



ORIENTIERUNG

Nr. 11 57. Jahrgang Zürich, 15. Juni 1993

MANCHMAL ENTHÄLT die Kindheit Szenen, die als Bilder der «Präkognition» gelten dürfen, weil sie symbolhaft das spätere Leben vorwegnehmen. Ruth Liepmans Jugend bietet dem Leser eine Erfahrung an, bei der man stockt. Es handelt sich um ein Ereignis, welches sich in der Hamburger Lichtwarkschule abgespielt hat:

«Die Jungs hatten ein großes Zelttuch, eine Art Sprungtuch. Ich saß in der Mitte drauf und wurde, zusammengerollt, meterhoch in die Luft geworfen. Ich sehe dabei meinen Lehrer, wie er sich vor Schrecken die Augen zuhält, weil er wohl dachte, ich lande nicht wieder auf dem Sprungtuch, sondern daneben. Es ist aber immer gut gegangen.»

Vom Sprungtuch aus in die Luft geworfen

Ruth Liepman geb. Lilienstein war ein mutiges, freches, eigenwilliges Mädchen, die einzige Tochter eines jüdischen Arztes, der in Hamburg (Schulterblatt) eine Praxis als Dermatologe führte, und einer bildschönen Mutter, der einst sogar der Kronprinz Preußens «den Hof gemacht hatte». Im Erinnerungsband findet man ein Bild mit der Erklärung: «In Hamburg, mit Jungenkleidung.» Da strahlt die kleine Ruth dem Betrachter keck entgegen, gekleidet in bayrische Sepphosen, Wams, Kniestrümpfe und Schnürschuhe, auf dem Kopf ein Hütchen mit steiler Gernsbartfeder, die Augen lachend, als ob sie eine halbe Welt erobern wollte. Viel Courage schien schon damals in ihr zu stecken; allerdings fochten die Eltern mit dem ungebärdigen Kind manchen Strauß aus. Später bewies sie auch eine ordentliche Portion Realitätssinn. Als 1928 der zweite Bruder Wolfgang zur Welt kam – Ruth zählte da bereits neunzehn Jahre –, äußerte sie gegenüber der Mutter vor der Geburt: «Wenn du dabei stirbst, nehme ich das Kind.» Und sie fügt heute bei: «Ich dachte, das wäre ihr eine Beruhigung. . .» Die zitierte Stelle liefert auch gleich ein Beispiel für den Lakonismus von Ruth Liepmans Erzählstil.

Früh bezeugte sie auch «ein ganz naives, sehr starkes Gerechtigkeitsgefühl», das durch die Haltung des Vaters gefördert wurde, welcher immer betonte, daß er seine Kassen- und Wohlfahrtspatienten genau gleich behandle wie die Privatpatienten. Dabei überwogen bei ihm deutlich die ersteren. – In reiferem Jugendalter hegte Ruth Lilienstein die Auffassung, daß einzig die Kommunisten «die Welt zu verändern vermöchten». Deshalb trat sie bereits als Neunzehnjährige der KP bei. Es war ein Schritt, der nach dem Machtantritt Hitlers vor allem auch für ihren Vater nicht ohne Folgen blieb: Frühzeitig wurden seiner Tätigkeit als Arzt Restriktionen auferlegt – und dies vorerst nicht einmal wegen seiner Zugehörigkeit zum jüdischen Volk, sondern weil seine Tochter in der kommunistischen Partei aktiv war.

Doch all diese Züge, Ausrichtungen und Meinungen muten jetzt, da Ruth Liepman ihre Biographie entfaltet, nicht als bloße Zufälle an, sondern vielmehr als Inkunabeln eines Lebensbuches. Sie gehörten diesem Mädchen in unverwechselbarer Weise zu, trugen ihre Bedeutung in sich, ihr Schicksal.

Ruth Liepman, die sich 1961 zusammen mit ihrem Gatten, dem Publizisten Heinz Liepman, in Zürich niedergelassen hat, wo sie seit Jahrzehnten eine literarische Agentur führt, kann auf ein wahrhaft reiches Leben zurückblicken. Da sind die Anfänge – voller Offenheit für verschiedene Lebensstile. Staunend liest man etwa, wie groß die Anhänglichkeit der jüdischen Schülerin an die Ursulinen der Klosterschule in Breisach gewesen ist. Ruth nahm an «allen Religionsstunden» teil, evangelischen, katholischen und jüdischen, und sie war «das verwöhnte Kind in der Schule». Vorausgegangen waren bereits mehrere Ortswechsel der Familie. 1909 war Ruth in Polch bei Koblenz, in der Eifel, geboren worden. Die Familie zog bald darauf nach Berlin, danach nach Hamburg. Bei Kriegsausbruch meldete sich der Vater sofort als Freiwilliger, und er wurde schließlich als Arzt der Festungslazarette Alt- und Neubreisach bei

AUTOBIOGRAPHIE

Vom Sprungtuch aus in die Luft geworfen: Zu den Lebenserinnerungen von *Ruth Liepman* – Szenen einer bürgerlichen Kindheit in Hamburg – Geprägt durch die pädagogischen Reformen der Lichtwarkschule – Als Jugendliche Eintritt in die KP – Seit 1934 im holländischen Exil – Versteckt überlebt sie den Krieg – Seit den sechziger Jahren Aufbau einer weltweit bekanntgewordenen literarischen Agentur in Zürich.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

ALTES TESTAMENT

Göttinnen, Götter und Gottessymbole: Zur Erforschung kanaänischer und biblischer Gottesvorstellungen – Eine grundlegende Studie von *O. Keel* und *Ch. Uehlinger* – Der überraschende Fund von Kuntillet 'Ajrud – Bildnis des Gottes JHWH zusammen mit einer Göttin – Fragen zur Religionsgeschichte Israels hinter den alttestamentlichen Text hinaus – Von der Spätbronzezeit bis zur frühnachexilischen Zeit – Kein eigentlicher Polytheismus – Modell einer integrativen JHWHverehrung – Entstehung eines kämpferischen Monotheismus – Was bedeutet das Bekenntnis zu dem einen und einzigen Gott?

Marie-Theres Wacker, Limburg

ZEITGESCHICHTE

Bürgerliche Priester – proletarische Priester: Aus der Konfliktgeschichte zwischen Kirche und Arbeiterschaft – Frankreich als «Missionsland» – Von der Präsenz zur gelebten Solidarität in der Arbeiterbewegung – Das intellektuelle Engagement der Theologen *Y. Congar* und *M.-D. Chenu* – Einschränkungen, Maßregelungen und Verbote – Ein Lehrstück für die heutigen pastoralen Herausforderungen.

Ulrich Engel, Düsseldorf

THEOLOGIE

Bürger der himmlischen Polis? Eine Studie von *B. Nichtweiß* über *Erik Peterson* (1890–1960) – Konversion zum Katholizismus – Vorrang von kirchlicher Autorität und Dogma – Distanz zur katholischen Reichstheologie der dreißiger Jahre – Beziehungen zu *K. Barth* und *C. Schmitt* – Die Dialektik des anbrechenden Eschaton – Konfessionalistische und antijudaistische Ekklesiologie.

Thomas Ruster, Bornheim-Sechtem

LITERATUR

Endzeit der Menschheit: Ein Oratorium aus Chile – Die Personen sprechen nicht als Individuen – Die Menschheit vor ihrem Ende – Die Verantwortung Gottes wird eingeklagt – Die offene Frage nach dem Rächer.

Paul Konrad Kurz, Gauting b. München

Freiburg i. Br. eingezogen. Früh prägten sich dem Kind Krieg, Verlust, Verwundung und Schrecken ein. Bestimmend wirkte sich aber vor allem der Besuch der Hamburger Lichtwarkschule aus, einer Reformschule der Weimarer Republik, die viele alternative Ideen späterer pädagogischer Einrichtungen vorwegnahm. Ihr Motto lautete: «Eine Schule, die hungrig macht, aber nicht satt.» So wurden die Schüler auf ihre eigene Kreativität und Initiative zurückgeworfen, zur Toleranz gegenüber anderen Kulturen und Nationalitäten erzogen und zu einer ganzheitlichen Sicht hingeführt. Das Theaterspiel nahm einen wichtigen Platz innerhalb des Stundenplans ein. Brecht war Leitfigur, und unter den Besuchern der Aufführungen bemerkte man Karl Kraus und Romano Guardini. Die Schule wurde dann aber 1933 «gleichgeschaltet», was einer Auflösung gleichkam.

Ruth studierte nach dem Abitur Jura in Hamburg und Berlin. Es gab nicht viele Frauen, die damals die Rechte studierten. Aber: «Ich habe mich deswegen jedoch nie diskriminiert gefühlt. Meine politischen Mitstreiterinnen wollten immer, daß ich mich in der Frauenbewegung engagiere. Das habe ich abgelehnt, weil ich immer der Auffassung war, daß die Frauenfrage wesentlich auch eine Männerfrage ist.»

Die KP – Instrument der «Weltveränderung»?

Interessant sind Ruth Liepmans Ausführungen über die Zeit ihrer Mitgliedschaft bei der KP. Erste Begeisterung, der Eifer der «Konvertitin» aus bürgerlichem Haus, die in Harburg unbedingt das Leben der Arbeiterin kennenlernen will, Zellenarbeit, Agitprop-Tätigkeit wechseln ab mit erster Skepsis, Ernüchterung und der Enttäuschung durch die Partei, die sie wegen eigener Initiativen rügt. Ihre Freundin *Ruth Tassoni* nannte sie «die kleine Johanna der Schlachthöfe». Ruth Liepman spürte indessen eine tiefe Enttäuschung in sich, als es 1933 nicht zur erhofften Revolution der KP gegenüber der national-

sozialistischen Partei kam. Zu zerstritten waren die einzelnen Gruppen in sich, zu tief eingewurzelt das Mißtrauen gegenüber den Sozialdemokraten. Ruth Liepman hätte sich damals einen starken Schulteranschlag gewünscht. Statt dessen hörte sie immer von «Feinden im eigenen Lager». Ein KP-Funktionär versuchte, die junge Berliner Studentin in den illegalen Militärapparat, den sogenannten M-Apparat, einzuschleusen, um die verschiedenen Fraktionen zu beobachten, sprich: zu bespitzeln. Sie weigerte sich jedoch, auf diesen Vorschlag einzugehen.

Sie verschweigt auch nicht die Herkunft einzelner KP-Spitzenleute aus dem extrem rechten Lager – so der Bauernführer *Bruno von Salomon* und *Bodo Uhse* (eine Tatsache, die in tendenziösen Darstellungen gern unterschlagen wird). Nach dem Krieg wird Ruth Liepman auch der protzige Lebensstil mancher einstiger Genossen auffallen, der so gar nicht zu den kommunistischen Idealen passen will, weil er selbstredend Luxus und Privilegien für sich beansprucht und ein Ghetto der Begünstigten schafft.

Deutschland verläßt Ruth Liepman an ihrem 25. Geburtstag, am 22. April 1934. Sie fährt nach Amsterdam. Zuvor hat sie einen Tip von ihrem Geliebten *Werner Bockelmann* (nachmals Oberbürgermeister von Frankfurt) bekommen, daß sie in Gefahr schwebe. Sie hatte nämlich unmittelbar vor dem Reichstagsbrand *Karl Olbrysch*, den Reichstagsabgeordneten der KP, im Fraktionszimmer des Reichstags getroffen; Olbrysch war später während der großen Verhaftungswelle festgenommen worden, und Bockelmann fürchtete, daß man noch Spuren von Ruth ausfindig mache. Als Ruth bereits einige Monate in Amsterdam weilte, wurde von der Staatsanwaltschaft Hamburg auch noch ein Steckbrief auf sie ausgestellt und über sie «die Untersuchungshaft wegen Vorbereitung zum Hochverrat verhängt».

Holland: Exil mit dunklen und hellen Seiten

Die Jahre in Holland, die zusammen mit dem Jugendkapitel zu den wenig bekannten Abschnitten in Ruth Liepmans Leben zählen, waren Jahre des Schreckens, der Not, der unaufhaltsamen Flucht, aber auch Jahre der Solidarität, der Freundschaft und Hilfsbereitschaft. Nicht nur hat Ruth Liepman, als juristische Mitarbeiterin von Dr. *Lantz*, dem damaligen Schweizer Konsul in Amsterdam, einer Schar von verfolgten Juden zur Flucht verholfen. Nicht nur hat sie illegale Reisen nach Berlin, bis ins Reichssicherheitshauptamt, unternommen, um u. a. die Freistellung für vermögende Juden zu erhalten (die NS-Okkupanten Hollands waren begierig auf Devisen); auch sie selbst hat gerade von den holländischen Menschen bewundernswerte Hilfe erfahren. So scheute die calvinistische Familie des Hochofenarbeiters, die sie im April 1943 in ihrem Haus untertauchen ließ, nicht vor der Todesgefahr zurück, in die sie sich selbst begab.

Manches läßt hier an Erfahrungen denken, wie sie der Leser aus den Büchern von *Miep Gies* («Meine Zeit mit Anne Frank», 1987), *Grete Weil* («Tramhalte Beethovenstraat», 1992) oder *Eleonore Hertzberger-Katz* («Durch die Maschen des Netzes», 1993) kennt. In all diesen Texten zeichnet sich ein Bild des holländischen Volkes ab, wie man es vielleicht im deutschsprachigen Raum zu wenig wahrgenommen hat. Es agieren Menschen ohne große Worte, nüchtern, aber zapukend, getrieben von einer großen Toleranz- und Hilfsbereitschaft gegenüber Verfolgten. «Dich haben wir durchgebracht», sagen die Nachbarn von Beverwijk, als die Stunde der Befreiung geschlagen hat. Der Satz in seiner einfachen Herzlichkeit trifft tief.

Ruth Liepman berichtet darüber in präziser Frische, nüchtern auch sie, knapp und bisweilen mit ironischem Unterton. Eitel ist sie nie, von falschem Ehrgeiz getrieben auch nicht. So steht schließlich auch nicht ein Stück Literatur da, sondern ein schnörkelloser Tatsachenbericht. Er ist spannend vom ersten bis zum letzten Augenblick, informativ mit seinen Notizen

Römisch-katholische Kirchengemeinde Horgen

Für die Pfarrei Horgen (rund 6000 Katholiken) suchen wir per sofort oder auf Absprache eine(n)

Theologin/Theologen als Pfarreileiter(in)

Sie sind eine integrative, initiative, kreative Persönlichkeit mit Führungserfahrung.

Die wesentlichen Schwerpunkte werden sein:

Verkündigung z.B. im Gottesdienst, im konfessionell-kooperativen Religionsunterricht, im Firmprojekt «Firmung ab 17» und in der Erwachsenenbildung

Teamleitung sechs vollamtliche und mehrere teilzeitlich angestellte Mitarbeiter(innen)

Pfarrei-entwicklung zusammen mit Priestern, Mitarbeitern (-innen), Forum (Pfarreirat) und Pfarrei

Wenn Sie diese zukunftsorientierte Aufgabe anspricht, laden wir Sie ein, am Aufbruch unserer Pfarrei St. Josef mitzuarbeiten.

Weitere Auskünfte erteilen Ihnen gerne: Thomas Bieger, Kath. Pfarramt Horgen, Tel. (01) 725 43 22, oder die Kirchengemeindepräsidentin, Anita Bächtiger, Tel. (01) 725 05 82.

Bewerbungen mit Lebenslauf und den üblichen Unterlagen senden Sie bitte an A. Bächtiger, Klosterweg 3, 8810 Horgen.

zum politischen, -historischen und nicht zuletzt auch beruflichen Umfeld der späteren Literaturagentin. Auch vermittelt er Einblicke in den Umgang mit Büchern und Autoren (und dies ist nicht immer ein komplikationsloser Umgang, wie etwa die tragische Geschichte mit *Mascha Kaléko* beweist). Vor allem aber erzeugt er beim Leser Respekt und Hochachtung

vor der kleinen, zähen Dame, die so beiläufig von ihrem Leben erzählt, aber in Wirklichkeit eine höchst tapfere «Zeugin des Jahrhunderts» ist.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern

Ruth Liepman, Vielleicht ist Glück nicht nur Zufall. Erinnerungen. Verlag Kiepenheuer & Witsch, Köln 1993, 260 Seiten.

Göttinnen, Götter und Gottessymbole

Zur Erforschung kanaanäischer und biblischer Gottesvorstellungen*

«Höre, Israel: der Herr, unser Gott, der Herr ist einer!» Dieses Bekenntnis des biblischen Israel zu einem Gott allein (Dtn 6,4) ist auch heute Grundbekenntnis und Grundgebet des Judentums. Was daher der israelische Archäologe *Zeev Meshel* im Sommer 1978 im Jerusalemer Israelmuseum ausstellte, war Sensation und Provokation zugleich: er hatte eine Siedlung aus der frühen Königszeit Israels (ca. 9. vorchristliches Jahrhundert) in Südjudäa/Nordsinai namens Kuntillet 'Ajrud freigelegt und dabei zwei große Vorratsgefäße entdeckt, reich dekoriert mit Bildern und Inschriften. Insbesondere fand sich darunter eine Gruppe von drei tanzenden und musizierenden Gestalten sowie eine Inschrift am oberen Bildrand, die nach Meshel zu lesen ist: «Möget ihr gesegnet sein durch JHWH, unseren Beschützer, und durch seine Aschera.» Mit dem Namen *Aschera*, so Meshel, sei möglicherweise eine weibliche Gottheit gemeint. Die Provokation ist deutlich: die Menschen von Kuntillet 'Ajrud, der Sprache nach Hebräer, hätten also ihren Gott JHWH mit einer Göttin zusammen verehrt! Gehörten sie damit nicht auf die Seite der Götzendiener, die dem biblischen Grundbekenntnis widerstreiten?

Was aber, wenn diese Menschen im wahrsten Sinne des Wortes in gutem Glauben gehandelt hätten? Diese Frage verschärft sich angesichts einer weiteren Inschrift, die im selben Jahr 1978 die gelehrte Welt beschäftigte. Der französische Inschriftenspezialist *André Lemaire* hatte in der in Jerusalem erscheinenden «Revue Biblique» seine Deutung einer Grabinschrift aus Khirbet el-Qom bei Hebron veröffentlicht, die im entscheidenden Passus lautet: «Gesegnet sei Urijahu durch JHWH und seine Aschera». Wiederum liegt hier eine Segensformel vor, wiederum stammt sie aus der Königszeit Israels, und die Selbstverständlichkeit, mit der hier JHWH und seine Aschera angerufen werden, läßt nicht an einen notorisch verstockten Götzendiener denken, sondern eher an einen Menschen, der friedlich im Glauben an JHWH und seine Aschera verschieden ist. Sollte Urijahu, dessen Name ja soviel bedeutet wie «JHWH ist mein Licht», das Erste Gebot noch nicht gekannt haben? Hätte es gar eine alleinige Anerkennung JHWHs als Gott Israels in der Zeit vor dem Exil, d. h. vor dem 6. vorchristlichen Jahrhundert noch gar nicht, zumindest auf breiter Basis nicht, gegeben?

Seit der Entdeckung dieser aufregenden Inschrift halten solche und ähnliche Fragen die christlich-alttestamentliche Wissenschaft unter Einschuß ihrer jüdischen Kolleginnen und Kollegen in Atem. Man wüßte gern mehr über die offenbar bewegte Zeit im Alten Israel vor dem Exil, mehr als es uns die Schriften der hebräischen Bibel wissen lassen. Sie messen ja die Geschichte Israels seit deren Anfängen an der Treue zu JHWH allein, präsentieren damit aber eine Geschichtsdeutung, die kaum der Sicht der Durchschnitts-Israelitinnen und -Israeliten der Königszeit entsprochen haben dürfte. Wo aber gibt es – über die wenigen und zufälligen Inschriften hinaus – Material, das Aufschluß geben kann über den Glauben dieser Menschen, das es erlaubt, diesen Glauben anders als durch die kritische (und d. h. auch: polemisch verzeichnende) Brille der

Bibel hindurch wahrzunehmen, ihm zunächst einmal in seiner Eigengesetzlichkeit religionsgeschichtlich gerecht zu werden? Die Monographie von Othmar Keel und Christoph Uehlinger über «Göttinnen, Götter und Gottessymbole» aus der «Religionsgeschichte Kanaans und Israels» bietet solches Material – in einer Fülle und gleichzeitig systematischen Klarheit, die die Lektüre zu einem intellektuellen Vergnügen werden läßt. Es handelt sich dabei über weite Strecken um bisher kaum oder gar nicht erschlossenes Material: Bildträger aus dem Gebiet des biblischen Israel, vor allem Klein- und Kleinstbilder, d. h. Siegel und Amulette. Solche Bilder, die die Menschen bei sich trugen (zuweilen bis ins Grab) oder in ihren Häusern aufbewahrten, geben, fachkundig «gelesen», einen recht anderen Einblick in religiöse Vorstellungen und Überzeugungen, als ihn die biblischen Texte vermitteln: andersartig aufgrund des verschiedenen Mediums (Bild/Text), der verschiedenen Trägergruppen (breitere Schichten der Bevölkerung/Schriftkundige am Königshof, am Tempel oder in Oppositionsgruppen) sowie auch im Blick auf die unterschiedlichen Ebenen von Religionsausübung bzw. Glaubensanschauungen, auf die sich Bilder bzw. biblische Texte jeweils schwerpunktmäßig beziehen (Familien- und Dorf-Religion/«nationale» bzw. «staatliche», d. h. Israel als Gesamtheit betreffende Religion).

Die Autoren Keel und Uehlinger, katholische Exegeten am Biblischen Institut der Universität Freiburg/Schweiz haben mehrere tausend solcher v. a. bei Ausgrabungen gefundenen kleinen und kleinsten Bildträger gesichtet, geordnet und zu einem reich dokumentierten neuen Gesamtbild der Religionsgeschichte des biblischen Israel zusammengefügt. Der zeitliche Rahmen spannt sich von der Mittelbronzezeit IIB (ca. 1750–1550 v. Chr.; vgl. die Tafel zur Periodisierung S. 17) bis in die frühnachexilische Zeit (Eisen III, 600–450 v. Chr.), greift also nach rückwärts weit über die eigentliche Geschichte Israels hinaus und ermöglicht so einerseits Vergleiche von Epochen miteinander und andererseits das Erkennen größerer Entwicklungslinien. Ein Hauptaugenmerk der Autoren liegt auf der je spezifischen Wahrnehmung männlicher und weiblicher Gottheiten sowie deren bildlich dargestellter «Interaktion». Dieser Akzent verdankt sich dem ursprünglichen «Sitz im Leben» dieser Studie, einem Vortrag der Verfasser im Rahmen einer Fachtagung der deutschsprachigen Alttestamentler und Alttestamentlerinnen zum Thema «Der eine Gott und die Göttin. Die biblische Rede von Gott im Horizont feministischer Theologie» (erschieden unter dem gleichen Titel als *Quaestio disputata* 135; Freiburg 1992), und macht das Buch gerade auch für feministische Theologinnen zu einer faszinierenden Fundgrube und Diskussionsgrundlage.

Überblick über die Religionsgeschichte Kanaans und Israels

Wie nun stellt sich das ikonographisch entworfene Bild der Religionsgeschichte Kanaans und Israels im einzelnen dar? Für die Mittelbronzezeit IIB arbeiten die beiden Autoren das «Gleichgewicht der Geschlechter» sowohl auf der göttlichen als auch (zumindest für bestimmte gesellschaftliche Schichten?) der menschlichen Ebene heraus. Charakteristisch sind Darstellungen der sich entschleiernenden Göttin, die auf ihren Partner, den Wettergott, zuschreitet; charakteristisch ist in dieser Zeit überhaupt die häufige Abbildung von Göttinnen in

* Othmar Keel, Christoph Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen. *Quaestio disputata* 134. Herder, Freiburg 1992. 526 Seiten.

Frauengestalt: sei es als Zweiggöttin v. a. auf Siegeln, sei es als nackte Göttin in figürlicher Form etwa aus Blei oder Goldblech. Der Symbolbereich von «Natur» (Tiere und Pflanzen) und Erotik wirkt dominierend – das Bild vieler Exegeten von der «kanaanäischen Fruchtbarkeitsreligion» im Israel der Königszeit scheint, wenn überhaupt, auf diese vorisraelitische frühe Zeit zuzutreffen.

Die Spätbronzezeit (1550–ca. 1150) ist historisch die Zeit ägyptischer Kolonisation des Gebiets Kanaan-Israels. Entsprechend findet eine Überlagerung der autochthon-kanaanäischen Motive der Mittelbronzezeit mit ägyptischen Motiven statt. Zudem fällt die starke Zunahme kriegerischer Symbolik «im Himmel wie auf Erden» auf und ineins damit die Zunahme der Darstellung männlicher Gottheiten: charakteristisch etwa der kämpfende Baal-Seth. Aber auch die weiblichen Gottheiten werden gleichsam mit in die kriegerische Sphäre hineingezogen: die erotische Göttin erscheint nun, bekleidet, als Reiterin oder waffenschwingend. Dieser kriegerische Zug setzt sich in der frühen Eisenzeit (EI, ca. 1250–1000 v. Chr.) fort. Wer an einer Datierung des Exodus Israels aus Ägypten in dieser Zeit festhalten will, wird demnach davon ausgehen müssen, daß dieses allerfrüheste Israel von einem äußerst «militanten» religiösen Symbolsystem umgeben war, dieses also keineswegs geschaffen hat, sondern daran partizipiert. Auch für die archäologisch zu konstatierende Neubesiedlung des judäisch-ephraimitischen Berglandes im 12./11. Jh., dem in der neueren exegetischen Forschung große Bedeutung für die Konstitution des frühen Israel zugemessen wird, scheint dieser Punkt charakteristisch, zusammen mit zwei weiteren Aspekten. Der eine ist die vermehrte Symbolik eines «verborgenen Gottes», der zweite die Betonung von Fruchtbarkeit.

Allerdings beginnt hier bereits ein Trend, der sich in die Eisenzeit IIA (1000–900 v. Chr.) hinein weiter fortsetzt: die weitgehende Substitution gynomorpher Göttingestalten durch nicht-anthropomorphe Größen, wie v. a. den Baum bzw. Zweig und säugende Muttertiere mit Jungem, meist Capriden oder Boviden. Dies ist den Autoren zufolge eine wichtige Voraussetzung dafür, daß in der Zeit der Monarchie Israels/Judäas (einer zunächst – EIIB – offenbar stark durch solare Symbolik beherrschten Zeit), die weiblich-göttliche Dimension den dominierenden männlichen Gottheiten subsumiert werden konnte. Die eingangs genannten Inschriften von Kuntillet 'Ajrud und Khirbet el-Qom sind also nach Keel/Uehlinger auf folgende Weise zu interpretieren: Der Gott Israels konnte in diesen Inschriften mit der Aschera, einer weiblich-göttlichen Wirkgröße, als Segensmacht ausgestattet werden, die aber auf die einstmals gynomorph dargestellte Göttin hin transparent blieb – was die Möglichkeit zur Dissoziation dieses weiblich-göttlichen Aspektes aufrechterhielt. Und dies scheint in der ausgehenden Königszeit (700–587 v. Chr.: EIIC) jedenfalls auf der Ebene der «Volksfrömmigkeit» auch geschehen zu sein: In den Häusern zeigt sich eine sprunghafte Zunahme von sog. Säulenfigürchen mit fein ausgearbeitetem Kopf, schweren Brüsten, die zuweilen von den Händen der Gestalt gestützt werden, und Glockenrock, der (im Unterschied zu den nackten Göttinnen der Frühzeit) die untere Körperpartie unausgearbeitet läßt. Hat diese Zuwendung zur Göttin, deren nährend-mütterliche Aspekte nun offenbar in den Vordergrund treten, etwas mit der Krisenzeit der assyrischen Besatzung zu tun, die die zunächst durch die Aramäer vermittelte Astralisierung des religiösen Symbolsystems der Zeit weiter befördert haben dürfte? Oder ist sie einfach erklärbar durch Auswirkungen phönizischer Kunst? Keel/Uehlinger lassen die Frage offen. Sicher ist jedenfalls, daß die in der hebräischen Bibel greifbare Polemik gegen die «Ascheren» zusammenfällt mit der Hinwendung Israels zur Hausgöttin der Säulenfigürchen in der Zeit vor dem Exil. Erst im Judäa der frühnachexilischen Zeit (EIII) hat dann die Göttin nach Ausweis der Ikonographie definitiv keinen Platz mehr.

Kein eigentlicher Polytheismus

Achtet man als Leser/Leserin auf die «Tiefenstruktur» dieser über 500 Seiten starken, materialreichen Studie, so ergibt sich als eine erste grundlegende Aussage zur Vorgeschichte des Monotheismus im biblischen Israel, daß von einem eigentlichen Polytheismus Israels (im Sinne eines vielgliedrigen Pantheons) in vorexilischer Zeit nicht die Rede sein kann, wohl aber von der Bereitschaft, JHWH in vielen, interkulturell vermittelten Bildern zu erkennen. Selbst weibliche Bilder bilden keine Ausnahme, insofern eine weibliche Gottheit im Israel der Eisenzeit keine wirkliche «Gegengröße» mehr bildete, sondern nicht-gynomorph, «numinos» wahrgenommen und so eine Zeitlang rezipiert werden konnte. Dies heißt nun zwar nicht, daß von einer eigentlichen JHWH-Ikonographie für die vorexilische Zeit gesprochen werden kann – die gefundenen Bilder stellen, wenn ich die Autoren richtig verstehe, nicht einfachhin JHWH dar, sondern konnten auch als JHWH-Bilder gedeutet werden. Wohl aber heißt dies, daß ein biblisches Bilderverbot, welches sich gerade auch auf Darstellungen JHWHs bezieht, erst im Laufe vieler Jahrhunderte in Israel seine umfassende Geltung erhielt.

Der Kampf der hebräischen Bibel gegen «andere Götter» scheint auf diesem Hintergrund – dies eine zweite Grundaussage – weitgehend als ein «religionsinterner Konflikt» (M. Weipert) verstanden werden zu müssen und bezieht sich auf die adäquate Vor-Stellung von JHWH selbst. Dieser Konflikt gehört wohl noch nicht von Anfang an zur Geschichte Israels hinzu; am ehesten entspricht dem ausgebreiteten Material das Modell einer zunächst integrativen JHWHverehrung, der irgendwann in der Königszeit eine zunehmend stärker werdende ausgrenzend-polemische Form der Verehrung JHWHs entgegengestellt wird, die dann nach dem Exil die Oberhand gewinnt. Den Fragen nach den Motiven dieser kämpferischen Bewegung, ihrem Umfang und ihrer zeitlichen Erstreckung gehen Keel/Uehlinger nicht im einzelnen nach; aus ikonographischer Perspektive ist jedoch im 7./6. Jh. v. Chr. ein Umbruch derart zu verzeichnen, daß die bunte Vielfalt der Götterikonographie stark zurücktritt zugunsten von Substitutionsgrößen bzw. Kultsymbolen oder auch reinen Namenssiegeln – die Autoren sehen hier den Einfluß der früh-deuteronomistischen und priesterlichen Tradition am Werk (vgl. S. 467), wenden sich also insbesondere gegen eine radikale Spätdatierung, d. h. nachexilische Ansetzung dieser biblischen Tradition.

Diesen Traditionen nun verdankt die hebräische Bibel vor allem die Tendenz, uns die vorexilische Religion Israels als götzendienerisch vor Augen zu stellen. Welchen Sinn aber sollte es haben, diese Sichtweise, die die Bibel selbst mit der Autorität des Wortes Gottes versieht, zu hinterfragen, und was soll theologisch dabei herauskommen? Ein solcher Versuch, die in der Bibel selbst abgelehnte Religion in ihrer Eigenwirklichkeit wahrzunehmen, gerät ja schnell unter Verdacht, das Gefälle des biblischen Glaubens selbst nicht mehr ernstzunehmen, die Heilsgeschichte gleichsam zurückdrehen zu wollen. Dazu kommt der fast unausweichliche Eindruck, solche Rekonstruktion christlicher Exegeten gehe auf Kosten des Judentums, das mit seinem Bekenntnis zu dem einen und einzigen Gott allein die Eigenwirklichkeit der bestrittenen Religionsformen hinter sich gelassen und damit dem Christentum den Boden bereitet habe.

Den Autoren ist es wichtig, diesen zuletzt genannten Vorwurf aufzugreifen und zunächst die Schuldgeschichte des Christentums gegenüber dem Judentum zu benennen. Sie machen dann aber auch auf problematische Weichenstellungen innerhalb der deuteronomistisch-priesterschriftlichen Tradition selbst aufmerksam, die die Durchsetzung des Glaubens an einen Gott allein auch als eine Siegesgeschichte erkennen ließen. Dieser Hinweis ist sicher berechtigt: Die biblischen Texte enthalten ein Gewaltpotential, vor dem die Augen nicht verschlossen werden sollten. Allerdings handelt es sich bei der

hebräischen Bibel nun einmal nicht nur um die Heiligen Schriften des Judentums, sondern auch des Christentums. Christen und Christinnen haben deshalb allen Grund zu der kritischen Frage, wieviel Raum sie dem Anteil «Sieggeschichte» ihres Ersten Testaments in ihrer eigenen, christlichen Schuldgeschichte zugemessen haben, einer Geschichte, in der das Erste Testament ja nicht einfachhin «gewirkt» hat (so daß man den Texten die Schuld geben könnte), sondern sehr bewußt und z. T. recht selektiv ausgelegt und eingesetzt wurde. Nicht zuletzt deshalb hätte ich mir gewünscht, daß Schoah und Ausrottung kanaänischer Völker nicht derart in einem Atemzug genannt werden, wie dies S. 474 geschieht, zumal doch der literarische, weithin fiktive Charakter dieser Ausrottungstexte nicht auf eine Ebene gehört mit der realen Gewalt der NS-Endlösung.

Der Umgang mit dem Weiblich-Göttlichen

Daß die religionsgeschichtliche Forschung auch theologisch hinter die biblische Religion zurück wollte, ist wohl eher ein Verdacht überängstlicher Theologen und Kirchenmänner, denen das «Wort» wichtiger ist als das Leben, auf das dieses Wort doch treffen soll. Vielmehr kann der religionsgeschichtliche Blick zurück die Wahrnehmung schärfen für Umgangsweisen mit anderen Überzeugungen, die vielleicht im biblischen Israel schon allzusehr von Angst um Identitätsverlust geprägt waren und von daher historisch verständlich, nicht aber unbedingt auch heute zu imitieren sind. Insbesondere im Umgang mit dem Weiblich-Göttlichen sind Weichenstellungen erfolgt, deren Rezeption im Christentum wie im Judentum die Zulassung auch weiblicher Metaphern für die Rede von Gott sehr er-

schwert, wenn nicht fast unmöglich macht, und die zudem auch heute noch beim Ausschluß der Frauen von Leitungämtern im Hintergrund zu stehen scheinen. In diesem theologischen wie praktischen Sinn kann die Erinnerung an das biblische Israel mit seinen Göttinnen kritische Kraft entfalten gegen eine einseitige Vermännlichung, d. h. Vergötzung Gottes. Den Autoren ist offensichtlich daran gelegen, gegenüber einer reinen Wort-Gottes-Theologie die Welt der Bilder als Medium der Kultur Israels und damit als unverzichtbar auch für ein adäquates historisches Verstehen der Bibel stark zu machen. In der Tat: wer sich durch das Keel-Uehlingersche Œuvre hindurchgearbeitet hat, wird sich der Macht der Bilder neu (erstmalig?) bewußt, wird danach auch viele biblische Texte mit neuen Augen lesen, wird dieses Buch als Aufforderung verstehen, das je eigene Vorverständnis biblischer Aussagen noch einmal zu überprüfen. Zudem bietet der Zugang zur Welt Israels über die Bilder auch didaktische Möglichkeiten in Schule und Hochschule, die für ein Verständnis der Welt der Bibel unbedingt ausgeschöpft werden sollten. Andererseits bleibt noch einmal an das jüdische Grundbekenntnis zu erinnern: «HÖRE, Israel: der Herr, unser Gott, der Herr ist einer!» Hat nicht heute, in einer Welt der unsinnigen visuellen Reizüberflutung, gerade ein solcher «Appell» seinen eigenen Sinn? Vielleicht müssen die christlichen Kirchen neu lernen, was es bedeutet, wenn sie bekennen, Christus sei «Bild Gottes» (vgl. Kol 1,15) UND «Wort Gottes» (vgl. Joh 1,1) – ohne eine solche Bild-Theologie antijüdisch zu wenden (vgl. 2 Kor 4,4) und ohne daraus sexistische Folgerungen gegen Frauen zu ziehen (vgl. 1 Kor 11,7) ...

Marie-Theres Wacker, Limburg

Bürgerliche Priester – proletarische Priester

Ein Lehrstück aus der Konfliktgeschichte zwischen Kirche und Arbeiterschaft

Im kommenden Jahr ist der 40. Wiederkehr des Tages zu gedenken, an dem das sogenannte «Experiment der Arbeiterpriester» auf römischen Druck hin abgebrochen werden mußte. Die damals vornehmlich in Frankreich geführten Auseinandersetzungen scheinen sich vier Jahrzehnte später erledigt zu haben: Das Verhältnis zwischen Kirche und Arbeiterschaft hat sich zu einem «Nicht-Verhältnis» verflüchtigt, die restaurativ-reaktionäre Front gegen den «atheistischen Kommunismus» hat sich mit dem Fall der Berliner Mauer zum Gewinner des ideologischen Kampfes zwischen Sozialismus und Kapitalismus erklärt, und die Kirchen ziehen sich wieder zurück ins Ghetto postmodern-bürgerlicher Milieugemütlichkeit. Der Triumph erscheint total! Gegen das Geheul der Sieger, aber auch wider das stillschweigende Vergessen soll im folgenden die leise Stimme geschichtlicher Erinnerung erhoben werden.

Am 16. Februar 1954 kommentierte der Leitartikel der angesehenen französischen Tageszeitung *Le Figaro* wie folgt: «Die Söhne des P. Lacordaire in Frankreich anrühren, sie tödlich angreifen, das ist so gut wie eine unserer Kathedralen in die Luft sprengen.» Was war geschehen, daß ein so renommiertes Organ sich veranlaßt sah, einen solch drastischen Bildvergleich heraufzubeschwören?

Der Konflikt um die französischen Arbeiterpriester (*prêtres-ouvriers*) erregte in den fünfziger Jahren international Aufmerksamkeit. Zum besseren Verständnis der Affäre sei in aller Kürze der Verlauf der Auseinandersetzung skizziert.

Die Anfänge der französischen Arbeiterpriesterbewegung datieren aus dem Jahr 1941. Damals ließ sich Père Jacques Loew OP im Hafenbezirk von Marseille nieder, um dort als Dockarbeiter tätig zu werden. In sein Tagebuch notierte er: «Auf den Quais wird mir an jedem Arbeitstag ein bißchen deutlicher, was eine unmenschliche Grundstruktur der Arbeitsverpflichtung eigentlich besagt; sozusagen jeden Augenblick spielt sich

in meiner Gegenwart eine Episode proletarischer Existenz in Reinkultur ab, die Kehrseite eines Kapitalismus deckt sich auf, der ebenfalls ins Extrem abgeglitten ist.»

Bald jedoch schon zog der Krieg alle Aufmerksamkeit auf sich. Im Auftrag ihrer Kirche gingen in den Jahren 1943/44 etwa zwei Dutzend als einfache Arbeiter getarnte Priester nach Deutschland. Ihnen oblag die (von den Nationalsozialisten verbotene) seelsorgliche Begleitung der für die deutsche Rüstungsindustrie zwangsrekrutierten französischen Arbeitskräfte. Vor allem in den Wohnlagern der Zivilarbeiter lernten die Kleriker das Arbeitermilieu kennen. Ein Teil der illegalen Seelsorger wie auch der kriegsgefangenen Priester entwickelte unter diesen Umständen Solidaritäten und Freundschaften mit Aktivisten der *Résistance* und Mitgliedern der Kommunistischen Partei.

Maßgeblich gefördert von Kardinal Emmanuel Suhard (Paris) begaben sich wenig später einige Priester in die Fabriken am Rande der Metropole. Hier suchte man das Vertrauen der arbeitenden Bevölkerung zu gewinnen. Vor allem wollten die Kleriker beweisen, daß sie nicht von unbekanntem Hintermännern finanziell abhängig und damit «gesteuert» seien. Es galt, sich zu «entbürgerlichen». Mit Paulus Engelhardt sind die folgenden vier «inneren» Entwicklungsschritte festzuhalten:

- ▷ Die Verchristlichung des proletarischen Milieus in Form von apostolischen Zellen (Stichwort: «Gemeinschaft»)
- ▷ der Einstieg in die Arbeiterklasse (Stichwort: «Präsenz»)
- ▷ das Erlebnis, an den Kämpfen der Arbeiterinnen und Arbeiter teilzunehmen (Stichwort: «Solidarität»)
- ▷ das Eingehen in die proletarische Existenz (Stichwort: «Engagement»)

Im Sommer 1945 meldete Rom erstmalig «Besorgnisse» an, erlaubte aber trotzdem das Projekt als zeitlich befristetes «Experiment» unter bischöflicher Aufsicht. 1949 starb Kardinal

Suhard. Von diesem Zeitpunkt an verhärteten sich die Fronten – sowohl innerkirchlich als auch in der französischen Gesellschaft. 1950 erfolgte die Verkündigung der von Papst Pius XII. verfaßten Enzyklika «*Humani generis*», die zumindest in Frankreich als Angriff auf die wissenschaftlichen Arbeiten der Jesuiten Henri de Lubac und Pierre Teilhard de Chardin, des späteren Kardinals Jean Daniélou SJ sowie der Dominikaner Congar und Chenu gelesen wurde.

1952 schließlich rückten die Auseinandersetzungen verstärkt in das Blickfeld der Öffentlichkeit. Ausgelöst hatten diese Entwicklung zwei Publikationen: Die eine, der von Père Maurice Montuclard OP, der als Leiter der «*Jeunesse de l'Église*» (Kirchliche Jugend) in der südwestlichen Bannmeile von Paris lebte, verfaßte Aufsatz «*Les Événements et la Foi*» (Die Ereignisse und der Glaube) wurde von seinen Gegnern als «linksradikal» gebrandmarkt und von Rom indiziert. 1953 mußte der Dominikaner den Orden verlassen. Während Montuclard mit seiner Veröffentlichung ganz auf der Linie der *prêtres-ouvriers* lag, stieß die zweite Arbeit auf die Ablehnung der Betroffenen. Vor allem wegen seiner romantisierenden Tendenzen verwarfen die Arbeiterpriester Gilbert Cesbrons Roman «*Les Saints vont en enfer*» (dt. 1953: «Die Heiligen gehen in die Hölle»); trotzdem aber löste das Buch eine umfassende medienöffentliche Kontroverse um das «Experiment» der Arbeiterpriester aus.

1953 schließlich erfolgte die Ablösung des langjährigen Nuntius in Paris (und späteren Papstes Johannes XXIII.), Angelo Giuseppe Roncalli. Der Abgang dieses für seine positive Haltung den Arbeiterpriestern gegenüber bekannten Kirchenmannes fiel zusammen mit einer gesamtgesellschaftlichen Klimaverschlechterung. Die Mißerfolge der französischen Truppen in Indochina – eben gegen die dortigen kommunistischen Machthaber – förderten in weiten Teilen der Bevölkerung eine zunehmend militanter sich gebärdende Kommunistenfeindlichkeit. In diese spannungsgeladene Situation hinein traf das offizielle römische Verbot: Man teilte den französischen Diözesan- und Ordensoberen das römische Verlangen mit, das «Experiment» der Arbeiterpriester abubrechen. Den betroffenen Klerikern wurde ein Ultimatum bis zum 1. März 1954 gesetzt.

Während noch im Februarheft der Dominikanerzeitschrift *La Vie intellectuelle* führende Theologen des Ordens das Engagement der Arbeiterpriester unterstützt hatten, enthob Padre Emmanuel Suárez OP, zu jener Zeit Ordensmeister der Predigerbrüder, kurz vor dem Stichtag das knappe Dutzend dominikanischer *prêtres-ouvriers* des Amtes: «Ab dem Ende des Monats soll kein Mitglied des Ordens mehr Arbeiterpriester – gleich welcher Art – sein. Für die Arbeiter ist alles, was möglich ist, zu tun, aber immer in den uns vorgeschriebenen Grenzen und entsprechend den Lebensbedingungen eines Dominikaners.» (Anordnung vom 19. Februar 1954.) Wenige Wochen später war das Schicksal der französischen Arbeiterpriester-Mission besiegelt.

Maßregelungen

Neben dem Verbot der dominikanischen Arbeitermission wurden die «theologischen Köpfe» des Unternehmens aus der französischen Hauptstadt verbannt; die so getroffenen waren die beiden bekannten Theologen Yves Congar OP und Marie-Dominique Chenu OP, ferner Henri-Marie Féret OP, Professor für biblische Katechese am *Institut Catholique* in Paris, sowie der Leiter des Verlagshauses *Les Éditions du Cerf*, Pierre Boisselot OP. Père Chenu, bis dato Lehrer am ordenseigenen Studienzentrum *Le Saulchoir* in Paris, wurden «bis auf weiteres» alle Privilegien und Rechte, die ihm als Magister der hl. Theologie zustanden, aberkannt. Darüber hinaus suspendierte P. Suárez in einem in der gesamten Ordensgeschichte einmaligen Vorgang alle drei französische Provinziale – P. Albert Avril OP (Paris), P. Damas Belaud OP (Lyon) und P.

Marie Joseph Nicolas OP (Toulouse) – von ihren Posten. Alle französischen Predigerbrüder wurden unter Ausreisesperre und ihre Veröffentlichungen unter römische Vorzensur gestellt. Das gleiche Schreiben verlangte auch die «langsame» Auswechslung der Dominikaner, die mit Künstlern in Kontakt standen und zusammenarbeiteten, allen voran P. Pie Régamey OP, insofern er die Zeitschrift *Art Sacré* verantwortete. Dieses Verlangen verdeutlicht den Umfang, «den ein maßloses, zur Verfolgungswut sich steigerndes Mißtrauen in Rom (Papst und *Sanctum Officium*) angenommen hatte» – so der zu Recht drastische Kommentar von Ludwig Kaufmann.

Die Ereignisse des Jahres 1954 haben den französischen Katholizismus tief erschüttert. Und auch für den Dominikanerorden in Frankreich markiert dieses Datum einen tiefen Einschnitt. Wahrscheinlich aber – so die Ergebnisse der jüngsten historischen Forschung von François Leprieur OP – entging der Orden durch das administrative Eingreifen des Ordensmeisters der Zerschlagung seiner demokratischen Strukturen. Suárez agierte unter Druck: «Rom» wollte Köpfe rollen sehen. Falls die Dominikaner dem Verbot nicht hätten Folge leisten wollen – so wurde befürchtet –, hätte der Vatikan selbst, gegen alle Traditionen der Predigerbrüder, neue Provinzoberen in Frankreich eingesetzt. Der Diplomat Suárez suchte dem drohend bevorstehenden Eingriff der römischen Kirchenhierarchie – möglicherweise gar der Zerschlagung der demokratischen Struktur des Ordens – durch «vorausseilenden Gehorsam» zu entkommen.

Historische Hintergründe

Um die ganz Frankreich erregende Katastrophe von 1954 verstehen zu können, bedarf es eines Rückblicks in die Geschichte. 1848, im Jahr des «Kommunistischen Manifests» von Karl Marx und Friedrich Engels, mußte die französische Nation den ersten, gewaltsam niedergeschlagenen Arbeiteraufstand erleben. Damit schwanden die Hoffnungen fortschrittlicher Kirchenkreise – darunter auch Père Henri-Dominique Lacordaire OP –, die diese in die «revolutionäre Demokratie» der Zweiten Republik gesetzt hatten.

Erst nach dem I. Vatikanischen Konzil gewann die «Soziale Frage» innerhalb des französischen Katholizismus an Bedeutung; so entstanden beispielsweise erstmalig katholische Gewerkschaften. Ein weiterer wichtiger Impuls für den sich entwickelnden Sozialkatholizismus machte die 1891 von Papst Leo XIII. veröffentlichte Sozial-Enzyklika *Rerum novarum* aus. Die päpstliche *Ralliementpolitik* (se rallier = sich anschließen) forderte die französischen Katholiken zum (kritischen) Anschluß an die Republik auf.

Mit der Trennung von Staat und Kirche im Jahre 1905 stand vor allem der französische Klerus vor einer völlig neuen Situation; finanziell nur ungenügend abgesichert, mußten viele Priester – notgedrungen – ihr bürgerliches Milieu verlassen. Auf diese Weise wurde zumindest einigen nun inmitten der Arbeitersiedlungen lebenden Klerikern die Augen geöffnet für die sozialen Nöte der Arbeiterinnen und Arbeiter.

1927 faßte die in Belgien gegründete *Jeunesse Ouvrière Catholique* (Katholische Arbeiterjugend) in Paris Fuß, kurze Zeit später in anderen französischen Industrieregionen. Unterstützung und Förderung erfuhren diese sozial engagierten Laiengruppen durch eine Reihe von Priestern sowie von einigen militanten Intellektuellen, die sich vornehmlich um die beiden vom Pariser Dominikanerverlag *Les Éditions du Cerf* verantworteten Zeitschriften *La Vie intellectuelle* und *Sept* sammelten.

Doch ließen all diese Engagements nicht darüber wegsehen: Das «katholische Frankreich» hatte sich als eine Illusion entpuppt; die Rede vom «Missionsland» machte die Runde.

Speziell das 1949 vom römischen *Sanctum Officium* veröffentlichte berühmt-berüchtigte *Kommunismusdekret* traf das Selbstverständnis der *prêtres-ouvriers* empfindlich. In welch

eine prekäre Lage dieser Akt die Kirche in Frankreich brachte, verdeutlicht die entsprechende Reaktion des französischen Kardinalskollegiums: «Wir begreifen den Schmerz wohl, den die Arbeiter angesichts der Verurteilung des Kommunismus empfinden werden. Wir wissen, daß sie in ihm vor allem eine Partei gesehen haben, die handelte, die entschlossen war, die sozialen Ungerechtigkeiten abzuschaffen. (...) Darum sind wir von ihrem Schmerz sehr bewegt, und es liegt uns am Herzen, sie von dem schmerzlichen Eindruck zu befreien, daß die Kirche gegenüber ihren Ängsten und Hoffnungen gleichgültig bliebe. (...) Nach wie vor dem Dekret des Hl. Officiums nimmt die Kirche im sozialen Kampf eindeutig Partei für sie.»

Anders tönten die Stellungnahmen der *prêtres-ouvriers*. In dem sogenannten «Grünen Dokument», welches die Arbeiterpriester des Pariser Bezirks im Oktober 1953 ihrem Bischof vorlegten, heißt es dazu: «Wir werden zurückgestoßen – so wie die Arbeiterklasse vom jetzigen Regime zurückgestoßen wird –, weil wir uns am Arbeiterkampf aktiv beteiligen. Die Kirche verteidigt mit der Majorität ihrer Mitglieder und ihrer Institutionen ein Regime, gegen das wir mit der Arbeiterklasse mit allen unseren Kräften kämpfen werden, weil es ungerecht ist und bedrückend. (...) Die Kirche unterstützt dieses Regime, da sie durch ihre Existenzbedingungen und ihre Institutionen materiell mit ihm liiert ist, selbst in ihren wohlthätigen Absichten.» Der Graben zwischen einer bürgerlich verfaßten Kirche auf der einen und den in die proletarische Welt der Arbeiter hineingewachsenen Kleriker wurde zunehmend breiter.

Letztlich jedoch ist der heraufziehende Konflikt um die Mission der *prêtres-ouvriers* nur unter dem Stichwort «Anti-Kommunismus» zu begreifen, war doch die Arbeitermission von breiten Kirchenkreisen als praktische Kampfansage an den atheistischen Kommunismus (miß-)verstanden worden. Katholisch-antikommunistische Agitation hatte man von den Pères und Abbés in den Fabriken erhofft – und war maßlos enttäuscht worden.

Priester «in» dieser Welt?

Breiten Raum im Kontext des Konflikts nahm die Kontroverse um die «priesterliche Sendung» ein, zeigte sich die kirchliche Hierarchie doch zunehmend besorgt um das Priestertum der in der Industriewelt engagierten Kleriker; Stellungnahmen beider Seiten zeugen von dieser Diskussion.

Kardinal Maurice Feltin (Paris) zum Beispiel formulierte in seinem Fastenhirtenbrief 1955 zur missionarisch-priesterlichen Sendung: Die Priester «müssen wirklich in der Arbeitswelt sein und das Leben dieser Welt teilen, soweit das einem Priester möglich ist und die Entscheidungen der Hierarchie es ihnen erlauben werden. Dennoch müssen sie dieser Welt gegenüber eine genügende Selbstständigkeit und Objektivität des Urteils bewahren. (...) Sie müssen den Reichtum des lebendigen Priestertums der katholischen Kirche mit allen Erfordernissen, die die Kirche als wesentlich für die Person und Sendung des Priesters ansieht, unverkürzt wahren.»

Einen anderen Blickwinkel verrät ein Text aus der Dokumentensammlung «*Les Prêtres ouvriers*» (1954), in dem es von den in die Arbeiterklasse eingegangenen Priestern heißt: Sie «können nicht mehr teilhaben am Priestertum, wie es sich in der bürgerlichen Zivilisation ausgeprägt hat. (...) Sie haben das Bewußtsein, tief innerlich Priester zu sein, obgleich das noch in keiner Weise einen äußeren Ausdruck finden kann. Um für die Arbeiterklasse verständliche Zeugen der Offenbarung Gottes zu werden, müssen sie selbst zu einer neuen Ausprägung ihres Glaubens, die vom proletarischen Bewußtsein ausgeht, geboren werden: sie wissen nur einfach, daß sie das lebendige Priestertum Christi weiterzuführen haben.»

Diese und andere Kontroversen bewirkten schließlich eine zunehmende Entfremdung zwischen den *prêtres-ouvriers* und ihren Oberen.

Den zentralen Stellenwert der Frage nach der «priesterlichen Sendung» markieren auch die Richtlinien, welche die drei französischen Kardinäle wenige Tage nach der Ankündigung des Endes des «Experiments» veröffentlichten: In «der Sorge, den Kontakt zu behalten, der zwischen Kirche und Arbeiterwelt durch diese Pioniere geschaffen worden ist, sieht es die Kirche gerne, wenn Priester, die Proben ausreichender Qualifizierung abgelegt haben, ein Priesterapostolat mitten im Arbeitermilieu aufrechterhalten. Doch sie verlangt: (...) daß sie manuelle Arbeit nur für eine begrenzte Zeit übernehmen, damit ihnen die Möglichkeit gewahrt bleibt, alle Anforderungen ihres priesterlichen Standes zu erfüllen; (...) daß sie keine weltlichen Posten übernehmen, die dazu führen könnten, ihnen gewerkschaftliche oder andere Verantwortlichkeiten zu schaffen, die sie den Laien überlassen sollten».

Solidarisches Gegenwärtigsein

Die Reaktion der *prêtres-ouvriers* ließ nicht lange auf sich warten. Kurz vor dem 1. März 1954 veröffentlichte die französische Presse eine von 73 (später 78) Arbeiterpriestern unterzeichnete Stellungnahme. In dieser an die Adresse der Arbeitskollegen gerichteten Erklärung heißt es: «Wir sehen nicht, wie man im Namen des Evangeliums Priestern verbieten kann, an den Lebensverhältnissen von Millionen unterdrückter Menschen teilzunehmen und mit ihren Kämpfen solidarisch zu sein.»

Vor allem Père Marie-Dominique Chenu OP galt maßgeblichen vatikanischen Kreisen als Hauptschuldiger am (angeblichen) Verrat der Arbeiterpriester am Priestertum. Der Grund: Der Theologe hatte noch im Februar 1954 einen umstrittenen Artikel zum «Priestertum der Arbeiterpriester» veröffentlicht. Die Auseinandersetzung um das «rechte» Verständnis des priesterlichen Dienstes verhandelte grundsätzlichliche Fragestellungen, speziell hinsichtlich des Selbstverständnisses der Kleriker. Chenu bemerkt in seinem Aufsatz mit Blick auf die *prêtres-ouvriers* zu Recht: «Ihr Priestertum konnte nur auf der Grundlage folgender Definition in Frage gestellt werden: Das Priestertum ist ein Beruf, der folgende wesentliche Funktionen umfaßt: das Gebet, die Feier des Meßopfers, die Verwaltung der Sakramente, Religionsunterricht und Seelsorge.» Insofern diese funktionalen Merkmale zur Definition der priesterlichen Sendung erhoben werden, liegt die Schlußfolgerung klar auf der Hand: Das Priestertum der *prêtres-ouvriers* mußte als ein minderwertiges Priestertum erscheinen.

Stellt man aber die skizzierte Definition in Frage, dann ergeben sich sehr schnell andere Schwerpunktsetzungen. Chenu erklärt in diesem Zusammenhang: «Es kann nicht daran gezweifelt werden, daß die oben genannten Funktionen konstituierende Momente des Priestertums der Kirche sind. Das ist eine Glaubenslehre, die in der Substanz der Kirche wurzelt. Aber wir lehnen es ab, das Priestertum auf diese sakramentalen und kultischen Funktionen zu beschränken, da sie die Bezeugung des Glaubens als ersten Akt der Kirche Christi in der Welt voraussetzen.»

Chenu betont also den unverbrüchlichen Konnex von Zeugnis (Bekenntnis) und Sakrament; entsprechend tönt seine sakramententheologische Begründung: «Ohne das Gegenwärtigsein des Glaubens und das Bekenntnis zu ihm hätten die sakramentalen Funktionen des Priestertums weder einen menschlichen noch einen christlichen Inhalt. Die Sakramente sind, wörtlich genommen, *sacramenta fidei*.» Das wiederum bedeutet für den priesterlichen Dienst: «Wenn eine Gruppierung von Menschen, mag sie sich geographisch oder sozial konstituiert haben, außerhalb des Glaubens und des Mysteriums Christi lebt, so besteht die erste Funktion des Priestertums gerade darin, dieser nichtchristlichen Welt das Zeugnis des Glaubens und des Mysteriums Christi zu bringen. Nur innerhalb dieses Zeugnisses kann eine Hinführung zu den Sakramenten geschehen. Der Glaube ist nicht eine simple, rasch voraussetzbare Vorbedingung, sondern in diesem ersten Akt die Substanz der

apostolischen Botschaft.» Von hier aus erscheint dann die folgend benannte Schwerpunktsetzung zwingend: «Die erste Funktion des Priestertums besteht also darin, den Menschen das Wort Gottes zu geben, es ihnen dort zu geben, wo sie es hören können, dort wo sie sind.» Daß eine solche Argumentation nicht willkürlich verfährt, versteht sich bei Chenu fast von selbst; mit Rekurs auf die (ur-)kirchliche Tradition verweist er auf die übliche zeitliche Abfolge, nach der Katechumenat und sakramentale Initiation der kerygmatischen Erstverkündigung folgen – nicht umgekehrt! Diese missionarisch orientierte Sequenz ist nach Chenu immer dann zu praktizieren, wenn die Kirche «neuen, ungetauften Welten gegenübertritt; dies gereicht dem Sakrament nicht zum Schaden, da dieses sobald als möglich – rasch für dieses oder jenes Individuum, langsam für die betreffende menschliche Gemeinschaft und ihre Zivilisation – das ganze im Glauben empfangene Mysterium Christi verwirklichen wird».

Die zitierten Ausschnitte aus dem berühmt gewordenen Aufsatz von Père Chenu zeigen deutlich, daß es dem Dominikaner ausschließlich um einen dogmatisch, genauer: sakramententheologisch verorteten Diskussionsbeitrag ging; gesellschaftspolitische oder kirchensoziologische Argumentationsmuster finden sich hier kaum. Allerdings beruft sich Chenu auch auf die – auf Frankreich gemünzte – Rede vom «Missionsland», wenn er in deutlichen Worten einen im bürgerlichen Milieu selbstzufrieden verwurzelten Katholizismus attackiert: «Die Kirche ist im «Missionszustand». Dieses Wort von Kardinal Suhard ist ein Leitmotiv geworden. Verfälschen wir nicht den eindeutigen Sinn dieses Wortes, indem wir etwa seinen Inhalt in einen apostolischen Eifer auflösen, der sich seiner Tragweite nicht mehr bewußt wäre! Es läßt sich nicht vermeiden, daß eine Kirche, die sich in einer festen Christenheit eingerichtet hat, von diesem neuen «Zustand» überrascht ist. Der offensichtliche Zerfall, den ein solcher Zustand ausdrückt, darf die Hoffnung des Apostels angesichts einer neuen Welt, der er ja das Zeugnis von Christus zu bringen hat, nicht beeinträchtigen; auch die Urkirche wurde ja vom Heiligen Geist ergriffen; damit sie den Heiden die Frohe Botschaft bringen konnte. Wir können uns nicht damit einverstanden erklären, wenn man diesen missionarischen Akt an den Rand

der eigentlichen priesterlichen Funktion stellt, als wäre er lediglich eine einleitende Episode.»

Gegen ein ausschließlich milieugestütztes, verbürgerlichtes Priestertum plädierte Chenu also unmißverständlich für eine missionarisch-kerygmatische Praxis-Theorie des priesterlichen Dienstes. Damit aber hatte sich der streitbare Dominikanertheologe unzweideutig auf die Seite der *prêtres-ouvriers* geschlagen: die im folgenden gerade auch ihn treffenden Maßregelungen können so nicht einmal verwundern.

Trotz seiner Dramatik entbehrt der geschilderte Konflikt nicht der Ironie hinsichtlich seiner zahlenmäßigen Dimension: Keine 100 *prêtres-ouvriers* arbeiteten bis 1954 in Fabriken und waren somit vom Verbot betroffen; ganze elf von ihnen gehörten dem Dominikanerorden an. Gut 30 Jahre später aber gab es etwa 450 Arbeiterpriester in Frankreich!

Vielleicht kann die Kontroverse um die *prêtres-ouvriers* einer heute wieder zunehmend verbürgerlichten Kirche – nicht nur in Frankreich – als Lehrstück dienen.

Ulrich Engel, Düsseldorf

Literaturhinweise: M.-D. Chenu, *La sacerdoce des prêtres-ouvriers*, in: *La vie intellectuelle* 25 (Februar 1954) S. 175–181; Th. Eggenberger/U. Engel, *Frauen und Männer im Dominikanerorden. Geschichte – Spiritualität – aktuelle Projekte.* (Topos Taschenbücher, 223). Mainz 1992, S. 104–116; P. Engelhardt, *Priester in «dieser» Welt*, in: *Die neue Ordnung* 5 (1955) S. 14–22 und 74–83; Ders., *Präsenz und Aktion. Glaube und Gesellschaft im französisch-deutschen Dialog*, in: 1919–1969. *Frankreich und Deutschland in einer evolutiven Welt.* (Acta Teilhardiana. Supplementa I). München 1969, S. 27–64; Ders., *Neuaufbruch aus Tradition. Marie-Dominique Chenu (7.1.1895–11.2.1990)*, in: *Wort und Antwort* 31 (1990) S. 91ff.; F. Leprieur, *Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers.* (Terre Humaine). Plon/Cerf 1989; L. Kaufmann, *Gott im Herzen der Geschichte. Hintergrundbeitrag zu: M.-D. Chenu, Kirchliche Soziallehre im Wandel. Das Ringen der Kirche um das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit.* (Theologie aktuell, 13). Fribourg-Luzern 1991, S. 101–121; J. Loew, *Tagebuch einer Arbeitermission. 1941–1959.* Mainz 1960; G. Siefer, *Die Mission der Arbeiterpriester. Ereignisse und Konsequenzen. Ein Beitrag zum Thema: Kirche und Industriegesellschaft. Köln-Detroit-Wien o. J. (1960/61); Les Prêtres Ouvriers. Documents.* Paris 1954.

Bürger der himmlischen Polis?

Zu Barbara Nichtweiß' Buch über Erik Peterson

«Starr mit offenem Munde wie jene Böcke in der Weihnachtsnacht im Protoevangelium Jacobi» stand *Karl Barth* nach eigenem Bekunden vor der Gelehrsamkeit, die er in den Werken *Erik Petersons* fand; nicht anders ergeht es aber den Leserinnen und Lesern der fast tausendseitigen Freiburger Dissertation der jungen Theologin *Barbara Nichtweiß* über Leben und Werk *Erik Petersons* (1890–1960).¹ Das Lob, das Petersons Dissertations- und Habilitationsschrift «*Heis Theos*» (1920) von vielen Seiten zuteil wurde, kann uneingeschränkt auch für die Arbeit von B. Nichtweiß gelten: eine «hervorragend tüchtige Leistung» von «unermüdlichem Eifer», voller «Heißhunger in Stoff- und Problemhäufung», von «minutiöser Gelehrsamkeit strotzend» (285). Wenn aber über Petersons Studie gesagt wurde, sie sei «alles eher als eine leichte und angenehme Lektüre» und nehme «auf die Bequemlichkeit des Lesers wenig Rücksicht» (285), so trifft das auf das Werk von B. Nichtweiß nicht zu. Mit wunderbarer Leichtigkeit führt sie durch die Unmenge des behandelten Materials und in die schwierigsten theologischen Auseinandersetzungen hinein, sprachlich im-

mer auf der Höhe der Probleme, faszinierend in der Stoffbeherrschung und vorsichtig in ihren abgewogenen Urteilen. Erfrischend ist das *Bad* in den Fußnoten, die nicht nur von der überragenden Literaturkenntnis der Autorin zeugen, sondern auch von ihrem Interesse an den biographischen und zeitgeschichtlichen Einzelheiten, die die Darstellung Petersons über das rein Theologische hinaus abrunden.

Eine gründliche, erstmalige Erforschung des unveröffentlichten Schrifttums Petersons ist in das Werk eingegangen; darin liegt allein schon sein theologiegeschichtlicher Wert, der sich auch in der hier vorgelegten ersten vollständigen Bibliographie Petersons und der Aufstellung über seinen Nachlaß dokumentiert. Tausende von Notizzetteln, die Lektürehefte, die schwer entzifferbaren Vorlesungsmanuskripte, die Tagebücher, die Briefwechsel, dazu auch weitere Korrespondenz aus dem Umkreis Petersons – nichts ist unberücksichtigt geblieben, und alles hat seinen Ort im Gesamt der Darstellung gefunden. Wie selbstverständlich hat sich Barbara Nichtweiß in all die Themenfelder und Problemstellungen eingelese, die den Denkweg Petersons säumten: den Pietismus, Kierkegaard und seine Interpretation, die Phänomenologie, die religionsgeschichtliche Forschung, das Problem von Askese, Martyrium und Mystik, die Engellehre, die Theologie Karl Barths, die

¹ B. Nichtweiß, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk.* Herder, Freiburg-Basel-Wien 1992, 966 Seiten. Alle Seitenangaben in Klammern beziehen sich darauf. Das Eingangszitat von Karl Barth findet sich auf Seite 519.

allegorische Schriftauslegung, die Auseinandersetzung um die Politische Theologie, die Frage der Gründung der Kirche und den Kirchenbegriff, die Eschatologie. Immer vermag sie den Einsatzpunkt der Beiträge Petersons präzise zu kennzeichnen, den Ertrag seiner Forschungen genau abzuschätzen, den weiteren Gang der Diskussion über ihn hinaus bis in die Gegenwart darzustellen. Kundig führt die Autorin durch die bislang in Gesamtdarstellungen nicht erfaßte Theologiegeschichte der zwanziger und dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts samt ihren Voraussetzungen und Nachwirkungen. Auch wer nun gar kein Interesse an Erik Peterson hätte – das Buch von B. Nichtweiß sollte ihn aber eines Besseren belehren – wird dieses Werk mit Gewinn benutzen können; es bietet thematisch ein ganzes Theologiestudium in nuce. Künftige Untersuchungen zur Theologie- und Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts werden an B. Nichtweiß' Peterson-Arbeit nicht vorbeikommen.

Konversion zum Katholizismus

Aus dem schmalen veröffentlichten Œuvre Petersons sind seine Programmschrift «Was ist Theologie?» (1925), sein Traktat «Die Kirche» (1928/29) und die Schrift «Der Monotheismus als politisches Problem» (1935) bekannter geworden. Aus ihnen werden in der Regel die Eckdaten der theologischen Peterson-Rezeption gewonnen, die nun, nach der Arbeit von B. Nichtweiß, entscheidend erweitert und auch modifiziert werden müssen. Die ersten beiden Werke markieren die wichtigsten Stationen seines Weges zur Konversion in die römisch-katholische Kirche, die er 1930 vollzog. In «Was ist Theologie?» bezog er Position gegen die Dialektische Theologie Barths und Bultmanns und betonte gegen diese die Notwendigkeit von Dogma und kirchlicher Autorität als Voraussetzung theologischer Arbeit. In seinem Kirchentraktat gelangte er zur Auffassung von der Kirche als einer rechtlich-autoritativen Offenbarungsgröße, die er aus dem Neuen Testament erhob. Daraus folgte für ihn, daß der Protest der Reformation gegen das römisch-katholische Kirchenverständnis von der Schrift her nicht gedeckt sei. In der Monotheismus-Schrift bestritt er die theologische Möglichkeit der Ableitung irdischer Herrschaft aus der Herrschaft Gottes nach dem Schema Ein Gott – Ein Reich – Ein Kaiser, das er bei dem konstantinischen Hoftheologen *Eusebius von Cäsarea* aufdeckte und welches er durch die Ausbildung des Trinitätsdogmas überwunden fand.

Eine gewisse Spannung zwischen diesen Hauptpositionen Petersons war schon immer bemerkbar. Warum konnte Peterson, der sich so eindeutig auf die Seite von kirchlicher Autorität, Ordnung, Dogma und Gehorsam geschlagen hatte und um derentwillen katholisch geworden war, die Konsequenzen der katholischen Reichstheologie der frühen dreißiger Jahre nicht mittragen, die doch aufgrund eben dieser Leitwerte ihre Bejahung der faschistischen Diktatur vollzog?² B. Nichtweiß hat zeigen können, daß sich die Stoßrichtung der Monotheismus-Schrift nicht zuerst gegen *Carl Schmitt* und dessen «Politische Theologie» (1922) wandte, sondern gegen die katholische Reichstheologie. Etwas an Peterson war dem Katholizismus seiner Zeit inkommensurabel; das belegt nicht allein seine auf Gegenseitigkeit beruhende Antipathie zu *Erich Przywara*, den man als den theologischen Oberlehrer für das katholische Denken der Epoche ansprechen kann, sondern auch die langen Mangeljahre, die er nach der Konversion in Rom zubrachte, ohne kirchlicherseits eine ihm angemessene und bezahlte Tätigkeit angeboten zu bekommen. Peterson war ein wirklicher Grenzgänger: aus Überzeugung, weniger aus Neigung, katholisch geworden, blieb er doch mit seinem Denken und insbesondere dem Niveau seiner Studien den Katholiken fremd; dem Protestantismus entwachsen, blieb er diesem doch

durch Neigung und Denkstil innerlich verhaftet. Im Hinblick auf beide Konfessionen verband er Innen- und Außensicht – eine Sicht in jedem Fall von hoher Kompetenz und großem Scharfsinn. Konzepte katholischer und evangelischer Identität, wie sie heute wieder gesucht werden, werden sich an ihm noch lange reiben müssen.

Beziehungen und Freundschaften

In einer ersten Annäherung könnte Petersons geistiger Weg so beschrieben werden: getrieben von dem «pietistischen» Verlangen nach der «Wiedergeburt» und der «Realität des Göttlichen», war ihm der als nominalistisch wahrgenommene Protestantismus mit seiner forensischen Rechtfertigungslehre nicht genug (95ff., 173ff.), und er fand schließlich in der «Objektivität» von katholischem Dogma und Sakrament das, was er suchte. Diese allzu einfache Sicht läßt aber den Reichtum seiner theologischen Erkenntnis, den die Studie von B. Nichtweiß ausbreitet, nicht ahnen. Sie führt durch Leben und Werk Petersons in chronologischer Anordnung. So werden biographische und werkgenetische Zusammenhänge erkennbar, die in den knappen Veröffentlichungen Petersons verdeckt bleiben. Sie schildert die Auseinandersetzungen des jungen Peterson mit dem Pietismus, von dem er geprägt war, die Früchte seiner intensiven Kierkegaard-Lektüre, die ihm eine erste Hinneigung zum Katholischen nahelegten, und seine Beeinflussung durch die religionsgeschichtliche Schule, zu deren Arbeit er wichtige Ergebnisse vor allem in der Erforschung der hellenistischen und jüdischen Religionsgeschichte beitrug, zu deren Ansatz er aber zunehmend auf Distanz ging. Sie beschreibt die Probleme des angehenden theologischen Lehrers Peterson – nach Lehrtätigkeit in Göttingen wurde er 1924 als Professor für Kirchengeschichte und Neues Testament nach Bonn berufen –, der bereits früh als «Kryptokatholik» verdächtigt wurde und aus seiner Verachtung der gängigen protestantischen Theologie keinen Hehl machte. Sie zeigt, wie die Begegnung mit der Phänomenologie Petersons ein genaues Hinsehen auf die Eigengestalt biblischer und kirchlicher Phänomene lehrte und jene Kunst der Unterscheidung, der «Distinktion» in ihm grundlegte, die seitdem sein Denken auszeichnete. Sie kann die Schwierigkeiten des Kirchengeschichtsdozenten verdeutlichen, der bereits zu einem klaren, wengleich problematischen Begriff von der Überzeitlichkeit der Kirche gelangt war und sich jedenfalls *Franz Overbecks* Deutung der Geschichte des Christentums näherföhlte als der *Adolf von Harnacks*. Seine Beschäftigung mit der Geschichte der Alten Kirche und der Patristik föhrte ihn nicht zu zusammenfassenden historischen Überblicken – solche waren ihm unmöglich geworden –, sondern zu einer Theorie über Mystik, Liturgie und Engellehre, in der er jene Überzeitlichkeit demonstrierte. Den Schwerpunkt des Buches bildet dann der umfangreiche Teil über die Begegnung Petersons mit *Karl Barth*. Das von B. Nichtweiß zutagegeförderte Material und ihre minutiöse Recherche der thematischen Abhängigkeit zwischen beiden erbringt das überraschende Ergebnis, daß Barth bei seiner Entwicklung von den Römerbrief-Kommentaren zur Kirchlichen Dogmatik in wesentlichen Punkten, gerade was sein Theologie-, Dogmen- und Kirchenverständnis betraf, von Peterson beeinflusst wurde, dieser aber von ihm unbeirrt seinen Weg voranging. Es ist reizvoll zu erfahren, daß Peterson seinen eigenen Begriff von der Dialektik in der Theologie, über den er sich mit Barth verständigte und der diesen zu erheblichen Kurskorrekturen veranlaßte, aus seiner Beschäftigung mit Thomas von Aquin gewonnen hat. Im Ganzen bewährte sich Petersons Fähigkeit zur sachgerechten Unterscheidung gegen Barths theologischen Überschwang des «Gott und Mensch ... überhaupt» (540ff.); Peterson konnte aber Barth als seinen «liebsten Zuhörer» (683) bezeichnen.

Wechselseitige thematische Abhängigkeit lag dagegen zwischen Peterson und dem Bonner Staatsrechtler *Carl Schmitt* vor. Peterson, der bereits früh ein begeisterter Leser des

²Vgl. Kl. Breuning, Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929–1934). München 1969.

«Rembrandtdeutschen» gewesen war (125), teilte Schmitts antiliberalen, antiökonomistische und antidemokratische Ressentiments und seine Verwerfung der «diskutierenden Klasse». In der Betonung der kirchlichen (und bei Schmitt: politischen) «Repräsentation von oben» gegen alle Legitimität «von unten» ergibt sich überhaupt eine gemeinsame Linie Peterson-Barth-Schmitt (743ff.). Peterson, der, gegen alle liberale Verflüchtigung der Religion ins Private, aus patristisch-theologischer Perspektive auf dem Öffentlichkeitscharakter von Kirche und Liturgie bestand (und damit übrigens *Odo Casel's* arkaner Mysterientheologie an entscheidender Stelle widersprach, 414ff.), konnte für Schmitts Lehre von der Kirche als «repräsentativer Form» des Politischen herhalten. Schmitts Engagement für die nationalsozialistischen Machthaber war für Peterson kein Grund, den Kontakt zu ihm abzubrechen; allerdings widerstand er, wie erwähnt, einer politischen Verwertung der Theologie zur Legitimierung des totalen Staates. Kirche, Dogma und Sakrament waren für ihn Größen des anbrechenden Eschaton, die sich zu einer kreatürlichen Wirklichkeit in einem dialektischen Verhältnis befinden. Einen christlichen Staat konnte Peterson nur den nennen, der seine eigene Macht zugunsten der eschatologischen Königsmacht Christi begrenzt und entsakralisiert, aber eben dadurch noch einmal eine Legitimation vom christlichen Glauben her empfängt.

Konfessionalistische und antijudaistische Ekklesiologie

Viele Fragen sind an das Werk Petersons zu stellen. Die wichtigste scheidet mir die nach seiner Bedeutung für die Ökumene zu sein. B. Nichtweiß, vorsichtig genug, stellt sie nicht; hingegen spricht ihr Doktorvater Bischof Karl Lehmann im Klappentext des Buches davon, daß ihr Werk «einer oft festgefahrenen Ökumene auf die Sprünge hilft». Aber wie? Folgt man Petersons Gedanken, läßt man sich auf seine Schlußfolgerungen ein, stimmt man seiner Exegese zu, dann kann man seiner Konsequenz nicht entkommen, daß es theologisch kein Existenzrecht der protestantischen Kirchen gibt. Peterson hat seine Konversion vollzogen, ohne seine evangelischen Freunde zu verletzen, und auch bei B. Nichtweiß gibt es keine Ansätze katholischen Triumphgesangs über die Rückkehr eines so prominenten Irrenden in den Mutterschoß der wahren Kirche. Für Peterson war aber seine Konversion die zwingende Folge seines Kirchenverständnisses. Er bestimmte die Kirche als «Elongatur» der hypostatischen Union (715), als fortlebenden mystischen Leib Christi in göttlicher und menschlicher Natur. Sein in den Bahnen der Zwei-Naturen-Lehre entwickeltes Kirchenverständnis traf sich sachlich mit dem Johann Adam Möhlers, das die katholische Theologie seiner Zeit bestimmte (bei K. Adam, *E. Przywara*, K. Eschweiler u. a.); von daher war die Annäherung möglich. Peterson bereicherte es noch durch die apokalyptisch-eschatologische Dimension: so wie in der großen Vision in Daniel 7 die Zeit der Weltreiche abgelaufen ist und der Menschensohn auf den Wolken erscheint, dem von nun an alle Macht und Herrlichkeit auf ewig übergeben sind, so ist mit dem Erscheinen Christi das Ende der Geschichte erreicht, der alte Äon vergangen und der neue angebrochen. Die «Revolution im Himmel» (753) läßt indes die Weltreiche weitergehen, sie entläßt aber aus sich die Kirche als die Repräsentantin des neuen Äons im alten. Das Schema «Verheißung – Erfüllung» ist seitdem durch das Schema «Erfüllung – Enthüllung» ersetzt. Der «eschatologische Vorbehalt» (eine Wortprägung Petersons, 490) ist gegenüber allen sich absolut setzenden irdischen Mächten in Anschlag zu bringen, nicht aber gegenüber der Kirche selbst. In ihr berühren sich Zeit und Ewigkeit, Sichtbares und Unsichtbares, sie hat zwischen der irdischen und der himmlischen Polis ihre Existenz (446). In ihrem Wesen ist sie sakramental: die Wirklichkeit der unsichtbaren Königsherrschaft des erhöhten Christus in sichtbarer, irdischer Gestalt. Nicht die Schrift, das Sakrament ist die Fortsetzung der Inkarnation und der Erlösung (569), sagt Peterson. Das Dogma der Kirche ist Gottes-

werk, opus operatum wie das Sakrament, es schneidet senkrecht von oben durch alle menschliche Erkenntnis hindurch (602ff.). Im sakramentalen Wesen der Kirche ist die eschatologische Spannung gleichsam verinnerlicht und dadurch aufgehoben. Die Vollmacht der Kirche ist Delegation der Vollmacht Christi, ihr Amt Statthalterschaft seiner Herrschaft, ihre Gläubigen sind durch die Taufe eingeschrieben in die Bürgerlisten der himmlischen Polis. Peterson hat von daher die Autorität der Kirche als Grundlage aller Theologie erklären müssen und sogar der Ketzerbestrafung einen Sinn abgewinnen können (595ff.). Umgekehrt erfahren wir von ihm, daß die Feindesliebe, zu der Jesus in der Bergpredigt auffordert, sich nicht auf irdische Feinde bezieht, sondern auf den eschatologischen Feind des neuen Äon, der in dessen «Freundcharakter» ohnehin aufgehoben ist (761). Die Überzeitlichkeit der Kirche transzendiert auch noch alle bloß humanen Tugenden.

Mit dieser Ekklesiologie ist keine Ökumene zu machen. Sie ist notwendig konfessionalistisch und auch antijudaistisch. Konfessionalistisch ist sie nach Maßgabe des sakramental-inkarnatorischen Prinzips: die Kirche, die den unsichtbaren neuen Äon repräsentiert, ist immer diese konkrete, historisch gewordene, von Christus mit Vollmacht ausgestattete, eben die römisch-katholische Kirche. Peterson hat betont, daß es nur die Bindung an die dogmatische Tradition *einer* Kirche geben kann; eben daraus erwachsen seine persönlichen Konflikte als evangelischer Theologe (610). Und auch der theologische Antijudaismus ist mit diesem Ansatz unvermeidlich. Zwar hat Peterson an der bleibenden Erwählung der Juden festgehalten (545ff.), und zumal seine religionsgeschichtlichen Arbeiten legten es ihm nahe, von der «Kirche aus Juden und Heiden» (auch noch 1933) zu reden, indessen ist es eine Kirche von den Juden weg auf die Heiden hin. Erst die Verwerfung Jesu durch die Juden, das Scheitern der irdischen Heilserwartung, hat nach seiner apokalyptischen Theologie die Erhöhung Christi mitsamt der Aufrichtung der eschatologischen Himmelherrschaft möglich gemacht und damit die (Heiden-)Kirche entstehen lassen.

Peterson hat das zweite Vatikanische Konzil nicht mehr erlebt. Er konnte nicht wissen, daß gerade der inkarnatorische Kirchenbegriff dort keine Fortsetzung fand, sondern zugunsten des instrumentalischen Charakters der Kirche aufgegeben wurde. Die Kirche, in die er unter Leiden konvertierte, hat wenige Jahre nach seinem Tod erklärt, daß sie nicht selbst die – wenn auch verhüllte – Gegenwart des Heils sei, sondern nur dessen Zeichen und Werkzeug. Petersons radikale und leidenschaftliche Theologie wird so zur Anfrage an uns heute, wie wir es mit der Kirche halten. Sicher ist es verlockend, schon jetzt die Hymnen der Kirche mit dem Lobgesang der Engel zu vereinen; so wollte es Peterson. Andererseits bleibt noch eine Menge für das Heil der Welt zu tun. Das bescheidene Werkzeug Kirche ist gerade gut genug dazu.

Thomas Ruster, Bornheim-Sechtem

Endzeit der Menschheit

Nachdrücklicher Appell eines Oratoriums aus Chile

In der deutschsprachigen Literatur, – in der Bundesrepublik vor allem, aber auch in Österreich und in der ehemaligen DDR (nicht in der Schweiz, soweit ich sehe) – gab es in den mittleren achtziger Jahren eine apokalyptische Literatur. Bei Inge Merkel in der Wiener Apokalypse *Die letzte Posaune* (1985), als zornige Politrede bei Günter Grass im Roman *Die Rättin* (1986), auf südamerikanischem epischem Untergrund in Uwe Timms Roman *Der Schlangenbaum* (1986), andeutungsweise auch bei Christa Wolf im Umfeld ihrer *Kassandra* Literatur (1983).¹ Das Thema war literarisch nicht gänzlich neu. Karl

¹ Vgl. P.K. Kurz, Apokalyptische Zeit. Zur Literatur der mittleren 80er Jahre. Frankfurt 1987.

Kraus hatte nach dem Ersten Weltkrieg seine Tragödie *Die letzten Tage der Menschheit* (1918/19, als Buchausgabe 1922) veröffentlicht, Szenen aus Krieg, Politik und Geschäft mit der Zerstörung der Erde in Feuer und Asche. Neu war aber die Vehemenz und anklägerische Dichte, mit der das Thema vorgetragen wurde.

Die biblische Apokalypse thematisiert in Bildern vom Untergang der Welt die richterliche Herrschaft Gottes über die gottlos und böse gewordenen Menschen. Der Untergang wird verbunden mit Bildern der Hoffnung auf die Gestaltung einer endzeitlichen Welt durch Jahwe und seinen Heilsbringer für die an ihn Glaubenden. Der publizistische Gebrauch des Wortes *Apokalypse* heute meint von Amerika (vgl. den Film *Apocalypse now*) bis ins aufgeklärte Europa eine totale Zerstörung dieser Erde durch eine vom Menschen herbeigeführte Katastrophe. Die biblische Perspektive – Bestrafung der Bösen, Errettung der Glaubenden durch das übermächtige Eingreifen Gottes in das Weltgeschehen – wurde im neueren Wortgebrauch meist aufgegeben, blieb aber im literarischen Kontext teilweise erhalten (bei Inge Merkel, auch in Carl Amerys Roman *Die Wallfahrer* [1986]).

Nunmehr haben die *Bamberger Editionen* einen streng apokalyptischen Text aus Südamerika ediert. Die von Professor Harald Wentzlaff-Eggebrecht betreuten zweisprachigen Editionen kümmern sich um Texte, die von den geschäftsorientierten Verlagen nicht beachtet werden. Das *Oratorium für Beobachter, erschöpften Menschen und Astronautenchor*, ist die jüngste Publikation.²

Die Personen werden bereits im Titel genannt: ein Beobachter, ein «erschöpfter Mensch», ein Astronautenchor. Alle drei sind, trotz Beobachterstatus und chorischer Kommentatorfunktion, am Zustand der Welt beteiligt, betroffen von Elend, Krieg, Gewalt, Einsamkeit, Zweifel und Verzweiflung, von apokalyptischem Grauen. Am stärksten betroffen, ohne die Distanz des Beobachters und den Abstand der Kommentatoren im Raumschiff, ist der «erschöpfte Mensch». Die klagende und anklagende apokalyptische Angst wird oratorisch, das heißt deklamatorisch und musikalisch ausgesprochen.³

Das Schreien des «erschöpften Menschen»

Als Oratorium bezeichnet man ein aus teils episch-lyrischen, teils dramatischen Elementen gebautes Tonstück für Solostimmen und Chor mit Orchester- und/oder Orgelbegleitung auf der Grundlage eines zusammenhängenden geistlichen, später auch weltlichen Textes, meist ohne bühlenmäßig dargestellte Szene. Die Personen des Oratoriums von Andrés Recasens Salvo sprechen (singen) nicht als Individuen. Sie sind Stellvertreter, Repräsentanten, aber nicht wie im barocken Welttheater Repräsentanten von Ständen, sondern des leidenden Menschen, des vom Schöpfungsglauben verlassenen, vom Tod bedrohten Menschen «in den letzten Tagen». Der «erschöpfte Mensch» ist einfacher Landarbeiter, Bauer, Maler, Dichter, Musiker. Mehr als der sozial unterdrückte Mensch spricht sich im Oratorium der künstlerisch sensible aus.

Das Oratorium besteht aus sechs Teilen; Teil I und VI sind (leider) nur formal überschrieben als «Einleitung» und

² Andrés Recasens Salvo, ORATORIO para observador hombre exhausto y coro de astronautas. Zweisprachige Edition. Hrsg. von Harald Wentzlaff-Eggebrecht, übersetzt von Wera Zeller. (Bamberger Editionen, Band 7). Bamberg 1993, 104 Seiten, DM 18.–.

A. R. Salvo ist 1939 geboren, war in seiner Jugend gewerkschaftlich engagiert, verfaßte Gedichte und dramatische Texte. Er lehrt Sozialanthropologie an der staatlichen und an der päpstlich-katholischen Universität in Santiago de Chile.

³ Das Oratorium wurde im Dezember 1971 in Quito/Ecuador in der Kirche San Francisco von Solisten, Chor und Orchester erstaufgeführt. Leider erfährt der europäische Leser nichts von weiteren Aufführungen noch von der Wirkungsgeschichte. Auch die Art der Musik wird nicht beschrieben, nichts gesagt über professionelle oder/und Laiensänger. Die Anmerkungen bleiben für den deutschsprachigen Leser zu spärlich.

«Schluß». Dazwischen stehen die inhaltlichen Überschriften, bezogen auf die apokalyptischen Plagen; II. «Die Pest», III. «Der Hunger», IV. «Der Krieg», dazu V. «Der Tod». Der Text, geschrieben in den späten sechziger Jahren, nimmt aktuelle Bezüge auf: bemannte Raumfahrt mit atomarer Bedrohung, Vietnamkrieg, die Reichen helfen nur den Reichen, Hunger der Armen. Aber die von der unmittelbar bevorstehenden Katastrophe bedrohte Gegenwart ist nicht nur durch die Aktualität des Jahrzehnts bestimmt, sondern umfassender durch das intensiv bedrohte Lebensgefühl in der jüngsten Moderne. Die Befindlichkeit des Menschen erinnert aus europäischer Sicht an Hemingways um die dreißiger Jahre in Westeuropa formuliertes Gefühl der «lost generation» (als Folge des 1. Weltkriegs und der Weltwirtschaftskrise). Aber es ist alles gesteigert und sozial ausgedehnt: Resignation und Entindividualisierung, die Not des Erkennens und die Not des Verhaltens, die Herrschaft der Banken, der Bürokratie und der Automatismen, die menschenverachtende Selbstherrlichkeit der Technik, die Entmenschlichung des Menschen, seine hilflose Vermassung in den Stahlbeton-Silos der Städte. Pessimistisch, ironisch, satirisch kommentiert der Astronautenchor die Entwicklung des Menschen, nachdem die Musik verboten, der Verstand abgestumpft, die Träume vergiftet sind: «zuerst der homo cacans / – danach der homo socialis / – dann homo sapiens / – später homo aestheticus / – anschließend homo faber / – jetzt homo transistor». Das klingt etwas thesenhaft. In der Tat wird das hoch pathetische Oratorium dort (für den Leser) schwächer, wo es extrem resümiert, und der gebildete Autor seiner überblickenden Weltkenntnis freien Lauf läßt.

Der Beobachter fragt den «erschöpften Menschen» litaneiarig, wer er sei, woher er komme. Ob er auf dem (apokalyptischen) Roß des Elends, der Einsamkeit, des Grauens, der Verzweiflung, durch Hunger und Krieg gekommen sei. Wenn der «erschöpfte Mensch» seine Situation beschreibt, treten südamerikanische Verhältnisse deutlich hervor: Sklaverei, die Niedertracht der Justiz, materielle und politische Armut. Die Mörder sind «schon eine Institution». Zu den namentlich genannten Opfern gehören Camilo Torres, Che Guevara, Patrice Lumumba, aber auch die in den USA Ermordeten, «einige Kennedys / – Martin Luther King / – Lincoln», historisch und weltweit Johannes «der Täufer», ägyptische «Aton-Priester» (als Vertreter des Eingott-Glaubens), «Paulus von Tarsus / – Mahatma Gandhi». Der Astronautenchor, der diese Ermordeten aufzählt, hält, offenbar aus Prinzip, keine zeitliche Abfolge oder logisch getrennte Orte ein. Es geht um eine Art Tableau des Mordens. Massenmorden wird aus Vietnam vergegenwärtigt, Napalm und Bomben. Darüber hinaus ist von «Vernichtungslagern» die Rede, von «Gaskammern», von «Kriegsverbrechen», von «Völkermord», von Religionskriegen. Es lag «dem Handel daran, Christus und Mohammed zu Feinden zu machen». «Das Erbarmen wurde verbannt / in die Akten von Genf / und Den Haag». Da «fühlte sich das Grauen im Krieg / so richtig wohl».

Vier «Hexen» bereiten das Gebräu der Vergiftung: die Presse, der Rundfunk, Fernsehen, Kino: alle Medien der Macht, der Unterwerfung, der Verdummung. Wie Kapital, Wirtschaft und Staatsmacht ineinander greifen, wird vom Oratorium nicht gezeigt. Eine solche begründende Analyse läge außerhalb der Möglichkeiten und der Absicht des Oratoriums. Das Hexengebräu erzeugt Haß, Haß Gewalt, Gewalt Tod. Die meisten Menschen «sind bereits gelähmt / und der Rest wird liquidiert».

Die Anklage gegen Gott

Teil VI, der «Schluß», dehnt die Frage der Verantwortung auf Gott aus. Beobachter, «erschöpfter Mensch» und Chor bauen von unterschiedlichen Perspektiven her eine Kette von Fragen auf. Die theodizeehafte Frage nach der Verantwortung hat sich seit der Aufklärung, extrem in den Jahrzehnten seit

Auschwitz, in der Literatur weltweit ausgebreitet. Sie lautet: Ist für den mißlichen Zustand der Welt der Schöpfer, für das Elend der Geschichte Gott als Herr der Geschichte mitverantwortlich? Im Oratorium hat die Menschheit Erdbeben, Seebeben, Sintflut bereits erfahren. Jetzt steht «das Ende der Welt» bevor. «Weiß jemand», fragt der Astronautenchor, «wie man Gott anruft?» Der Chor antwortet selbst mit der Gegenstimme: «Wozu wenn doch ER / es veranlaßt hat?» Einspruch: «Er kann nicht so grausam sein.» Einspruch zum Einspruch: «Er / war / es so oft.» Als argumentatives Beispiel folgt ein grandioser, katholisch südamerikanischer Einfall, – literarisch vorgebracht, ohne Angst vor theologischer Zensur. GOTT war grausam «mit der MUTTER / – mit der vierten Person», als er ihren Sohn auspeitschen, verhöhnen, kreuzigen ließ. Maria, die Urmutter der Söhne, gehört als «vierte Person» zur Menschwerdung der «zweiten». Ihr Klagegeschrei wird akustisch hörbar gemacht, ihr «aaaaaaauu»-Schrei über zwei Druckseiten ausgedehnt. Die szenische Vergegenwärtigung des Schmerzes (es ist die einzige Stelle, die im Oratorium ins Szenische drängt) fährt dem Leser (Hörer) durch Mark und Bein. Der Urschrei fällt heraus aus den sonst semantisch gefügten Sätzen. Der «erschöpfte Mensch» klagt: «Ach, warum war GOTTES Stimme so schwach / daß sie kaum ausreichte / Bündnisse mit einigen wenigen zu schließen? / warum war er nicht stark wie seine Hände / seine riesigen Hände / die so viel strafte / und so oft?» Der Beobachter verändert die Klage des «erschöpften Menschen» zur Anklage: «Als der Mensch zum ersten Mal weinte, / wußte Gott / daß er sich geirrt hatte.» Nicht Gott, der Beobachter versucht, den «erschöpften Menschen» zu trösten. Der hat in Erinnerung an den Fluch der Vertreibung aus dem Paradies gefragt, warum hat die Verhängung der Strafe damals nicht gesagt, «daß der Hunger, den die Armen erleiden / die Speicher des Händlers / füllen müsse».

Bitte, empfehlen Sie uns weiter!

ORIENTIERUNG eignet sich auch als Ferienlektüre. Die nächste Ausgabe erscheint am 30. Juni, die beiden Ferien-Doppelnummern werden Ende Juli (Nr. 13/14) und Ende August (Nr. 15/16) folgen.

Wir wünschen Ihnen einen sonnigen und erholsamen Sommer und uns darüber hinaus neue Leserinnen und Leser.

Redaktion ORIENTIERUNG

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: 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 Wolf (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: Z-Länderbank Bank Austria AG, 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.

Der apologetische Christ wird vielleicht darauf antworten, das hat Gott nicht gewollt, das haben Menschen getan. Aber warum ließ ER es die Menschen tun? insistiert der «erschöpfte Mensch». Im unerfüllten Konjunktiv spricht der Mensch: «Wir Erschöpften hätten uns vereinigen müssen / ... wir hätten die Ketten sprengen müssen / auch wenn Blut geströmt wäre / und den Asphalt erwärmt hätte.» Vielleicht waren die Zeichen, die auf Untergang wiesen, nicht so deutlich, erwidert der Beobachter. Er urteilt in jedem Fall härter als der Erschöpfte: «Der Besitz war der Sündenfall, / und sich von ihm zu lösen / ist der einzige Weg zurück.» Er spricht im auffordernden Konjunktiv, so als wäre diese Welt noch zu ändern: «Der Weise verweigere sein Wissen / wie man den Tod herbei führen kann, / der Mann verweigere seine Hände / den Waffen, / nicht mitschuldig sein, weder am Schmerz / noch am Haß.»

Aus dem in die Katastrophe stürzenden Raumschiff rufen die Astronauten den Allerhöchsten an mit dem Versprechen, für eine andere Zukunft des Menschen Sorge zu tragen. «Adonai, Adonai / wir werden von neuem die Felder bestellen / ... wir werden neue Städte bauen / und dein wird die Herrlichkeit / der Reiche der Erde sein / halt ein halt ein.» Chorisches Verspricht der Mensch angesichts der Katastrophe, endlich ein «homo humanus» zu werden. Kultur statt Plünderung, Verantwortung statt Gleichgültigkeit, Solidarität statt Herrschaft, sogar Verehrung statt Selbstherrlichkeit. Aber es ist – im Oratorium – zu spät. Die oratorische Deklamation endet mit der fürchterlichen Klage, die Seele, die von Gott geschaffene Lebensseele, soll sich einen anderen Träger suchen, der dieses Darben und Fehlen von Anbeginn aushält. – Der Mariensohn kommt nur als Getöteter in Sicht, nicht als Helfer-Heiland, nicht als Mann der Bergpredigt, nicht mit seinen Gerichtsreden an die Adresse der Reichen, der Fühllosen, der Gleichgültigen. Mit dem Ausruf der Astronauten «Adam, Adam / du rächst dich» schließt das Oratorium. Rache an wem? Rache weshalb? Rache an den Nachgeborenen? Rache am Schöpfer, der ihm dieses Los zugemutet hat? Rache wegen der dürftigen Ausstattung seines Menschseins, der ständigen Überforderung? Die irritierenden Fragen bleiben offen.

Sorge für die Welt

Der Leser – mehr noch der Hörer einer Aufführung (die es in deutscher Sprache bisher nicht gab) – kann sich der Intensität dieser argumentativen Klage nicht entziehen. Auch der europäische Leser spürt, daß hier seine Situation demonstrativ verhandelt wird. Der Autor arbeitet stilistisch unbeschwert mit großen Metaphern und Bildern, mit Personifizierung und Allegorien, mit Ironie, Satire, sogar Sarkasmen, mit rhetorischen Elementen des «stilus grande» der Klage, des Aufruhrs, der Erschütterung, Beschwörung. Die «Katharsis», Gesinnungsänderung, Verhaltensänderung («Bekehrung») wird dem Leser (Hörer) nachdrücklich zugemutet. Er soll erkennen, daß es so nicht weitergehe, daß dieses Leben und Handeln im Falschen nicht zu Dauer werden dürfen, daß die Menschen erkennend und verantwortend für das gemeinsame Leben in dieser für sie einzigen Welt Sorge tragen müssen.

Ich kenne keinen vergleichbaren Text in deutscher Sprache, der mit einer solchen Direktheit anklagt, mit solchem Pathos aufruft. Wir leben nicht nur im «Zeitalter der Angst» (W. H. Auden), sondern schon lange auch im Zeitalter des Zynismus: zynischer Macht, zynischer Unterwerfung, zynischer Plünderung, zynischer Bereicherung, zynischen Mordens. «Kunst», sagte zuletzt Friedrich Dürrenmatt, «muß apokalyptisch sein.» Dieses Oratorium aus Südamerika hat er nicht gekannt. Vielleicht muß man eine Reihe seiner Texte – von den «Wiedertäufern», dem «Besuch der alten Dame», den «Physikern» bis zum «Porträt eines Planeten» und seiner letzten Rede über die Hoffnung auf furchtlose Vernunft – apokalyptisch lesen, um den Prediger Dürrenmatt zu verstehen.

Paul Konrad Kurz, Gauting bei München