Selbst die existentielle Situation einer prähistorischen Menschheit sowie die sich daraus ergebenden Verhaltensweisen zu «wecken». (...) Eine wahre historiographische *anamnesis* drückt sich in der Entdeckung einer engen Verbundenheit mit diesen verschwundenen oder peripheren Völkern aus. Es handelt sich um eine wirkliche Wiedererlangung der Vergangenheit (...).» (134)

Letztlich ist Eliades gesamtes literarisches und populärwissenschaftliches Werk ein gewagter und gewaltiger Versuch, den Weg zu weisen, der so zu einem neuen, universalen Humanismus des «ganzen Menschen» führen soll. Ohne Frage verläßt Eliade mit dieser Forderung die Bahnen des fachwissenschaftlich Vertretbaren; dieser Anamnese-Begriff trägt wirklich den Charakter des Therapeutischen. Nicht zuletzt in diesem Bestreben, dem Menschen die Vielfalt seiner Vergangenheit in «Erinnerung» zu rufen, liegt Eliades Hinwendung zum Mythos und sein Versuch eines Zugangs zu ihm begründet. Denn die vergangenen und die nicht-westlichen «formes de vie», so wie sie in den Mythen bewahrt wurden, galt es für

<sup>21</sup> Ebd. S. 7.

<sup>22</sup> Die Darstellung der politischen Position Eliades im Zusammenhang mit seiner Haltung zur Geschichte bedarf einer eigenen Untersuchung. Im Rahmen dieser Rezension konnte das Thema nur angesprochen werden.



**Missionsgesellschaft Bethlehem Immensee sucht**

## Projektleiter/in Nachwuchs

Zur Förderung des missionarischen Nachwuchskaders benötigen wir ab sofort oder nach Vereinbarung eine Koordinationperson. Ihre Tätigkeit umfaßt Animation, Beratungsgespräche, mittelfristige Begleitung und außerschulische Bildung von jungen Frauen und Männern. Die Anforderungen sind: abgeschlossenes Hochschulstudium (evtl. Hochschulassistent), Erfahrung in Beratung/Seelsorge; Theologiestudium und Drittwelterfahrung sind erwünscht, aber nicht unbedingt vorausgesetzt.

Es erwartet Sie eine vielseitige, ausbaufähige Tätigkeit in einem aufgestellten Team.

Herr Benno Frei gibt Ihnen gerne Auskunft: Telefon (041) 815181. Bewerbungen sind zu richten an: Herrn Edwin Gwerder, Generalvikar, Missionshaus, 6405 Immensee.

Eliade zu dechiffrieren; er wollte sie als eigene Weisen der Lebensbewältigung – was für Eliade immer auch Geschichtsbewältigung bedeutet – der westlich geprägten Zivilisation ins Gedächtnis rufen. So zielt Eliades Hermeneutik darauf ab, die historischen und die zeitgenössischen Mythen auf ihre Wirkungsgeschichte bzw. auf ihre Bedeutung für den modernen Menschen hin zu befragen. Daß er sich dabei im Rahmen der «historiographischen *anamnesis*» bewegt, spricht sowohl für seine interpretatorische Vorsicht als auch für sein Interesse an einer für die «Orientierungsnot» des heutigen Menschen fruchtbaren Forschung, ohne dabei zu glauben, in einer konservativen Rückwendung auf die Normen veralteter Paradigmata das Heil des Menschen wiedergefunden zu haben.

Selbstverständlich hat auch Eliade die Probleme, die das Phänomen Mythos aufgibt, nicht erschöpfend behandelt, obgleich gesagt werden kann, daß er wesentliche Aspekte des Mythos gesehen und herausgearbeitet hat, die als wegweisend für die weitere Forschung gelten dürfen. Kritik an Eliades Theorie konnte im Rahmen dieser kurzen Darstellung nicht entfaltet werden. Jedenfalls ist die allgemeine Diskussion über den Mythos offener, vielfältiger und aktueller denn je, und der Position Eliades kommt in dieser Diskussion eine wichtige Rolle zu.

Jürgen Mohn, Bonn – Bad Godesberg

## Wie von Jesus reden?

Josef Kuschel hat eine umfangreiche Studie zur Problematik der Präexistenz Jesu vorgelegt.<sup>1</sup> Ihr Ausgangspunkt ist das groteske Auseinanderklaffen der «Sprache von Glaubensformeln» und der «Sprache des Rabbi» (Jesus), das zu «einer Plausibilitäts- und Akzeptanzkrise von nicht gekanntem Ausmaß» für die kirchliche Christologie (630) in ihrer «Unverständlichkeit, Kompliziertheit, Lebensfremdheit und Schriftfremdheit» geführt habe (631). Diese Feststellung bezieht Kuschel vor allem auf die Aussage von der Präexistenz (manchmal: Jesu, an anderen Stellen: Christi), die er auf ihre Funktion hin überprüfen will. Grundsätzlich hält er sie für mythisch und will vermeiden, auf ihr eine Christologie aufzubauen; diese müsse vielmehr «von unten» gewonnen werden. «Die Botschaft Jesu selber und die ursprüngliche Verkündigung Jesu als des Christus bleiben kritischer Maßstab der späteren dogmatischen Aussagen» (632). Andererseits möchte er aber auch nicht auf die Verwendung des Präexistenztopos ganz verzichten, weil der christliche Glaube «um die Offenbarungsstruktur des Christusereignisses willen nicht darauf verzichten (könne), ein Stück weit «mythisch» oder mit «mythischem Rest» zu reden. Besser: Christliche Theologie nach der Aufklärung muß gewiß entmythologisieren; entbildlichen, entpoetisieren darf sie nicht» (634).

In der Einleitung (19–35) entfaltet Kuschel seine Fragestellung. Er geht davon aus, daß «Präexistenz ... ein Schlüsselbegriff für die Frage nach dem Grundprinzip von Wirklichkeit überhaupt» sei, «gewiß ein Kunstwort, hinter dem aber eine existentielle Urfrage steckt» (20). Deswegen finde sich dieser Topos auch in anderen Religionen, wofür er als Beispiele den Buddhismus, den Islam und das Judentum (mit Verweis auf einen präexistenten Menschensohn im «hebräischen Kanon», 23, ebenso 270, allerdings zu Unrecht) anführt. Hierbei wird der Begriff selber für die Christologie nicht weiter diskutiert, so daß dem Leser unklar bleibt, ob er mit ihm den Gottessohn-titel schlechthin im Sinne der Zwei-Naturen-Lehre meint oder irgendeine Form der Präexistenz in Analogie zu der eines in die Anfänge rückprojizierten Weltplans oder zu der Buddhas, des Koran oder – «in mystischen Kreisen» (24) des Islam – Mohammeds.

Bisweilen spricht Kuschel vom «wahren Gott» und «wahren Menschen» (z. B. 30); für diese Betrachtungsweise erscheint allerdings die Rede von der «Präexistenz» als recht partiell, weil sie die Dimensionen der präsentischen (Ko-)Existenz sowie der Postexistenz außer acht läßt, und auch unzureichend, weil für Gott Existenz (und nicht: Präexistenz) kennzeichnend wäre (allerdings kann Kuschel auch von einer «Präexistenz Gottes» [?] reden, z. B. 101, 232). Dennoch bleibt Kuschel in seiner Untersuchung ansonsten bei der Frage nach der «Präexistenz» Jesu («Geboren vor aller Zeit»), erst gegen Ende, in seiner kritischen Auseinandersetzung mit modernen Theologen (558–622) und deren trinitarischen Konzepten, wird deutlich, daß mit «Präexistenz» doch (vor allem? auch? letztlich?) die Gottesprädikation für Jesus gemeint gewesen sein muß (oder müßte).

In bezug auf die – seltsam undeutliche – Präexistenzproblematik will Kuschel (1) eine systematische Klärung, (2) die Berücksichtigung der biblischen Grundlagen und (3) neue Begründungen und Legitimationen versuchen (34, 35). Er führt dieses Programm in drei «Hauptteilen» durch. Der *erste* (39–222) analysiert die Auseinandersetzungen um die Präexistenzvorstellung bei Adolf von Harnack, Karl Barth und Rudolf Bultmann. Diese Passagen erarbeiten eine Fülle von biographischem und theologischem Material (im Stile etwa von Heinz Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, München 1966) und sind als Einführung in einen spannungsgeladenen Abschnitt der evangelischen Theologiegeschichte dieses Jahrhunderts (ein ähnlicher Stil noch einmal bei der Auseinandersetzung mit Schillebeeckx, 606–625) sehr zu empfehlen; besonders interessant ist der Blick auf die damaligen zeitgenössischen Strömungen in Kunst, Musik, Physik usw. (71–100). Die Unklarheiten aber bezüglich Präexistenz Jesu oder Gottsein bleiben, die dramatische Sprache führt ein wenig dazu, die heute durchaus feststellbaren Gemeinsamkeiten (z. B. zwischen Barth und Bultmann) zu verdecken; ihre theologiegeschichtliche Herkunft (z. B. die Abhängigkeit Harnacks von Schleiermacher bei der Interpretation des Gottessohn-titels im Sinne von Gotteserkenntnis, 60) bleibt unerwähnt.

Der *Zweite Hauptteil* befaßt sich mit den exegetischen Grundlagen des Präexistenztopos (225–511) im Alten Testament (Weisheitstradition, Apokalyptik), in zwischentestamentlicher Literatur (Henoch, apokalyptische und rabbinische Kreise) und im Neuen Testament. Dieser umfangreiche Abschnitt ist sehr gründlich erarbeitet; er bietet in Kurzfassung das heutige Einleitungswissen sowie eine Darstellung und Diskussion wichtiger Interpretationen aller Stellen, die für eine Präexistenzaussage in Frage kommen könnten. Die im vorchristlichen Judentum relativ spät aufkommenden Präexistenzvorstellungen, die die «Gottheit Gottes» nicht gefährden (278), hält Kuschel für «Krisen- und Endzeitphänomene» (277–281). «In diese Zeit fällt die Geburt des Jesus von Nazareth» (281). Auch das Neue Testament aber, so stellt er zu recht in einem späteren Resümee noch einmal fest, kennt in Großteilen keinen Präexistenzgedanken: «Von 27 Schriften des Neuen Testaments können 20 von Jesus als dem Sohn Gottes reden, ohne auf die Vorstellung von dessen realer Präexistenz angewiesen zu sein ...» (638). Die dennoch vorhandenen Stellen zu einer «realen» Präexistenz will Kuschel nicht gelten lassen, einmal weil die Autoren selbst (z. B. Paulus, der Phil 2 referiert, Johannes, die Verfasser des Kol und des Hebr) in ihren Werken «Gegenakzente» gesetzt hätten bzw. die entsprechenden Passagen sekundär seien gegenüber eschatologischen Aussagen oder soteriologischen Absichten. Wirkliche Präexistenzchristologie sieht er erst im 2. Jahrhundert gegeben, anfänglich bei Ignatius von Antiochien, endgültig seit Justin, der den Begriff «Präexistenz» geschaffen habe (506.507) und schließlich in der Theologie des griechischen Ostens (509, wobei er aber die beeindruckende und andersartige syrisch-antiochenische Christologie nicht berücksichtigt). Diese Ausführungen

<sup>1</sup> Josef Kuschel, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*. Piper, München-Zürich 1990, 834 S., DM 98,-

erstaunen; sie erklären sich vom Interesse des Verfassers, biblische Christologie zu betreiben und dennoch ohne Präexistenzaussagen auskommen zu können. In den Texten findet diese These – trotz mancher zustimmender Zitate – keine ausreichende Stütze. Zwar mag es zutreffen, daß der Präexistenzgedanken nur sporadisch und keineswegs – z. B. gegenüber eschatologischen Gesichtspunkten o. ä. – alles beherrschend ist. Das kann schon deswegen nicht sein, weil das Neue Testament die Traditionen (hellenisierter) jüden-christlicher Gemeinden bietet und somit die aus hellenistischem (oder hellenistisch-jüdischem) Denken kommenden neutestamentlichen Anklänge an die Präexistenz vielfach jüden-christlich gebrochen sind; aber es gibt sie. Obwohl der Klappentext rühmt, daß erstmals «kulturgeschichtliche» Durchblicke geboten würden, fehlen sie im exegetischen Teil vollkommen. Von ihnen her könnte die Präexistenzvorstellung als hellenistisch gewendete (und in den Raster der Lehre von den Seinsgründen eingepaßte) Form der jüdenchristlichen heilsgeschichtlichen und eschatologischen Rezeption Jesu aufgezeigt werden; aber das wäre eine «Metakritik» und nicht «Exegese», so daß damit keine Notwendigkeit bestünde, den Text solange zu interpretieren, bis er zu den erwünschten Resultaten führt (vgl. etwa die gewundenen Ausführungen zum Hebr. 457.458, oder zum Joh-Prolog, 494–496).

Der *Dritte Hauptteil* (516–691) hat das «Gespräch mit der Gegenwartstheologie» zum Thema; ein erster Abschnitt unter dem Titel «Der Umbruch in der protestantischen und katholischen Theologie» analysiert und diskutiert die christologischen Positionen von Wolfhart Pannenberg und Karl Rahner; unter der (irreführenden) Überschrift «Christologie jenseits von Theismus und Atheismus» kommen Eberhard Jüngel, Jürgen Moltmann, Wilfried Jost, Walter Kasper, Hans Küng und Edward Schillebeeckx zur Sprache. Obwohl die «Gegenwartstheologie» an Namen festgemacht wird, die mir schon in meiner Studienzeit geläufig waren, gehören die Auseinandersetzungen Kuschels mit den entsprechenden Thesen und vor allem die jeweiligen Kritiken zu den wirklich weiterführenden Passagen des Buchs. Vor allem ist Kuschel durch diese Texte gezwungen, über die Verengung auf den Gesichtspunkt der Präexistenz hinaus den Komplex (physischer) Göttersohn-

schaft oder Gottseins (Jesu) sowie der Trinität zu thematisieren. In einem dritten Abschnitt «Epilog» versucht er dann selbst ein Resümee zu ziehen, das er durch literarische Texte zugleich anreichert wie ein wenig undeutlich macht.

Das Buch Kuschels bietet eine sehr informative, gründliche und kritische Einführung in die Theologie der ersten acht Jahrzehnte dieses Jahrhunderts sowie in den heutigen exegetischen Forschungsstand, vor allem zum Neuen Testament – auch über die Frage nach der Präexistenz hinaus. Seine Sprache ist lebendig, die Problematik wird durch Beispiele aus der Literatur und gelegentlich aus der Religionsgeschichte vertieft; mühsam ist für den Leser das Aufsuchen der am Ende des Buches abgedruckten Verweise. Die Studie hat in weiten Teilen das gesetzte Ziel erreicht, die Präexistenzchristologie und Trinitätslehre einer Kritik zu unterziehen, um den geschichtlichen Jesus wieder zum Maßstab zu machen. Nicht ganz verständlich bleibt, wieso der Präexistenzbegriff, der nach Kuschel erst in nachneutestamentlicher Zeit relevant wurde, nicht auch dort auf seine Entstehungsbedingungen hin befragt wurde.

Fraglich bleibt jedoch, ob die nach Kuschel unumgängliche Entmythologisierung weit genug vorangetrieben wird, wenn alle entsprechenden christologischen Aussagen und somit auch die von einer «Präexistenz» auf die «Auferweckung Jesu» (z. B. 555; 638.639) zurückgeführt und gegründet werden. Ist das nicht das Ende des Versuchs zu einer Christologie «von unten»? Wieviel ist gewonnen, wenn der «mythische Rest» nicht mehr die Präexistenz, dafür aber die Eschatologie ist? Anders: Warum kann nur die Rede von der Präexistenz, nicht aber auch die über Eschatologie als «bildliche», «poetische» Sprache aufgefaßt werden? *Karl-Heinz Ohlig, Saarbrücken*

DER AUTOR ist Professor für Systematische Theologie im Fachbereich Grundlagen- und Geschichtswissenschaften an der Universität des Saarlandes.

## «Lebensversuche»

Den Hörern der Sonntagmorgensendung im dritten Hörfunkprogramm des Westdeutschen Rundfunks (8.30–9 h) ist *Karl-Dieter Ulke* kein Unbekannter. Auch wenn man – vielleicht zu spät aufgestanden – erst während der Sendung einschaltet, erkennt man am inhaltlichen «Sound»: Das ist eine Sendung von K.-D. Ulke. Ähnlich ging es mir bei der Lektüre der «Lebensversuche»<sup>1</sup>, einer Sammlung von 26 «Portraits». Ulke nähert sich mit großer Sensibilität Leben und Werk von Philosophen, Schriftstellern und Heiligen gleichermaßen. Dabei spannt er den Bogen zwischen Extremen, etwa verkörpert in Benedikt von Nursia und Sartre oder Jonathan Swift und George Orwell.

Gleich am Anfang, im ersten Portrait, dem Epikur gewidmet, findet man gleichsam Ulkes eigenes Motto, wenn er feststellt: «Die Zeitgenossen Epikurs hätten daher eigentlich den Schutt von vier Jahrhunderten wegräumen müssen, um auf die wahren Quellen seines Denkens zu stoßen.» (11) Genau dies tut Ulke, wenn er Schutt wegräumt, der den Blick auf jene 26 Menschen verstellt, deren Bedeutung er skizziert. Wegen persönlicher Erfahrungen in der Zeit der Lektüre dieses Buches haben mir die Passagen über die Bewältigung der Seinsfrage, der Fragen rund um Leben und Tod, viel gegeben, etwa in den Portraits von Philipp Neri, Balthasar Gracian oder Angelus Silesius. So bietet dieses Buch auch Trost. Die stilistische Meisterschaft Ulkes zeigt sich nicht zuletzt in den prägnanten Titeln der Portraits, die gleichsam das Motto jedes Lebens signalisieren. *Knut Wolf, z. Zt. Washington, D.C.*

<sup>1</sup>Karl-Dieter Ulke, *Lebensversuche: Philosophen – Schriftsteller – Heilige*, Kösel-Verlag, München 1990, 175 S.

## 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, Werner Heierle, Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico, Karl Weber  
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

### Preise Jahresabonnement 1991:

Schweiz: Fr. 42.– / Studierende Fr. 30.–  
Deutschland: DM 49.– / Studierende DM 34.–  
Österreich: öS 370.– / Studierende öS 260.–  
Übrige Länder: sFr. 38.– zuzüglich Versandkosten  
Gönnerabonnement: Fr. 50.– / DM 60.– / öS 420.–

### Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842-8  
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.