



ORIENTIERUNG

Nr. 20 56. Jahrgang Zürich, 31. Oktober 1992

NICHT NUR DER OLYMPIER VON WEIMAR, auch schreibende Frauen können ihren Eckermann besitzen, der ihren Äußerungen getreulich folgt. Indessen ist Anatoli Naiman, der während Anna Achmatowas letzten Lebensjahren, also zwischen 1959 und 1966 ihr Sekretär, Freund und Schüler gewesen ist, doch weitaus höher als ein bloß dienstbares Faktotum einzustufen. Er, selbst Lyriker und zusammen mit Joseph Brodsky Begründer der sog. Leningrader Schule, lebt heute mit seiner Familie als Übersetzer aus dem Englischen und Provenzalischen in Moskau und hat an amerikanischen und englischen Hochschulen verschiedene Lehraufträge angenommen. Ihm eignet eine erstaunliche Einfühlungskraft, ja eine Affinität für Person und Werk der Achmatowa, so daß hier nicht pure Reminiszenzen oder Erinnerungsreports vorliegen, sondern eigenständige Erzählungen über eine der bedeutendsten Dichterinnen dieses Jahrhunderts. Dabei wird Biographisches eher in den Hintergrund verwiesen; was zählt, ist jener Moment, wo sich die Eigenart der Achmatowa gleichsam wie im Brennpunkt bündelt. Solches kann sich ereignen in Äußerungen bei Tischgesprächen, in Diskussionen mit Freunden, in Bemerkungen über Dichtungen anderer Autoren, in einzelnen Szenen aus ihrem Leben. Der Leser erhält somit nicht biographisches Material in die Hand, seine Neugier wird sich nicht an Lebensstoff sättigen können; dafür gewinnt er augenblickshaft Ahnungen, blitzhafte Erleuchtungen, wie diese Frau in Erscheinung getreten ist, welche Eindrücke sie hinterlassen hat, welche Ausstrahlungskraft von ihr ausgegangen ist. Es sind jedoch Impressionen, die nicht auf der Oberfläche ihr betörendes Spiel treiben, sondern die Tiefenlotungen vornehmen.

Die reine Inkarnation der Poesie

Erinnerungen an die russische Dichterin Anna Achmatowa*

Schon der Nobelpreisträger Joseph Brodsky, Achmatowas «lieber Rotschopf», bereitet den Leser in seinem Vorwort darauf vor, was ihn erwartet und was ihm bewußt vorenthalten wird. Die Ausrichtung von Naimans Erinnerungen entspricht aber so ganz und gar auch dem Charakter von Achmatowas Werk, das in seiner Wesenhaftigkeit nicht mimetisch, sondern offenbarend ist. Aber auch ihre Biographie selbst, eine wahre Lebensgeschichte des Schmerzes, verweigert sich der lückenlosen Aufstufung und damit der Reproduktion. Ein praktisch jahrzehntelanges Publikationsverbot sperrte die 1889 in Moskau geborene Autorin aus. So waren zwar bis 1922 sechs Lyrikbände erschienen, danach aber schwieg die Achmatowa, publizierte erst 1940 wieder eigene Gedichte. 1946 wurde sie auf Betreiben des Parteiideologen Schdanow aus dem Schriftstellerverband ausgeschlossen, was einer inneren Verbannung entsprach. Ihre Poesie galt als individualistisch, volksfremd, reaktionär, ästhetisierend, vom Geist des Pessimismus und der Depression durchdrungen. Erst 1956 ist Anna Achmatowa rehabilitiert worden, und seither sprießt eine Fülle von «Achmatowiana» hervor (in Form von Memoiren, Textauslegungen, Faktensammlungen). Jedoch erinnert Brodsky angesichts dieser Unersättlichkeit daran, es sei unwahrscheinlich, «daß wir jemals in den Genuß kommen, Briefe oder Tagebücher zu lesen», denn zu Achmatowas Zeit konnte sich der kleinste Papierfetzen in ein Beweisstück verwandeln. Das geradezu gierige Interesse an dieser Dichterin hat aber auch den großen Erfolg von Naimans Buch bei der russischen Leserschaft genährt. Gerade der Moskauer oder St. Petersburger Leser, der sich zur Intelligenzija rechnet, stößt in diesen Aufzeichnungen auf zahlreiche versteckte Informationen aus der Literaturszene. Auch wenn Naiman auf alles Sensationelle verzichtet, so vermag er doch eine gewisse Neugier zu beschwichtigen, denn der russische Leser wird erfahren, wer mit wem befreundet bzw. verfeindet gewesen ist, wer wessen Werke geschätzt bzw. verachtet hat. Dieser Beziehungsreichtum wird allerdings beim westeuropäischen Leser auf eine

LITERATUR

Die reine Inkarnation der Poesie: Erinnerungen an Anna Achmatowa von deren Sekretär Anatoli Naiman – Seine große Einfühlungskraft – Eine Lebensgeschichte des Schmerzes – Nicht Opfer der Geschichte, sondern Siegerin – Die «fremden Stimmen» im dichterischen Werk – Ihre Zuwendung zur Bibel – «Poem ohne Helden», ihr Lebensbuch.

*Beatrice Eichmann-Leutenegger,
Muri bei Bern*

RELIGIONSKRITIK

Gottes Transzendenz und religiöser Binnenmarkt: «Neuevangalisierung Europas», ein sinnvolles Konzept? – Atheismus als produktive Anfrage an den Gottesglauben – Enzyklika «Redemptoris missio» stellt sich dieser Anfrage nicht – Darum unterschiedliche Einschätzung der neuen Religionsfreudigkeit – Religion und kapitalistischer Warenfetischismus – Den ichzentrierten Religionsurrogaten gegenüber der jüdisch-christliche Glaube fürs «Ich-werden an den Anderen».

Christina Ruhe, Münster/Westf.

ZEITGESCHICHTE

Blockade von Leningrad 1941–1944: Ein Buch mit Dokumenten und Essays von Russen und Deutschen – Von Hitler als Eroberungskrieg geplant, als Vernichtungskrieg geführt – Die Grauen der 900tägigen Belagerung – Leningrad wird zum Symbol des Widerstandes – Die Verantwortlichen der Hungerblockade nach dem Krieg – Mitverantwortung der Kirchen – Aufruf zur Begegnung beider Völker.

Hans Werners, Münster/Westf.

DEUTSCHLAND

Die Gesellschaft Imshausen: Studie von W. Schwiedrzik – Gespräche bekannter Intellektueller aus Ost und West über ein anderes Nachkriegsdeutschland – Konservative, Katholiken und Kommunisten – Die These des Initiators Werner von Trott – Defizit an Demokratie und Rechtsverständnis – Zerrieben im Ost-West-Konflikt.

Wolfgang Schroeder, Frankfurt

THEOLOGIE

Streit um die Wirklichkeit: H. P. Sillers «Handbuch der Religionsdidaktik» – Weitergabe des Glaubens in einem pluralistischen Kontext? – Theologisch-didaktische Option: Bildung im Horizont von Wirklichkeit – Seele als «Götzenfabrik» – Eschatologisch bestimmte Wirklichkeitsauffassung der Christen – «Messianische Suchbewegungen» – Warum Dialoge strittig werden dürfen.

Paul Petzel, Andernach

viel schwächere Resonanz stoßen, weil dieser sich in der Moskauer oder Petersburger bzw. Leningrader Literaturszene kaum oder gar nicht auskennt und daher die vorliegenden Informationen in ihrem Wert nicht einschätzen kann. Es wäre daher vielleicht für die deutsche Übersetzung ratsam gewesen, einige Raffungen vorzunehmen, um auf diese Weise eine größere Konzentration zu erreichen.

Nicht Opfer der Geschichte, sondern Siegerin

Anna Achmatowa ist das älteste Mitglied jenes großen Quartetts russischer Dichter dieses Jahrhunderts, welches Ossip Mandelstam, Marina Zwetajewa und Boris Pasternak einschließt – Autoren demnach, die alle zwischen 1889 und 1892 geboren worden sind. Zwei Revolutionen, jene von 1905 und 1917, dazu der Erste Weltkrieg, haben den Hintergrund für Achmatowas frühe Jahre abgegeben; Bürgerkrieg, Kollktivierung und stalinistischer Terror haben ihre reiferen Jahre bestimmt. Zwei ihrer Ehemänner starben eines gewaltsamen Todes; ihr einziger Sohn, Lew Gumiljow, hat achtzehn Jahre seines Lebens im Gefängnis verbracht. Dennoch, sagt Brodsky, ersteht «nicht das Porträt eines Opfers der Geschichte, sondern einer Siegerin: einer triumphierenden Seele und des triumphierenden Wortes...».

Zwar hat sich die Armut immer als Begleiterin eingefunden (als Anna Achmatowa 1964 nach Italien fuhr, um einen Literaturpreis entgegenzunehmen, mußte sie sich die Kleider für die Reise borgen), zwar hat sich die Dichterin zeitlebens auf der Suche nach einer geeigneten Unterkunft befunden, ist immer wieder aus überfüllten und lärmigen Gemeinschaftswohnungen geflohen, aber dennoch blieb sie eine heimliche Königin, Rußlands souveräne poetessa. Naiman beschreibt seinen ersten Eindruck von ihr, und er hat den Enthusiasmus der ersten Stunde vollauf bewahrt:

«Sie selbst aber war überwältigend – ich verwende ein ungeschicktes, aber am besten passendes Wort –, grandios, unzugänglich, weit entfernt von allem, was sie umgab, von den Menschen, von der Welt, schweigend, regungslos. Dem ersten Eindruck nach schien sie größer zu sein als ich, später stellte sich heraus, daß wir gleich groß waren, sie vielleicht ein wenig kleiner. Sie hielt sich sehr gerade, den Kopf schien sie zu balancieren, sie ging langsam und ähnelte selbst in der Bewegung einer massiven, präzise modellierten klassischen Skulptur, die man schon gesehen zu haben meinte. Und ihre Kleidung, etwas Altes und Langes, möglicherweise ein Schal oder ein alter Kimono, erinnerte an die leichten, im Atelier eines Bildhauers dem schon fertigen Stück überworfenen Tücher...»

Dies ist das Bild der alternden Achmatowa, das Naiman in sich trägt. Gerade aber die Fotos, welche dem Band beigegeben sind, zeigen die Wandelbarkeit in Gestalt und Ausdruck dieser Dichterin. Wo sie in den späten Jahren eine matronenhafte Fülle aufgewiesen hat, war in der Jugend zerbrechliche Grazie, wo sie später Mütterlichkeit offenbarte, war einst der Hang zur theatralischen Pose vorhanden. Im Gesicht aber haben sich immer mehr die Linien des Leids eingegraben: Anna Achmatowa kehrt uns die Physiognomie des Schmerzes zu. Um so mehr verblüffen in Naimans Aufzeichnungen die zahlreichen Szenen, wo die Achmatowa eine unverkennbare Begabung für oft beißende Komik zeigt. Obwohl sie während ihres Lebens von den Fluten des Leids fast niedergerissen worden ist (ein Traum, den Naiman gleich zu Beginn seines Buches niederschreibt, hat sie einst mit den Strömen aller Welt, die aus der Höhe niederstürzten, bedroht), hat sie eine königliche Haltung bewahrt, eine Distanz auch zu den Dingen und Menschen, die einen ganz besonders gewürzten Humor zugelassen hat.

* Anatoli Naiman, Erzählungen über Anna Achmatowa. Mit einer Einleitung von Joseph Brodsky (aus dem Russischen von Irina Reetz). S. Fischer Verlag, Frankfurt-am Main 1992 (die russische Ausgabe erschien 1989 unter dem Titel: Rasskazy o Anne Achmatowoi im Verlag Chudoschestwennaja Literatura, Moskau).

Die «fremden Stimmen» im dichterischen Werk

Es versteht sich von selbst, daß diese Dichterin mit ihrer starken Persönlichkeit auch deutliche Vorlieben und Abneigungen gehegt hat. Über das Werk anderer konnte sie scharf urteilen, lakonisch und unwiderruflich. Kaum können wir es begreifen, daß Tschechow etwa derart ihr Mißfallen erregt hat. Aber Naiman liefert für diese Aversion eine mögliche Erklärung: «Der von Tschechow dargestellte Alltag ist der reale Alltag der fremden, rauhen und schmutzigen Städte, der Anna Gorenko (d.i. Anna Achmatowa in ihrer Jugend) umgab und niederdrückte und den Anna Achmatowa durch das freie Leben von Cherson am Schwarzen Meer und die Pracht von Zarskoje Selo nicht nur aus ihrer Biographie, sondern auch aus ihrem Bewußtsein verdrängte.» Nahe am Herzen lagen ihr jedoch Dichter wie Dante, Apollinaire, T.St. Eliot, Shakespeare, Baudelaire, Blok. In Apollinaire etwa sah sie «den letzten Dichter» der modernen französischen Poesie, in Dante jedoch seit jeher den Dichter des fremden Brotes, den Vater aller Dichter im Exil. Naiman lenkt in diesem Zusammenhang auch den Blick auf die «fremden Stimmen» in Achmatowas Poesie, deren Enthüllung häufig Gegenstand philologischer Arbeiten der letzten Jahrzehnte gewesen ist. Gemeint ist die Einbettung von Fremdzitaten in die eigene Lyrik. Anna Achmatowa stellte ihre Dichtung ganz bewußt auf das Zitat ein – und zwar auf jenes aus der Literatur und der Mythologie, aber auch auf solche aus Malerei und Musik. Mit Begeisterung sprach sie immer wieder von Amadeo Modigliani, ihrem geliebten «Modi». Dabei darf aber die Dechiffrierung solcher Zitate nicht bei der Frage «Was wird zitiert?» stehenbleiben, sondern muß weiterführen zur Frage «Warum wird es zitiert?». Welche Zeichen setzen solche Fremdsätze innerhalb der Poesie Anna Achmatowas, welches Umfeld ziehen sie durch ihre Präsenz heran? Und was bedeuten sie letztlich, was signalisiert ihre unerwartete Verbindung mit einer Zeile der Achmatowa?

Und immer wieder wendet sich diese Dichterin der Bibel zu. Auch wenn sie sich, zumindest gegen das Lebensende hin, «außerhalb der Kirchenmauer» sieht, deswegen aber die kirchlichen Institutionen nicht antastet, erlischt die Faszination von Altem und Neuem Testament nicht. Die Auswahl ihrer Sujets aus der Heiligen Schrift läßt indessen eine deutliche Tendenz erkennen: Immer spielt die Liebesbeziehung zwischen Frau und Mann herein. Dabei hebt sie nicht die sichtbaren Urbilder der himmlischen Liebe hervor, sondern gerade die psychologischen und erotischen Erscheinungsweisen. Daher verweilte sie auch immer wieder beim Hohelied, dem Lied der Lieder, auch wenn sie die ganze übrige Bibel vorzüglich kannte:

«Ich les der Apostel Episteln nach,
Der Psalmisten Lobpreis und Klage.
Aber blau sind die Sterne, der Reif ist so zart,
Jedes Treffen wirkt Wunder mir wieder –
Und ein rotes Ahornblatt ist verwahrt
In der Bibel beim Lied der Lieder.» (zitiert nach Naiman, S. 75)

Rußlands Sappho, Rußlands Cassandra, wie sie oft genannt wurde, ist immer auch eine Suchende auf den Wegen des Glaubens gewesen. Gerade ihr Spätwerk zeigt ihre religiöse Bindung auf, sicher auch ein Grund dafür, daß ihre letzte große Dichtung, «Poem ohne Helden» (1940–1962 entstanden), in der ehemaligen Sowjetunion nicht vollständig publiziert worden ist (wie sich in dieser Hinsicht die gegenwärtige veränderte Situation auf die Rezeption des Achmatowaschen Werkes ausnimmt, entzieht sich der Kenntnis der Verfasserin dieses Beitrags). «Poem ohne Helden» (russisch: Poëma bez geroja) ist aber auch ihr eigentliches Lebensbuch, das Zentrum ihres Schaffens, ihres Schicksals. Und es ist auch ihr einziges einheitliches Buch nach den ersten fünf Publikationen, das heißt nach 1922; später spricht die Dichterin von «ununterbrochenem Mißgeschick» auf der schöpferischen

Ebene und meint damit wohl das Fehlen von Büchern mit einem einheitlichen, lyrischen Sujet nach «Anno Domini» (1922). Daher verwandelt sich dieses Poem zum «Kodex aller Themen, Sujets, Prinzipien und Kriterien ihrer Dichtung». Wie in einem Katalog könne man darin gleichsam ihre einzelnen Gedichte suchen, fügt Naiman an. Indessen wird auch die kompetenteste Übersetzung nicht alle Feinheiten und Raffinessen dieser Dichtung (etwa den wohlüberlegten Umgang mit stimmhaften und stimmlosen Anlauten) in die deutsche

Sprache einbringen können. So bleibt der Leser, dem die Kenntnis der Originalsprache mangelt, immer ein großes Stück weit ausgesperrt von der Landschaft dieser Dichtung. Anatoli Naiman erschließt ihm aber in seinem sorgfältigen Buch immerhin erregende Einblicke in das Wesen dieser Frau, die vielleicht als die größte russische Lyrikerin dieses Jahrhunderts gelten darf. Für die Kreation ihrer Poesie hat sie sich und alle ihre Kräfte in die Waagschale geworfen.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern

Gottes Transzendenz und religiöser Binnenmarkt

Religionskritische Anmerkungen zur «Neuevangelisierung» Europas

Den Plausibilitätsschwund des christlichen Glaubens zu berücksichtigen, ist eine Aufgabe der Bildungsarbeit im kirchlichen Bereich, wenn sie nicht über die Köpfe ihrer Subjekte hinweggehen soll. Unter dem Stichwort der «Neuevangelisierung Europas» wird derzeit der Versuch unternommen, die gesellschaftliche Relevanz christlichen Glaubens zu verstärken. Ob überhaupt und inwiefern ein solches Konzept ein sinnvoller Weg ist, in einer aufgeklärten, postmodernen Gesellschaft die Botschaft Jesu Christi angemessen zu vermitteln, soll im folgenden erörtert werden.

Globale Diasporasituation

Folgt man den Einschätzungen des 1984 verstorbenen Theologen Karl Rahner, so sieht sich die katholische Kirche des ausgehenden 20. Jahrhunderts in einer eigentümlichen widersprüchlichen Situation: Einerseits ist sie wirklich Weltkirche geworden. Denn trotz ihrer Heilsbotschaft, die sich prinzipiell an alle Menschen richtet, war sie dieses im aktuellen Sinne weder als judenchristliche Kirche, noch als Kirche der hellenistisch-römischen Kultur, noch als ein in alle Welt exportierendes abendländisches Christentum im Zuge des europäischen Kolonialismus und Imperialismus seit dem 16. Jahrhundert. Heute jedoch gibt es diese Einheit der Weltkirche, die wesentlich durch die globale Verstrickung und Verwiesenheit menschlichen Handelns und Planens und die damit gegebene Einheit der Geschichte der Menschheit, die so in früheren Zeiten nicht greifbar gewesen ist, bedingt ist.¹

Andererseits sieht Rahner dieses weltweite Christentum in einer «globalen Diasporasituation». Diese Situation sei nicht nur in den sogenannten Missionen gegeben, sondern auch in den traditionell christlichen Völkern.²

Inzwischen scheint dieses Problem auch amtskirchlicherseits verstärkt das Interesse auf sich zu lenken. Die Enzyklika «Redemptoris missio» Papst Johannes Pauls II. vom 7. 12. 1990 widmet sich eigens der «fortdauernden Gültigkeit des missionarischen Auftrags», so der Untertitel des Lehrschreibens.

Die Mission richtet sich danach nicht nur im klassischen, ursprünglichen Sinne «ad gentes», also an die Menschengruppen, in deren sozio-kulturellen Kontexten «Christus und sein Evangelium nicht bekannt sind oder in denen es an genügend reifen christlichen Gemeinden fehlt».³ Die Evangelisierung richtet sich auch an Gemeinden, die «angemessene und solide kirchliche Strukturen besitzen», und sodann an Länder mit zwar «alter christlicher Tradition», die jedoch den «lebendigen Sinn des Glaubens verloren haben oder sich gar nicht mehr als Mitglieder der Kirche erkennen».⁴ In bezug auf die letzte

Gruppe fordert der Papst eine «neue Evangelisierung» oder eine «Wieder-Evangelisierung».⁵ Deshalb ist es kaum verwunderlich, daß sich in Westeuropa die katholische Kirche inzwischen der Neuevangelisierung des christlichen Abendlandes verschrieben hat, was nicht zuletzt die Einberufung der Bischofssynode über die Neuevangelisierung Europas Anfang Dezember des vergangenen Jahres unterstreicht.⁶

Für die katholische Bildungsarbeit ist zweifelsohne interessant, wie unter dem Programm der Neuevangelisierung Europas die gegenwärtige sozio-kulturelle Situation der entwickelten kapitalistischen Industriegesellschaft wahrgenommen wird und welche Konsequenzen sich damit für die Aktualität und Inkulturation des jüdisch-christlichen Gottesglaubens innerhalb einer solchen Gesellschaft ergeben.

In seiner Enzyklika «Redemptoris missio» diagnostiziert Papst Johannes Paul II. eine ambivalente Situation für den christlichen Glauben: Auf der einen Seite scheine die Menschheit «den Sinn für letzte Wirklichkeiten und für das Dasein selbst verloren zu haben», andererseits böten sich der Kirche angesichts des «Zusammenbruchs von Ideologien und oppressiven politischen Systemen», der «Öffnung der Grenzen und des Entstehens einer dank der wachsenden Informationsangebote sich einenden Welt» neue Möglichkeiten; die «fortschreitende Seelenlosigkeit in Wirtschaft und Technik» lasse die Auseinandersetzung über Gott und den Sinn des Lebens besonders dringlich erscheinen.⁷

Neuzeitlicher Atheismus als produktive Anfrage

Wäre es aber nicht nötig, die Ursachen der «Entchristlichung in christlichen Ländern»⁸ genauer zu analysieren und sie in Bezug zu setzen zur Entwicklung des jüdisch-christlichen Gottesglaubens in diesen traditionell christlichen Ländern. Denn schließlich ist der im Zuge von Säkularisation und Aufklärung sich ausbildende Atheismus gerade Resultat einer ursprünglich christlichen Zivilgesellschaft und nicht in diese europäische Kultur von einer heidnischen Kolonialmacht importiert und ihr aufgezwungen worden. Nicht zu Unrecht hat Karl Rahner immer wieder beklagt, daß sich das kirchliche Lehramt niemals eigens mit diesem neuzeitlichen Atheismus befaßt und als eine produktive Anfrage an den eigenen christlichen

¹ Ebd.

² Walter Ludin, als teilnehmender Journalist der Synode, macht positiv aufmerksam auf das Bekenntnis der Synode zur Ökumene, ihre Kritik am «Eurozentrismus» und die Aufforderung an die Staaten Europas, zu einer gerechten Lösung der internationalen Verschuldung beizutragen, ebenso wie zur Unterbindung des Waffenhandels. Der Autor kritisiert jedoch die pauschale Verurteilung des Marxismus, die nichts mehr von der produktiven Phase des Dialogs der sechziger Jahre zwischen Christen und Marxisten wissen will und auch dessen Beitrag zur Überwindung von Ausbeutung und Unterdrückung in einer kapitalistisch geprägten Weltordnung ignoriert. – Vgl. W. Ludin, Europäische Bischofssynode über die Neu-Evangelisierung Europas, in: Aufbruch 1992, Nr. 1, S. 3. Vgl. Bischofssynode, Sonderversammlung für Europa, «Damit wir Zeugen Christi sind, der uns befreit hat». Erklärung. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 103, Hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

³ Papst Johannes Paul II., «Redemptoris missio», Nr. 2f., a. a. O. S. 8f.

⁴ Nr. 36, a. a. O. S. 38

¹ Vgl. K. Rahner, Perspektiven der Pastoral in der Zukunft, in: ders., Schriften zur Theologie 16, Zürich-Einsiedeln-Köln 1984, S. 143–159, hier S. 146f.

² Vgl. K. Rahner, a. a. O. S. 157.

³ Papst Johannes Paul II., Enzyklika «Redemptoris missio», Nr. 33, hier und im folgenden zitiert nach: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Kaiserstraße 163, D-5300 Bonn 1), S. 36.

⁴ Ebd.

Gottesglauben analysiert hat.⁹ Rahner beschrieb 1972 die Situation der Kirche als Übergang von einer Volkskirche zu einer Kirche, die von Menschen geprägt sei, die sich persönlich deutlich und reflex verantwortlich zu ihrer Glaubensentscheidung durchgerungen haben, weil unser christlicher Glaube nicht mehr als Selbstverständlichkeit durch eine homogene christliche Zivilgesellschaft getragen werde. Der oft beklagte Schwund an Christlichkeit und Glaube sei zunächst deshalb «ein Schwund der Voraussetzungen jener ganz bestimmten, mit dem Wesen des Glaubens und Christentums gar nicht identischen Art von Glaube und Christentum, die mit jenen gesellschaftlichen Verhältnissen gegeben war, die heute nun einmal am Untergehen sind und vom christlichen Glauben gar nicht als bleibend postuliert werden können, weil sie gar nicht die notwendige Voraussetzung eines wahren und kirchlichen Christentums sind».¹⁰ In diesem Sinne wären die vom kirchlichen Lehramt allgemein festgestellten Phänomene der «Entchristlichung» eingehender zu prüfen. Folgt man Rahner, so gibt es zunächst einmal einen Atheismus, der durch die heutige rationalistische und technische Gesellschaft bedingt ist und der negiert, daß Gott im Sinne eines naiven Theismus ein «partikuläres, wenn auch höchstes, Stück der Wirklichkeit als ganzer ist».¹¹ Bei diesem Atheismus handelt es sich, so Rahner, vielleicht nur um eine angesichts der für das Individuum heute nicht mehr überschaubaren und nicht mehr rezipierbaren Fülle wissenschaftlicher Erkenntnisse behauptete Haltung eines Agnostizismus. Die Unmenge des angebotenen Wissens, das Tempo der Entwicklung der Wissenschaften in die Zukunft hinein unter der Voraussetzung, daß alle schon gewonnenen Einzelerkenntnisse prinzipiell revidierbar scheinen, verbreite zugleich eine Situation der Unsicherheit, die Erfahrung der Unbegreiflichkeit des menschlichen Daseins.¹²

Auf diese «Grundbefindlichkeit» des Agnostizismus kann der einzelne nach Rahner unterschiedlich reagieren: Er kann diese Erfahrung verdrängen oder sie als Bestätigung einer letzten Sinnlosigkeit des menschlichen Daseins bewerten. Er kann einen solchen Agnostizismus aber auch als Wurzel einer positiven Gotteserfahrung annehmen.¹³ Daß letzteres möglich ist, belegen nicht zuletzt verschiedene Zeugnisse biblischer Gotteserfahrungen.

In seiner Auslegung der ersten der matthäischen Seligpreisungen, «Selig, die arm sind vor Gott», weist *Johann Baptist Metz* darauf hin, daß das Proprium des frühen jüdischen Gottesglaubens gegenüber den Kulturreligionen, die Israel umgaben, die Unfähigkeit gewesen sei, «sich von geschichtsfernen Mythen oder Ideen trösten zu lassen».¹⁴ Die so verstandene «Armut im Geiste» wäre also als Protest gegen eine Idealisierung der jeweiligen Lebenszusammenhänge zu verstehen, die sich schnell dort einstellt, wo alte und neue Unübersichtlichkeiten den konkreten jeweiligen Lebenszusammenhang disharmonisch und fragwürdig werden lassen.

Wenn sich also unter der «Entchristlichung» traditioneller christlicher Kulturräume letztlich die Erfahrung einer gewissen Gottferne verbirgt, so könnte dies auch als eine produktive Anfrage an jene falschen, illusionären eigenen Gottesvorstellungen verstanden werden, die sich von Gott doch nur das Krisenmanagement einer krisengeschüttelten Welt erhoffen.

⁹ Vgl. K. Rahner, Vergessene Anstöße dogmatischer Art des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: ders., Schriften zur Theologie 16, a. a. O. S. 131–142, hier S. 134; Perspektiven der Pastoral in der Zukunft, a. a. O. S. 153.

¹⁰ K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance. Freiburg 1972, S. 27.

¹¹ Vgl. K. Rahner, Kirche und Atheismus, in: ders., Schriften zur Theologie 15, Zürich-Einsiedeln-Köln 1983, S. 139–151, hier S. 142.

¹² Vgl. K. Rahner, Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt, in: ders., Schriften zur Theologie 15, Zürich-Einsiedeln-Köln 1983, S. 133–138.

¹³ Vgl. K. Rahner, a. a. O. S. 135.

¹⁴ J. B. Metz, T. R. Peters, Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute. Freiburg 1991, S. 28f.

Derzeit scheint jedoch eine andere Form der Auseinandersetzung mit jener agnostischen Grundbefindlichkeit mehr Konjunktur zu haben, die gerade nicht auf die Mündigkeit der gläubigen Subjekte, die Rahner erhofft hatte, setzt.

Religion als Freizeitmythos?

In seiner Enzyklika «Redemptoris missio» stellt Papst Johannes Paul II. mit der Entchristlichung innerhalb der säkularen Gesellschaft zugleich eine «Rückkehr zur Religion» fest, wo nämlich die «geistliche Dimension des Lebens als Heilmittel gegen Entmenslichung gesucht» wird.¹⁵ Er macht jedoch darauf aufmerksam, daß dieses Phänomen nicht ohne Zweideutigkeit sei, obwohl es auch als eine «Einladung» zu betrachten sei. Leider wird im Lehrschreiben diese Religionsfreudigkeit, die man tatsächlich vor allem auch in den entwickelten Industrieländern im Unterschied zu den sechziger und siebziger Jahren feststellen kann, nicht näher analysiert. Es könnte deshalb sein, daß Johann Baptist Metz recht behält, der dieses wieder erwachte Interesse an Religion als einen «kompensatorischen Freizeitmythos ... in unserer noch- oder nachmodernen Welt», mit dessen Hilfe Manager und Gemanagte von ihren elektronisch vernetzten Arbeitsplätzen zurückkehren, um sich vom antlitzlosen Computer zu erholen, versteht.¹⁶ Und Metz stellt in diesem Zusammenhang die Frage, ob der Prophet einer solchen Religion eigentlich Jesus sei, zugespitzt, ob der Gott Jesu, wie er im Alten und im Neuen Testament bezeugt wird, eigentlich glücklich mache «im Sinne eines sehnsuchts- und leidensfreien Glücks».¹⁷ Das Programm einer «Neuevangelisierung Europas», aber auch christliche Bildungsarbeit im allgemeinen, wäre deshalb schlecht beraten, wenn sie die erwähnten neuen Formen religiöser Erwartung unkritisch und unmittelbar als Anknüpfungspunkt nähme.

Leben und Auferstehung Jesu weisen wohl eher darauf hin, daß der Gott Jesu Christi kein Leben in spannungsloser Harmonie in Aussicht stellt und daß eine an ihm orientierte Mystik der Nachfolge nicht in eine «steile Mystik der geschlossenen Augen» einführt, sondern vielmehr in eine solche der «gesteigerten Wahrnehmungsfähigkeit», vor allem für das unsichtbare, ungelegene Leid, um dafür einzustehen um des menschenfreundlichen Gottes wegen.¹⁸

Eine Neuevangelisierung der vielbeschriebenen «postmodernen Gesellschaft» hätte also mit einer Kritik jener Formen der neuen Religiosität zu beginnen, die dem einzelnen durch radikale Konzentration auf das eigene Ich über die Gefährdungen und Krisen seines Lebens hinweghelfen, gleichzeitig aber für Ängste und Nöte anderer unempfindlich machen. Neben der Beschreibung und theologischen Kritik jener Phänomene der neuen Religiosität sowie ihrer Auswirkungen auf das religiös interessierte Subjekt durch Metz muß jedoch auch die politisch-ökonomische Vermittlung jener neuen Religiosität in den Blick genommen werden, um sie in ihrer gesellschaftlichen Relevanz richtig einschätzen zu können.

Religion und kapitalistischer Warenfetischismus

Karl Marx kommt in einer seiner frühen Schriften, «Zur Judenfrage», zu dem Ergebnis, daß die Religion nicht als der Grund, sondern nur als ein Phänomen der weltlichen Beschränktheit anzusehen sei.¹⁹ Entsprechend erklärt er die Religionskritik, da sie nicht zu den wirklichen Verhältnissen durchdringe, für beendet. Später, im «Kapital», gelangt Marx, umgekehrt, ausgehend von seiner Kritik der politischen Ökono-

¹⁵ Redemptoris missio, Nr. 38, a. a. O. S. 43.

¹⁶ J. B. Metz, T. R. Peters, a. a. O. S. 23.

¹⁷ Vgl. a. a. O. S. 33.

¹⁸ Vgl. a. a. O. S. 37.

¹⁹ Vgl. K. Marx, Zur Judenfrage, in: MEW 1, Berlin¹¹ 1977, S. 347–377, hier S. 352; vgl. hierzu auch: J. Brechtken, Die praxisdialektische Kritik des Marxschen Atheismus. 1. Teil: Der Wirklichkeitsbegriff. Königstein 1979, S. 63–70.

mie zu einer neuen Form der Religionskritik in Gestalt der Kritik des kapitalistischen Warenfetischismus. Er weist nach, wie die in der kapitalistischen Gesellschaft dominierende Warenproduktion aufgrund des Tauschwertes der Waren, der im Gegensatz zu ihrem Gebrauchswert das treibende Motiv kapitalistischer Produktionsweise ist, den Menschen ihre eigenen gesellschaftlichen Beziehungen als Warenbeziehungen vorspiegelt. Das Dominantwerden des Tauschwertes verwandelt nach Marx die Produkte menschlicher Arbeit, insofern sie als Waren auftreten, aus einem selbstverständlichen Ding in ein «sinnlich-übersinnliches Ding».²⁰ Das Geheimnis der Warenform besteht nun darin, daß die Waren quasi den gesellschaftlichen Charakter der Menschen simulieren, während das menschliche Leben selbst zu einer subalternen Funktion dieser Warenbeziehungen degeneriert und von den einzelnen auch so gelebt wird. Dies ist der Fetischcharakter der Ware, daß die gesellschaftlichen Charaktere der Arbeit als gesellschaftliche Natureigenschaften der Dinge erscheinen und das Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes Verhältnis. Eine Analogie sieht Marx in der Religion, denn dort scheinen ihm die Produkte des menschlichen Kopfes ebenfalls mit eigenem Leben begabte, untereinander und zu den Menschen in Beziehung tretende Gestalten.²¹

Wenn indessen die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen innerhalb einer tauschwertorientierten warenproduzierenden Gesellschaftsformation von eben diesen Waren simuliert werden und nicht mehr von den Individuen selbst gelebt werden, ist es nur konsequent, wenn die subalternen Subjekte ihr weiteres Leben als fensterlose Monaden fristen. Die religiöse Kultivierung einer solchen Existenzweise, die auch gelegentlich auftretende Unpäßlichkeiten und Unzufriedenheit auskurieren hilft, wäre jene von Metz beschriebene «Reli-

²⁰ Vgl. K. Marx, Das Kapital. Erster Band. MEW 23, Berlin²⁰ 1974, S. 86. Siehe hierzu auch: K. Füssel, Perspektiven einer theologischen Kapitalismuskritik, in: Orientierung 55 (1991) S. 169–176, hier S. 173.

²¹ Vgl. K. Marx, a. a. O. S. 85f.

gionsfreudigkeit», die Religion als Freizeitmythos, welche in verschiedenen therapeutischen Laufbahnen um das eigene Ich kreist und, irritiert über dessen Flachheit, vielleicht die Therapeuten oder Gurus wechselt, aber nicht das Heil des anderen sucht.

Der jüdisch-christliche Gottesglaube weist demgegenüber einen anderen Weg, nämlich den Weg Jesu von Nazaret, der den anderen selbst in seiner Schuldigkeit noch bejaht und ihm die Freiheit als Möglichkeit der Subjektwerdung vor Gott zumutet, selbst dort noch, wo es das eigene Leben kostet. Er ist ein Plädoyer für das «Ich-werden an den Anderen»²², das das Leid, Versagen und die Schuld des anderen zur eigenen Geschichte macht und erst so auf die «unverbrauchbare Transzendenz»²³ des Gottes Jesu Christi jenseits eines sich formierenden religiösen Binnenmarktes hoffen darf.

Abschließend läßt sich festhalten, daß ein Programm der «Neuevangelisierung», das nicht integralistisch das christliche Abendland als traditionale christliche Zivilgesellschaft herbeiseht, nur dann den jüdisch-christlichen Gottesglauben heilsam in einer sich entchristlicht gebenden Welt verkündigen kann, wenn Christen den Dialog mit Atheismus und Agnostizismus sowohl als Anfrage an den eigenen Gottesglauben begreifen wie als Herausforderung zur kritischen Auseinandersetzung mit den aktuellen ichzentrierten Religionssurrogaten. Die Veränderung, die diese am Individuum vollziehen, ist letztlich doch nur eine Funktion der gnadenlosen, sich im Gewande unveränderlicher politisch-ökonomischer Sachzwänge gebärdenden kapitalistischen Marktwirtschaft.

Christina Ruhe, Münster

DIE AUTORIN ist Diplomtheologin und Referentin für politische Bildung in der Arbeitsstelle Jugendseelsorge im Referat Arbeiterbildung.

²² J. B. Metz, T. R. Peters, a. a. O. S. 40.

²³ Vgl. K. Rahner, Die unverbrauchbare Transzendenz Gottes und unsere Sorge um die Zukunft, in: ders., Schriften zur Theologie 14. Zürich-Einsiedeln-Köln 1980, S. 405–421.

Blockade von Leningrad 1941–1944

Im vergangenen Jahr, da man am 22. Juni des Tages gedachte, an dem die nationalsozialistische deutsche Wehrmacht die Sowjetunion überfiel, gab es manche Erinnerungsfeiern und Veröffentlichungen zu diesem Thema. Bemerkenswert war u. a. die gemeinsame Sendereihe des ZDF mit einer russischen Fernsehgesellschaft unter dem Thema: «Der verdammte Krieg.» Diese erste Zusammenarbeit von Vertretern beider Völker löste bei vielen eine Betroffenheit aus und war eine Hilfe, sich der doch erheblich verdrängten dunklen Vergangenheit zu stellen. Jetzt scheint es fast so, daß dieses erwachte Interesse an der Aufarbeitung dieses dunklen Teils deutscher Geschichte wieder zurückgedrängt wird. Die Ereignisse in der ehemaligen Sowjetunion mit dem Putsch, dem nachfolgenden Zerbrechen der Einheit der Sowjetunion, mit den unerhört großen politischen und ökonomischen Schwierigkeiten haben diese Fragen nach der Vergangenheit zum Teil wieder verdeckt. Es geht jetzt den Menschen und Völkern um die politische und wirtschaftliche Existenz überhaupt.

In dieser Situation erscheint nun das Buch *Blockade*¹. Es will die oft verdrängte Wirklichkeit offenlegen, die Blockade Leningrads aus dem Vergessen herauslösen und der Begegnung beider Völker dienen. Die Ausgabe dieser Dokumente und Essays wurde vom Lektorat Antje Leetz und Barbara Wenner besorgt. Die Darstellungen in diesem Buch stehen in engem Zusammenhang mit dem Dokumentarfilm «Blockade» von Thomas Kufuß (1991). Das Buch enthält eine Anzahl Fotos.

¹ Blockade Leningrad 1941 bis 1944. Dokumente und Essays von Russen und Deutschen. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek 1992, 255 Seiten.

Obschon die Behörden der belagerten Stadt ein strenges Fotografierverbot erlassen hatten, fanden sich doch eine Anzahl von Aufnahmen. Zum Teil sind sie bei Kufuß zum erstenmal veröffentlicht. Sie entstammen zumeist sowjetischen Archiven, aber auch Hinterlassenschaften der deutschen Wehrmacht oder privaten Sammlungen.

Eroberung und totale Zerstörung Leningrads geplant

Im September 1941 gelangte die Heeresgruppe Nord der deutschen Wehrmacht nach schnellen Eroberungszügen durch die baltischen Länder vor Leningrad. Nachdem die Stadt Schlüsselburg eingenommen war, schloß sich der Belagerungsring um die Drei- bis Viermillionenstadt. Eine schmale Öffnung blieb nur der Weg über den Ladogasee, der in dem überaus starken Winter zufror und eine ganz schmale Versorgung der Verteidiger der Stadt und der Zivilbevölkerung zuließ. Die Blockade dauerte bis zum Januar 1944, also 900 Tage, bis die Rote Armee die deutschen Truppen zurückwarf. Die härteste Phase bildete die Winterszeit 1941/42. Die Stadt stand unter ständigen schweren Fliegerangriffen, die durchaus vergleichbar erschienen mit dem Bombardement der deutschen Städte durch die Alliierten, und unter heftigem Artilleriebeschuß. Infolge der fast vollständigen Abtrennung von den Versorgungslinien brach schon bald ein furchtbarer Hunger aus, dem nach allgemein zuverlässigen Schätzungen etwa eine Million Menschen der Zivilbevölkerung zum Opfer fiel. Zu Recht wird in der Einleitung dieses Buches vermerkt, daß in der Bundesrepublik das Geschehen um Leningrad weithin wie ein weißer Fleck erscheint. Daß die einzelnen Beiträge sehr verschieden

ausgefallen sind, ergibt sich selbstverständlich aus der je verschiedenen Erfahrung und dem Umgang mit dieser Katastrophe. Wie anders können russische Bürger, welche die furchtbare Zeit als Überlebende bestanden haben, berichten, als die nüchternen Darstellungen heutiger deutscher Historiker und Publizisten es vermögen? Ihnen fehlt trotz dankenswerter Engagement für dieses Geschehen die unmittelbare Erfahrung. Daher reden sie auch nicht eine gemeinsame Sprache. Die meisten Beiträge entstammen der Hand russischer Autoren. Auch unter ihnen zeigen sich teilweise unterschiedliche Wertungen, die mitbedingt sind durch den politischen Umbruch der Perestroika und die tiefgreifenden Veränderungen in der ehemaligen Sowjetunion.

Aus allen Berichten geht mit Klarheit hervor, wie der Angriff auf Leningrad und die anschließende Belagerung einen wesentlichen Teil des Hitlerschen Angriffs auf die Sowjetunion bedeutete. Die beiden Historiker, der Russe *W. Kowaltschuk*, Teilnehmer am vaterländischen Krieg und bekannter Historiker, und der Deutsche *Gerd R. Ueberschär*, wissenschaftlicher Mitarbeiter am militärgeschichtlichen Forschungsamt in Freiburg, stellen den militärisch-strategischen Vorgang des Feldzuges an der Nordfront im wesentlichen übereinstimmend dar, wenn natürlich auch aus der je verschiedenen Sicht und dem unterschiedlichen Alter sich Differenzen zeigen. Beide belegen deutlich mit ihrem Material: Hitler hat den Krieg gegen die Sowjetunion als Eroberungskrieg geplant und als Vernichtungskrieg geführt. Stalin und die sowjetische Führung haben nicht geglaubt, daß er den Nichtangriffs- und Freundschaftspakt brechen würde. In der nationalsozialistischen Führung mit dem Plan «Barbarossa» nahm die Stadt Leningrad einen besonderen Platz ein. Für Hitler war sie doch die «Wiege des Bolschewismus», des Todfeindes der Menschheit. Darum sollte die totale Zerstörung der Stadt ein Symbol werden für die Zerstörung dieser Weltanschauung. Ohne Widerspruch von militärischen Instanzen nannte Hitler am 8. Juli 1941 das Ziel, Moskau und Leningrad dem Erdboden gleichzumachen (S. 200). Eine Kapitulation der Stadt sollte nicht angenommen werden. Eine Ernährung der Zivilbevölkerung wurde kategorisch abgelehnt. Im Kriegstagebuch der 18. Armee, die vor Leningrad eingesetzt war, heißt es zynisch: «In Frage steht nur *wo*, nicht *ob* Zivilisten verhungern» (S. 44). Flüchtlinge aus der Stadt, die dem tödlichen Hunger entgehen wollten, sollten mit Waffengewalt zurückgewiesen werden. Die militärische Frage lag nur darin, ob den deutschen Soldaten zumutbar sei, auf wehrlose Menschen zu schießen. In dieser Einstellung offenbart sich deutlich die Vernichtungsstrategie und die Absicht, durch Dezimierung der russischen Bevölkerung Raum zu schaffen für deutsche Kolonisation, wie das Hitler schon in seinem Buch «Mein Kampf» deutlich als Ziel der Politik formuliert hatte.

Hunger und Kälte in der belagerten Stadt

Uns sind Bilder aus Afrika im Augenblick nicht fremd, wo uns hungernde und verhungerte Menschen dargestellt werden. Sie können den Betrachter tief schockieren. Weiter wissen wir, daß die Waffe des Aushungerns auch in früheren Zeiten bei Belagerung und Eroberung von Städten eine wichtige Rolle spielte. Aber eine solche menschliche Katastrophe mit diesen Ausmaßen wie die von Leningrad scheint doch die bisherigen Maße zu sprengen. Man kann nicht ohne Betroffenheit das Tagebuch des *Georgi Zim* (S. 54ff.) lesen, das im Winter 1941/42 von ihm geschrieben wurde, als er unter den Bedingungen der furchtbaren Situation mit vielen anderen litt. Er hat die Belagerung nicht überlebt. Ganz protokollarisch nüchtern schildert er, wie eine Familie die schrecklichen Tage durchleben und durchleiden mußte. Das Heft der Aufzeichnungen war bezeichnenderweise fast 50 Jahre versteckt und ist jetzt erst publiziert worden. Wir werden informiert, wie die Lebensmittelrationen von Tag zu Tag geringer wurden, bis sie auf

etwa 150 g schier ungenießbaren Brotes zusammengesunken waren. Davon konnte ein Mensch nicht leben. Die vielfach zerstörten Wohnungen boten kaum noch Schutz vor der ungewöhnlich großen Kälte. Heizung und Wasserleitungen versagten. In ihrer namenlosen Not konnten die Menschen nicht mehr klagen und die Kinder nicht mehr weinen. Man sah Tag um Tag die nächsten Menschen um sich in diesem Elend sterben. Viele fielen einfach plötzlich auf der Straße um und standen nicht wieder auf. Die Toten wurden oft längere Zeit noch in den Wohnungen behalten, damit eine Weile ihre Lebensmittelkarten in Anspruch genommen werden konnten. Ein Kennzeichen für diese Stadt wurden die Todesschlitten, auf denen bis aufs äußerste entkräftete Angehörige ihre Toten zu den Massengräbern fuhren. Der Hunger entstellte und zerstörte mit unerbittlicher Hand die Menschen.

Etwas Ähnliches mag man bei den Aufzeichnungen des *Dmitri Lichatschow*, eines Literaturwissenschaftlers, empfinden. Er hat die Blockade überlebt. Im Jahre 1957 entschloß er sich, seinen Töchtern, die als kleine Kinder das Elend auch bestanden hatten, seine Erfahrungen niederzuschreiben. Diese Erinnerungen sind noch ganz erfüllt von den erschütternden Erlebnissen und doch auch schon getragen von der Reflexion des Abstandes. Auch sie wurden erst später (1991) veröffentlicht; darüber gab es heftige Diskussionen in der Sowjetunion, weil das traditionelle Bild vom Widerstand an einigen Stellen korrigiert wurde. In der narrativen Darstellungsform gewinnt das Schicksal der Bewohner der belagerten Stadt Nähe und Lebendigkeit. Hier werden auch die brutalen Vorgänge nicht verschwiegen, wie Menschen auch seelisch zerstört wurden, wie der rasende Hunger sie zu Diebstahl und Gewalttat, ja zu manchen Erscheinungsformen von Kannibalismus trieb. So schreibt Lichatschow: «Während der Hungerszeit zeigten die Leute ihr wahres Gesicht... Die einen erwiesen sich als wunderbare, beispiellose Helden, die anderen als Böse, als Kriminelle, Mörder, Menschenfresser» (S. 35). Am Schluß seiner Aufzeichnungen finden wir religiöse Züge, die sonst bei den einzelnen Berichten keine besondere Rolle spielen. Er beschreibt ein religiöses Bild eines befreundeten Malers, der auch im Hunger umkam, aber bis zuletzt noch zu malen versuchte. Er erwähnte eine Darstellung des Erlösers in der Gestalt eines Leningrader Dystrophikers. Und ein zweites Bild aus den letzten Lebenstagen zeigt den nächtlichen Himmel und das Gewand der Muttergottes. Sie hält den Kopf gesenkt und blickt entsetzt nach unten, als sähe sie, was in den dunklen Leningrader Wohnungen passierte. «Es drückt besser als alles andere den Geist der Blockade aus. Der Himmel riß auf, und die Sterbenden sahen Gott.» Die weitererzählte Blockade von Leningrad spielte auch im Leben der Nachgeborenen eine wichtige Rolle. *Andrej Tschernow*, Literaturwissenschaftler, erfährt mehr aus Büchern und Aufzeichnungen seiner Eltern und Großeltern von Vorgängen der Hungerkatastrophe, die er nicht leicht verkräftet. Bei ihm finden sich auch belastende Aussagen über den Privilegienmißbrauch politischer und militärischer Vertreter, die angesichts des Hungers der Massen ein üppiges Leben führten (S. 191). Einige Fotos (S. 197) scheinen das zu bestätigen.

Woher die Kraft zum Durchhalten?

Wie konnten die Bewohner von Leningrad diese furchtbare Belastung in der ständigen Nähe eines qualvollen Todes bestehen und die Stadt erfolgreich halten? Nicht selten wird behauptet, daß die sowjetische Führung mit drakonischen Strafandrohungen das Durchhaltevermögen erzwang. Gewiß waren die Maßnahmen von großer Härte. Aber das erklärt nicht die Fähigkeit zu solch anhaltendem Widerstand. Von offizieller sowjetischer Seite wurde das heldenhafte Verhalten der Bevölkerung der vaterländischen Gesinnung zugeschrieben, die besonders den sowjetisch ausgeprägten Menschen bestimmte. Daher erhielt die Stadt auch den Namen «Helden-

stadt». Die Blockadezeit wurde dabei begreiflicherweise heroisiert. Etwas davon verspürt man in dem Beitrag von *Woronow*, der als Kind die Belagerung erlebte und dann evakuiert wurde. Der deutsche Historiker, *Peter Jahn*, stellt folgende beachtenswerte Überlegungen zu diesem Widerstand an: «Offensichtlich war kulturelles Engagement ein wesentliches Mittel, um zu überleben» (S. 240). Und so absurd es hinterher erscheinen mag, es fanden in der schrecklichen Zeit Konzerte statt, die Bibliotheken wurden vielfältig besucht, Dichterlesungen und Vorträge wurden gehalten. Den Bewohnern von Leningrad war die Stadt ein Ort der besonderen Entfaltung gegenwärtiger russischer Kultur, die man den Faschisten nicht in die Hände fallen lassen wollte.

Eine beachtliche Überlegung klingt an in dem Beitrag von *W. Admoni*. Er gehört als Literaturwissenschaftler zu der Schicht der Intellektuellen, die dem Kommunismus kritisch gegenüberstanden. Er wußte damals schon um das verbrecherische Regime Stalins. Man hat oft gefragt, wie die Masse des russischen Volkes sich im vaterländischen Krieg zu solcher Kraftanstrengung bereitfand, obschon die Repressionen des Stalinistischen Systems in den dreißiger Jahren furchtbar gewirkt hatten. Anfangs konnte man besonders im Süden gelegentlich den Eindruck gewinnen, daß die deutschen Truppen als «Befreier» begrüßt wurden. Das änderte sich aber in wenigen Wochen, als man sah, welche Verbrechen mit der deutschen Besatzung verbunden waren. So schreibt Admoni in seinem Beitrag: «Sogar unter uns Intellektuellen geschah etwas Unerwartetes. Der Haß auf den eindringenden Hitlerismus und seine Bestialität ließ uns das sowjetische System mit seiner Partei und seinem ganzen Staat, dem wir unser Leben lang als einem Feind gegenüberstanden, als einen Verbündeten betrachten» (S. 163). Freilich stellt Admoni hinterher mit Trauer und Zorn fest, wie nach der Befreiung keineswegs eine Freiheitszeit einsetzte, sondern das frühere Terrorregime zurückkehrte, deutlich in den Prozessen, die auch gegen Verteidiger der Stadt geführt wurden. Er stellt wie andere die Frage: War es von der damaligen sowjetischen Führung nicht unmenschlich, unverantwortlich, der Stadt mit einer so großen wehrlosen Bevölkerung eine solche Belastung der Blockade zuzumuten? Hätte man die Stadt um der vielen Zivilisten willen nicht doch aufgeben müssen? Admoni hält die Entscheidung trotz schwerer Vorwürfe gegen die sowjetische Führung für grundsätzlich richtig; denn welches Schicksal wäre der Bevölkerung bestimmt gewesen, wenn Leningrad kapituliert hätte angesichts der Absichten der deutschen Führung? Leningrad wurde zum Symbol des Widerstandes im vaterländischen Krieg.

Es fällt mir bei den Beiträgen der russischen Autoren auf, die selber oder durch ihre Angehörigen unmittelbar unter den unmenschlichen Bedingungen gelitten haben, daß sie bei aller entschiedenen Abwehr gegen den nationalsozialistischen Überfall wenig Feindschaft und Haßgefühle gegenüber den Deutschen und Deutschland zeigen, die angesichts des Geschehens doch mehr als verständlich wären. Auch *Woronow*, der das heroische Bild vom Widerstand aus Vaterlandsliebe zeichnet, betont in seinem Beitrag ganz deutlich: Der Zorn und Haß der Bevölkerung richteten sich gegen Hitler, nicht gegen die Deutschen (S. 149). Er hat während der Blockade Werke von Goethe, Schiller und Heine gelesen. Er betont die lange Geschichte der guten Beziehungen zwischen Deutschen und Russen. Er erwähnt die Hochachtung, die der deutschen Kultur in seinem Lande zukam. Darin sieht er eine historisch tragbare Basis für eine gemeinsame Zukunft der Völker. Das wird bei vielfältigen Begegnungen auch bei offiziellen Führungen bestätigt; immer wieder betont man den Unterschied zwischen den «Faschisten» und den Deutschen, obschon diese Unterscheidung sicherlich problematisch erscheint. Darin drückt sich aber doch der Versuch aus, Vergangenes nicht zu verdrängen und zuzudecken und doch jetzt sich zu öffnen für freundschaftliche, aufbauende Beziehungen mit Deutschen.

Die Blockade aus der Sicht der Deutschen

Wie sieht die Blockade im Blickfeld der Deutschen aus? Es gab in der bisherigen Bundesrepublik nur wenige Abhandlungen dazu. Jene in der ehemaligen DDR gleichen weithin den offiziellen Darstellungen aus der Sowjetunion. Hier hat das Rowohltsbuch eine bestehende Lücke ausgefüllt. Natürlich bleibt die Frage, ob viele Deutsche sich gern daran erinnern lassen möchten. In dem Geschehen um Leningrad konzentrierte sich in einem Brennpunkt, was auch anderswo in diesem Krieg verbrecherisch geschah: Die Praxis der «verbrannten Erde» beim Rückzug der geschlagenen deutschen Armee; die unmenschlichen Vernichtungsaktionen gegen ganze Dörfer, besonders in Weißrußland, wo viele Dörfer mitsamt ihrer Bevölkerung verbrannt wurden; die Ausrottung der Juden; das erbarmungslose Vorgehen gegenüber den Mitgliedern der Partei und gegen tatsächliche oder angebliche Partisanen. Man spricht von etwa 10 Millionen Sowjetbürgern, die außerhalb der Kampfhandlungen zu Tode kamen (S. 223). Im großen und ganzen bestreitet kein ernstzunehmender Historiker diese Tatsache. Aber es gab immer Versuche, die deutsche Wehrmacht mehr oder weniger reinzuwaschen: Sie habe doch soldatisch, militärisch ihre Pflicht erfüllt. Das wird tatsächlich für die überwiegende Anzahl der Soldaten gelten. Die meisten Vernichtungsaktionen wurden durch besondere Einheiten vollzogen: SD, SS, Polizei und Einsatzkommandos. In dem historischen Beitrag von *Ueberschär* und von *M. Schneider* (S. 218 ff.) wird es deutlich, wie die führenden Offiziere, besonders die Generäle, sehr deutlich um Hitlers Vernichtungs- und Eroberungspläne von Anfang an gewußt haben. Sie haben sich als Werkzeug willig ihm zur Verfügung gestellt. Damit haben sie selbstverständlich auch Anteil an dem grausamen Plan der Aushungerung der Stadt. Sehr aufschlußreich sind die in den Band aufgenommenen Kriegstagebücher der Heeresgruppe Nord und der Quartiermeisterabteilung der 18. Armee. Man kann nur bestürzt wahrnehmen, was *Schneider* über führende Generäle schreibt, welche auch die Hungerblockade mit all den Opfern zu verantworten haben. Er macht das besonders deutlich am Beispiel des Generals *Foertsch* (S. 220). Er wurde von einem sowjetischen Gericht wegen seiner Verantwortung bei der Belagerung und wegen anderer gegen die Menschlichkeit gerichteter Entscheidungen zu 25 Jahren Gefängnis verurteilt. 1955 wurde er bei der Adenauer-Initiative entlassen und machte dann eine besondere Karriere in der Bundeswehr und im Nato-Quartier. Angesichts solcher und ähnlicher Vorgänge kann man es verstehen, wenn in der Sowjetunion über lange Zeit die Vorstellung verbreitet wurde, daß sowohl in der BRD wie in der Nato Träger faschistischer Ideen weiterhin gefährlich wirksam seien. Wir haben offensichtlich noch ein erhebliches Defizit in der Diskussion über die Haltung der Wehrmacht und ihre Verantwortung für diesen Vernichtungskrieg.

In der gegenwärtigen Diskussion scheint mir weiter von Wichtigkeit zu sein, was *Jahn* in seinem Beitrag «Schattenstadt» (S. 200) entfaltet. Schon lange vor der nationalsozialistischen Bewegung gab es konservative Kreise in Deutschland, welche die Idee «nach Osten zu ziehen» sehr intensiv verfolgten, um dort Siedlungs- und Kolonialland zu erwerben. Das wurde von der damaligen Führung intensiv aufgegriffen und forciert. Diese Ideologie verband sich mit der massiven Propaganda, die in den verschiedensten Beiträgen zur Sprache kommt: Der Feldzug hat den Sinn, den jüdischen Bolschewismus zu treffen und eine Abwehr gegen die «untermenschlichen Horden» aus Asien zu leisten. Es ging um die Verteidigung des Abendlandes mit seiner Kultur. Diese Propaganda war außerordentlich wirksam und hat wohl die meisten Wehrmachtangehörigen lange Zeit motiviert, den Krieg mitzutragen. Die Überzeugung, das christliche Abendland gegen den gottlosen Bolschewismus zu verteidigen, hat auch viele kirchliche Instanzen bewegt, den Krieg zu rechtfertigen und die Soldaten zu ermutigen, darin ihre vaterländische Pflicht zu erfüllen. (Das wird in

den vorliegenden Beiträgen des Buches nicht ausdrücklich thematisiert. Aber es bleibt eine wichtige Feststellung.) Die EKD hat zum 50. Gedenktag des Überfalls auf die Sowjetunion geschrieben: «Mit Scham erinnern wir uns daran, daß im Zusammenhang mit dem 22. Juni 1941 die Kirchen entweder geschwiegen oder unverantwortlich geredet haben.» Bei der katholischen Kirche liegt eine vergleichbare Erklärung nicht vor. Dadurch wird ein notwendiges Aufarbeiten der dunklen Geschehnisse erheblich erschwert, die Verantwortung der Kirchen verdeckt und Konsequenzen für die Zukunft ausgeblendet.

Folgende Schwerpunkte zu den Beiträgen scheinen mir abschließend noch besonders von Wichtigkeit zu sein:

▷ Sich um das bisher so wenig beleuchtete Geschehen um die Blockade Leningrads bemüht zu haben, wird man als besonderes Verdienst des Buches feststellen. Die Herausgeber versuchen dabei nicht, Widersprüche zu glätten, und überlassen es dem Leser, die teils abweichenden Darstellungen zu beurteilen und abzuwägen.

▷ Während bisher die westdeutsche Geschichtsschreibung nur wenig Notiz von dem Geschehen nahm, war in der sowjetischen eine einseitige Heroisierung am Werk und verhinderte auch den Blick auf manche Wahrheit und die Konsequenzen daraus. Zur Wahrheit gehören neben dem heroischen Widerstand der Stadt auch die menschlichen Abgründe, die sich in diesen Monaten auftraten. Zugleich enthüllen aber einige Beiträge tiefstehende Vorurteile über die Menschen des Ostens. Diesen Tendenzen müssen wir mit Wachsamkeit begegnen.

▷ Die dargestellten konkreten menschlichen Schicksale berühren nicht nur persönlich, sondern geben dem Geschehen einen besonders existenziellen Charakter. Dabei werden Züge und Eigenarten von russischen Menschen deutlich, die mir

ganz besonders kostbar erscheinen: die tiefe Leidensfähigkeit, die schon bei den Kindern deutlich wurde; die Liebe zur Kultur auch unter unmenschlichen Bedingungen; die hohe Gastfreundschaft; und was klingt nicht in einem Wort in dem Beitrag von Tschernow an: «Ich weiß nicht, ob Großmutter Lioba ihren Diebstahl gebeichtet hat. Wenn nicht, ist diese Veröffentlichung vielleicht eine posthume Beichte» (S. 189). Wenn wir heute russischen Menschen begegnen, können wir bei ihnen ohne falsche Idealisierung solch schöne ansprechende Charakterzüge entdecken.

▷ Wir dürfen nicht vergessen, daß die Überlebenden dieses großen Holocaustes und ihre Kinder zurzeit auf unsere wirtschaftliche Hilfe angewiesen sind, also eine Hilfe von dem Volk, das die Bürger der Sowjetunion einst mit Versklavung und Vernichtung bedroht hat und dem sie mit riesigen Opfern erfolgreich Widerstand geleistet haben. Das ist eine bittere Pointe dieses Gedenkens. Da gilt es, menschlichen Takt und Verstehen für diese Tragik aufzubringen. Bei jetzigen offenen Begegnungen muß das sehr bedacht werden.

*

Der Name Leningrad ist mittlerweile wieder verschwunden. Die Stadt, die Peter der Große gegründet hat, wurde nach ihm benannt: St. Petersburg. Dann hieß sie auf russisch Petrograd; nach der Revolution trug sie den Namen Leningrad. Seit kurzem heißt sie wieder St. Petersburg. In der wechselnden Bezeichnung liegt ein Stück der glanzvollen und bedrückenden Geschichte der Stadt und des Landes. Für uns kann diese deutsche Benennung dieser Stadt wie ein Anruf sein, die Geschichte und besonders das furchtbare Geschehen nicht zu vergessen. Zugleich soll sie eine drängende Einladung sein zu einer fruchtbaren Begegnung zwischen beiden Völkern.

Hans Werners, Münster/Westfalen

DIE GESELLSCHAFT IMSHAUSEN

Gesellschaftliche Neuordnung, deutsche Einheit und die Krise der politischen Elite

Jede Zeit hat ihre eigenen Fragen an die Geschichte. Sie ergeben sich aus den Bemühungen, die historische Dimension aktueller Probleme zu verstehen und dabei eine politische Identität zu finden. *Wolfgang Schwiedrzik* hat in seiner zeithistorischen Studie über die 1947/1948 stattgefundenen Gespräche der Gesellschaft Imshausen, in denen es um die Zukunft Deutschlands ging, Themen angesprochen, die auch derzeit wieder die bundesdeutsche Gesellschaft bewegen: die innere Einheit Deutschlands, die Grundlagen (Parteien, Staat) und Träger politischer Macht, die Angst vor den Massen und die Rolle der Ost-Flüchtlinge im Westen.*

Die Gesellschaft Imshausen, ein ausgewählter Kreis von bekannten Intellektuellen (u. a. Alfred Andersch, Walter Dirks, Alfred Kantorowicz, Eugen Kogon, Walter Markov, Ernst Niekisch, Carl Spiecker, Werner von Trott, Carl Friedrich von Weizsäcker), die sich in den Jahren 1947/1948 in Schloß Imshausen, dem nordhessischen Stammsitz der adligen Familie des 1944 hingerichteten Widerstandskämpfers Adam von Trott versammelten, ist ein Beispiel dafür, daß auch jenseits der großen Parteien und Institutionen über Konzepte und Strukturen für ein anderes Nachkriegsdeutschland nachgedacht wurde. In Imshausen suchte man eine Brücke zwischen dem Widerstand gegen Hitler und einer geistigen, gesellschaftlichen sowie politischen Erneuerung Deutschlands zu schlagen.

Initiator Werner von Trott und seine These

Schwiedrziks Arbeit über die Gesellschaft Imshausen ist auch als eine Hommage an die Außenseiter der Geschichte, insbe-

sondere an *Werner von Trott* (1902–1965), zu lesen. Ohne ihn, den unermüdeten Initiator, wären diese Treffen wohl nie zustande gekommen. In seiner Biographie und in der Tradition des Widerstandes gegen Hitler liegt der Schlüssel für die eigentümliche Zusammensetzung der Gesellschaft Imshausen, in der Publizisten, Politiker und Professoren aus verschiedenen gesellschaftlichen Schichten und Lagern zusammenkamen. Manche sprachen auch von den Treffen der drei Ks: womit Konservative, Katholiken und Kommunisten gemeint waren.

Der adlige Werner von Trott arbeitete in den zwanziger Jahren eine Zeitlang bei Ford in der Produktion, studierte bei *Max Scheler* in Köln Philosophie, versuchte sich als freier Journalist, trat 1931 der KPD bei und konvertierte 1942 zum Katholizismus. In der Nachkriegszeit war er zeitweise stellvertretender Leiter des hessischen Amtes für Flüchtlingsfragen. Trott vereinte in seiner Biographie die auf den ersten Blick gegensätzlichen Traditionen des Adels, des Kommunismus und des Katholizismus.

Trott vertrat die These, daß die «Massenmenschen» und die «nivellierten», «wurzellose» und «formale Massendemokratie» aus sich heraus nicht in der Lage sein werde, die notwendigen Konsequenzen aus den Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus zu ziehen. Er war überzeugt davon, daß der Wiederaufbau des gescheiterten politischen Systems von Weimar keine Grundlage für die anzustrebende Neuordnung Deutschlands bieten könne. Ob Nachkriegsdeutschland eine bessere Zukunft als Weimar haben werde, sei primär davon abhängig, ob es gelinge, eine demokratische Führungsschicht einzusetzen, die sich voll und ganz der Neuordnung widme. Zur politischen Führung legitimiert seien aber nur jene Menschen, die sich bereits im Kampf gegen die nationalsozialistische Diktatur

* Wolfgang Matthias Schwiedrzik, *Träume der ersten Stunde*. Die Gesellschaft Imshausen, Siedler Verlag, Berlin 1991, 270 Seiten.

bewährten. Sie sollten sich nun an einen Tisch setzen, um das, was unter dem Druck des Hitler-Regimes als grundlegende Erfahrung gereift war, in einer offenen und kontroversen Diskussion fortzuführen.

Der Einladung Werner von Trots folgten schließlich demokratische Sozialisten, Christen, Konservative und Kommunisten. Sie repräsentierten unterschiedliche Flügel des Widerstandes gegen Hitler. Hinzu kamen Vertreter der parteipolitisch ungebundenen jungen Generation (insbesondere aus den Zeitungen: «Ruf» sowie «Ende und Anfang»), die sich nach 1945 auch für eine gesellschaftliche Neuordnung einsetzte. Die meisten Teilnehmer waren enttäuscht vom Verlauf der Nachkriegsgeschichte. Denn sie präferierten, wenngleich aus unterschiedlichen Motiven, eher antibürgerliche, antiwestliche und damit auch antikapitalistische Positionen. Da sie zugleich ein kritisches Verhältnis zur formalen Massendemokratie einnahmen, votierten sie auch gegen eine Übernahme des politischen Systems von Weimar. Sie waren gegen eine Spaltung Deutschlands und warben deshalb für die Chancen, die Deutschland als Brücke zwischen Ost und West wahrnehmen könne.

Traum von einer politischen Führungselite

Umbruchphasen sind nicht nur besonders schwierig, sie sind auch Zeiten der Hoffnung auf eine Veränderung der gesellschaftlichen und politischen Grundlagen. Als die Gesellschaft Imshausen sich 1947 konstituierte, relativierte der historische Prozeß diese Erwartungen bereits stark. Aus der Sicht der Imshäuser Teilnehmer war die fehlende Berücksichtigung der Personen und Gedanken, die im Widerstand gegen Hitler Gestalt und Profil gewonnen hatten, eine zentrale Ursache für diese Entwicklung. So konzentrierten sich in den Diskussionen die Hoffnungen auf die personalen Träger des politischen Prozesses. Die in den Debatten verfochtene Orientierung an einer exklusiven politischen Elite, an der das Geschick Deutschlands hängen solle, speiste sich aber auch aus der Einschätzung, daß die Massen aus sich selbst heraus nicht in der Lage seien, sich demokratisch zu orientieren. In ihrer Skepsis über die Masse schlossen die Imshäuser unmittelbar und relativ unkritisch an die Diskussionen über Masse und Führung aus den 20er Jahren an (bspw. Gustave LeBons, Psychologie der Massen). Im Gegensatz zur Masse, deren demokratische Fähigkeiten man negativ und strukturlos konnotierte, galt die zur politischen Führung berufene Elite, sofern sie sich an bestimmten ethischen Kriterien orientiere und eine neue Tugend praktiziere, als Garant für eine gesellschaftliche Neuordnung.

Aus dieser Engführung politischer Transformationsvorstellungen auf die ethisch-moralische Orientierung der politischen Klasse folgt, daß die an der Macht befindliche politische Elite ihre Politik entweder stärker als bisher an vorgegebene normative Grundlagen bindet, oder aber gegen eine andere Elite ausgetauscht wird. Ein Blick in die Geschichte zeigt zwar, daß beide Wege praktiziert werden und auch notwendig sein können. Eine Fixierung auf diese Ebene ist aber unter demokratiepolitischen Gesichtspunkten keinesfalls hinreichend, weil es sich dabei um eine nicht legitime Problemvereinfachung handelt. Denn die Zivilisierung der Macht wurde weniger durch das Ethos der politischen Elite realisiert als vielmehr durch institutionelle Veränderungen im Sinne der Machtverteilung, der Kontrolle und schließlich der Demokratisierung. Aber in Imshausen wurde die Demokratisierung der Gesellschaft im Sinne einer umfassenderen Partizipation der Menschen an den relevanten gesellschaftlichen Entscheidungen sowie eine effizientere Kontrolle politischer und ökonomischer Macht eher gering geschätzt. An diesem Punkt sind die Imshäuser Überlegungen ähnlich defizitär und rückwärtsgerichtet – was meint, daß damit den komplexen demokratischen Verhältnissen in Industriegesellschaften nicht Rechnung getragen wird – wie in den Widerstandskreisen um den 20. Juli,

die sich mehrheitlich an einem personalistischen, wertkonservativen und demokratiefeindlichen Honoratiorenkonzept orientierten.

Unzureichendes Demokratie- und Rechtsverständnis

Der in Imshausen vorgenommenen normativen Funktionsbestimmung gemäß, sollte die demokratische Elite Träger des Gemeinwohls und des Universalismus sein. Mit dieser ethischen Verpflichtung sollte verhindert werden, daß partikulare Interessen gerechtfertigt werden und eine «Pharaonenherrschaft» entstehe. In den von *Walter Dirks* vorgestellten Überlegungen war die demokratiebringende Funktion der Elite am ehesten greifbar, wenn er vom Beitrag der Elite für die freiheitliche und sozialistische Entwicklung sprach. Doch insgesamt waren die Überlegungen zu einer demokratischen Führungselite nicht unmittelbar auf eine aktive Bürgergesellschaft hingeordnet, sie waren vielmehr Elemente der Transformation auf eine vorgegebene politische Ordnung.

Werner von Trots stellte die Frage in den Mittelpunkt, wie der westliche Verzicht auf die Auslese einer tragenden demokratischen Elite, die ihre Motivation und Legitimation aus dem Widerstand gegen Hitler zog und die unzulänglichen Auswahlkriterien im Osten kompensiert werden können. Seine Antwort war durchdrungen von konservativen, christlichen und leninistischen Elementen. Sie verdichtete sich in der Vorstellung, daß die von Cluny ausgehende Reformbewegung des 11. Jahrhunderts und die Oktoberrevolution Vorbilder dafür seien, wie es einer kleinen verschworenen Minderheit gelingen könne, das Gesicht der Neuzeit entscheidend zu verändern. In Trots Führungskonzept wurde der Leninismus zur säkularisierten Ordensidee und beide zum Paten für eine undynamische Gesellschaft, die sich durch eine vorgegebene Ordnung auszeichnet, in der die Bevölkerung keine eigenständige und aktive Rolle mehr spielt. Dagegen votierte der CDU-Politiker *Walter Strauß* dafür, daß «das Mehrheits- und Rechtsprinzip den einzig möglichen, wenn auch vielleicht fragwürdigen Schutz gegen eine amoralische Diktatur» (100) biete.

Auffallend ist die unzureichende Distanz des Autors zum Demokratie- und Rechtsverständnis in Imshausen und die schwache Profilierung der vorgetragenen Einwände. Dabei ist es interessant, daß Schwiedrzik in den beiden Interviews mit *Dirks* und *von Weizsäcker*, die am Ende des Buches abgedruckt sind, pointierter interpretiert und kritisiert als in den analytischen und darstellenden Passagen des Textes.

WIR	sozial engagierte Unternehmer, die Zeit und Geld in der Dritten Welt investieren
SUCHEN	Gleichgesinnte, die sich mit-engagieren wollen an einem Projekt in einem der ärmsten Länder der Welt.
SETZEN VORAUS	soziales Engagement und Eigenkapital (Vermögen) mit Verständnis für unterentwickelte Länder
BASIS UNSERES HANDELNS	Mt 25, 40
KONTAKT-ADRESSE	Konrad Gmür, Dammstr. 21 4502 Solothurn Tel. 065/22 22 77

Die Gesellschaft Imshausen suchte sich als Dialogort zwischen Ost und West zu bewähren. Persönliche Beziehungen, die relativ offene Diskussionssituation des Jahres 1947, eine von allen getragene aktive Ablehnung des Nationalsozialismus, eine gewisse antibürgerliche Präferenz und die anfängliche Tabuisierung von Menschenrechtsverletzungen in der Sozialistischen Besatzungszone machten die Treffen in Imshausen möglich.

Der Kalte Krieg und das Ende von Imshausen

Da sich die Teilnehmer durch unterschiedliche Nähen zu den beiden Teilen Deutschlands auszeichneten, sollte sich auch an den Diskussionen, über die westliche und östliche Option, die Zukunft des Kreises entscheiden. Die Pro Ostler stellten den Westen als eine entmenslichte und vermasste Gesellschaft dar, demgegenüber sei die Solidarität, die Gemeinschaft das Wesensmerkmal des Ostens. Die Westler profilierten demgegenüber die Freiheit des Westens und kritisierten die neue Elitenherrschaft im Osten als «Pharaonismus übelster Sorte». Der Ost-West-Konflikt wurde von einem Teilnehmer parallel zum Schisma der christlichen Kirchen vor 1000 Jahren, der Spaltung zwischen Rom und Byzanz, interpretiert. Die Hoffnung, daß die antibürgerliche Vorliebe, daß ein Bündnis zwischen Christentum und Marxismus oder zwischen Arbeiterschaft und den Resten der vorbürgerlichen Kräfte, die Brücke zwischen Ost und West bilden könne, wurde mit dem Fortgang des Ost-West-Konfliktes immer unwahrscheinlicher. So wie sich der Ost-West-Konflikt zuspitzte, so wurde auch der Diskussionspielraum in Imshausen eingeengt. Schließlich waren die Divergenzen zwischen den Vertretern «westlichen» und «östlichen» Denkens auf der dritten Tagung unüberwindbar. Die Repräsentanten der östlichen und westlichen Zonen bekämpften sich zunehmend in der Sprache ihrer Besatzungsmächte und besiegelten damit das Ende der Gesellschaft Imshausen.

Imshausen konnte sein Ziel, «ein Ort der Begegnung, der von den Kampffronten Distanz habe, [...] ein Ort vertrauensvoller Begegnung und gemeinsamer Sorge» (26) nicht einlösen. Die Spaltung Deutschlands wurde auch zum Schicksal der Gesellschaft Imshausen. An ihr wird sogar exemplarisch nachvollziehbar, wie sich die politische Atmosphäre in den Jahren 1947/1948 sukzessive veränderte, wie der Kalte Krieg auch jenseits der politischen Entscheidungsebenen politische Gräben aufriß und Gespräche unmöglich machte. Das Ende von Imshausen unterstreicht einmal mehr, daß Intellektuelle, die ihre Aufgabe als relativ unabhängige Deuter und Zweifler verraten und zu Epigonen übergeordneter politischer Machtpositionen werden, sich selbst zu Bütteln der Macht degradieren. In diesem Sinne ist das Ende von Imshausen zugleich ein Element im Vorspiel zum Ende einer kritischen und relativ unabhängigen Intellektuellenschicht in der DDR, die sich als solche auch öffentlich zu Wort meldet.

Einen besonderen Reiz gewinnt die dramaturgisch aufgebaute Arbeit von Wolfgang Schwiedrzik durch interessante Porträts der Imshäuser Querdenker (Dirks, Kogon, Küttemayer, Trott, Weizsäcker u. a.). Somit bietet Schwiedrzik auch einen Beitrag zur Kultur- und Intellektuellengeschichte der unmittelbaren Nachkriegszeit.

Obwohl die Mehrheit der Imshäuser keinen unmittelbaren Einfluß auf politische Entscheidungsprozesse besaß und auch nicht unmittelbar anstrebte, diskutierte sie so, als sei sie die potentielle politische Gegenelite, die zwar noch vor der Festung steht, sich aber bereits auf deren Fall vorbereitet. Damit zusammen hängt auch die starke Konzentration auf das Ethos der politischen Elite sowie die Geringschätzung der parteiorganisatorischen Machtgrundlagen der politischen Klasse. Da der Autor den politischen Ort Imshausen und die Differenz zwischen der Diskurs- und Entscheidungsebene nicht klar abgrenzt, bleibt auch die zeitgeschichtliche Einordnung von Imshausen unklar.

Zuzustimmen ist Schwiedrziks These, daß unter den Bedingungen des geteilten Deutschlands der Widerstand gegen Hitler selektiv und interessengeleitet benutzt wurde, um die eigenen politischen Interessen damit zu legitimieren. Erklärungsbedürftig ist dagegen seine These, daß in der Bundesrepublik die «Möglichkeit, sich auf die Kräfte des Widerstands gegen das NS-Regime zu berufen, abgeschnitten wurde» (181). Was bedeutet die «Überwindung des Abgeschnittenseins von der eigenen Geschichte»? Der Autor bleibt eine Antwort schuldig. Schwiedrzik deutet Imshausen als den letzten Versuch, an die Tradition des Widerstandes anzuknüpfen: Er macht aber nicht deutlich, welchen Widerstand und welche Bedeutung für die Nachwelt er meint. Trotzdem kann uns die eingeklagte Erinnerungs- und Archäologenarbeit dabei helfen, einen eigenen politischen Standort in einer historischen Umbruchsituation neu zu definieren oder zu präzisieren.

Wolfgang Schroeder, Frankfurt

Streit um die Wirklichkeit

Die gegenwärtigen Auseinandersetzungen um Drewermann im deutschsprachigen Raum, die umstrittenen Bischofsernennungen mit den nicht vermeidbaren Folgen, Redeverbote und Dispensierungen nord- wie südamerikanischer Theologen belegen eine eklatante Konfliktunfähigkeit mächtiger Teile der Kirche. Während hier Probleme durch die Dispensierung derer, die sie artikulieren, zu «lösen» gesucht werden, hat sich gesellschaftlich ein gegenläufiger Trend durchgesetzt: Die vitale Austragung von Konflikten wird im Zeichen eines wohltemperierten Pluralismus verabschiedet, dem nicht selten Gleichgültigkeit wie sein Schatten folgt. Doch auch eine Variante dieser Beliebigkeit scheint sich innerkirchlich dort zu spiegeln, wo das Glaubenszeugnis in politisch-ethischen Kontexten eingefordert ist. Verbale Solidarierungen mit den Armen stehen unverbunden neben der Schwächung ihrer Theologen und Bischöfe; das Gedenken ihrer Märtyrer bleibt denkbar unverbindlich. Nicht nur in Nicaragua und Argentinien droht in einer allzu unvermittelten Rede von Versöhnung das Profil der Opfer verwischt zu werden. Die Erblast solcher «Ungenauigkeit» wird z. Z. in Frankreich drückend spürbar: Was war es für eine Kirche, die nachweislich Juden im Vatikan Zuflucht bot und zugleich über Jahrzehnte Massenmördern Unterschlupf? Kann ein Zeugnis stärker paralyisiert, ja zerrissen werden? Kann kirchliche Praxis je beliebig, frei disponierbar sein?

Quer zu beiden Tendenzen liegt das im vorigen Jahr erschienene «Handbuch der Religionsdidaktik» des Frankfurter praktischen Theologen Hermann Pius Siller.¹ Der ursprüngliche, der Sache weit angemessenere Titel, der aus verlagsstrategischen Gründen geändert wurde, sollte «Streit um die Wirklichkeit» lauten. Er verhinderte das mögliche Mißverständnis, als handle es sich hier «nur» um ein fachspezifisches, womöglich für den pragmatischen Gebrauch des Religionslehrers konzipiertes Werk. Obwohl in seinem letzten Viertel theologisch-didaktische Analysen vorgelegt werden, die beanspruchen, im Feld Schule standzuhalten, läßt es sich m. E. treffender als einen – wohlthuend unpräzise geschrieben – Entwurf lesen, in dem die Bildungstheorie eines Klafki, Ideologiekritik, Interaktionstheorien von H. Mead und E. Goffman wie die Positionen von K. Barth und vor allem K. Rahner in eine Konstellation gebracht wurden, die überall dort virulent werden könnte, wo der christliche Text mit dem bleibenden Anspruch auf Relevanz in einen unaufhebbar pluralistischen Kontext eingeschrieben werden soll. Erfahrungen aus dem Projekt «Theolo-

¹ Hermann Pius Siller, Handbuch der Religionsdidaktik, Verlag Herder, Freiburg 1991, 360 Seiten, DM 58.–. H. P. Siller ist Professor für Praktische Theologie an der J. W.-Goethe-Universität in Frankfurt a. M.

gie interkulturell», dessen Initiator und Spiritus rector der Autor in Gemeinschaft mit seinen Kollegen ist, scheinen eingeflossen zu sein und den Blick für das Konfliktive der Pluralismen geschärft zu haben, da für die sogenannte Dritte Welt eine ganze Palette von Beschwichtigungsstrategien entfällt.²

Der unschlichtbare Streit

Wenn man unterstellen darf, daß kein signifikanter theologischer Text ohne eine – wie diskret auch immer – ihm inhaerierende Spiritualität gelingt³, ließe sich in diesem Fall von einer messianischen sprechen. Sie scheint dem Text, etymologisch verstanden als Gewebe, sein spezifisches Muster eingewebt zu haben.

Unübersehbar und unausweichlich begegnet ein «weltanschaulicher Pluralismus» (70), der sich auch in ein geradezu «marktförmige(s), simultane(s) Angebot partikularisierter religiöser Anschauungen, Techniken, Problembewältigungen»⁴ ausfächert. Gelingt Erwachsenen im allgemeinen ein Überspielen bzw. Ausblenden real konkurrierender Konzepte, markiert Schule (noch) den Ort, an dem dies nicht ohne weiteres glückt. «Von den Kindern, die aus der Schule kommen, werden die Eltern darüber in Kenntnis gesetzt, daß Nachbars Kinder nicht beten oder kein Kreuzzeichen machen oder nicht wissen, was eine Kirche ist. In der Schule kommt offensichtlich zum Vorschein, was am Arbeitsplatz und beim Gespräch über den Gartenzaun kein Thema ist.» (10) Schule bietet sich insofern an als Ort von Diagnose und – gewiß vorbehaltlich – der Therapie, sofern hier ein ansonsten weitgehend aufgelöstes Forum von Öffentlichkeit greifbar ist. Kirchlicherseits wächst der Druck auf den Religionsunterricht, wenn von ihm erwartet wird, daß Erfahrungen vermittelt werden sollen, die in Familie und Gemeinde ausgefallen sind. Didaktische Konzepte der 80er Jahre, die etwa unter den Leitbegriffen «Korrelation» und «Symbol» firmierten, lassen sich als entsprechende Versuche lesen. Sie scheinen dabei aber gesellschaftskritisch in hohem Maße unterbestimmt und u. U. latent resignativ. Korrelation und Symbol indizieren, daß es sich bei der allseits anerkannten Krise in der Weitergabe des Glaubens vornehmlich um ein methodisch-methodologisches Problem zu handeln scheint. Die Rekurse auf «leibhaftige» Erfahrungen etwa schließen dabei nicht selten insofern zu kurz, als der «Leib» individualistisch beschränkt verstanden wird. Ist er doch nicht nur Konstituens des einzelnen Schülers, sondern bewirkt und repräsentiert dessen Involviertheit in den gesellschaftlichen Corpus zugleich. Die Erfahrungen mit Ursymbolen wie Luft, Feuer und Wasser sind nicht so unaffiziert, wie sie didaktisch wohl gewünscht werden: Die Assoziationskette Wasser – Frische – Leben – Belebung – Begeisterung – Geist – Taufe scheint unterbrochen, wo die entsprechenden Ressourcen selbst beschädigt sind. Abgesehen von der Frage, ob nicht geschichtlich neue Archetypen sowohl dem individuellen wie kollektiven Unbewußten zuwachsen und selbst die «Logik» dieser Bilder verändern. Alltäglich ansichtig wird solch intendierte Ursprünglichkeit eher in Reklamen. Das Abheben auf diese Unmittelbarkeit, die in Ferien noch erlebt werden mag, situiert aber – den eigenen Intentionen zum Trotz – Glauben exterritorial zur Alltagswelt. Damit ist er aber zugleich parzelliert und unanständig. Wohnt dem nicht Resignation inne, sofern sein Inhalt und Grund nicht mehr fürs Ganze der Wirklichkeit relevant gemacht wird?

² Vgl. H. P. Siller (Hrsg.), Suchbewegungen. Synkretismus – Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis, Darmstadt 1991.

³ Vgl. H. Waldenfels, Spiritualität. Zur «Wahrnehmung des Geistes» und zur «Unterscheidung der Geister» in: M. Böhnke, H. Heinz (Hrsg.), Zum Gespräch mit dem dreieinen Gott. FS zum 65. Geburtstag v. Wilhelm Breuning, Düsseldorf 1985, S. 386–398.

Jon Sobrino, Geist, der befreit. Anstöße zu einer neuen Spiritualität, Freiburg i. Br. 1989.

⁴ H. P. Siller, a. a. O., S. 1.

Wirklichkeit – Eine theologisch-didaktische Option

Wie setzt nun Siller an? Worum soll es im Religionsunterricht – und man darf erweitern: dort, wo christliche Rede sich in Öffentlichkeit einmischen will – gehen? Nicht um Religion! Denn «entgegen einer möglichen Definition des Begriffes «Religion», die dem christlichen Sachverhalt entsprechen würde, ist der tatsächliche Gebrauch des Begriffes in unserer gesellschaftlichen Situation auf einen schmalen Bereich der Wirklichkeit, nämlich auf einen Teil des privaten Lebensbereiches eingeschränkt. Dieser Begriff ist also nicht geeignet, die alles einbeziehende Wirklichkeit zu benennen, um die es Jesus Christus zu tun ist.» (61) Siller bietet eine breite Flanke, wenn er dafür votiert, daß es um «Bildung» im Horizont von «Wirklichkeit» zu gehen habe. Mit Klafki läßt er den Begriff «Bildung» gegen dessen «bildungsbürgerliche» Demontage aufklärerisch-ideologiekritisch auf: In ihm und mit ihm wird an der Allgemeinheit, der notwendigen Entfaltung aller, dem damit gegebenen Widerspruch gegen Herrschaft wie dem Ziel mündiger, handlungsfähiger Subjekte festgehalten. «Wirklichkeit» grenzt der Autor dabei einerseits gegen «soziales System» ab, da systemtheoretisch ein entsprechend emanzipatorisches Interesse nur schwerlich zu verankern sei, zum anderen gegen eine phänomenologische Rede von «Lebenswelten», in deren Kontext «das Fremde ... nur unter den Verstehensbedingungen des Subjekts zugelassen wird». (25) Dagegen scheint «Wirklichkeit» am ehesten geeignet, «die Emphase» aufzunehmen, «mit der die jüdisch-christliche Tradition auf Wirklichkeit besteht». Sowohl «in ihren Verheißungen wie in ihren zur Verantwortung gegebenen Ereignissen» läßt sie sich nicht in den Funktionen des Systems noch in den tragenden Sinnhorizonten der Lebenswelt artikulieren. In der jüdisch-christlichen Tradition ist von Auszug, von Bekehrung, von Umwälzung, von Fremdsein, von Offenbarung die Rede (25/6).

Mit dieser – nicht nur terminologischen – Option ist Standort in einem strittigen Feld bezogen. «Wirklichkeit ist umstritten, theoretisch und praktisch.» (52) Sie ist nur noch perspektivisch erreichbar, ihre Wahrheit keinesfalls evident. Theorien über die Wirklichkeit, Teil dieser selbst, entdecken sie oder verspinnen falsche Lebensverhältnisse in einen undurchsichtigen Kokon. Die Medien inszenieren sie bis zu einem Punkt von Unkenntlichkeit, an dem eine zweite Wirklichkeit freigesetzt wird. (245/6) Inmitten dieses vielschichtigen Pluralismus diffundiert geradezu das Wort «Gott». Es wird zur leichttransferierbaren Variablen, die überall dort auftaucht, wo ein «Letztes», «Umfassendes» oder «Ganzes» bezeichnet werden soll. Als Eigenname bleibt er auf der Strecke. Von hier aus kann auch deutlich gemacht werden, wie bedeutsam entschiedenes kirchliches Handeln ist. In ihm wird klargestellt, wer Gott ist. Der Praxis wächst gerade in pluralistischen Kontexten eine größere in die Doxologie reichende Bedeutung zu. Das Han-

Ein Plädoyer für tiefgreifende Reformen in der Kirche

Paul Hoffmann

Das Erbe Jesu und die Macht in der Kirche

Rückbesinnung auf das Neue Testament

Topos Taschenbuch 213, 1991. 154 S., Kt. DM 9,80; Fr. 10,10, ISBN 3-7867-1588-2

Paul Hoffmann zeigt auf, wie sich aus der prophetischen Botschaft Jesu bereits im Neuen Testament widersprüchliche und zueinander in Spannung stehende Modelle von «Kirche» entwickelten. Er gewinnt daraus Kriterien und sehr konkrete Vorschläge für eine zukunftsweisende Reform der Kirche heute.

Matthias-Grünwald-Verlag GmbH, Mainz

deln der Christen ist nicht weniger als Gestikulation und Artikulation des Gottesnamens, Credo und Gebet.

Das Luthersche Dictum «Einen Gott haben» heißt also nichts anderes, als ihm von Herzen vertrauen und glauben» gewinnt aktuellen detektivischen Sinn. Kann es doch den Blick dafür schärfen, hinter den vielzähligen Heilsangeboten auch die unterschiedlichen Bedürfnisse neuzeitlicher-spätmoderner Subjekte auszumachen, denen ihrerseits die Segmentierung von Wirklichkeit konstitutiv ist. Toleranz kann dann eine leicht zu erbringende, aber auch nur leichtwiegende Tugend darstellen, bestätigt sich in ihr doch das Subjekt zu allererst selbst (74). Christen leben inmitten dieser Zusammenhänge. Dennoch tradieren sie *auch* in all dem ein Wissen und entsprechende Erfahrungen, die darin nicht aufgehen. Es ist die Auffassung einer «eschatologisch bestimmten Wirklichkeit», die Siller im Anschluß an Rahner und Barth so auslegt, daß sich damit die spezifischen Erfahrungen von Glaube und Theologie fassen lassen (vgl. 134–264). Für den Streit um die Wirklichkeit bedeutet es zweierlei: Die Strittigkeit des Pluralismus kann allererst theologisch bezeichnet und gegen Verharmlosungsstrategien verteidigt werden, wo er auch als möglicher «praktischer Polytheismus» (74) angesprochen wird und seine Götter beim Namen genannt werden. Wenn Siller von Göttern bzw. Götzen spricht, verbindet er klassische ideologiekritische Projektionstheorien mit dem prophetischen Begriff des Götzen. «Affektive Anteile werden abgespalten und auf das Objekt übertragen. Dieses erhebt rückwirkend absolute Geltungs- und Unterwerfungsansprüche. Dieser Vorgang ist die Inthronisierung unserer eigenen Erwartungen, Ängste, Wünsche, Träume gegenüber uns selbst. Deshalb ist der Götze bei aller Verführungskraft lebensfeindlich.» (325) Im Grunde kann dabei alles zum Götzen avancieren, sei es Ware, Prestige, Leistung oder Zerstreuung. Die Seele als «Götzenfabrik» (ebd.) ist

Unsere neue Postadresse

**ORIENTIERUNG; Scheideggstrasse 45
POSTFACH
CH-8059 Zürich**

ORIENTIERUNG erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstrasse 45, Postfach, CH-8059 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 1993:

Schweiz: Fr. 44.– / Studierende Fr. 30.–
Deutschland: DM 52.– / Studierende DM 36.–
Österreich: öS 390.– / Studierende öS 270.–
Übrige Länder: sFr. 40.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 60.– / DM 70.– / öS 450.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto 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

Druck: Vontobel Druck AG, 8620 Wetzikon

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.

flexibel. Auf der reflexiven Ebene sind es die Kriterien, nach denen Wirklichkeit bestimmt wird, wie «etwa die Tatsächlichkeit, die Interessengebundenheit und die Funktionalität» (246), sofern sie sich absolut setzen.

Gegen den Kältestrom – messianische Suchbewegungen

Damit steht den Christen ein Instrumentarium zur Verfügung, das allerdings nicht nur zu einer scharfsichtigen Analyse dienen, sondern auch zur rigid geführten Waffe verkommen kann. Wenn nicht – das wäre der zweite Ertrag der «eschatologisch bestimmten Wirklichkeit» – im Innern der dieser Wirklichkeitsauffassung zugrundeliegenden Glaubenserfahrung ein Widerstand dagegen ausgemacht wird. Das Bekenntnis, daß diese umstrittene Wirklichkeit endgültig heil werden kann, daß eben um dieses «Heiles willen» notfalls zu kämpfen ist, kann nicht unterhalb der eigenen Existenz abgelegt werden. Die der Schöpfung wie der Geschichte eingeschriebene messianische Signatur will tätig zusammenbuchstabiert werden. Rahner sprach in diesem Zusammenhang von «suchender memoria» nach dieser «gnädigen» Spur; Siller spricht von «messianischem Suchbild», das zu «messianischen Suchbewegungen» anstifte. (143–146)⁵ Die Erfahrungen unverbrüchlicher Treue, trotziger Hoffnung, plan- und maßloser Annahme, wie sie auf diesem Weg gemacht werden können, sind dabei – in den Disput um die Wirklichkeit eingebracht – unwiderlegbar; doch bleibend bestreitbar in der Reichweite ihrer Bedeutung. Ihre Evidenz trägt, wenn man so sagen darf, die Züge messianischer Schwäche. (256/257) Mit diesen Erfahrungen bleiben die Christen angefochten. Es ist also der Messias selbst, der «den Thron der Geschichte» freihält. «Niemand außer der sich in Jesus Christus geschichtlich behauptende Gott darf die universale Synthese aller Wahrheit vollziehen.» (253) Auch nicht die Christen. Denn ihr Bekenntnis bleibt immer hinter der angezielten «Erkenntnis» zurück; ihre Lebenswirklichkeit hinter der behaupteten. Auch uns tritt der Messias als «der «Anderer», dessen wir bedürfen» (75) entgegen. Er, der verbindlich in den Streit engagiert, wird zugleich zum Statthalter auch der Kontrahenten. Damit bleibt der Glaube des Fremden bedürftig. (252)⁶ Gegen eine Unkultur erzwungener Konfliktvermeidung, die Dialoge erstickt, wie die Auflösung verbindlicher Öffentlichkeit, die Dialoge unterläuft – beide scheuen Berührung – plädiert Siller für unerschrockenes, auch verletzliches Engagement. Dialoge dürfen strittig werden, da «die Anerkennung des anderen in seiner Andersheit aus der Mitte des eigenen Glaubens» (11) erfolgt. Sie behalten auch dann einen Sinn, wenn Konsensfindung ausbleibt; ihr radikalerer Sinn «ist wechselseitige Anerkennung». Wo die Dignität des Anderen gerade auch im Streit um die Wirklichkeit bestätigt wird, läßt sich im Sinn einer «messianischen Tugend» Toleranz (75) pointiert formulieren: «Die einzige Weise friedlich zu koexistieren ist, miteinander zu streiten.» (251) Ein theologisches Programm liegt damit vor, das besticht, sofern präzise und durchgängig konfessorische praktische Radikalität mit einnehmender Sensibilität verbunden ist. Der messianische Gestus, der das geknickte Rohr nicht zerbricht und den glimmenden Docht nicht auslöscht (Jes 42,3), greift nicht ins Leere eingebildeter Unschuld, sondern geht einher mit vitaler Kraft zur Empörung.

Paul Petzel, Andernach

⁵ Die von Siller eingeführte Kategorie des «messianischen Suchbildes» könnte dabei auch für eine im Zusammenhang mit der Postmoderne wohl immer dringlicher werdende Entwicklung einer theologischen Ästhetik bedeutsam werden. Siller erprobte sie in der Deutung einer Reihe von Porträts Roland Litzenburgers. Vgl. H. P. Siller, Messianische Suchbilder. Zu den Porträts von Roland Peter Litzenburger, in: A. Heuser (Hrsg.), Das Christusbild im Menschenbild. (Hohenheimer Protokolle Band 26), Stuttgart 1988, S. 53–61.

⁶ Vgl. die Fruchtbarmachung dieses Gedankens in der Auseinandersetzung um die multikulturelle Gesellschaft: H. P. Siller, Theologie im interkulturellen Konflikt, in: J. Miksch (Hrsg.), Deutschland – Einheit in kultureller Vielfalt, Frankfurt a. M. 1991.