ORIENTIERUNG

Nr. 3 56. Jahrgang Zürich, 15. Februar 1992

NOCH HEUTE, fast drei Monate nach dem unerwarteten Tod von Pater César Jerez SJ am 22. November 1991 in Bogotá fallen mir in meiner Trauer über den frühen Tod des Mitbruders und Freundes immer die gleichen bruchstückhaften Überlegungen ein: An vielen Stellen schreibt Gustavo Gutiérrez, daß «der Tod vor der Zeit» das Schicksal der armen und marginalisierten Mehrheiten in Lateinamerika ist. Ein früher Tod traf auch César Jerez. Und darin teilt er bis zum letzten die Situation jener Menschen, für die er sich als Wissenschaftler, akademischer Lehrer und Ordensmann in Guatemala, El Salvador und schließlich in Nicaragua eingesetzt hat. Er starb in Bogotá während der Vorbereitungen eines Seminars über den Neoliberalismus und seine Folgen in Lateinamerika. Ende November 1991 wäre seine sechsjährige Amtszeit als Rektor der Zentralamerikanischen Universität (UCA) in Managua zu Ende gegangen. Anschließend hätte er das Amt des stellvertretenden Rektors der UCA in San Salvador und die Leitung des zur UCA gehörenden Menschenrechtsinstituts übernehmen sollen.

César Jerez SJ

1936 in San Martín Jilotepeque (Guatemala) geboren, trat César Jerez 1953 in den Jesuitenorden ein, studierte Theologie in Frankfurt, Sozialwissenschaften und Politologie in Chicago. Als junger Dozent an der Universität Rafael Landívar in Guatemala und als Leiter des dortigen CIAS (Centro de investigación y acción social) koordinierte er die Sozialarbeit der Jesuiten in diesem Land. Von 1976 bis 1982 war er der erste Provinzial der Zentralamerikanischen Jesuitenprovinz. Zusammen mit Ignacio Ellacuría und Miguel Elizondo versuchte er mit den Mitbrüdern seiner Provinz die Option für die Armen – von der Generalkongregation des Ordens 1974 in ihrem Dekret «Glaube und Gerechtigkeit» für alle Jesuiten verbindlich gemacht – zum Maßstab des pastoralen Einsatzes und der wissenschaftlichen Arbeit zu machen, in einer Zeit, in der sich die politische und soziale Situation in Zentralamerika zuspitzte: Repression in Guatemala und Honduras, Bürgerkrieg in El Salvador, Revolution in Nicaragua. 1982 ging César Jerez nach Managua, wo er bis 1985 an der dortigen UCA für die Planung zuständig und anschließend bis zu seinem Tode als Rektor tätig war.

«Ich bin ein Zentralamerikaner, der aus Guatemala stammt», so bezeichnete César Jerez sich selber. Darin kam ein Zweifaches zum Ausdruck: einmal die Hochachtung für seine Herkunft aus einer Mestizenfamilie, die aus dem Respekt vor der Kultur und der Geschichte der Indigenas Guatemalas lebte – der Popol-Vuh, das «heilige Buch» der Maya-Quiché, war eines seiner Lieblingsbücher –, dann aber der Blick für den je größeren politischen und kulturellen Raum: sei es Zentralamerika oder sei es Lateinamerika insgesamt. Aus diesem Selbstverständnis heraus hat César Jerez weltweit innerhalb des Jesuitenordens wie darüber hinaus bei Kirchenleitungen, Regierungen, internationalen Organisationen und Solidaritätsgruppen das Gespräch gesucht, um Solidarität für die Bevölkerung in den Ländern Lateinamerikas geworben.

Seit den frühen siebziger Jahren war César Jerez mit unserer Kommunität in Freundschaft verbunden: ein verläßlicher und eindringlicher Interpret der kirchlichen, politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen in Zentralamerika, bei denen er mitbeteiligt war. Darin war er für uns ein Zeuge dessen, wie die Befreiungstheologie die Intentionen der Botschaft Jesu wahrgenommen hat und weiterhin ernstzunehmen sucht. Und es war ihm wichtig, während seiner Europareise im Mai 1991, die er zusammen mit dem Rektor der UCA in San Salvador, Francisco Estrada SJ, machte, den damals schwer erkrankten Ludwig Kaufmann in der Klinik zu besuchen: seinem sterbenden Freund mitzuteilen, daß er seiner beim «Teilen des Brotes der gemeinsamen Hoffnung» (mit diesem Satz schloß César Jerez jeweils die Briefe an seine Freunde) gedacht habe, war ihm jede Reise wert. *Nikolaus Klein*

IN MEMORIAM

César Jerez SJ (7.8.1936–22.11.1991): Ein Zentralamerikaner, der aus Guatemala stammt – Akademischer Lehrer, Forscher und Ordensmann – Der Jesuitenorden und die Option für die Armen – Zentralamerika in den siebziger und achtziger Jahren.
Nikolaus Klein

LITERATUR

Gedächtnisarbeit – Trauerarbeit: Literarische Positionen in der ehemaligen DDR – Der Gegensatz zwischen einer «tragischen» und einer «ironischen» Gesellschaft – *F. C. Delius'* Erzählung «Die Birnen von Ribbeck» – Von der Feudalzeit bis zur «Wende» – *M. Marons* neuer Roman «Stille Zeile sechs» – Kampf um eine authentische Lebensgeschichte – Wer ist der Täter, wer ist das Opfer? – Verborgene Nischen einer kleinen Freiheit – *G. de Bruyn* und sein neuer Essayband – Eine Analyse deutscher Befindlichkeiten – Das große Vorbild Heinrich Böll – Literatur als kritische Instanz gegenüber der Macht.
Paul Konrad Kurz, Gauting bei München

THEOLOGIE

Der sichtbare und der unsichtbare Souverän: Zu *E. Kantorowicz'* klassischer Studie über die politische Theologie des Mittelalters – Zur Biographie des Verfassers – Exil und Emigration als Schicksal eines deutschen Juden im 20. Jahrhundert – Geprägt durch die Geschichtsdeutung des George-Kreises – Die Studien zu Friedrich II. – In der McCarthy-Ära Verlust des Lehrstuhls in den USA – «Die zwei Körper des Königs» – Ein juristischer Topos aus der Tudorzeit – Altkirchliche Christologie als Grundlage einer Herrscherideologie – Die neue Heiligkeit des weltlichen Staates – Der Fiskus ist allgegenwärtig und Gott ähnlich. *Karlhans Kluncker, Bonn*

PHILOSOPHIE

Ein Vermittler zwischen deutscher und italienischer Kultur: Zum Tode von *Ernesto Grassi* (22.12.1991) – Erste Begegnung mit Edmund Husserl in Freiburg – Bestimmt durch den Neuidealismus von Croce und Gentile – Was Deutschland und Italien trennt und verbindet – Ein Wissenschaftsorganisator ersten Ranges – Die Zweideutigkeit von Traditionen – Der konkrete Mensch als Ausgangspunkt – Gegen die cartesianische Tradition der Philosophie – Auseinandersetzungen mit M. Heidegger. *Eberhard Bons, Freiburg/Brsg.*

JUDENTUM/CHRISTENTUM

Die Schoa als Wendepunkt: Ein internationales Symposium in Krakau – Antisemitismus in Polen – Kritik an einer antijudaistischen Bibelinterpretation – Positionen nach dem Zweiten Vatikanum. *Simon Lauer, Luzern*

Gedächtnisarbeit – Trauerarbeit

Literarische «Bewältigung» der DDR

Seit je transportierte Literatur die Kunde von großen politischen Ereignissen; zuerst in der Form von Sagen und Mythen, später mehr chronikalisch, novellistisch, als Sittengemälde und schließlich als moralisch-diskursive Auseinandersetzung. Der deutschsprachigen Literatur in Österreich und Deutschland lieferte in diesem Jahrhundert der *Erste Weltkrieg* über Jahrzehnte Stoff und eine vielfältige Thematik, – vom Untergang des Habsburgischen und des Wilhelminischen Kaiserreiches bis zur Sehnsucht nach dem neuen «Reich», von der Verherrlichung des soldatischen Menschen bis zu entschiedenen Antikriegsromanen. Nach 1945 beschäftigten sich Autoren bis in die jüngste Gegenwart intensiv mit der *Nazizeit,* dem aus der braunen Ideologie hervorgehenden Zweiten Weltkrieg mit seinen Massenmorden an jüdischen Menschen und der rassistischen Vernichtung «unwerten Lebens».[1]

Nunmehr hat das *dritte* politische Großereignis des Jahrhunderts in Deutschland, *die Auflösung der DDR* (mit der sie begleitenden und nachfolgenden Auflösung des gesamten östlichen Staatsmarxismus), die deutsche Literatur erfaßt. Nicht mehr in verdecktem Protest (wie z. B. in Christa Wolfs Erzählung «Kassandra», 1983), sondern in offener Auseinandersetzung wird die Realität und Irrealität einer von der Stasi total kontrollierten und unterworfenen Gesellschaft gezeigt.

Man hat die DDR als eine «tragische», die alte Bundesrepublik im Vergleich als eine «ironische» Gesellschaft bezeichnet. Die als programmatisch «antifaschistisch» angetretene Gesellschaft der DDR stellte einen hohen Anspruch auf Wahrheit, Identität, Moral, vorgetragen mit dem Pathos des neuen sozialistischen Menschen, begleitet von Jubelfeiern und staatlich inszenierten Weihevorgängen. Die westdeutsche «offene» Gesellschaft tat sich mit Sinndeutung und Identifikation schwer. Nicht nur Intellektuelle, auch jüngere Menschen entwickelten Generation um Generation ein eher «ironisches» Verhältnis zu Staat und Gesellschaft, distanziert, ambivalent, in Frage stellend, Enttäuschung einkalkulierend. Wie der Sturz des pathetisch-tragischen Menschen, löst auch der Sturz einer «pathetisch-tragischen» Gesellschaft eine andere Fallhöhe aus als der Sturz einer ironischen.

Im Herbst 1991 erschienen eine Reihe von Büchern, die sich politisch, chronikalisch, essayistisch und literarisch mit der ehemaligen DDR und ihrer Auflösung auseinandersetzten. Hier seien auf literarischem Feld – nach der Vorstellung von Martin Walsers Roman «Die Verteidigung der Kindheit» (Orientierung 15. Okt. 1991) – die Erzählung von *Friedrich C. Delius,* der Roman von *Monika Maron* und der Essayband von *Günter de Bruyn* vorgestellt.

Ribbecks neuer Birnbaum

Wer unter den Lesern erwartete nicht, daß das größte Ereignis der deutschen Nachkriegsgeschichte, ja geradezu deren Ende, die deutsche Wiedervereinigung, literarisch zu Buche schlagen würde? – Wer unter den schulisch Alphabetisierten kennt nicht Fontanes Ballade des Herrn von Ribbeck zu Ribbeck in Havelland, jene elegisch feudale Verslegende vom wundertätigen Birnbaum? Was läge, wenn einer an der Havel wohnt, näher, als diese beiden Ereignisse zu verbinden? *Friedrich Christian Delius* (geb. 1943, wohnt in West-Berlin, wurde bekannt durch die dokumentarische Satire «Unsere Siemenswelt») hatte diesen Einfall.[2]

Seit Frühjahr 1990 dürfen Westberliner ohne Kontrolle und Grenzzaun das alte Havelland besuchen. Mit drei Bussen und Klasse-Autos fahren sie nach Ribbeck, um dort die deutsche Einheit zu feiern. Sie haben ein Bäumchen mitgebracht. Sie pflanzen es ein im Schloßpark, der jetzt zum Pflegeheim gehört. Sie sind aufgelegt zum Feiern in dem Dorf, in dem seit Jahrzehnten nicht mehr gefeiert wurde, weil es nichts zu feiern gab. Sie haben alles mitgebracht, und es gab alles umsonst: Würstchen, Erbsensuppe, Faßbier, Birnenschnaps. Gönnerhaft, mit Videokameras ausgerüstet, sind die von drüben eingefallen. Die von hier kommen aus ihrer sprachlosen Verwunderung kaum heraus: die neue Freiheit, der neue Wohlstand, die Unbeschwertheit der neuen Landsleute.

Einer aus Ribbeck erzählt die Dorfgeschichte, wie sie erlebt, erinnert und kommentiert durch sein Bewußtsein läuft. Zögernd, ja stotternd, kommen ihm die Worte. Aber dann rinnen und stauen sie sich siebzig Seiten lang in einen einzigen, nur durch Abschnitte gegliederten Satz. Der Erzähler spricht als Stellvertreter der zu untätigem Staunen degradierten Ribbekker; nicht als individuelles Ich, sondern als kollektives «Wir». Sie sind nicht mehr Knechte, aber auch nicht Herren, sondern einfach Arbeiter, die genossenschaftlich das Land bewirtschaften. Verglichen mit den Angekommenen, sind die Einheimischen Arme geblieben, als wären sie Flüchtlinge. Drei Zeiten tauchen auf und vermischen sich im Kopf des Erzählers: die gar nicht idyllische Feudalvergangenheit, die weithin solidarische, durch Spitzel bedrohte Kommunismuszeit, die fast gespenstisch neue Wendezeit, «die im Galopp alles aufreißt und umwirft».

Die Angereisten kommen als Herren. Sie schneiden den Bauern das Wort ab «auf die neue alte Art». Nicht «Brüder und Schwestern» haben sie im Kopf, sondern «Eigentumsrecht, Erbrecht, Vorkaufsrecht». Die meisten neu gebauten Häuser stehen auf Ribbecks Grund. Auf seinen siebenhundert Hektar Land leben vierundvierzig Bauern und Umsiedler. Die sozialistische Zeit der Brigadiers wird nicht beschönigt. Fünfzehn Spitzel auf fünfhundert Einwohner sind keine Nebensache. Dennoch gehörte das Land über vier Jahrzehnte dem Volk, gab das «Wir» Geborgenheit. Sollen sie jetzt von diesem «Wir» befreit werden durch neue Eigentümer?

Es ist eine merkwürdige Sage, dieser wundertätige Birnbaum auf Ribbecks Grab. Realistisch betrachtet hat ein Birnenkern tief unter der Erde nicht die Kraft zu sprießen. Und außerdem waren die wohltätigen Birnen auch damals kein Ersatz für soziale Mißverhältnisse.

Delius hat eine eingängige Lesebuchgeschichte aus strammer linker Ideologie und schönen Fertigteilen geschrieben. Er läßt, von den Überfällen der Schweden seit dem 17. Jahrhundert bis zu den Einfällen der West-Berliner heute, dreihundert Jahre Dorfgeschichte passieren. Die ungeteilte Sympathie gilt den Landarbeitern. Der Leser erfährt freilich wenig, was er nicht schon aus der Zeitung, aus Kommentaren und der allgemeinen Stimmungslage wüßte. Sätze wie: «Ihr latscht durch unsere Gärten wie Besatzer» oder «Jetzt führt uns das Geld zusammen», klingen nicht nur wie schon gehört, sondern auch wie schon gelesen. Das Pflanzfest als bloße Party gibt in dieser ereignisschwachen Form zu wenig Stoff für eine Erzählung. Für eine Novelle ereignet sich zu wenig. Kein Abgrund wird

[1] Zuletzt erschien von Erich Hackl «Abschied von Sidonie» (Diogenes Verlag, Zürich 1989), die Erzählung über das Verhalten von Menschen gegenüber einem Zigeunermädchen in Österreich bis zur Deportation. Im Frühjahr 1992 stellt Ulla Berkéwicz (die galizische Vorfahren hat) erneut die Grabenerschießungen von Juden in der Nähe von Odessa durch die deutsche Wehrmacht dar in ihrem (ersten) Roman «Engel sind schwarz und weiß» (Frankfurt, Suhrkamp Verlag).

[2] Friedrich Christian Delius, Die Birnen von Ribbeck. Erzählung. Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg 1991. 80 Seiten. DM 19,80.

aufgedeckt. Weder Staunen noch Nachdenken wollen sich einstellen; kein Aha-Erlebnis. Der «Wir»-Erzähler spricht zu unpersönlich, zu wenig konkret. Dieses unangefochten vorgebrachte Allgemeinwissen enthält keine Details. Moralisierend flotte Kommentare wie «rauf auf die Titanic und ran an die Bar» klingen aus dem Mund eines Ribbecker Genossenschaftsbauern unwahrscheinlich. Das ist journalistische Westler-Rede, nicht ostdeutsche Bauernzunge. Die Erzählung kommt ohne individuelle Personen aus. Sie erschafft keine konkreten Gestalten. Geschrieben ohne persönliche Erfahrung in dieser Dorfwelt, ohne Leidensdruck, mit wenig Phantasie, bleibt die erzählerische Stellvertretung blaß. Die Kritik des Erzählers gegenüber den Eindringlingen aus Berlin, dieses «Ihr wißt alles besser und schneller», fällt als Bumerang auf den Autor zurück. Warum nimmt uns ein westdeutscher Autor, wenn er an der Vor- und Leidensgeschichte gar nicht beteiligt war, Stoff und Thema der Wiedervereinigung? fragten ostdeutsche Kollegen. Offenbar spürte der Autor weder den realen noch den ästhetischen Widerstand der Birnbaumgeschichte. Aus Fontanes legendenhafter Ribbeck-Ballade ist leider keine kritische Wiedervereinigungs-Parabel entstanden.

Rächerin Rosa

Der genialische Friedrich Dürrenmatt dachte Mitte der fünfziger Jahre darüber nach, wie sich die heutige Welt auf der Bühne noch darstellen lasse, nachdem Schillers idealische Dramatik nicht mehr funktioniert und, weil ihre Überschaubarkeit verloren ging, die Welt als Ganzes nicht mehr gezeigt werden kann. Schillers Dramatik funktioniert nicht mehr, weil es keine tragischen Helden mehr gibt. «Der heutige Staat ist unüberschaubar, anonym, bürokratisch geworden, und dies nicht nur in Moskau oder Washington, sondern auch schon in Bern», schrieb Dürrenmatt damals. Die echten Repräsentanten fehlen; die echten Helden sind namenlos; die Handelnden sind ohne faßbare Gestalt. Macht ist nicht mehr identisch mit einzelnen, gestalthaft faßbaren Personen. Deshalb argumentiert er: «Mit einem kleinen Schieber, mit einem Kanzlisten, mit einem Polizisten läßt sich die heutige Welt besser wiedergeben als ... mit einem Bundeskanzler. Die Kunst dringt nur noch bis zu den Opfern vor, dringt sie überhaupt zu Menschen, die Mächtigen erreicht sie nicht mehr. Kreons Sekretäre erledigen den Fall Antigone.» (Theaterprobleme 1954/55) Dürrenmatts Poetik des Theaters führt konsequent zur Groteske. Die Rächerin Judith heißt jetzt Kläre Wäscher (im: «Besuch der alten Dame»). Diese Kläre ist keine stolze Siegerin, sondern eine Frau, der im bürgerlichen «Dorflager» übel mitgespielt wurde. Die Komödie als Groteske macht die Lacher schaudern. Anfangs siegt in der Tragikomödie noch die Gerechtigkeit, später nicht mehr, zumindest nicht in Gestalt einer Person.

Dürrenmatts Überlegungen zum Drama lassen sich auch auf den zeitgenössischen Roman anwenden. Die DDR zum Beispiel läßt sich weder durch Honecker noch durch Schalck-Golodkowski noch durch Markus Wolf darstellen, aber vielleicht durch einen Aussteiger, eine Dissidentin, ein Opfer?

Monika Maron (geb. 1941), eine der mutigen, nicht angepaßten Autorinnen der ehemaligen DDR, wurde bekannt durch ihren Roman «Flugasche» (1981). Anklagend zeigt sie darin die von der Chemie-Industrie zerstörte Region Bitterfeld. Um der Planerfüllung willen nahmen die Funktionäre die Vergiftung der Luft in Kauf. Mit Menschenverachtung überging man die Lebensinteressen der Bewohner.[3]

Eine wissenschaftlich Werktätige als Aussteigerin und Protestperson hat Monika Maron bereits im Roman «Die Überläuferin» (Frankfurt 1986) porträtiert. Auch die Ich-Erzählerin von «Stille Zeile sechs»[4] ist eine wissenschaftlich Werktätige, die dem System-Kommunismus nicht mehr dienen will.

Während der Beerdigung des prominenten KP Genossen Beerenbaum erinnert Rosalind, auch Rosa genannt, ihre Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Alten aus Niederschönhausen (Berlin-Ost). Dort in der Privilegierten-Siedlung, Adresse «Stille Zeile sechs», lebte der einstige Proletariersohn, später Professor ohne Abitur. Der Staat funktionierte noch in den mittleren achtziger Jahren, zumindest nach außen. In einem Parteiinstitut mußte die Historikerin Rosalind Polkowski die Entwicklung der proletarischen Bewegung in Sachsen und Thüringen erforschen. Inzwischen 42jährig, weigert sich der «frei geborene Mensch» in ihr, ihren Kopf gegen Bezahlung weiterhin dafür herzugeben. Sie will künftig anders, ohne intellektuelle Unterwerfung leben.

Keine Kopfarbeit, nur Schreibhände sind gefragt

In einem Café begegnen sich die Arbeitsfreie und der Schreibhand-gelähmte Professor. Zwei halbe Tage die Woche bittet er um ihre Mitarbeit bei bester Bezahlung. Keine Kopfarbeit wird verlangt, nur ihre Schreibhände für seine Memoiren. Eben das gelingt Rosalind nicht. Sie kann ihren Kopf nicht vom Denken dispensieren, zumal hier ein Stück DDR aufgezeichnet wird. Seine doktrinäre Starrheit, seine mangelnde Bildung, seine Unterstützung staatlicher Macht gleicht der ihres Vaters. Dort der Proletarier ohne Abitur Professor – hier der Vater ohne Abitur Schuldirektor. Keine Empfindung, keine menschliche Regung zeigt der Vater seiner Tochter. Keine Zeit hat er für sie, muß er doch unterwürfige Staatsdiener heranziehen. Der Stalinist Beerenbaum, in die Leitung der Universität berufen, betätigt sich als Spitzel an der Berliner Universität. Er hat einen Freund Rosas, den Oberassistenten Karl-Heinz Baron, «als ein reaktionäres, den hohen Zielen der neuen Ordnung feindlich gesonnenes Subjekt» denunziert und drei Jahre ins Gefängnis gebracht. Wie Rosalinds Vater mußte auch Beerenbaum seinen Mangel an Bildung verbergen. Zur Aufrechterhaltung der Ich-Balance entwickeln beide aus ihrem Neid Haß auf wirklich gebildete Menschen, deklarieren sie als bürgerlich, stempeln sie zu Gegnern. Hier gibt Monika Maron eine Erklärung für die Angst und Blindheit, die innere Unsicherheit und den Bewachungszwang so vieler alter Männer aus DDR-Nomenklatura. Selber ohne Identität außerhalb ihrer Partei, zwingen sie anderen die staatskommunistische Schein-Identität auf. Im Innersten unfrei, machen sie die Welt zum Gefängnis.

Beerenbaum, der ehemals verfolgte, dann in der DDR mitherrschende Kommunist, und Rosa, die im Staatskommunismus unterdrückte Frau, kämpfen um *ihre* Geschichte. Muß der Handelnde schuldig werden? Rosa weigert sich, Opfer und Unschuld gleichzusetzen. Beerenbaum muß den Tätern zugerechnet werden. Schon als Schülerin erkannte Rosalind den ideologischen Krampf der Partei und des Staates. Wie damals bei ihrem Vater kann sie auch gegenüber dem Professor ihren Protest nur durch Schreien ausdrücken.

Kritisch setzt sich die Autorin durch ihre Erzählerin auch mit jener Sorte angepaßter Schriftsteller auseinander, in deren Bücher «es keine Aufrührer gab, nur wehrlose Geschöpfe mit vertrockneten Seelen».

Zum Gegenbild der Täter und der lebendig Toten werden im Roman die nicht mehr junge Klavierlehrerin Thekla und der 70jährige Herr Solow. Die beiden schließen in einer unbenutzten Friedhofskapelle den Bund fürs Leben. Der Gefährte «wollte sie heiraten vor Gott, obwohl er an Gott nicht glaubte.

[3] Die Zerstörung der Region zwischen Bitterfeld und Leipzig durch Braunkohle-Abbau hat Volker Braun in seiner Erzählung «Bodenloser Satz» (Suhrkamp Verlag; Frankfurt 1990) dargestellt. Die zerstörte Landschaft bei Meuselwitz, südlich Leipzig, hat Wolfgang Hilbig in seiner die Kindheit erinnernden Erzählung «Alte Abdeckerei» (S. Fischer, Frankfurt 1991) zum Thema gemacht.

[4] Monika Maron, Stille Zeile sechs. Roman. S. Fischer, Frankfurt 1991, 219 Seiten. DM 32,–.

Aber er glaube an etwas, das größer und gültiger sei als der vergängliche Mensch.» – Gegenort zu den kontrollierten Orten ist die Kneipe: Ort des Gesprächs, der persönlichen Freiheit, der vorgestellten Gerechtigkeit. Etwas blaß bleibt Rosalinds Liebe zur Musik, ihr Versuch Mozarts genialen «Don Giovanni» zu verstehen, ihr eigener Klavierversuch.

Eindrucksvoll zeigt und entlarvt Monika Maron den kommunistischen Professor durch seine ganz unpersönliche, formelhaft erstarrte, ideologische Sprache bis hin zum Ungetüm «Antifaschuwa» (antifaschistischer Schutzwall als sprachgelenkte Verschleierung des Mauerbaus). Beerenbaum diktierte für seine Aufzeichnungen partei-stereotype Sätze: «Gestützt auf den reichen Erfahrungsschatz der Leninschen Partei sowie ihre brüderliche Hilfe, führte unsere Partei die Arbeiterklasse zum Sieg und errichtete für immer den Sozialismus im ersten Arbeiter- und Bauernstaat auf deutschem Boden.»

Was die Parteiredner am Grab Beerenbaums nicht wissen, weiß Rosa. Sie hat den Alten getötet. Die Autorin hat Rosa zur Rächerin der Geschichte gemacht. Deren hartnäckiges Verhör des Denunzianten verursachte seinen Herzanfall. Die Auseinandersetzung mit dem Repräsentanten der DDR-Geschichte im Roman erreicht hier ihren Höhepunkt. In einem gelungenen Kunstgriff wechselt die Autorin die Erzählperspektive Rosas. Sie geht von der ersten in die dritte Person und gewinnt damit mehr Abstand, mehr Freiheit für die ihre Gerechtigkeit verfolgende Phantasie: Rosa prügelt den Alten, der seine Schuld weder erkennen noch eingestehen will, zu Tode. Sie würgt ihn am Hals. Sie tritt dem von seinem Stuhl Gestürzten (die Symbolik des Sturzes ist nicht zu übersehen) «gegen die Rippen, den Kopf, in die Hoden; beidbeinig sprang sie auf seinen Brustkorb». So stellt sich die Rächerin ihre Rache vor. In der Wirklichkeit genügte das Herzversagen als Folge des Verhörs.

Wie auf der klassischen Bühne, beschränkt auf wenige überschaubare Personen, führt Monika Maron den einst zu den Herrschenden gehörenden Täter, der seine Tat durch Aufzeichnungen gerade verewigen will, als Delinquenten vor. Nicht triumphalistisch, sondern leidend; mitleidend an der Geschichte der Beerenbaums (zu denen auch ihr Vater gehört), an der Geschichte ihrer von der Universität verwiesenen und sogar eingekerkerten Freunde, erleidend ihre eigene Lebensverhinderungsgeschichte. Anschaulicher, kürzer, prägnanter kann man das kaum erzählen. Monika Marons DDR-Gedächtnis-Roman baut Realistisches in eine plausible Geschichte, konkretisiert Exemplarisches an einem eindrucksvollen Fall: Fall als Casus und als Sturz.

Deutsche Befindlichkeiten

Nach der enttäuschenden Auskunft, die Christa Wolf in ihrer autobiographischen Erzählung «Was bleibt» (Orientierung 15. Okt. 1990) gab, nach dem «Denkmalsturz», den ihre literarische Vorzeigegestalt im vergangenen Jahr durch Kritiker der FAZ und der ZEIT erfuhr, avancierte der der gleichen Generation entstammende *Günter de Bruyn* (geb. 1926) immer mehr zu einer Mittelpunktfigur, ja moralischen Instanz. Der Mann aus der Flakhelfergeneration (zu der im Westen vor allem Günter Grass und Martin Walser gehören), der 1947 Neulehrer, dann Bibliothekar, seit 1961 den Beruf eines freischaffenden Schriftstellers wagte, erhielt 1964 in Ost-Berlin den Heinrich-Mann-Preis, 1990 in Lübeck den Thomas-Mann-Preis. Er zählte in den vergangenen Jahrzehnten weder zu den auffallenden noch zu den streitbaren Autoren. Obschon de Bruyn, wie er in der Rede zum Heinrich-Böll-Preis 1990 bekannte[5], sich mit der Stärke zur «Konfliktfähigkeit» nicht begabt sah, sich im Nachhinein sogar der «Ängstlichkeit» zieh, paktierte er nie mit dem DDR-System, noch diente er sich der staatstragenden Partei an. Böll, so bekannte er, als das freie Wort unverschlüsselt und ohne Gefahr erlaubt war, sei sein «unerreichbares Vorbild» gewesen, nicht nur wegen der Generationsnähe, sondern weil er vier Erfahrungsbereiche mit ihm teilte: «Krieg, (katholische) Kirche, Köln (als exemplarischer Ort der Heimat) und Kritik», durch alles hindurch die Sympathie mit den Menschen, die Liebe zu den kleinen Leuten. In Böll sah de Bruyn den klaren Standort des Autors als «Widerstehens-Modell», den Autor, der zeigte, daß Literatur die «Macht» nicht preisen, sondern «zügeln» müsse. In der Rede zur Böll-Ausstellung in Leipzig im November 1989 rühmt de Bruyn Bölls «Wahrhaftigkeit», sein Schreiben und Reden «ohne Falsch, ohne Heuchelei, ohne gewollte Dunkelheiten und Winkelzüge» (S. 171). Gehört de Bruyns moralische Bewunderung Böll, so gehört die erzählerische Bewunderung dem Romanautor, die Liebe des geborenen Berliners dem märkischen Wanderer Theodor Fontane. Politisch eindeutig war der im Alter sozialistisch gesinnte Fontane lange Jahre nicht. Wenn er am Ende zu der Überzeugung gekommen ist, «daß es den Adligen, wie er ihn liebt, nicht mehr gibt, macht er sich einen: den alten Herrn von Stechlin, der mit den Jahren skeptischer und demokratischer wird – der also ist wie er».[6]

Die für den zeitgenössischen Leser brisanten Aufsätze «deutscher Befindlichkeiten» stehen im ersten Teil des Bandes. Hier nimmt einer, der die DDR-Verhältnisse über vier Jahrzehnte erfahren hat, der also den Staatsapparat, die Partei, das unmündig gemachte Volk, die fortgegangenen und die gebliebenen Dissidenten, vor allem die Streitigkeiten und Empfindlichkeiten unter den Schriftstellern kennt, mit Augenmaß Stellung. Nicht der Forderung nach moralischer Bilanzierung, sondern seiner Chronistenpflicht will er nachkommen. Wenn einer, der vierzig Jahre zwischen Oder und Elbe lebte, seinen Lebensweg überblicken will, bemerkt er «Punkte oder ganze Regionen, in denen er oder seine Umgebung zum Spielball von Kräften wurden, die sich ihm nie oder nur in Verkleidung zeigten, so daß er, auch wenn er darüber nicht psychisch erkrankte, noch immer im Dunkeln tappt» (7f). Die deutsche Teilung «trennte nicht nur Militärblöcke, Wirtschaftsgefüge und Ideologien, sondern auch Lebensgefühle» (28). De Bruyn meidet die lauten Töne. Er wirft weder Schreisätze noch Reizworte in die auf Showeffekte lauernde Medienlandschaft. Er bejaht das Ende der deutschen Teilung, will sich aber seine «Kritikfähigkeit» bewahren. Er gehört nicht zu jenen DDR-Schriftstellern, die nach den «Jubelgesängen über das Ende der Unfreiheit» angesichts der neuen Nöte «Trauergesänge» anstimmen. Manche Autoren dort scheinen den «Markt» schlimmer zu erachten als die einstige «Zensur». Die Schriftsteller haben nicht nur ihre gesellschaftlichen Privilegien verloren. Sie wurden fast übergangslos in eine offene Gesellschaft versetzt, deren öffentliche Meinung von den Medien besetzt ist. Ihre Botschaft, ihre Stimme, ihr Gewissen, ihre Meinung hat den Sonderstatus verloren. Sie taucht ein und unter im demokratischen Gewühl. Die Medien befördern, was das Volk will (oder will das Volk, was die Medien befördern?): grelle Töne, grelle Bilder, Schlagzeilen, die sich verkaufen lassen, Skandale, Sensation. Die Schriftsteller in den Ländern der ehemaligen DDR haben ihre soziale Stellung verloren. Sie wurden nicht nur finanziell geschwächt. Sie haben zu einem beträchtlichen Teil ihr Publikum verloren und mit diesem sozialen Beziehungsverlust, einen Teil ihrer Identität. So ausdrücklich sagt das de Bruyn nicht, aber er deutet es an. Wie soll, wie will (will er überhaupt) ein Westdeutscher begreifen, «daß das Ende eines verhaßten Staates, der einen bedrückte, würdelos machte, zu feigem Schweigen verdammte, eine dem Heimatverlust vergleichbare Trauer erzeugen könne» (54). De

[5] Günter de Bruyn, Jubelschreie, Trauergesänge. Deutsche Befindlichkeiten. S. Fischer-Verlag, Frankfurt 1991. 205 Seiten. DM 34,–. Die Rede zum Heinrich-Böll-Preis, 180ff.

[6] Ebd. 104. Am ausführlichsten hat de Bruyn sich mit Jean Paul beschäftigt. Sein 1975 beim Mitteldeutschen Verlag in Halle erschienenes «Leben des Jean Paul Friedrich Richter» wurde als Fi-Taschenbuch Nr. 10973 neu aufgelegt.

Bruyn sieht die «Überlegenen» aus dem Westen, die den «Leidgeprüften, Enttäuschten» eine «Analyse ihrer Irrtümer, Versäumnisse oder Schuldverstrickungen» abverlangen. Er hört ihre «fordernden, manchmal verletzenden Töne». Trotz aller Zensur von außen und von innen, konnten zahlreiche Autoren in der vormaligen DDR durch ihre «Kritik Aufsehen erregen, Skepsis gegen verordnetes Denken befördern und so zu den Ereignissen von 1989 eine meinungsbildende Vorarbeit leisten» (51). De Bruyn erinnert sich nicht nur an Stasi-Besuch, sondern auch an eigene Verstrickungen, an die Phase eines inneren Stillhalteabkommens, um zu überleben.

Weil er die eigene Lebens- und Schreibensgeschichte und die seiner Freunde kennt, denkt de Bruyn nicht daran, in den Chor der im vereinten Deutschland Abrechnungswütigen einzustimmen. Monika Maron will durch ihre Sprecherin Rosalind Polkowski die gnadenlose Abrechnung mit den Politvätern. Sie hat ihre Figuren als Typen konstruiert. Ihr erzählerisches Tribunal kennt nur Ankläger und Angeklagte. Die ersten wurden am Leben gehindert, die zweiten sind die eindeutigen Bösewichte. Die Tragik, die am Ende – vermutlich unbeabsichtigt – gegen die zornerregte Anklägerin zurückschlägt, liegt darin, daß Rosalind durch Haß nicht nur hellsichtig, sondern auch fixiert und am Ende als Mensch ausgehöhlt, leer gemacht wurde. Ihre Trauerarbeit hat sie (noch) nicht befreit. Die Auseinandersetzungen de Bruyns, die Abrechnung Monika Marons: das sind zwei Sprechweisen, auch zwei Gangarten der deutschen Literatur nach der Vereinigung. Ich denke, daß beide Stimmen nötig sind, Monika Marons schrille Wut, – Günter de Bruyns bedächtige Weisheit.

Paul Konrad Kurz, Gauting bei München

Zur politischen Theologie des Mittelalters

«Die zwei Körper des Königs» – Blick auf Ernst Kantorowicz

Ernst Hartwig Kantorowicz (geb. 1895 in Posen – gest. 1963 in Princeton) ist jener Historiker aus dem Freundes- und Gelehrtenkreise um den Dichter Stefan George, dem in den letzten Jahren – nach Friedrich Gundolf, Karl Wolfskehl, Max Kommerell u. a. – auch international die meiste Aufmerksamkeit zuteil wurde. Angesichts des deutsch-jüdischen Dramas in diesem Jahrhundert konnte es nicht ausbleiben, daß auch dieser «Fall» im Zeichen postumer «Wiedergutmachung» gesehen wurde. Der Historiker Horst Fuhrmann sprach in der «Zeit» vom 13. bis 22. März 1991 (S. 49) geradezu von der «Heimholung des Ernst Kantorowicz» anläßlich des Erscheinens der ersten deutschen Ausgabe von Kantorowicz' Hauptwerk in der Emigration «The King's Two Bodies» (Princeton 1957), einer «Studie zur politischen Theologie des Mittelalters».[1] Die deutsche Zeit des Forschers bis zu seiner Emigration im Jahre 1938 ist durch die ausgezeichnete Einzeluntersuchung von Eckhart Grünewald in den wichtigen Details bekannt.[2] Es handelt sich dabei in mancher Hinsicht um das typische Schicksal als «deutscher und wahrhaft national gesinnter Jude» (Kantorowicz), der allerdings schon recht früh erkennen sollte, daß auch er einer politischen Grundströmung Nahrung gab, die letztlich seine Emigration und die Vernichtung seiner Angehörigen im Konzentrationslager mitbewirkte.

Aus angesehener jüdischer Familie in Posen

Ernst Kantorowicz entstammte einer angesehenen jüdischen Familie, die seit Anfang des 19. Jahrhunderts im Besitz einer berühmten Spirituosenfabrik war. Das erklärt die frühe Assimilation der Familie und ihr fragloses Eintreten für den deutschen Bevölkerungsteil der im übrigen deutsch-polnisch gemischten Stadt und Provinz Posen. Nach unauffälliger Schullaufbahn macht Ernst Kantorowicz im März 1913 sein Abitur, tritt zunächst eine kaufmännische Lehre in Hamburg an zur Vorbereitung auf den Familienbetrieb und meldet sich bei Ausbruch des Ersten Weltkrieges als Freiwilliger beim 1. Posenschen Feldartillerie-Regiment Nr. 20. «Ins Feld nimmt er eine – seine Kameraden verblüffende – umfangreiche Bibliothek mit, in der Bücher über den arabischen Kulturkreis eine große Rolle spielen – seine besondere Liebe gilt den Geschichten aus tausendundeiner Nacht.»[3] Ernst Kantorowicz dient bis zum Ende des Krieges im November 1918 und kehrt mit diversen Kriegsorden und Auszeichnungen aus dem Felde zurück. Darunter findet sich auch eine osmanische Kriegsmedaille (der «Eiserne Halbmond»), die er für seinen Einsatz (1917) bei einer Eisenbahnbau-Kompanie im Bereich der Bagdad-Bahn zwischen Konia und Aleppo erhielt.

Noch Soldat, immatrikuliert sich E. Kantorowicz im Mai 1918 an der Berliner Universität als Student der Philosophie. In Berlin erlebt er den Ausbruch der Revolution und eilt in seine Heimatprovinz Posen, wo er sich den Freikorps anschließt, die die deutschen Ansprüche gegen die polnischen behaupten sollten.

Im Frühjahr 1919 kämpft Ernst Kantorowicz gegen die Spartakisten in Berlin, im Mai desselben Jahres, als Student der Nationalökonomie in München, gegen die dort proklamierte Räterepublik. Mit dem Umzug ins vor wie nach dem Krieg gleich legendäre akademische Heidelberg kommt es zur Begegnung mit dem Dichter *Stefan George,* aus der eine mehr als zehnjährige Verbindung resultieren sollte, deren weithin sichtbarer Ertrag die berühmte Monographie «Kaiser Friedrich II.» wurde.[4] George sagte von dem jungen Autor einmal, «er sei, was die Franzosen einen Chevalier genannt hätten, und er sei so ganz Chevalier, wie man ihn nicht mehr sehe. Geschmeidig und doch männlich fest, weltmännisch, elegant in Kleidung, Geste und Sprache».[5] Diese «Ritterlichkeit» vermag manche politische Entscheidung des Ernst Kantorowicz in späteren Jahren und Jahrzehnten miterklären; sie erklärt auch seine Loyalität gegenüber Stefan George, gerade als es in den zwanziger Jahren zu Abspaltungen und «Emanzipationen» in seinem Kreis kam. Beim Tode des Dichters im Dezember 1933 hält Ernst Kantorowicz mit *Claus von Stauffenberg* (dem späteren Attentäter) und einigen anderen in Minusio im Tessin die Totenwache.

George, der nach dem Ersten Weltkrieg sein dichterisches Werk im wesentlichen abgeschlossen hatte, widmete die verbleibende Zeit seines Lebens in der Hauptsache der Erziehung seiner jüngeren Freunde und der Betreuung ihrer wissenschaftlichen oder dichterischen Werke. Ziel dieser Prägung, die sich im konkret-alltäglichen oder im festlich gesteigerten Umgang miteinander vollzog, war es – wie Max Rychner einmal betont hat –, einen «Menschentypus zu erziehen, der seine eigene spezifisch deutsche angemessene Form fände, wie sie etwa der junge Engländer in Eton, Oxford, Cambridge als

[1] Ernst H. Kantorowicz, Die zwei Körper des Königs. «The King's Two Bodies». Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters. München 1990, dtv 4465.

[2] Eckhart Grünewald, Ernst Kantorowicz und Stefan George. Beiträge zur Biographie des Historikers bis zum Jahre 1938 und zu seinem Jugendwerk «Kaiser Friedrich der Zweite». Frankfurter Historische Abhandlungen, Band 25. Steiner, Wiesbaden 1982.

[3] Grünewald, S. 17.

[4] Ernst Kantorowicz, Kaiser Friedrich der Zweite. Bondi, Berlin 1927.

[5] Robert Boehringer, Mein Bild von Stefan George. Zweite ergänzte Auflage. Zum Jubiläumsjahr 1968. Küpper vormals Bondi, Düsseldorf und München 1967, S. 168.

nationale Mitgift erhält.»[6] Für die geisteswissenschaftlichen Werke aus dem George-Kreis ergab sich damit freilich das Problem einer inhärenten Werthierarchie, mit der sich die akademische Zunft nicht recht anfreunden mochte, wie auch Ernst Kantorowicz bald zu spüren bekam.

Sein «Friedrich II.» und der George-Kreis

Nach Abschluß seiner Dissertation über «Das Wesen der muslimischen Handwerkerverbände» (1922), wobei die eigenen Orienterfahrungen eingeflossen sind, wendet sich Ernst Kantorowicz allmählich seinem neuen Thema «Friedrich II. von Hohenstaufen» zu, einem Thema, das durch Georges dichterische Vision des mittelalterlichen Kaisertums in seinem Gedicht «Die Gräber in Speier» gleichsam sanktioniert war.[7] Eine Reise nach Süditalien im Frühjahr 1924 wird das ihrige an atmosphärischer Anschauung beigetragen haben. Am 30. April 1924 schreibt er dem Dichter aus Neapel: «Der Höhepunkt der Reise [...] waren die beiden wirklich heiligen Regionen von Loretto bei Ancona und Paestum.»[8] Überdies gab es ein 700-Jahr-Jubiläum des Staufers. All dies und die fortdauernde Anteilnahme Georges am Entstehen des 650-Seiten-Werkes werden die Schaffenskraft von Ernst Kantorowicz, der damals noch nicht zum Gelderwerb genötigt war, hinreichend beflügelt haben. Die laufenden Verhandlungen vor und während der Drucklegung mit dem Verleger Georg Bondi nimmt George dem jungen Historiker weitgehend ab. Das Buch erscheint Ende März 1927.

Es enthält einen für den damaligen George-Kreis kennzeichnenden Vorspruch, der sich umso markanter von dem abhob, was bald auf Deutschlands Straßen und Versammlungsplätzen lautstark und mit Gewalt ertönen sollte.

«Als im Mai 1924 das Königreich Italien die Siebenhundertjahrfeier der Universität Neapel beging, einer Stiftung des Hohenstaufen Friedrich II., lag an des Kaisers Sarkophag im Dom zu Palermo ein Kranz mit der Inschrift: SEINEN KAISERN UND HELDEN/DAS GEHEIME DEUTSCHLAND.

Nicht daß die vorliegende Lebensgeschichte Friedrichs II. durch diesen Vorfall angeregt wäre... wohl aber durfte er aufgenommen werden als Zeichen, daß auch in andern als gelehrten Kreisen eine Teilnahme für die großen deutschen Herrschergestalten sich zu regen beginne – gerade in unkaiserlicher Zeit.»

Die «unkaiserliche Zeit», die George bereits verächtlich den wilhelminischen Machtattrappen vorgeworfen hatte, war es offensichtlich, die Ernst Kantorowicz zur Erforschung eines Gegenbildes anhand Friedrichs II. inspirierte; in seinen Worten: «das Verhängnis Deutschlands [...], das einfach häßlich wurde, als es sich entmediterranisierte.»[9] – Der in der «Vorbemerkung» des Buches erwähnte Kranz mit der weitreichenden Inschrift wurde aller Wahrscheinlichkeit nach von Freunden Georges niedergelegt, die sich um Ostern 1924 in Palermo aufhielten; Ernst Kantorowicz gehörte dazu. Der Begriff vom «geheimen Deutschland» taucht in den Schriften des George-Kreises zum ersten Mal 1910 bei Karl Wolfskehl auf und begegnet in Variationen auch schon im 19. Jahrhundert bei Paul de Lagarde, Julius Langbehn und Friedrich Hebbel.[10] Am deutlichsten verkündet wurde die Nachricht von einem «Geheimen Deutschland» 1928 in Stefan Georges Ode gleichen Titels, die allerdings mit den hier interessierenden mittelalterlichen Bezügen nichts zu tun hat.[11]

Ernst Kantorowicz hatte sich schon bald mit wissenschaftlichen Vorwürfen gegen seine sogenannte «Gestalt-Monographie» auseinanderzusetzen, deren Vorbild zu allererst der Germanist Friedrich Gundolf mit seinem Goethe-Buch von 1916 aufgestellt hatte. Der allgemeine Erfolg des Buches war zwar überwältigend, so daß sich Ernst Kantorowicz bereits zwei Jahre nach seinem Erscheinen etwa mit folgenden Sätzen im «Großen Brockhaus» erwähnt fand: «Von Stefan Georges Geschichtsauffassung angeregt, sieht K. die Persönlichkeit Friedrichs II. im Licht des heroisierenden Mythos und schildert den Kaiser mit künstlerischem Einfühlungsvermögen als Erscheinungsform des Weltenherrschertypus.»[12] Den akademischen Kritiken an seiner Arbeit stellt sich Kantorowicz mit Entschiedenheit, so in einer im George-Kreis sicherlich abgesprochenen und ausgeklügelten Replik auf dem Historikertag von 1930, die auf den Unterschied zwischen Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung abhebt, und vor allem in einem Quellen- und Ergänzungsband zu seinem Buch, der 1931 erscheint und sein Werk eben doch auf seriöser Forschung basieren läßt. Inzwischen war die Aufmerksamkeit auf den Autor und sein Werk allerdings so groß, daß sich auch die Universität Frankfurt für ihn zu interessieren begann. Am 20. Juli 1931 hält Ernst Kantorowicz dort seine Antrittsvorlesung als Honorarprofessor über das Thema: «Das Adelsproblem des späteren Mittelalters».

1931 geht das private Familienvermögen der Kantorowicz (Miethäuser in Berlin) durch Veruntreuung des Verwalters verloren. Der auch für Ernst K. einschneidende Verlust fällt zusammen mit der allgemeinen Wirtschafts- und Finanzkrise der Weimarer Republik. Trotzdem gibt es in diesen immer schwieriger werdenden Jahren auch Erfolge für ihn. «Der englische Friedrich II. scheint einzuschlagen, jetzt will ihn Amerika.»[13] Die deutsche Ausgabe erreichte bis 1936 vier Auflagen. «Friedrich II.», «die *eine* ewigdeutsche Möglichkeit» (wie das «Interregnum die *andere*»[14]), fand freilich nicht nur Leser, die Ernst Kantorowicz erfreuen konnten. Das erklärt noch seine äußerst zögerliche Einwilligung in einen Neudruck der deutschen Ausgabe Anfang der sechziger Jahre, die ihm der Verlag förmlich abringen mußte.[15] Ernst Kantorowicz kommentierte im Mai 1963 in einem Schreiben an den Verlag Küpper-Bondi: «Man sollte halt ein Buch, das bei Himmler auf dem Nachttisch lag und das Göring an Mussolini mit Widmung verschenkte, in völlige Vergessenheit geraten lassen.»[16] Die Vorbemerkung mit ihrem spezifischen Pathos hat Kantorowicz im Neudruck seines Buches nicht wieder aufgenommen.

---

[6] Max Rychner, Stefan George, in: M. R., Zur Europäischen Literatur zwischen zwei Weltkriegen. Zürich ²1951. S. 104. Zitiert nach Grünewald, S. 45.

[7] Stefan George, Der Siebente Ring. Gesamt-Ausgabe der Werke, endgültige Fassung, Band VI/VII. Bondi, Berlin 1931. S. 22f. Das Gedicht erschien zuerst 1907.

[8] Zitiert nach Grünewald, S. 65.

[9] Ernst Kantorowicz an Stefan George; Brief vom 4. Juni 1933 aus Frankfurt a. M. Zitiert nach Grünewald, S. 122.

[10] Vgl. dazu Grünewald S. 74–80. Karl Wolfskehl schrieb 1910 im «Jahrbuch für die geistige Bewegung», Band I: «Denn was heute unter dem wüsten Oberflächenschorf noch halb im Traume sich zu regen beginnt, das *geheime Deutschland,* das einzig lebendige in dieser Zeit, das ist hier, nur hier zu Wort gekommen [d. h. im George-Kreis]. Daß dies geheime Deutschland nicht verdorrt ist, daß es vernehmlicher denn seit langem aus seiner Berg- und Höhlenentrückung herauf will ans Licht, das gibt uns die Zuversicht für die Zukunft, die gewiß ernst, schwer und düster, gewiß voll der unerhörtesten Erschütterungen sein wird, in der aber auch zum letzten Male vielleicht die Tiefen sich offenbaren wollen.» – Zitiert nach Grünewald. S. 75.

[11] Stefan George, Das Neue Reich. Gesamt-Ausgabe der Werke, endgültige Fassung, Band IX. Bondi, Berlin 1928, S. 59–65.

[12] Zitiert nach Grünewald, S. 85.

[13] Ernst Kantorowicz an Stefan George; Brief vom 29.12.1931 aus Frankfurt a. M. Zitiert nach Grünewald. S. 110. – Die englische Ausgabe: Frederick the Second. 1194–1250. Authorized English Version by E. O. Lorimer. Constable, London 1931. Erster Band der Buchreihe «Makers of the Middle Ages». Die amerikanische Lizenzausgabe erschien 1931 in New York bei Richard R. Smith. 1939 und 1976 erschienen italienische Ausgaben. Die anglo-amerikanische wurde 1957 und 1967 neu gedruckt.

[14] Ernst Kantorowicz an Stefan George; Brief vom 22.5.1932 aus Frankfurt a. M. Zitiert nach Grünewald, S. 111.

[15] Neudrucke nach dem Krieg erschienen 1963, 1964, 1973.

[16] Ernst Kantorowicz an Ursula Küpper; Brief vom 24.5.1963. Zitiert nach Grünewald, S. 165.

Beurlaubungsgesuch nach Hitlers Ermächtigungsgesetz

Im August 1932 wird Ernst Kantorowicz ordentlicher Professor für Mittlere und Neuere Geschichte und zugleich Direktor des Historischen Seminars in Frankfurt. Wenige Monate später beginnen mit dem «Ermächtigungsgesetz» vom 24. März 1933 an den deutschen Hochschulen die «Säuberungsaktionen», von denen Ernst Kantorowicz durch die sogenannte «Frontkämpferklausel» an sich – gleich mehrfach – ausgenommen war. Gleichwohl bittet er in einem Gesuch an den Preußischen Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung vom 20. April 1933 (Hitlers Geburtstag!) um seine Beurlaubung. In dem Schreiben heißt es u. a.: «[...] solange jeder deutsche Jude – wie in der gegenwärtigen Zeit der Umwälzung – schon durch seine Herkunft fast für einen ‹Landesverräter› gelten kann, solange jeder Jude als solcher rassenmäßig für minderwertig erachtet wird; solange die Tatsache, überhaupt jüdisches Blut in den Adern zu haben, zugleich einen Gesinnungsdefekt involviert, solange jeder deutsche Jude sich einer täglichen Antastung seiner Ehre ausgesetzt sieht ohne die Möglichkeit, persönliche oder gerichtliche Genugtuung zu erzwingen, solange ihm als Studenten das akademische Bürgerrecht versagt, der Gebrauch der deutschen Sprache nur als ‹Fremdsprache› gestattet wird [...], solange durch Dienstbefehl auch den Juden als Leitern der Seminare zugemutet wird, sich aktiv an judenfeindlichen Aktionen zu beteiligen [...] und solange jeder Jude, gerade wenn er ein nationales Deutschland voll bejaht, unfehlbar in den Verdacht gerät, durch das Bekunden seiner Gesinnung nur aus Furcht zu handeln oder bloß seinen persönlichen Vorteil zu suchen, nach Pfründen jagen und seine wirtschaftliche Existenz sichern zu wollen; solange daher jeder deutsche und wahrhaft national gesinnte Jude, um einem derartigen Verdacht zu entgehen, seine nationale Gesinnung eher schamhaft verbergen muß, als daß er sie unbefangen kundtun dürfte: solange erscheint es mir als unvereinbar mit der Würde eines Hochschullehrers, sein nur auf innerer Wahrheit begründetes Amt verantwortlich zu versehen, und solange auch als eine Verletzung des Schamgefühls der Studenten, seine Lehrtätigkeit, als wäre nichts geschehen, stillschweigend wieder aufzunehmen.»[17] – Das ist – weit jenseits von allem akademischen Ethos – der Stil und Ton der «Ritterlichkeit», die Stefan George an Ernst Kantorowicz bewundert hat. Beide haben den Entwurf dieses Gesuches zu Ostern 1933 in Berlin beraten.[18] Der Behörde mußte dieser Schritt Kantorowicz' besonders unangenehm sein, da sie damals vesuchte, George für den Vorsitz der «Dichterakademie» zu gewinnen, eine Ehrung, die der Dichter durch einen anderen seiner Freunde, auch er ein Jude, ablehnen ließ. – Nach langwierigem Hin-und-Her wird Ernst Kantorowicz mit Wirkung vom 1. November 1934 entpflichtet und erhält die Bezüge eines Emeritus, die ihm auch später nach seiner Emigration weitergezahlt werden.

Die Jahre 1934–1938 verbringt Ernst Kantorowicz teils reisend, teils seinen nunmehr privaten Forschungen in Berlin hingegeben. Die Einladung zu einem Gastsemester in Oxford verdankte er zum Teil einer Verwechslung mit dem Kieler Rechtswissenschaftler Hermann Kantorowicz. In Oxford knüpft er eine Freundschaft mit Cecil Maurice Bowra, dem berühmten Literaturwissenschaftler. Ein Vortrag vor der Medieval Society, Oxford, über liturgische Laudes-Formeln im normannischen Sizilien, in der Normandie und in England zeigt, daß Ernst Kantorowicz mit einem neuen Arbeitsgebiet begonnen hat, der politischen Theologie und der Geschichte der Institutionen im Mittelalter.[19] Am 22. Februar 1935 strahlt der Reichssender Berlin im Rahmen der von Wolfgang Frommel geleiteten geistesgeschichtlichen und zugleich hintergründig-oppositionellen «Mitternachtssendungen» einen bereits pseudonymen Beitrag von Ernst Kantorowicz unter dem Titel «Deutsches Papsttum» aus. Das klang noch einmal «wie eine Stimme des ‹Geheimen Deutschland›, das von einem besseren und ‹schöneren› Volk weiß, als es die nationalsozialistische Ideologie, nationalistisch-eng und rassistisch, propagiert».[20] Mit dieser Sendereihe fand sozusagen der «Medienwechsel», wo nicht für den alten George-Kreis selbst, so doch für seinen jüngeren Umkreis statt. Letztlich geht auf die damaligen Aktivitäten Frommels auch die nun seit vierzig Jahren in Holland deutschsprachig erscheinende Zeitschrift «Castrum Peregrini» zurück. Frommel war 1937 nach Holland emigriert.[21] – Ernst Kantorowicz gelang im November 1938, unmittelbar nach der «Reichskristallnacht», die Flucht mit Hilfe seines Freundes Albrecht Graf Bernstorff, der seinerseits 1945 im Gefängnis Moabit ermordet wurde. Über England geht Kantorowicz nach Amerika, wo er ab 1939 an der Universität von Berkeley wirken kann.

In der McCarthy-Ära Eidverweigerung in Berkeley

1951, während der McCarthy-Ära, geriet Ernst Kantorowicz noch einmal in eine Situation, die ihn an seine Erfahrungen im Deutschland von 1933 erinnerte; wiederum blieb er seiner «inneren Wahrheit» treu und veröffentlichte sogar eine Kampfschrift in dieser Sache. Es ging um den «Loyalty Oath», den die Universität ihren Lehrern abverlangen wollte. Kantorowicz verweigerte ihn und wurde entlassen. Seinem deutschen Verleger schrieb er zu dem Vorgang: «Obwohl ich als alter Kämpfer gegen die Kommunisten mit Leichtigkeit jenen Eid hätte leisten können, ihn bei der Naturalisation tatsächlich geleistet habe, habe ich von Anfang an gegen diese Vergewaltigung vor allem der jüngeren Kollegen Einspruch erhoben, zumal da das ganze Verfahren unter ökonomischem Druck, wie hier und seiner Zeit in Deutschland üblich, einem politischen blackmail, also Erpressung, gleichkam – ein Verfahren, das mir noch seit 1933 in den Knochen saß [...] Ich habe den Spaß an Berkeley verloren, und nicht als Einziger.»[22] Im Herbst 1951 konnte er indes seine Arbeit am Institute for Advanced Study in Princeton aufnehmen, wo 1957 sein – neben der Staufer-Biographie – zweites Hauptwerk erschien: «The King's Two Bodies».

Durch seine Erfahrungen mit «Friedrich II.» gewitzt, wird diesmal ein immenses mittelalterliches und antikes Quellenmaterial in Form von Fußnoten durch den Autor sogleich mitgeliefert. Umfangreiche Register erschließen das etwas rätselhaft-versponnene opus magnum, zu dem der Zugang am leichtesten über die Kapitelüberschriften gewonnen wird; sie lauten etwa: «Von der Liturgie zur Rechtswissenschaft» (S. 106), «Rex infra et supra legem» (S. 159), «Christus – Fiscus» (S. 178), «Patria in Religion und Recht» (S. 241), «Über Kontinuität und Korporationen» (S. 279), «Fictio figura veritatis» (S. 296), «Der König stirbt nie» (S. 317), «Die Krone als Fiktion» (S. 338), «Die unmündige Krone» (S. 371), «Dignitas non moritur» (S. 381), «Phoenix» (S. 383) usw. 32 Abbildungstafeln veranschaulichen das von Kantorowicz interpretierte Bildmaterial.

Die Königs-Christologie englischer Kronjuristen

Es versteht sich, daß der Historiker Ernst Kantorowicz in keiner Weise durch den ihm sehr genau bekannten Rahmen kirchlicher Dogmatik davon abgehalten wird, den Vorgang der Säkularisierung und Imitierung eben dieser Dogmatik bis in seine feinsten, ganz Europa überspannenden und bis zum Ausgang des Mittelalters immer komplexer werdenden Verästelungen zu verfolgen, ehe er im Schlußsatz seines Werkes

[17] Zitiert nach Grünewald. S. 114f.
[18] Vgl. ebd. S. 115 und Anm. 251.
[19] Der Vortrag ging als eigenes Kapitel ein in das Buch: Ernst H. Kantorowicz, Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Medieval Ruler Worship. Berkeley 1946.
[20] Grünewald, S. 135.
[21] Castrum Peregrini. Heft 1–200, Amsterdam 1951–1991.
[22] Ernst Kantorowicz an Helmut Küpper; Brief vom 22.7.1950 aus Berkeley. Zitiert nach Grünewald, S. 117f.

festhalten kann: «Ungeachtet einiger Ähnlichkeit mit zusammenhanglosen heidnischen Begriffen sind die ‹zwei Körper des Königs› ein Produkt christlichen theologischen Denkens und bilden folglich einen Markstein christlicher politischer Theologie» (S. 496).

Ausgangspunkt der von Kantorowicz erforschten Entwicklung war die frühkirchliche «Zwei-Naturen-Lehre» (Christus = Gott und Mensch), aus der englische Kronjuristen der Tudor-Zeit eine ausgefeilte «Königs-Christologie» ableiteten. Die physiologische Fiktion – mit zum Teil absurden Implikationen – bestand darin, daß man den König zugleich als sterblich und als juristisch unsterblich ansah, was u. a. zu der Folgerung führte, daß der König juristisch nie minderjährig sein konnte. «Aber noch weiter geht es, wenn wir hören, daß der König ‹nicht nur kein Unrecht *tun*, sondern auch kein Unrecht *denken* kann; er kann nie die Absicht haben, etwas Unrechtes zu tun; in ihm ist keine Torheit oder Schwäche›. Ferner ist der König unsichtbar; er ist die ‹Quelle der Gerechtigkeit›, darf aber nicht Recht sprechen. Trotzdem ist er juristisch allgegenwärtig» (S. 28). Der unsterbliche Teil des Königtums ging durch eine Art Seelenwanderung von einer Inkarnation auf die andere über. – Triebfeder aller Übertragungen aus dem kirchlichen in den weltlich-staatlichen Bereich ist für Kantorowicz die Jurisprudenz: sie «fühlte sich aufgefordert, ihre eigene, weltliche Spiritualität zu schaffen» (S. 113). Im Kult der Gerechtigkeit wurde eine *religio iuris* oder *ecclesia imperialis* als Ergänzung und Gegenstück der kirchlichen Ordnung gesehen, die Robe des Richters der des geweihten Priesters gleichgesetzt.

Die neue Heiligkeit des weltlichen Staates und seiner «Mysterien» griff durch ihre Innovationskraft natürlich weit über «die Gleichstellung der Rechtswissenschaft mit der Theologie oder den Vergleich gerichtlicher Verfahren mit den Riten der Kirche» (S. 139) hinaus, und was für die Richter galt, mußte umso mehr für die Fürsten gelten, die schließlich das Haupt der juristischen Hierarchie waren. Da die zugrunde liegende Denkarbeit jedoch von Juristen geleistet wurde, die auf alle zu ihrem Ziel passenden theologischen Modelle zurückgriffen, wurden auch «manche der altehrwürdigen Attribute des Königtums – der göttlich inspirierte König, der opfernde König, der Priesterkönig – aus der Zeit des liturgischen, christozentrischen Königtums übernommen und dem neuen Ideal des um die wissenschaftliche Jurisprudenz zentrierten Herrschertums angepaßt» (S. 143). Der Übergang vom Richter zum König war insofern leicht zu lösen, als der König nicht nur als das lebende Gesetz, sondern auch als die «leibhaftige» Gerechtigkeit angesehen wurde. Hinsichtlich der uralten Dualität zwischen (göttlichem) Naturrecht und positivem (gesetztem) Recht kam dem Herrscher eine Mittlerschaft zu, so daß unversehens auch die theologische Grundaufgabe des Mittlertums versorgt war. Die Gefahr der Entwicklung zu einer «Tyrannei des Gesetzes» (S. 163), die in der Tat das normale Funktionieren von Regierungen – nicht nur im Mittelalter – zu lähmen droht, ist in diesem Konzept überdeutlich. Doch ist zu bedenken, daß England, als Schrittmacher dieser Ideen, vorwiegend nach ungeschriebenen Gesetzen und Bräuchen lebte und deshalb die Sorge um Stabilität und Rechtssicherheit auf eigene Weise empfand.

«Der Fiskus ist allgegenwärtig und hierin Gott ähnlich»

Unter den Stichworten «Christus – Fiscus» faßt Kantorowicz alles zusammen, was der Besitzstand der Krone durch die Übernahme der entsprechenden kirchlichen Regelungen an «Profit» gewann; es lief auf die Schaffung einer Art zweiten «toten Hand» hinaus mit all ihren Ansprüchen an Unveräußerlichkeit und Besitzstandswahrung. Die Ewigkeit wurde zu einem kennzeichnenden Zug, den der Fiskus mit der Kirche – auch materiell – teilte. Über mittelalterliche Dikta wie «Der Fiskus ist allgegenwärtig und hierin Gott ähnlich» (S. 197) mag der heutige Steuerzahler schmunzeln oder schimpfen, sie zeigen aber doch, daß Kantorowicz mit seinem Werk auch frühe Grundlagen der laizistischen Staaten der Gegenwart beschrieben hat, was ihm in manchen Rezensionen bestritten wurde. Juristisch wurde dieser Fiskalbereich natürlich besonders wichtig, weil es um den Unterschied ging zwischen dem König als persönlicher Lehnsherr und dem König als überindividueller Verwalter eines öffentlichen Bezirks, «zu dem der Fiskus gehörte, der ‹niemals starb› und ewig war, weil die Zeit nicht gegen ihn lief» (S. 203): Nullum tempus currit contra regem (Die Zeit läuft nicht gegen den König) – auch dies eine der vielen paradoxen Konsequenzen aus dem «Dogma» von den «zwei Körpern des Königs».

Der gesamte theologisierte Staatsbegriff kommt freilich erst in den Blick, wenn von «dem natürlichen und dem mystischen, dem persönlichen und dem korporativen, dem individuellen und dem kollektiven Körper Christi» (S. 210) die Übertragung auf die zwei königlichen Körper vollzogen wird und weiter auf den Staat als corpus mysticum im ganzen. «Von den Ideen des staatszentrierten Königtums und des Staates als corpus morale, politicum, mysticum läßt sich schwer ein anderer Begriff trennen [...]: das regnum als patria, als Gegenstand politischer Verehrung und halbreligiöser Gefühle» (S. 241). Von den humanistischen Autoren wurde diese Vorstellung, unter Rückgriff auf den römischen amor patriae, zu voller Entfaltung gebracht; die Formel pro rege et patria, für König und Vaterland, hielt sich bekanntlich bis in moderne Zeiten.

Nun, die staatlichen Aspekte, die Ernst Kantorowicz aus ursprünglich theologischem Denken herleitet, sind endlos. Insofern gerät sein Buch zu einem großen Übersichtswerk, aus zahllosen Mosaiksteinen zusammengesetzt, und ist – wie solche Art von Büchern immer – ausgesprochen mühselig zu lesen oder als Gesamteindruck zu rezipieren. Dennoch handelt es sich keinesfalls um einen ausgebreiteten Zettelkasten, wie die Kritik in solchen Fällen gerne feststellt. Das Ganze hat vielmehr eine zentrierte Textur und ordnet sich um den fiktiven Aspekt der mittelalterlichen, besonders der englischen Königsidee, die ihren Forscher im amerikanischen Exil allerdings oft schmunzeln lassen mußte ob der intellektuellen Verirrungen historischer Großepochen. Ernst Kantorowicz hat mit «The King's Two Bodies» also auch ein «Gegenbuch» zu seinem Frühwerk geschrieben. Damals die heroisch-patheti-

BILDUNGSHAUS BAD SCHÖNBRUNN

Mo 20. Juli (18.30) – Do 20. August (9.00)

Große Exerzitien nach Ignatius von Loyola

für Männer und Frauen ab 20 Jahren (Priester, Ordensleute, Laien). Mit Einzelbegleitung.

Leitung: Werner Grätzer SJ und Sr. Karla Hasiba sa

Vorgespräch für Interessenten/-innen:
5. und 6. April 1992 in Bad Schönbrunn

Sa 11. April (18.30) – Mi 15. April (9.00)

Jesus und das Gebet

Exerzitien für Männer und Frauen in akademischen Berufen.

Biblische Gebetsimpulse; Hinführung zum Beten im Alltag und zum Jesusgebet.

Leitung: P. Peter Henrici SJ

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

sche Beschwörung eines sakralen Kaisertums, aufgewiesen an der konkreten Gestalt Friedrichs II. Jetzt über allem eine leicht ironische Distanz à la Swift bei der Musterung einer sich auch ins Absurde verzweigenden juristisch-säkularen Königstheorie auf theologischem Fundament.

Karlhans Kluncker, Bonn

Der Philosoph Ernesto Grassi

Ein Vermittler zwischen deutscher und italienischer Kultur

Im Jahr 1924 kam ein junger Mailänder nach Freiburg, um sich dort *Edmund Husserl* vorzustellen. Er plante nach abgeschlossenem Philosophiestudium eine weitere Ausbildung in Deutschland und sollte später noch Kontakte mit Karl Jaspers, Max Scheler und Nicolai Hartmann aufnehmen. Aus keiner dieser Begegnungen entstand aber eine längerfristige Zusammenarbeit. Auch das Zusammentreffen mit Husserl führte nicht zu einer Aufnahme Grassis in den Kreis der Phänomenologen, sondern in frappierender Stringenz zu der Einsicht, daß es zu einer Zusammenarbeit eines Deutschen und eines Italieners auf dem Gebiet der Philosophie mehr als des guten Willens und der Sprachkenntnisse bedurfte. Dabei war Husserl, kaum mit der philosophischen Szene Italiens vertraut, zunächst zuversichtlich: Ein Italiener wie Grassi sei unvorbelastet von den abstrakten Fragestellungen der deutschen Universitätsphilosophie; sein Blick «zu den Sachen selbst» hin sei darum noch unverfälscht, so daß er für die Phänomenologie in Frage komme. Dies traf allerdings überhaupt nicht zu. Zwar war Grassi nicht unmittelbar von den deutschen philosophischen Schulen beeinflußt, die Husserl so ablehnte, fühlte sich aber in der Philosophie seines Landes verwurzelt; diese war jedoch in den zwanziger Jahren (sofern sie nicht neuscholastisch ausgerichtet war) besonders vom Denken der Neuidealisten Croce und Gentile geprägt. Der von Husserl geforderte Zugang «zu den Sachen selbst» war darum für Grassi erst einmal verstellt und der ungetrübte Blick auf deutsche Philosophien durch die Brille der eigenen philosophischen Schule beeinträchtigt.[1]

Aber es blieb nicht bei diesem negativen Ergebnis. Tatsächlich wurde in jenen Jahren Grassis Interesse am Studium der deutschen Philosophie aus italienischer Perspektive und der italienischen aus deutscher Perspektive geweckt. Es erschöpfte sich keineswegs in einer einzelnen Monographie komparatistischer Prägung; man kann vielmehr von Grassi wie keinem anderen behaupten, daß die Vermittlung italienischen Wissens und italienischer Wissenschaft im deutschsprachigen Raum und umgekehrt von Wissen und Wissenschaft des deutschsprachigen Kulturkreises in Italien zu seinem Lebenswerk wurde. Im Jahr 1927 siedelte er nach Deutschland um. Dort sollte er mehr als sechs Jahrzehnte leben und lehren, unterbrochen durch Aufenthalte in Zürich und Florenz gegen und nach Kriegsende und durch Gastsemester in Lateinamerika sowie in den Vereinigten Staaten. Er starb vor wenigen Wochen, fast neunzigjährig, am 22.12.1991, in München, wo er seit 1948 als Leiter des Universitätsinstituts für Philosophie und Geistesgeschichte des Humanismus gewirkt hatte.

Die wissenschaftsorganisatorische Leistung Grassis

Seine Forschung und Lehre im Ausland erlaubte es Grassi, nicht nur eine Position zwischen, sondern auch in den Philosophien Italiens und Deutschlands einzunehmen und sowohl Trennendes als auch Konvergierendes zu erkennen. Die auf diese Weise gewonnenen Erkenntnisse veröffentlichte Grassi in ca. 20 Büchern und mehr als 150 Aufsätzen, wovon viele in Deutsch und Italienisch erschienen.[2] Eine so verstandene Vermittlung setzte aber meist erst die Kenntnis des Fremden voraus. Diesem Ziel dienten nicht nur die zahlreichen Artikel über die damalige Entwicklung der deutschsprachigen Philosophie, die Grassi ab Ende der zwanziger Jahre in italienischen Zeitschriften publizierte; er sorgte auch mit beträchtlichem organisatorischem Aufwand dafür, daß nördlich der Alpen vor allem die Werke der italienischen Humanisten bekannt wurden. Blieben die zunächst geplanten wissenschaftlichen Buchserien «Schriften für die geistige Überlieferung» und «Jahrbuch der geistigen Überlieferung» wegen fortschreitender Kriegseinwirkungen und nationalsozialistischer Zensur in den Anfängen stecken, so gelang gleich nach Kriegsende mit der «Sammlung Überlieferung und Auftrag», die im Berner Francke-Verlag erschien, ein Neuanfang. Eine mehrere Dutzend Bände umfassende Reihe mit Textausgaben und Monographien konnte Grassi ab den sechziger Jahren unter dem Titel «Humanistische Bibliothek» im Fink-Verlag München herausbringen. Seine Bekanntheit bei einem nicht speziell philosophisch ausgebildeten Publikum verdankt er aber vor allem einer wissenschaftsorganisatorischen Leistung, die auf anderer Ebene der Vermittlung dient, und die im deutschsprachigen Raum seither keine Nachahmer mehr gefunden hat: Er war «geistiger Vater» und Herausgeber der «Rowohlts Deutschen Enzyklopädie», die trotz ihres Titels «Enzyklopädie» kein «Lexikon» war, sondern eine Serie von über 200 relativ schmalen, in Taschenbuchform gehaltenen Monographien. In ihnen beschrieben meist international bekannte Fachgelehrte aller Disziplinen, nicht nur Deutsche oder Italiener, ein wissenschaftliches Thema in allgemeinverständlicher Weise. Bekannt geworden sind Titel wie W. Heisenberg, Das Naturbild der heutigen Physik, H. Friedrich, Die Struktur der modernen Lyrik, E. Benz, Geist und Leben der Ostkirche, und H. Schelsky, Soziologie der Sexualität.

Der Vorrang des situativen Handelns

Warum dieses außeruniversitäre Engagement, das einem Universitätswissenschaftler meist nur den Argwohn seiner Kollegen einbringt, die eine Verwässerung der Wissenschaft befürchten? Grassis Intention war es, möglichst vielen Menschen eine persönliche Auseinandersetzung mit wissenschaftlichen Fragen zu ermöglichen, sie mitdenken zu lassen, anstatt ihnen fertige Gedanken vorzusetzen. Diese Einbeziehung des Lesers versteht sich weniger als ein pädagogisches Mittel, sondern ihr liegt ein für Grassi charakteristisches philosophisches Argument zugrunde[3]: Der Mensch steht immer wieder in Situationen, in denen er sich zu bewähren hat. Täglich begegnet er dem Fremden, dem Unvertrauten, auf das er in irgendeiner Weise reagieren muß, und zwar durch eher theoretische oder eher praktische Leistungen. Da aber jede Situation letztlich neu ist, und zwar trotz aller unbestreitbaren Ähnlichkeiten mit früheren, ist jeweils eine neue, situationsgerechte Antwort zu finden. Nicht der unreflektierte Rückgriff auf vergangene Lösungen, auf einstmals gültige und erfolgreiche Maßstäbe oder Regeln ist darum gerechtfertigt. Nein, der Mensch muß die gewohnten Sicherheiten verlassen, um in der neuen, ungewohnten Situation sicher und ungehindert entscheiden zu kön-

[1] Vgl. zu der Begegnung Grassis mit Husserl: E. Grassi, Einführung in philosophische Probleme des Humanismus, Darmstadt 1986, 3f. Vgl. die weiteren autobiographischen Notizen im Abschnitt «Statt einer Einleitung» (3–12) dieses Buches.

[2] Eine von E. Hidalgo-Serna zusammengestellte Bibliographie findet sich bei E. Grassi, La metafora inaudita, Palermo 1990, 147–163.

[3] Vgl. hierzu im Detail: E. Bons, Der Philosoph Ernesto Grassi. Integratives Denken – Antirationalismus – Vico-Interpretation. München 1990, 51–74.

nen. Wie begründet diese Forderung ist, zeigt allzu oft die Geschichte autoritärer Systeme.

Die Ambivalenz von Traditionen

Grassis Forderung eines situationsgerechten Handelns ist nicht mit einer krampfhaften Suche nach Neuem zu verwechseln. Das zeigen schon die vielen Publikationen aus seiner Feder zum Thema «Tradition». In ihnen steht er weder auf der Seite der Traditionsverächter noch auf der der «Traditionalisten». Es ist ihm vielmehr an einer rechten Bewertung von Traditionen gelegen: Solange diese nur als museales Material durch die Zeiten geschleppt werden, verlieren sie ihre Bindungskraft. Jede «junge Generation» spürt sehr schnell, wenn Traditionen höchstens noch dem Selbstverständnis der Älteren entsprechen oder von ihnen nur noch als Gewohnheiten mit vagem Verpflichtungsgrad empfunden werden. Haben sie jedoch an der Lebensbewältigung Anteil oder bedeuten gar eine Herausforderung für aktuelles Denken und Handeln, dann wird nicht nur Überliefertes bewahrt, sondern das Bewahrte verändert die jeweilige Gegenwart und damit sich selbst. Traditionen, auch solche in Wissenschaft und Politik, verpflichten darum nicht als solche, sondern nur insoweit sie zu neuen Problemlösungen beitragen.[4]

Der integrative Denkansatz Grassis und seine Ursprünge

Grassi hatte die hier skizzierten Positionen schon in frühen Jahren gewonnen und im Laufe seines jahrzehntelangen Wirkens kaum verändert. Als den Ausgangspunkt seiner Argumentationen wählt er das situativ herausgeforderte Handeln, das sich in mehr theoretischem oder in mehr praktischem Tun äußert. Grassis Denkansatz konzentriert sich also weder auf die Denkfähigkeit des Menschen und die Voraussetzungen richtigen Erkennens noch auf das, was man gemeinhin und unter Absehung von allem «Theoretischen» das «Handeln», die «Praxis» nennt. Er sucht vielmehr menschliches Handeln an einer Wurzel zu erfassen, die solche Aufspaltungen genausowenig zuläßt wie Wertungen über den Vorrang oder die Qualität einer dieser Fähigkeiten. Dieser «integrative» Ansatz geht auf die Beschäftigung mit einigen philosophischen Richtungen zurück, die Grassi schon in den zwanziger Jahren kennenlernte. Zu nennen sind hier *Miguel De Unamunos* Zuwendung zum «konkreten» Menschen mit seinen Erfahrungen, Leiden, Ängsten, die erst sein geschriebenes Werk verständlich werden läßt; *Maurice Blondels* Theorie der *action,* wodurch er «Theorie» und «Praxis» zu umgreifen und ihre innere Einheit und Dynamik zu erfassen sucht; *Benedetto Croces* Theorie der verschiedenen Formen, in denen sich das Leben des Geistes äußert (Logik, Ästhetik, Ökonomie und Sittlichkeit); *Giovanni Gentiles* sogenannter Aktualismus, der nur im «aktuell» sich vollziehenden Gedanken eine unableitbare Tätigkeit des Ichs erkannte und jedes «gedachte Denken», das auf Ergebnissen aufbaut, als abgeleitet verwarf. Wenn auch Grassi immer nur einzelne, wenn auch zentrale Aspekte von diesen Denkern übernahm, so bedeuteten sie für ihn in der oben skizzierten Konstellation ein Fundament, das ihm eine dezidierte Kritik an manchen in Wissenschaft und Alltagsdenken verbreiteten, oft selbstverständlichen Positionen ermöglichte.

Ablehnung des «Rationalismus» und Wissenschaftskritik

Vor allem richtete Grassi sich gegen die Auffassung, daß wissenschaftliches, besonders naturwissenschaftliches Denken die einzige Form «objektiven» Denkens sei und Praxis und Kunst demgegenüber als «unwahr», «subjektiv» zu gelten haben. Wenn die jeweilige Herausforderung, die ein Mensch spürt, das erste ist, und er ihr genügen will, dann ist, so Grassi, diese menschliche Reaktion nicht von vornherein an bestimmte Methoden der Erkenntnis- und Wahrheitsfindung gebunden. Alles rationale Denken hat darum seinen Platz im Rahmen der Fragen, die eine rational begründete Antwort verlangen; aber nur für einen Teil der menschlichen Fragen trifft dies zu. «Nicht die Methode liefert die Garantie der Objektivität, sondern erst das Ziel, und die rational faßliche Wahrheit ist nicht das einzige Ziel aller Methoden.»[5] Grassi lehnt damit nicht die menschliche Ratio und ihre Produkte ab, sondern faßt sie als eine von verschiedenen originären Fähigkeiten auf, mit denen der Mensch die ihm gestellten Aufgaben zu bewältigen sucht.

Aber er geht noch weiter: Auch das rationale Denken der Wissenschaft ist keine von den außerwissenschaftlichen Lebensbereichen getrennte Tätigkeit, sondern zurückzubinden an das persönliche Erleben. Haben sich einmal wissenschaftliches Fragen und Forschen verselbständigt und von allen Zweifeln über ihren Sinn und ihre Berechtigung (auch angesichts der Folgen!) gelöst, so verkommt Wissenschaft zu «einer abstrakten Gelehrsamkeit und damit einer gefährlichen Liebhaberei»[6], die ihre gesellschaftlichen Verpflichtungen nicht mehr erfüllt. Das Versagen vieler Wissenschaftler im Nationalsozialismus erklärt Grassi daher mit einer Abgeschiedenheit der Wissenschaft von den Lebensfragen, die man aus ihrer Objektivität glaubt folgern zu müssen.[7] Dieser Wissenschaft im «Elfenbeinturm» hält Grassi die Formen der Entfremdung vor, zu der sie führt: Den Studierenden bleibt fremd, warum sie sich einem bestimmten Stoff widmen müssen, was sie von ihren Lehrkräften entfremdet; die wissenschaftliche Fachsprache wird oft innerhalb einer Disziplin nicht mehr geteilt, was die Wissenschafttreibenden voneinander entfremdet; und zuletzt sind ihre Fachprobleme oftmals nicht die Fragen der Öffentlichkeit, so daß der Wissenschaftler sich auch von ihr entfremdet.[8] De Unamunos Leitsatz *primum vivere, deinde philosophari* gilt darum nicht nur für die Interpretation von Texten, die das biographische Moment zu berücksichtigen habe, sondern auch für das Selbstverständnis des Wissenschaftlers: Die sich ihm «im Leben» stellenden Aufgaben sind in die Wissenschaft einzubeziehen und die «wissenschaftlichen Traditionen», was Methoden, Stoffe, Fragestellungen und deren Wichtigkeit angeht, zu hinterfragen.

[4] Vgl. E. Grassi, Die Theorie des Schönen in der Antike. Neuausgabe Köln 1980, 16: «Erörterungen über eine Tradition rechtfertigen sich nur dann, wenn sie zur Auseinandersetzung mit den uns wirklich angehenden Problemen beitragen, nicht aber, wenn sie ausschließlich mit einer toten, rein historischen Dokumentation sich begnügen.»

[5] Ders., Vom Wahren und vom Wahrscheinlichen bei Vico, in: Kantstudien 42 (1942/43) 48–63, hier 53.

[6] Ders., Verteidigung des individuellen Lebens. Studia humanitatis als philosophische Überlieferung, Bern 1946 (= Sammlung Überlieferung und Auftrag, Reihe Schriften, Bd. 1), 68.

[7] Vgl. ders., Il fondamento esistenziale dell'umanesimo, in: Archivio di filosofia 18 (1949) 34–54, hier 49.

[8] Vgl. ders., Humanismus und Marxismus. Zur Kritik der Verselbständigung von Wissenschaft, Reinbek 1973, 22ff.

Das Institut für Ökonomie und Ökumene des Vereins Südwind sucht zum 1. Mai 1992 eine/n

Wirtschaftswissenschaftler/in

die/der im Rahmen von 2/3-Welt-Arbeit Kenntnisse und Erfahrungen im Bereich internationaler Wirtschaftsbeziehungen besitzt und die Option für die Armen teilt. Publikations- und Organisationserfahrung sowie Teamgeist sind erwünscht. Das Gehalt lehnt sich an BAT III an.

Bewerbungen bitte schriftlich bis zum 15. März 1992 an

Südwind, Lindenstraße 58–60, D-W-5200 Siegburg.

Die Auseinandersetzung Grassis mit Heidegger

Einer der wesentlichen Einflüsse auf Grassis Philosophieren ging von *Martin Heidegger* aus, an dessen Seminar der Italiener jahrelang teilnahm. Er berichtete auch als einer der ersten in italienischen Zeitschriften über Heideggers philosophische Entwicklung; er war es auch, der Heideggers «Brief über den Humanismus» 1946 in Todtnauberg abholte und zusammen mit dem früher schon gedruckten Werk «Platons Lehre von der Wahrheit» in Bern veröffentlichen ließ.

Grassi empfand schon anläßlich eines Aufenthaltes in Marburg, wo Heidegger vor seiner Berufung nach Freiburg wirkte, für dessen Art des Philosophierens tiefe Bewunderung und entschloß sich, unter seiner Anleitung in Freiburg wissenschaftlich zu arbeiten. Was ihn an Heidegger so faszinierte, war die gründliche Erarbeitung der Texte der griechischen Philosophen, womit Heidegger die Absicht verband, hinter den Beginn des abendländischen, seiner Meinung nach seinsvergessenden Denkens zurückzugehen. Daß man sich aber von der antiken griechischen Philosophie irgendeinen Erkenntnisfortschritt erwartete, war Grassi völlig fremd. Zu sehr war er den philosophiegeschichtlichen Schablonen des Idealismus verhaftet, nach denen erst mit *Descartes* ein wirklicher Neuanfang in der Selbstentfaltung der Philosophie eintrat.

Grassis Bewunderung für Heidegger wurde jedoch bald getrübt, und zwar einerseits wegen Heideggers Engagement für den Nationalsozialismus, in dem Grassi «nicht so sehr eine politische Entscheidung, sondern eine prinzipielle, philosophische»[9] erkannte. Andererseits fühlte Grassi sich herausgefordert durch Heideggers kaum reflektierte und nicht durch Quellenstudien abgesicherte Abwertung des italienischen Humanismus; er fiel unter das Verdikt der Seinsvergessenheit, die für Heidegger das Kennzeichen der abendländischen Metaphysik war. Daß Denker wie *Giordano Bruno* und *Giambattista Vico,* um nur zwei zu nennen, a priori als philosophisch entwertet gelten sollten, konnte Grassi nicht hinnehmen; zumindest war er dies nicht von seinen italienischen Zeitgenossen Croce und Gentile gewohnt, die (z. T. allerdings nicht ohne nationale Hintergedanken) die neuere Philosophiegeschichte nicht bei Descartes anfangen ließen.

Hatte Grassi schon vor seiner Begegnung mit Heidegger deutliche Tendenzen zu dem schon beschriebenen integrativen Denkansatz gezeigt, so kann er in seinen Studien zu Giambattista Vico (1668–1744) an seine früheren philosophischen Interessen anknüpfen. Vico forderte in seinen pädagogisch-philosophischen Schriften eine möglichst vielfältige, nicht nur die Erkenntnis des Wahren sowie die logisch-mathematischen Fertigkeiten favorisierende Ausbildung von Jugendlichen. Vor allem seien die Phantasie und das Ingenium auszuprägen, also Fähigkeiten, die dem Menschen dann das angemessene Verhalten aufzeigen können, wenn er nicht auf schon Erlebtes zurückgreifen könne. Gerade das Interesse Vicos am «praktischen Leben», dem die Vielzahl der menschlichen Begabungen dienen soll, bietet für Grassis Argumentieren einen wichtigen Anknüpfungspunkt: Da der Mensch sich immer wieder im täglichen Leben neu entscheiden müsse und nicht wie das Tier instinktiv vorgeprägte Verhaltensweisen kenne, sei die Phantasie die «erste» menschliche Fähigkeit: Ihr Wirken ist synthetisch-inventiver Art, insofern als sie ad hoc die Maßnahmen zu finden und zu kombinieren sucht, die die jeweilige Situation erforderlich macht. Dazu bedient sie sich des Verstandes, der Urteilsfähigkeit, der Erfahrung, des Gedächtnisses, kurz: aller Begabungen, die dem Menschen zur Verfügung stehen. Grassi wendet sich insofern aus der Perspektive humanistischer Denker gegen die Präferenz des Rationalen, die die an Descartes anknüpfende Wissenschaftstradition charakterisiert.[10]

Diese kurze Skizze mag schon gezeigt haben, daß Grassis Hinwendung zu den Denkern des italienischen Humanismus nicht von philosophiehistorischen Interessen geleitet war. Denn auch für ihn verband sich die Bedeutung einer Tradition mit ihrer Relevanz für Gegenwartsprobleme. Ob er mit seinen zahlreichen Studien zur «Humanität» des italienischen Humanismus Heideggers Kritik an dieser Tradition europäischen Denkens legitim zurückweisen kann, soll hier nicht entschieden werden.[11] Fest steht jedoch, daß Grassi speziell deutschsprachigen Lesern diese nichtcartesianische, nichtrationalistische Strömung zugänglich gemacht hat. Und noch mehr: Er hat den in ihr präsenten Gedanken der «Macht der Phantasie»[12] aktualisiert und für die Diskussionen der Gegenwart fruchtbar gemacht. Durch die Betonung der Phantasie als der Wurzel allen rationalen, praktischen oder künstlerischen menschlichen Handelns eine Alternative zu gegenwärtigem wissenschaftlichem und philosophischem Denken aufgezeigt zu haben, war Grassis Verdienst.

Eberhard Bons, Freiburg/Brsg.

[9] Ders., Einführung in philosophische Probleme des Humanismus (s. o. Anm. 1), 7.

[10] Vgl. ders., Macht des Bildes: Ohnmacht der rationalen Sprache. München ²1979, 194ff.

[11] Vgl. hierzu E. Bons, Der Philosoph Ernesto Grassi (s. o. Anm. 3), 128–131.

[12] Vgl. das gleichnamige Buch Grassis: Die Macht der Phantasie. Zur Geschichte abendländischen Denkens. Frankfurt 1979.

Juden, Christen und die Schoa

Fünfzig Jahre nach der technisch wichtigen Wannsee-Konferenz (20. Januar 1942) berichten wir über eine Tagung, die ihrerseits fünfzig Jahre nach dem grundlegenden Vernichtungsbefehl Görings stattgefunden hat.[1] Es liegt in der Natur der Sache, daß theologisches Denken einen langen Atem erheischt; die Ergebnisse der Tagung «Folgerungen aus der Schoa für christliches und jüdisches theologisches Denken» (Krakau, 7. bis 10. April 1991) werden ihre Aktualität nicht so bald verlieren. Organisiert wurde dieses Symposium vom *International Council of Christians and Jews* (ICCJ) und mitgetragen von der zuständigen Kommission der polnischen Bischofskonferenz und dem *Klub der katholischen Intellektuellen* (KIK) in Krakau.

Am Eröffnungsabend legte der Präsident des ICCJ, Pfr. Prof. Martin Stöhr ein Schuldbekenntnis als Christ und Deutscher ab: Die *via negativa* christlicher Selbstdefinition habe zur *via dolorosa* des jüdischen Volkes geführt. Andrzej Potocki, Präsident des KIK, in dessen geschichtsträchtigem Saal der Anlaß stattfand, ergriff das Wort zu einem Versuch, Schoa und den (für Polen nicht minder präsenten) Stalinismus im «blutüberströmten zwanzigsten Jahrhundert» zu verstehen. Die Schoa als spezifische Katastrophe für das jüdische Volk erhielt dabei einen Eigenwert gegenüber dem Stalinismus, der in seiner langen Dauer immerhin mehr als doppelt so viele Menschenopfer gefordert hat.

In den Saal des KIK kehrte man am folgenden Abend zurück, wo sich in ungezwungenem Rahmen manch gutes Gespräch ergab. So ließ sich der Schreibende vom tiefen Wissensdrang mehrerer junger Dominikaner beeindrucken, wurde sich dabei freilich auch des Generationenproblems bewußt: Die El-

[1] Vgl. die nun als Fischer Taschenbuch Nr. 4417 in einer durchgesehenen und erweiterten Ausgabe in drei Bänden zugängliche Untersuchung: Raul Hilberg, Die Vernichtung der europäischen Juden. (Red.)

tern dieser jungen Männer sind erst während des Zweiten Weltkrieges geboren; sie können ihren Kindern nicht aus eigenem Erleben berichten. Für den Rest der Veranstaltungen erfreuten wir uns der Gastfreundschaft der Krakauer Jesuiten.

Dan Cohn-Sherbok (England) ließ mehrere jüdische Schoa-Denker rasch und sehr kritisch Revue passieren: Das zentrale Problem von Gottes Anwesenheit in den Vernichtungslagern sei nicht genügend behandelt worden. Hilfreich sei letztlich nur der Glaube an die Vergeltung im Jenseits.

Jerzy Turowicz, dem *grand old man* des polnischen Journalismus, und dem Schreibenden fiel die Aufgabe zu, die kirchlichen Verlautbarungen der letzten 25 Jahre auf ihre Einstellung zum Judentum zu befragen. In der anschließenden ergiebigen Diskussion verlangte Waldemar Chrostowski, Rektor der Katholischen Theologischen Akademie in Warschau, man müsse den Polen zuerst einmal Juden und Judentum bekannt machen, bevor man an das Thema «Antisemitismus» sinnvoll herantreten könne. Eine neue Meinungsumfrage habe ergeben, daß höchstens 30% der Polen mehr oder weniger antisemitisch eingestellt seien; von diesen stehe die überwiegende Mehrheit der Kirche fern. In einem (auch von mir behandelten) Hirtenbrief der polnischen Bischöfe vom 20. Januar 1991 heißt es, die Christen müssen die Juden um Verzeihung bitten, wenn auch nur ein Christ einem Juden Hilfe verweigert hat.[2] Prof. Chrostowski berichtete (und andere Priester haben dies bestätigt), daß seither u. a. antijüdische Gefühle als Sünde gebeichtet werden. Prof. John T. Pawlikowski (ein amerikanischer Priester polnischer Herkunft) verlangte, die Kirche müsse auf der Suche nach ihrer Identität durchgehend, d. h. also auch in Dokumenten, die mit dem Judentum nicht direkt zu tun haben, das Jüdische bedenken und jüdische Stellungnahmen einfordern.

Die Bibel und ihre Wirkungsgeschichte

Den Folgerungen aus der Schoa für die christliche Bibel-Interpretation gingen zwei Redner in eingehenden und praxisbezogenen Referaten nach, der englische Jesuit Robert Murray (u. a. Dozent für Aramäisch am Leo Baeck College) und Prof. W. Chrostowski. Ein terminologisches Problem steht am Anfang und wirkt sich auf weite Strecken aus: Was Katholiken unter «Altem Testament» verstehen, deckt sich weder im Umfang noch in der Anordnung mit dem Tenach; unter welchem Namen soll man also davon sprechen? Es geht (so R. Murray) darum, den Juden das Recht auf ihre eigene Bibeldeutung einzuräumen und jüdische Existenz zu fördern – dies als tätige Buße für die Haltung so vieler Christen in vergangenen Jahrhunderten, die eine Schoa mitermöglicht hat. In der Geschichte der Bibelinterpretation spielen Ereignisse der nachbiblischen Zeit eine Rolle: Sie werden von der Bibel her und auf die Bibel hin gedeutet; um das Ereignis der Schoa kommt niemand herum. Prof. J. T. Pawlikowski verwies auf die interpretatorische Funktion der Liturgie und Bischof H. Muszýnski (der Präsident der Kommission für die Beziehungen zu den Juden bei der polnischen Bischofskonferenz) nannte ein paar Übersetzungsprobleme.

In druckreifen Vorträgen befaßten sich der Warschauer Dogmatiker Prof. Andrzej Zuberbier und der Luzerner Judaist Prof. Clemens Thoma mit den Folgerungen, welche die christliche systematische Theologie aus der Schoa zu ziehen hat. Wohl ist, wie C. Thoma bemerkte, Systematik eine innerchristliche Disziplin; aber sie kann am Judentum nicht vorbeisehen, hat vielmehr von diesem vieles zu lernen. So sprach er vom Glauben im Dunkel der Schoa, von Gottes Schöpfung und Vorsehung, vom leidenden, rettenden und wiederbelebenden Gott. Der mit-leidende Gott kann durch die Schoa entdeckt werden; er ist – nach der Redeweise der alten jüdischen Texte – derselbe, der aus Erbarmen (nicht zum Lohn) die Toten auferstehen läßt. Prof. Zuberbier behandelte sein Thema vor allem im Zusammenhang mit christlichen und lehramtlichen Aussagen. Noch 1961 widmete ein für seine Judenfreundlichkeit berühmter Geistlicher (Paul Demann) der Schoa nur wenige Zeilen, und das Konzil sprach nicht ausdrücklich davon; ein gutes Jahrzehnt später war die Schoa ein zentrales Thema, nicht zuletzt in einer päpstlichen Rede am Ort des Grauens. In seiner Homilie in Birkenau am 7. Juni 1979 sagte Papst Johannes Paul II.: «Ich verweile am Ende gemeinsam mit euch, liebe Teilnehmer dieser Begegnung, vor der Tafel mit hebräischer Inschrift. Sie weckt das Andenken an das Volk, dessen Söhne und Töchter zur totalen Ausrottung bestimmt waren. Dieses Volk führt seinen Ursprung auf Abraham zurück, der der «Vater unseres Glaubens» ist (vgl. Röm 4,12), wie Paulus von Tarsus sich ausdrückte. Gerade dieses Volk, das von Gott das Gebot empfing: «Du sollst nicht töten.», hat an sich selbst in besonderem Ausmaß erfahren müssen, was Töten bedeutet. An diesem Gedenkstein darf niemand gleichgültig vorbeigehen.»[3]

An zwei Nachmittagen wurde in je vier Workshops gearbeitet. Der Schreibende kam in den Genuß einer exakten Interpretation von Jesaja 31 (der neue Bund) unter Leitung von Prof. Luc Dequeker (Löwen) und einer tiefgehenden Diskussion eines von Dr. Jakub Gorczyca kompetent vorbereiteten Textes von Emmanuel Lévinas. Es ist überhaupt erfreulich, in welchem Maße sich die Krakauer Jesuiten (und wohl nicht nur sie) für jüdische Denker des 20. Jahrhunderts engagieren. So war es auch kein Zufall, daß für mich die Tagung in ein Gespräch mit Prof. Adam Żak SJ über das Thema «Communio fidelium» mündete.

Den Abschluß der Tagung bildete eine kurze, schlichte Feier für die Opfer der Schoa, die Prof. Pawlikowski und Rabbi Leon Klenicki (ADL) gestalteten.

Das Niveau der Referate war hoch und ihr Bezug auf die Praxis konkret, so daß man der geplanten Publikation gerne entgegensieht.[4]

Simon Lauer, Luzern

[2] Vgl. den Text in: Documentation catholique vom 17. Februar 1991, S. 208ff.

[3] Vgl. den Text in: R. Rendtorff, H. H. Henrix, Hrsg., Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985. München und Paderborn ²1989, S. 66–70.

[4] Die Referate werden in dem vom ICCJ herausgegebenen «Bulletin from the Martin-Buber-Haus» (Postfach 129; D-W-6148 Heppenheim) Ende Februar veröffentlicht werden.

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 †, Nikolaus Klein, Karl Weber, Josef Bruhin, Werner Heierle, Josef Renggli, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)
Preise Jahresabonnement 1992:
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: Postkonto Zürich 80-27842-8
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
Druck: Vontobel Druck AG, 8706 Feldmeilen
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.