ORIENTIERUNG

Nr. 8 57. Jahrgang Zürich, 30. April 1993

Im Lauf der Geschichte hat der Tod eines Erzbischofs die Christen immer in besonderer Weise beschäftigt. Nicht daß das Leben eines hohen Kirchenmannes mehr wert wäre als das Leben irgend eines Getauften, aber der gewaltsame Tod eines Erzbischofs ist die dramatische Zuspitzung des Konflikts mit irdischen Herrschern und rückt die Tatsache ins Licht, daß niemand, weder König noch sonst ein Machthaber, über dem Gesetz steht, sei es menschliches Gesetz oder Gesetz Gottes. Wie der heilige *Stanislaus,* der im Jahr 1079 in Krakau auf Befehl des Königs Bolesław II. ermordet wurde, und der heilige *Thomas Becket,* der am 29. Dezember 1170 in seiner Kathedrale massakriert wurde, so ging *Oscar Romero* durch seinen Tod am 24. März 1980 in das Martyrologium ein und wurde eine international bekannte Gestalt.

Morde in der Kathedrale

Auf den Einwand, der kirchliche Prozeß, der eines Tages zur Seligsprechung Oscar Romeros führen werde, habe eben erst begonnen und seine Mörder seien noch am Leben, lautet die Entgegnung, daß das Volk von San Salvador nicht auf eine päpstliche Billigung gewartet hat, genau so wenig wie früher die Menschen in Krakau und in Canterbury. Romeros Verehrung ist bereits tief verwurzelt. Papst Johannes Paul hat an seinem Grab gebetet (zwar wissen wir nicht, wofür er da gebetet hat). Gemäß Gustavo Gutiérrez muß man die Kirchengeschichte Lateinamerikas einteilen in eine Zeit vor und nach Romero.

Der formelle Prozeß der Seligsprechung wird oft verzögert, sagt die römische Kongregation für die Kanonisierungen, weil wir zu wenig Beweismaterial über den Kandidaten besitzen oder weil es nur wenige Zeugen seines Lebens und Sterbens gibt. Bei Oscar Romero ist dies sicher nicht der Fall. Nach der bewundernswerten Biographie von *James Brockman,* den Reflexionen von *Jon Sobrino,* der Veröffentlichung seiner Hirtenbriefe und Predigten sagt uns sein Tagebuch so viel über Romeros geistliche Ausrichtung, wie überhaupt gesagt werden kann.

Der Historiker von heute verwünscht das Telefon, weil es keine Spuren hinterläßt und zu einem Niedergang des Briefeschreibens geführt hat. Zum Ausgleich gibt es das Fax, das erst nach Romero Verbreitung gefunden hat, und das Tonbandgerät. Romero sprach fast täglich auf sein Tonbandgerät, und das Tagebuch ist das Ergebnis. Es hat wenig gemeinsam mit dem Geistlichen Tagebuch *Johannes' XXIII.* Es war nicht beabsichtigt als eine Auflistung empfangener Gnaden. Romeros inneres Gebetsleben scheint nur indirekt auf. Aber das sagt viel aus, denn sein Gebet war ein ständiges Bemühen, Unterscheidung zu üben, den Willen Gottes zu suchen in einer gefahrvollen, mißverständlichen und komplexen Lage.

Romero begann sein Tagebuch am 31. März 1978, etwas mehr als ein Jahr, nachdem er Erzbischof von San Salvador geworden war. Die wichtigsten Ereignisse seines Lebens lagen schon hinter ihm. Weihbischof seit 1970 und verantwortlicher Bischof für die ländliche Diözese Santiago de María seit 1974, war er zum Erzbischof von San Salvador ernannt worden, weil er als Konservativer galt. El Salvadors Oligarchie der reichen Landbesitzer, führt Brockman aus, wollte einen Erzbischof, der die Politik des Erzbischofs *Luis Chávez* ändern und damit aufhören würde, über soziale Gerechtigkeit und die Rechte der Armen zu predigen.

Die Ironie dabei ist, daß die Oligarchie durchaus recht hatte. Romero, dem Opus Dei nahestehend, war ihr Mann. Aber drei Wochen nach seiner Bischofsweihe wurde der Jesuitenpater *Rutilio Grande* in seinem Jeep zusammen mit einem Knaben und einem alten Mann niedergeschossen. Dieses Ereignis löste Romeros «Bekehrung» aus. Er schloß alle katholischen Schulen für drei Tage der Trauer und ordnete an, am Sonntag nach Grandes Beerdigung sollten bis auf die eine Meßfeier auf dem Platz vor der Kathedrale alle andern ausfallen. Damit war die Grundausrichtung von Romeros

OSCAR A. ROMERO
Morde in der Kathedrale: Zur deutschsprachigen Übersetzung des *Pastoralen Tagebuches* – Auf Tonbandkassetten gesprochen – Von Bischöfen aus El Salvador denunziert – Die Begegnungen mit Papst Johannes Paul II – Ein Prozeß ständiger Unterscheidung.
Peter Hebblethwaite, Oxford

THEOLOGISCHE ETHIK
Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube: *Alfons Auer* wird Ehrendoktor der Universität Frankfurt/M. – Überwindung neuscholastischer Schultheologie – Eine heilsgeschichtliche Moraldogmatik – Integration humanwissenschaftlicher Erkenntnisse – Eine Auseinandersetzung mit philosophischen Begründungsansätzen des moralischen Sollens – Was heißt «autonome Moral»?
Dietmar Mieth, Tübingen

ZEITGESCHICHTE
Der 12. August 1952 und seine Vorgeschichte: Der Mord an den sowjet-jüdischen Dichtern unter Stalin – Neue Quellen und Dokumente sind zugänglich geworden – Juden in Rußland seit der Märzrevolution von 1917 – Der Geheimprozeß vom Juli 1952 und die Hinrichtungen in den Gefängnissen Lubjanka und Butyrka – Was waren ihre angeblichen Verbrechen? – Die Gründung eines antifaschistischen Komitees im Jahre 1941 – Sammlung von Geld für den Widerstand gegen den nationalsozialistischen Angriff auf die Sowjetunion – Förderung der jüdischen Kultur – Die sogenannte Krimaffaire und die Vernichtung der Komitees. *Stefan Schreiner, Tübingen*

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE
Undogmatische Themen einer dogmatischen Christologie: Zum 2. Band von *F.-W. Marquardts* Christologie – Neue Perspektive auf die klassischen Themen der Christologie – Solidarisierung mit dem geschichtlichen *und* dem gegenwärtigen Volk Israel – Die menschliche Heilsfrage vor der Kritik angesichts der Person Jesu – Jüdische Kategorien einer formalen Christologie – Die Bedeutung des Namens «Immanuel» – Differenzierte Darstellung der verschiedenen Erlösungslehren – Zeithandlungen Jesu: Kommen, Gehen und Bleiben – Rückbezug auf den historischen Jesus – Ein erster Schritt, der in neue Kontexte gestellt werden muß.
Dietrich Wiederkehr, Luzern

LITERATUR
Die Ohren des Herzens weit geöffnet: Zu den «Jüdischen Geschichten» von *Katja Behrens* – Der Fluchtpunkt Israel – Zwei Generationen nach der Shoa-Erfahrung – Das Leben leise wieder lernen – «Gedächtnis» schließt das «Tor der Erlösung» auf.
Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri/Bern

bischöflichem Dienst vorgezeichnet – ein Schock für das salvadorianische Establishment, den päpstlichen Nuntius und die Mehrheit der Bischöfe, deren Metropolit er war.

In diesem Kontext begann Romero, ein Tagebuch zu führen. Er sagt nicht weshalb. Brockmans Erklärung – daß er mit einem Auge auf die Geschichte schaute – ist nicht ganz überzeugend. Vielleicht wollte er bloß seine unzähligen Zusammenkünfte und Gespräche festhalten, um später wieder nachschauen und die Folgerichtigkeit seines Vorgehens überprüfen zu können. Das Tagebuch ist eine Aufzeichnung seiner täglichen Zusammenkünfte; aber es ist ebenfalls Material für seine Verteidigung:

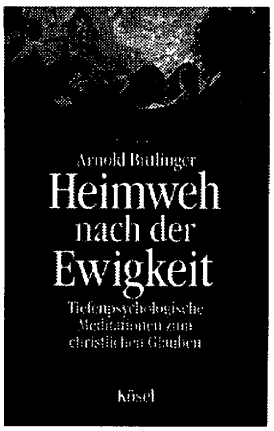
Hinweise: Mons. Oscar Arnulfo Romero, Su Diario. Desde el 31 de Marzo de 1978 Hasta Jueves 20 de Marzo de 1980. Publicación del Arzobispado de San Salvador, San Salvador 1990; deutsch: O. A. Romero, In meiner Bedrängnis. Tagebuch eines Martyrerbischofs 1978–1980. Hrsg. von E. L. Stehle. Herder, Freiburg u. a. erscheint im Mai 1993; ca. 320 Seiten, ca. DM 38,00.

O. A. Romero, La Voz de los Sin Voz. La Palabra Viva de Monseñor Romero. Mit Einführung und Kommentaren hrsg. von R. Cardenal, M. Martín-Baró und J. Sobrino. UCA Editores, San Salvador 1980; englisch: Archbishop Oscar Romero. Voice of the Voiceless. The Four Pastoral Letters and Other Statements. Orbis Books, Maryknoll/N.Y.[2] 1988; Mons. Oscar A. Romero, Su Pensamiento. Publicaciones Pastorales del Arzobispado de San Salvador, San Salvador, 7 Bände, 1980–1988.

J. Sobrino, Monseñor Romero. (Colección Teología Latinoamericana, Vol. 13). UCA Editores, San Salvador 1989; das erste Kapitel ist auf deutsch veröffentlicht unter dem Titel: Meine Erinnerungen an Bischof Romero, in: G. Collet/J. Rechsteiner, Hrsg., Vergessen heißt Verraten. Erinnerungen an Oscar A. Romero zum 10. Todestag. (Peter Hammer Tb, 62). Wuppertal 1990, S. 31–89.

J. R. Brockman, Romero. A Life. Orbis Books. Maryknoll/N.Y. 1989; deutsch: Oscar Romero. Eine Biographie. Aus dem Amerikanischen von M.-A. Fonseca-Visscher van Gaasbeek. Freiburg/Schweiz 1990 (vgl. dazu die Besprechung: L. Kaufmann, Romero – Gedenken und Erinnern, in: Orientierung 55 [1991] S. 49f.). *(Red.)*

Von der Schönheit der ewigen Welt



Unsere Sehnsucht nach Erfüllung spiegelt sich im Heimweh nach der Ewigkeit. Der Schweizer Therapeut und Theologe Arnold Bittlinger umkreist scheinbar bekannte, doch oft befremdliche Grundthemen des Glaubens. Er bringt ihr inneres Licht zum Leuchten. Er zeigt in seinen Meditationen ihre bleibende Bedeutung für uns heute: Fasziniert von der Schönheit der ewigen Welt erfahren wir Glauben als ein Weg zu Selbstwerdung und liebevoller Gemeinschaft - hier und jetzt.

Arnold Bittlinger: Heimweh nach der Ewigkeit
Tiefenpsychologische Meditationen zum christlichen Glauben. 189 Seiten, gebunden, Fr. 34.20
ISBN 3-466-36381-0

Bischofsein ist keine Vergnügungsfahrt. Für Romero bedeutete es eine beständige Kreuzigung, da die verschiedenen Loyalitäten, denen er unterworfen war, ihn beinahe entzweirissen. An erste Stelle setzte er die Verbindung mit dem Heiligen Vater, dem Bischof von Rom. Als er im Mai 1979 in Rom war, betete er an den Gräbern der jüngsten Päpste und hielt rückblickend fest: «Ich bat um große Treue zu meinem Glauben und um den Mut, nötigenfalls zu sterben wie jene Märtyrer, oder ein Leben der Hingabe zu leben wie die letzten Nachfolger des Petrus. Mehr als durch alle andern Gräber bin ich durch die Einfachheit des Grabes von Papst Paul VI. beeindruckt worden.»

Romero hatte am 21. Juni 1978 eine Privataudienz mit Papst *Paul VI.*, sechs Wochen vor dessen Tod. Romero konnte sich nicht mehr an den genauen Wortlaut erinnern, aber er hielt die Hauptaussage des Papstes wie folgt fest: «Ich verstehe Ihre schwierige Aufgabe. Es ist ein Wirken, das mißverstanden werden kann; es erfordert viel Geduld und Kraft.» Der sterbende Papst ermahnte ihn zu Mut und Hoffnung. Diese Worte Pauls VI. erinnerten an dessen eigene Erfahrungen.

Erst als Romero El Salvador verließ, wurde ihm so richtig bewußt, welche Anzeigen ihn in den Augen der Römer diskreditierten. Bei der Versammlung von Puebla 1979 versuchte der Salesianerbischof *Pedro Aparicio* von San Vicente, den Ruf seines eigenen Erzbischofs zu untergraben, indem er ihn und die Jesuiten für die Gewalt in El Salvador verantwortlich machte. Ein Treffen mit *César Jerez,* dem damaligen Provinzial der Jesuiten Zentralamerikas, legte nahe, daß Romero nur nebenbei anvisiert war und daß die eigentliche Zielscheibe der «kryptomarxistischen» Verleumdung der Jesuitengeneral Don *Pedro Arrupe* war.

Romero und Johannes Paul II.

Romero glaubte naiv, es würde ihm in Rom helfen, die Jesuiten auf seiner Seite zu haben. Bei seinem nächsten Rombesuch im Mai 1979 war er als Altschüler der Gregoriana den Jesuiten dankbar, daß sie ihm ein Zimmer für seine Siesta zur Verfügung stellten. Und er bemühte sich auch krampfhaft, einen Bischofstab zu finden, der dem von Paul VI. und Johannes Paul II. glich.

Aber er fand es schwierig, beim neuen Papst eine Audienz zu erhalten. Er hätte besser auf die Zeichen der Zeit achten sollen. Jemand machte ihn darauf aufmerksam, die theologischen Schriften von *Jon Sobrino* SJ seien die Ursache der Schwierigkeiten. Kardinal *Eduardo Pironio,* damals Präfekt der Religionskongregation, erzählte ihm offenherzig, «wie sehr er zu leiden hat, wie tief er mitfühlt mit den Problemen Lateinamerikas, und daß wir in unseren Anstrengungen nicht nachlassen dürfen, auch wenn wir von den höchsten Stellen in der Kirche nie völlig verstanden werden.»

«Das Schlimmste, was Sie tun können», sagte ihm Pironio, «ist, den Mut zu verlieren». Aber es war schwierig, diesen Rat zu befolgen angesichts der Tatsache, daß Feinde in seinem eigenen Lager wie Bischof Aparicio schon vor seiner Ankunft ihre Desinformation an den Mann gebracht hatten. Sein Zusammentreffen mit Papst *Johannes Paul II.* stand deshalb unter keinem guten Stern. «Er empfahl große Ausgewogenheit und Klugheit», notierte Romero, «besonders wenn es darum geht, konkrete Situationen anzuprangern. Er hält es für besser, sich an allgemeine Prinzipien zu halten, weil bei konkreten Anklagen das Risiko des Irrtums oder der Selbsttäuschung bestehe.» Romero versuchte zu erklären, daß in El Salvador ein paar ganz konkrete Mordfälle vorlägen, denen man mit dem Aufstellen von allgemeinen Prinzipien nicht gerecht werden könne.

Aber er vermochte den Papst nicht zu überzeugen und erfuhr, daß man ihm in Tat und Wahrheit seine Autorität entziehen wollte: Die «apostolische Visitation» durch den argentinischen Bischof (jetzt Kardinal) *Antonio Quarracino* empfahl die Er-

nennung eines «apostolischen Administrators», der an seiner Seite sitzen und seine Arbeit verrichten sollte. Nur der Tod bewahrte ihn vor dieser demütigenden «Lösung».

Bei seiner Rückkehr nach Hause erhielt er von der rechtsradikalen *Union Guerrera Blanca* Todesdrohungen, die mit Hakenkreuzen verziert waren und «mir befahlen, meine Predigtweise zu ändern; ich müßte den Kommunismus verurteilen, die Mitglieder der Sicherheitskräfte, die getötet worden waren, loben usw.; und wenn ich mich nicht an diese Weisungen halte, würden sie mich töten». In seiner nachsichtigen Güte faßte er diese Drohungen als bloße Einschüchterungsversuche auf.

Aber solche Drohungen wurden blutiger Ernst für *Rafael Palacios,* einen Blutzeugen, der einen andern Blutzeugen, *Octavio Ortiz,* als Pfarrer ersetzt hatte. «Sei ein Patriot, töte einen Priester», war ein Slogan jener Zeit. Weshalb sollten Priester getötet werden? Romero gab im Tagebuch eine Antwort, indem er «den Zustand der Ungerechtigkeit und der Sünde analysierte, den ein Priester anklagen muß. Und dies bedeutet, nicht geschätzt zu werden, *Persona non grata* zu sein in einer Gesellschaft, die wie Jerusalem die Propheten und jene, die zu ihnen gesandt werden, tötet». Diesen Anspruch hat er nie für sich selbst erhoben. Das dramatische Ende war nahe ohne ein klares Gefühl der Vorahnung.

Am 22. Januar 1980 schoß die Nationalgarde mit Maschinengewehren in eine friedliche Demonstration, und von den Überlebenden suchten ein paar hundert in der Kathedrale und etwa 40 000 in der Nationalen Universität Zuflucht. Die Regierung behauptete, die Truppen seien provoziert worden. Ausländische Reporter bestritten dies. Romero mit seinem Sinn für Gerechtigkeit ordnete eine Untersuchung an.

Es gab noch ein weiteres Zwischenspiel vor seinem eigenen Tod. Er fuhr nach Löwen, um die Auszeichnung eines Ehrendoktors in Empfang zu nehmen, und nutzte die Gelegenheit, um ein letztes Mal nach Rom zu gehen. Kardinal Pironio sagte, «jene, die den Leib töten, seien zwar schrecklich, aber jene, die den Geist verwunden und einen Menschen mit Lügen und Verleumdung zerstören, seien noch schlimmer. Und er glaubt, genau diese Art von Martyrium stehe mir bevor, und zwar innerhalb der Kirche selber, und ich solle stark sein».

Von Pironio ging er weiter zu Papst Johannes Paul II., der ihm sagte, «dass wir uns nicht nur um die Verteidigung der sozialen Gerechtigkeit und die Liebe zu den Armen kümmern, sondern uns auch um die möglichen Folgen eines Erstarkens der Linken sorgen sollen, die für die Kirche ebenfalls nachteilig sein könnten».

Romero antwortete: «Heiliger Vater, dies ist genau das Gleichgewicht, das ich zu halten versuche; denn auf der einen Seite verteidige ich die soziale Gerechtigkeit, die Menschenrechte, die Liebe zu den Armen; auf der andern Seite bin ich immer sehr auf das Wohl der Kirche bedacht und darauf, daß wir bei der Verteidigung dieser Menschenrechte nicht die Opfer von Ideologien werden, die menschliche Gefühle und Werte zerstören.»

Diese Audienz fand am 30. Januar 1980 statt. Romero wurde am 24. März getötet, während er eine Messe feierte in der Kapelle des Spitals der Göttlichen Vorsehung, wo er wohnte.

Er war wahrscheinlich der erste Blutzeuge, der einen befreundeten Psychiater wegen seiner Ängste um Rat gefragt hatte. Und etwa vierzehn Tage vor seinem Tod hat er einem mexikanischen Journalisten am Telefon gesagt: «Das Martyrium ist eine Gnade Gottes, die ich wohl nicht verdiene. Aber sofern Gott das Opfer meines Lebens annimmt, so sei mein Blut ein Same der Freiheit und ein Zeichen, daß Hoffnung zu Wirklichkeit wird. Wird mein Tod von Gott angenommen, dann möge er zur Befreiung meines Volkes dienen und ein Zeugnis der Hoffnung auf die Zukunft sein.» Jetzt, nach dreizehn Jahren, da etwas wie Frieden nach El Salvador zurückkehrt, scheint Romero Recht bekommen zu haben.

Peter Hebblethwaite, Oxford

Aus dem Englischen übersetzt von Werner Heierle

Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube

Zur philosophischen Ehrenpromotion von Alfons Auer

Alfons Auer hat unbestreitbar einen großen Einfluß auf die Moraltheologie/Theologische Ethik der letzten Jahrzehnte.[1] Ein Kennzeichen dafür: er war häufigster und unbestrittenster Vortragender auf Moraltheolgiekongressen seit den sechziger Jahren. Vor 1966 galt er als entschiedener Verfechter der Re-Theologisierung der Moraltheologie in Abhebung von der Neuscholastik, aber auch von der philosophischen Sittenlehre seines Lehrers Theodor Steinbüchel. Nicht nur in der Grundlegung griff er auf die klassische Dogmatik zurück; er teilte die spezielle Moraltheologie nach den Sakramenten ein. Er betrieb also eine heilsgeschichtliche Moraldogmatik mit hohem Interesse an Laienspiritualität. Die Vorarbeiten dazu hatte er in der Habilitationsschrift über das «Enchiridion» des Erasmus von Rotterdam gelegt. Den Höhepunkt bildet das Buch «Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit».[2] Als einen Nachklang kann man «Christsein im Beruf»[3] betrachten. Die Quellen dieser Schaffensepoche sind: der Humanismus, die französische «nouvelle théologie» (insbesondere Teilhard de Chardin, Yves Congar u. a.), die Tübinger Theologie zwischen den Weltkriegen, Thomas von Aquin (Gedanke der Eigengesetzlichkeit), Friedrich von Hügel. In diesem Sinn hat Auer auch die Pastoralkonstitution des Konzils, das Kapitel über die Autonomie der irdischen Wirklichkeiten, interpretiert.[4]

Einen Einschnitt (keine völlige Diskontinuität) bildet die Mitarbeit in der päpstlichen Kommission für Bevölkerungsfragen, 1964 bis 1966, in welcher er sich mit der breiten Kommissionsmehrheit unter den Maximen des geschichtlichen Normenwandels, unter der Voraussetzung einer genauen Wirklich-

[1] Alfons Auer erhielt am 21. April 1993 den philosophischen Ehrendoktor von der Betriebseinheit «Katholische Theologie» an der Philosophischen Fakultät der Universität Frankfurt/M. – Geb. 12. Februar 1915 in Schönebürg bei Biberach an der Riß (Ehrenbürger seit 1965), Konvikt in Ehingen, Theologiestudium in Tübingen, Priester 1939, Vikar in Stuttgart, Studentenseelsorger in Tübingen, Promotion bei Theodor Steinbüchel mit einer Arbeit über F. X. Linsenmann (gest. 1878), Direktor der Diözesanakademie Stuttgart-Hohenheim, Habilitation in Moraltheologie in Tübingen (1954), Professor für Moraltheologie in Würzburg (1955–1966) und in Tübingen (1966–1980, seit 1972: für Theologische Ethik), seit 1980: Emeritus in Tübingen (Vgl. auch: Weltoffene Katholizität. Von der Notwendigkeit und Kultur des Dialogs. Symposion zum 70. Geburtstag von Professor Dr. Alfons Auer. Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1985). – *Bibliographie:* H. Weber/D. Mieth, Hrsg., Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute. (Festschrift Auer). Düsseldorf 1980, S. 353–362. – *Arbeiten über A. Auer (auch neuere Bibliographie):* H. Hirschi, Moralbegründung und christlicher Sinnhorizont. Eine Auseinandersetzung mit Alfons Auers moraltheologischem Konzept. (Studien zur theologischen Ethik, Bd. 45). Freiburg/Schw.-Freiburg i. Br. 1992 (Bibliographie, S. 201–219); W. Nethöfel, Moraltheologie nach dem Konzil. Personen, Programme, Positionen (Kirche und Konfession, Bd. 26), Göttingen 1987; M. Arnold, Kontext und Moral. Diss., Freiburg/Schw. 1984; Chr. Ober, Ethik der Befreiung. Diss., Tübingen 1992.

[2] Düsseldorf 1960; mehrere Aufl., übers. ins Spanische, Niederländische, Englische und Italienische.

[3] Düsseldorf 1966; übers. ins Spanische.

[4] Vgl. Auers Kommentar zu den entsprechenden Passagen in der offiziellen Herder-Ausgabe, LThK, Das II. Vatikanische Konzil, Bd. III, 1968, S. 377–397.

keitsanalyse und unter der Rücksicht auf praktisch gelebte Überzeugungen für die Veränderung der Lehre über die Empfängnisregelung ausspricht. Paul VI. folgte bekanntlich diesem Votum nicht. Die Konsequenz aus der Veränderung der Lehre über die Ehezwecke (der Sinn der Ehe ist die Liebe, aus welcher die Fruchtbarkeit erst hervorgeht) wurde nicht gezogen. Auer bearbeitete seitdem auch Konzeptionen der Autonomen Moral (in der Biologie, in der Psychologie und in den Sozialwissenschaften). Wegen der Fragestellungen der angewandten Ethik, in welcher damals die Moraltheologie in Deutschland noch ziemlich allein stand, war er an ethisch relevanten Ergebnissen und Theorien dieser Wissenschaften und ihres kritischen Potentials interessiert. Der Kontakt mit dem Werk von Erich Fromm ist seither geblieben. (Dessen Nachlaß wird vom Auer-Schüler Rainer Funk herausgegeben.)

Humanwissenschaftliche Integrierung

«Weltoffener Christ» war für eine Theologengeneration fast ein Kultbuch. Aber Ende der 60er Jahre wurde es schnell vergessen. Einerseits schluckte der Wandel auf dem Konzil diese Vorarbeiten; andererseits folgte wenig später die neue Richtung einer «Theologie der Welt» im Sinne einer «Politischen Theologie» (J. B. Metz). Aber 1968 war auch Auer schon auf einem anderen Wege: zu einem neuen Buch, das ebenso Zeichen setzen sollte: «Autonome Moral und christlicher Glaube».[5] Dieses Buch wirkte weniger auf die Spiritualität und das Weltverhältnis der Christen (wie «Weltoffener Christ»), dafür war es fachlich intensiver. Wie eifrig es diskutiert wurde, zeigt Auers eigene Nachbetrachtung zur Diskussion in der zweiten Auflage von 1984. Der späte Termin der zweiten Auflage – nach einem privaten Nachdruck – zeigt etwas von der Nachhaltigkeit der Wirkung, aber auch von ihrer strategischen Verzögerung angesichts der Glaubensängste um die katholische Sittenlehre, die es hervorrief. Das Buch hatte nicht nur das programmatische Stichwort gefunden, das mehrere führende Moraltheologen mutatis mutandis miteinander verband, es machte auch Schule. Allererst würde ich sagen: die Moraltheologie der letzten 20 Jahre ist in einen doppelten Dialog eingetreten, den Auer «humanwissenschaftliche Grundlegung» bzw. «anthropologische Integrierung» nannte. Der erste Dialog intensivierte die Realitätsnähe der Moraltheologie/Theologischen Ethik. Der zweite Dialog entfaltete sich zu einer neuen Debatte mit den philosophischen Begründungen des moralischen Sollens. Auer hat seinen eigenen Ansatz in einer «Umweltethik» 1984 konkret und umsichtig ausgeführt.[6] Nebenher erschienen Schriften zum «Ethos der Freizeit» und zu «Utopie, Technologie, Lebensqualität».

Auers Werk ist auch quantitativ beachtlich. Aber davon geht seine Wirkung nicht aus. Sie ist vielmehr mit Wortprägungen wie «Weltoffenheit», «kritische Zeitgenossenschaft», «Dialog und Integrierung» verknüpft und überzeugt durch eine große Solidität der Verarbeitung disparater Erkenntnisse und durch eine große Kraft der sprachlichen Durchgestaltung. Seine Anstrengungen werden dabei von einer Einheit zwischen Theorie und Praxis in der persönlichen Ausstrahlung getragen.

Die systematisch-theologische Leistung Auers kann man besser begreifen, wenn man einige sehr elaborierte, leider nur verstreut auffindbare Aufsätze heranzieht:

▶ «Kirche und Welt» (1962, vgl. Hirschi, Bibliogr. Nr. 26) – ein Aufsatz von fast 100 Seiten zum Dialogprinzip, aufgegriffen in Nr. 53 «Was heißt ‹Dialog der Kirche mit der Welt›?» (1967), vorher in «Gestaltwandel des christlichen Weltverständnisses» (Nr. 37, Fs. Rahner, Bd. 1. 1964)

▶ «Die Erfahrung der Geschichtlichkeit und die Krise der Moral». (in: THQ 149 [1969] 4-22, ein programmatischer Aufsatz, der die Stellungnahmen zur Geburtenregelung vorbereitete). (Hirschi: Nr. 60)

▶ «Die normative Kraft des Faktischen» (1972, Hirschi Nr. 72), eine differenzierte Auseinandersetzung mit der Differenz von «Ist» und «Soll».

▶ «Interiorisierung der Transzendenz. Zum Problem von Identität oder Reziprozität von Heilsethos und Weltethos» (1972, Hirschi: Nr. 73). Hier setzt er sich mit dem Vorwurf der Spaltung der Sittlichkeit in Heilsethos und Weltethos auseinander und erarbeitet einen korrelativen Standort.

▶ «Das Vorverständnis des Sittlichen und seine Bedeutung für eine theologische Ethik» (1977, Hirschi: Nr. 116). Das in der «Autonomen Moral» weiterentwickelte Naturrechtsmodell der «Rationalität der Wirklichkeit» wirkt durch Herausbildung einer erfahrungsgestützten Präferenz, in welche auch die Tradition als Moment der Geschichtlichkeit eingeht. Insbesondere wird die hermeneutische Frage geklärt, wie der christliche Glaube in einer selbstkritischen Analyse mit in dieses Vorverständnis eingeht.

Was heißt «autonome Moral»?

Auers «Autonome Moral» ist nicht mit dem Autonomie-Prinzip bei Kant gleichzusetzen, wenn sie auch sich entschlossen um Traditionen katholischer Kant-Rezeption bemüht. Die Moral ist vielmehr (anti-individualistisch) ein transsubjektives Phänomen, das aus falschen Vormundschaften befreit werden soll. Es geht (mit Ebeling) um die «Evidenz des Ethischen» als einem eigenständigen Aufgehen von Wahrheit im Modus der Richtigkeit. Auer liebt die Sprache des «Findens sittlicher Weisungen» gegenüber der Sprache der «Begründung sittlicher Urteile», weil er von einer Adäquanztheorie der Wahrheit ausgeht. Seine erkenntnisrealistische Position läßt den

[5] Düsseldorf 1971, 3. Aufl. 1989; übers. ins Niederländische und ins Italienische.

[6] Düsseldorf 1984; italienische Übersetzung; zur Umweltethik vgl. meine Besprechung in: Orientierung 49 (1985) S. 17ff.

Römisch-katholische Landeskirche Schaffhausen

Infolge Demission des bisherigen Stelleninhabers suchen wir auf den 1. September 1993 eine/n vollamtliche/n

Redaktor/in und Religionslehrer/in

an der Kantonsschule

Aufgabenbereich
- Redaktion des wöchentlich erscheinenden regionalen Pfarrblattes FORUM
- Religionsunterricht an der Kantonsschule (Vorstufe zur Religionspädagogik am Oberseminar) und Wahl- bzw. Freifach Religion an den übrigen Abteilungen, auch fächerübergreifend
- Weiterbildung und Begleitung der Katecheten/-innen in der Region

Anforderungen
- Hochschulabschluß in katholischer Theologie
- Praxis im Schuldienst
- Ausbildung und/oder Erfahrung in Journalistik

Wir bieten
- Anstellung gemäß Besoldungsreglement der römisch-katholischen Kirchgemeinde Schaffhausen
- Zugehörigkeit zur Dekanatsversammlung
- Unterstützung durch die Redaktionskommission des FORUM

Auskunft erteilt Pfarrer Paul Schwaller, Regionaldekan, Pfarramt St. Maria, 8200 Schaffhausen (Telefon 053/25 41 08). Bewerbungen mit den üblichen Unterlagen wie Curriculum, Zeugnisse, Ausweise, Referenzen sind bis am 20. Mai 1993 zu richten an: Römisch-katholische Landeskirche des Kantons Schaffhausen, Walter Späth-Schib, Finsterwaldstraße 35, 8200 Schaffhausen.

Anspruch der Wirklichkeit in der Rationalität zum Zuge kommen. Das ist eine philosophische Basis ohne nominalistische Wende. Aber es ist ein mit geschichtlicher Hermeneutik aufgeschlossener Thomas, der hier hervorlugt.
Moraltheologen wie Auer, Böckle u. a. haben sich mit allen Fragen der modernen Lebenswelt in konkreten ethischen Aussagen beschäftigt: mit Krieg und Frieden, mit polizeilicher Gewalt, mit Medizinethik und Medienethik, mit Wirtschaftsethik (Auer engagiert sich heute im Dialogprogramm «Kirche – Wirtschaft») und Technikethik, mit Sexualität, Ehe, Familie usw. Zumindest in Kontinentaleuropa ist die angewandte Ethik nicht ohne sie denkbar. Insofern haben sie auch den Weg der philosophischen Wende zur angewandten Ethik vorbereitet und mit ihrem Kampf gegen autoritäre «Glaubensethiken» offengehalten, einen Weg, der heute mehr und mehr beschritten wird. Ein philosophisches Argument darf, das ist die Regel, nicht mit einem Glaubensargument überboten werden, sondern umgekehrt: das Glaubensargument sollte sich in seiner weltlichen Vermittlung aufschließen. Das Verhältnis von Glaube und Vernunft ist für Auer «Reziprozität», d. h. strukturelle Implikation des einen im anderen. Diese klare Auffassung ist von vielen Studiengenerationen als befreiend erfahren worden, und sie war auch schulbildend.

Dietmar Mieth, Tübingen

Der 12. August 1952 und seine Vorgeschichte

Der Mord an den sowjet-jüdischen Dichtern[1]

Für jeden an der Geschichte der Juden Interessierten war das Jahr 1992 ein besonderes Gedenkjahr: Am 20. Januar 1992 war es 50 Jahre her, daß in einer Villa am Großen Wannsee in Berlin die Ermordung der Juden Europas, im beispiellosen Zynismus der Nazis die «Endlösung der Judenfrage in Europa» genannt, beschlossen wurde. Am 31. März 1992 war es 500 Jahre her, daß in Granada jenes erst 1968 wieder aufgehobene Edikt erlassen worden ist, mit dem die katholischen Majestäten Ferdinand von Aragon und Isabella von Kastilien die Vertreibung der Juden aus Spanien endgültig und unwiderruflich dekretiert haben. Und am 12. August 1992 war es vierzig Jahre her – und an dieses Verbrechen soll der vorliegende Beitrag erinnern –, daß nach einem Geheimprozeß in Moskau die bedeutendsten jüdischen Schriftsteller und Intellektuellen der Sowjetunion hingerichtet worden sind.

Vor wenigen Wochen erschien als Faksimile-Druck eine Inaugural-Dissertation, die vor 57 Jahren bereits an der damals Friedrich-Wilhelms-Universität, heute Humboldt-Universität genannten Alma Mater zu Berlin erfolgreich verteidigt, aber erst jetzt der wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden ist. Ihr Thema: «Die Juden in Rußland seit der Märzrevolution 1917 bis zur Gegenwart» (d. i. bis zum Jahre 1933, dem Jahr des Abschlusses der Arbeit). Ihr Autor, der aus Wilna stammt und heute hochbetagt in Israel lebt, schloß seine nach wie vor bemerkenswerte sozialgeschichtliche Untersuchung zur Lage der Juden im damaligen Rußland mit den Sätzen:

«Das Bild, das hier von dem jüdischen Leben in dem Rußland der letzten 15 Jahre gegeben wurde, zeigt nur wenige Lichtstrahlen, die bald völlig von einem tiefen Dunkel verdrängt worden sind. In diesem Zustand befindet sich die russische Judenheit noch heute. Die Erkenntnis, wie lange er noch dauern und welchen Abschluß er finden wird, bleibt uns verschlossen. Die Lösung liegt allein in den Händen der Zukunft.»[2]

Daß sich nach dem «tiefen Dunkel», von dem der Autor spricht, für die russischen Juden schon bald ein noch viel finsterer Abgrund auftun sollte, hat er sich gewiß ebenso wenig wie irgend jemand sonst vorstellen können. Und dennoch ist es so gekommen. Ich meine hier nicht den «deutschen Anteil an der Geschichte der russischen Juden im 20. Jahrhundert», den Massenmord, der vor 50 Jahren in deutschem Namen an hunderttausenden russischer Juden begangen worden ist, wenngleich angesichts zunehmenden Geschichtsrevisionismus auch an ihn gerade heute immer wieder neu erinnert werden muß. Hier soll an ein anderes Schreckensdatum aus der Geschichte der russischen Juden in unserem Jahrhundert erinnert werden, an den 12. August 1952 und dessen Vorgeschichte.

[1] Redigierte Fassung eines am 18. November 1992 im Rahmen der «Jüdischen Kulturtage 1992» in München gehaltenen Vortrages.
[2] A. Heller, Die Juden in Rußland seit der Märzrevolution 1917 bis zur Gegenwart. Diss. phil.; Neudruck Berlin: HUB 1992, S. 128.

Der 12. August 1952

An jenem 12. August sind nach einem Geheimprozeß, der wenige Wochen zuvor am 18. Juli 1952 zu Ende gegangen war, die bedeutendsten sowjet-jüdischen Schriftsteller und andere berühmte Persönlichkeiten des politischen, des Kultur- und Geisteslebens in den Kellern der berüchtigten Moskauer Gefängnisse Lubjanka und Butyrka hingerichtet worden, Menschen, deren Namen ebenso wie das an ihnen begangene Verbrechen noch immer weithin unbekannt oder verdrängt sind, obwohl es sich durchweg um Dichter von Weltgeltung handelt. Doch was besagt dies schon: Ist es doch gemeinhin das Privileg derjenigen Autoren und ihrer Werke, die man zur Weltliteratur zählt, zwar viel gerühmt, aber nur wenig gelesen zu werden. Um indessen der ermordeten Dichter und ihrer Werke gedenken zu können, bedarf es der Erinnerung an die Geschichte, die mit ihren Namen verbunden ist und die dem Verbrechen Entronnenen geprägt hat. Mit den Worten Manès Sperbers zu reden, die er seinem meisterhaften Essay über Isaak Babel, den tragischen, bereits 1940 Stalinschem Verfolgungs- und Säuberungswahn zum Opfer gefallenen Chronisten des frühen nachrevolutionären Rußland, als Motto vorangestellt hat:

«Um die Lebenden zu verstehen, muß man wissen, wer ihre Toten sind. Und man muß wissen, wie ihre Hoffnungen geendet haben; ob sie sanft verblichen oder ob sie getötet worden sind. Genauer als die Züge ihres Antlitzes muß man die Narben des Verzichts kennen.»[3]

Heute an dieses Schreckensdatum zu erinnern, bedeutet nicht allein, ein monströses Verbrechen ins Gedächtnis zu rufen, das jetzt vierzig Jahre zurückliegt. Es bedeutet dies zugleich, an Menschen zu erinnern, deren Schicksal nahezu vier Jahrzehnte aus dem öffentlichen Bewußtsein verdrängt war, im Osten wie im Westen. Im Osten hat man das Verbrechen bis vor wenigen Jahren beharrlich geleugnet. Nur die in Warschau erscheinende jiddisch-sprachige «Folkssztyme» hat in ihrer Ausgabe vom 4. April 1956, wenige Wochen nach Chruschtschows berühmter Geheimrede auf dem 20. Parteitag der KPdSU als erste und bis Ende der achtziger Jahre einzige Zeitung im vormaligen Ostblock gewagt, über das Verbrechen vom 12. August 1952 zu berichten. Erst die beginnende Glasnost und Perestroika in der Sowjetunion haben den auch über dieses Verbrechen gebreiteten Mantel der Verleugnung gelüftet.

Doch auch im Westen ist der Mord vom 12. August 1952 über all die Jahre weitgehend verdrängt und mit Schweigen übergangen worden. Auch dort hat man sich öffentlich jedenfalls kaum für das interessiert, was sich damals hinter dem «Eisernen Vorhang» im Stalinschen Moskau abgespielt hatte. Han-

[3] I. Babel, in: Manès Sperber, Churban oder Die unfaßbare Gewißheit. Essays. München ²1983 (dtv 10071) S. 143–150.

delte es sich bei den Opfern dieses Verbrechens doch nicht nur um jüdische Schriftsteller, sondern um Juden, die zugleich überzeugte Kommunisten gewesen waren und in den Jahren zuvor oft hohe und höchste Positionen und Funktionen im Partei- und Staatsapparat in Stalins Sowjetunion innegehabt hatten. Hatten sie damit nicht mitgeholfen, den Moloch aufzubauen, der sie jetzt verschlang? Nicht ohne Grund hat die seit 1986 in Berlin lebende russisch-jüdische Publizistin Sonja Margolina ihrem kürzlich erschienenen leidenschaftlichen Resümee der Geschichte der russischen Juden im 20. Jahrhundert den Untertitel gegeben: «Die russischen Juden – Täter und Opfer zugleich – sind in die Geschichte ihres Landes auf tragische Weise verwickelt.»[4]

Wenn auch seit der mit Chruschtschow einsetzenden, von Breshnew indessen abrupt beendeten Tauwetterperiode, um Ilja Ehrenburgs Ausdruck zu benutzen, manches mit dem Schreckensdatum 12. August 1952 im Zusammenhang stehende Detail bekannt geworden, so hat es dennoch Jahrzehnte gedauert, bis das ganze Ausmaß des Schrecklichen bekannt wurde. Erst durch die Tätigkeit der 1988 eingesetzten «Kommission des Politbüros des Zentralkomitees der Kommunistischen Partei der Sowjetunion für das erweiterte Studium der Dokumente über die Repressalien der dreißiger, vierziger und beginnenden fünfziger Jahre» – wie ihr barocker Titel lautet – konnte die Öffentlichkeit Authentisches über das Verbrechen und seine Vorgeschichte erfahren.

Veröffentlichung von Dokumenten

Im Dezember 1988, 36 Jahre und vier Monate nach dem Verbrechen, veröffentlichte die eben erwähnte Kommission erstmals in ihrem in den «Izwestija Zentral'nogo Komiteta», dem amtlichen Informationsblatt des ZK der KPdSU, auf 6 Seiten abgedruckten Bericht Nr. 7 auch die authentische Liste der damals Angeklagten, Verurteilten und Hingerichteten. Diese Liste enthält die folgenden 15 Namen:

«1. Solomon A. Losowskij, 2. Isaak (Itzik) S. Fefer, Dichter und Oberst der Roten Armee, 3. Jossif S. Jusefowitsch, Bolschewik seit 1917, Mitarbeiter am Historischen Institut der Akademie der Wissenschaften der UdSSR, 4. Boris A. Schimeljowitsch, Mitglied der KPdSU seit 1920, Chefarzt der Botkin-Zentralklinik, 5. Lejb M. Kwitko, Dichter, 6. Peretz D. Markisch, Dichter, 7. Dowid Bergelson, Schriftsteller, 8. Dowid N.Hofshtejn, Dichter, 9. Benjamin Suskin, künstlerischer Direktor des Moskauer Jiddischen Staatstheaters; 10. Leon Talmi, Literaturprofessor, Journalist und Übersetzer, 11. Ilja Watenberg, leitender Lektor des Staatlichen Verlages für Auslandsliteratur, 12. Emilja I. Tjumin, Bolschewikin seit 1927, Redakteurin in der Auslandsabteilung des Sowinformbüros, 13. Tschajka Watenberg, Übersetzerin beim Jüdischen Antifaschistischen Komitee und Frau von Ilja Watenberg (die Watenbergs waren übrigens erst aus den USA in die Sowjetunion gekommen), 14. Professor Lina S. Shtern, Mitglied der KPdSU seit 1938, Mitglied der Akademie der Wissenschaften, Dekanin des Instituts für Physiologie und Medizin der Akademie, 15. Solomon S. Bregman, Mitglied der Kommunistischen Partei seit 1912, stellvertretender Minister für Kontrolle der Russischen FSR.»

Von den 15 eben genannten Personen ist allein Lina Shtern, zu dreieinhalb Jahren Haft mit anschließender fünfjähriger Verbannung verurteilt, mit dem Leben davongekommen. Und es war sie, die bis zu ihrem Tode 1968 die einzige Informationsquelle über den Geheimprozeß vom Juli 1952 und seine Folgen gewesen ist.

Doch es waren nicht nur diese fünfzehn, die in jenem Jahr Opfer Stalinschen Säuberungswahns geworden sind. Denn wie dem zitierten Bericht Nr. 7 darüberhinaus zu entnehmen ist, sind im Zusammenhang mit dem Prozeß vom Juli 1952 noch weitere 110 Personen verhaftet, angeklagt und zu teilweise hohen Strafen verurteilt worden: zehn von ihnen zum Tode, zwanzig zu 25 Jahren Zwangsarbeitslager, fünf starben während der Haft, andere an deren Folgen. Dem jetzt veröffentlichten Protokoll zufolge handelt es sich auch bei diesem Personenkreis, wie bei dem zuvor genannten, um Partei- und Staatsfunktionäre, um Wissenschaftler, Schriftsteller, Journalisten, Künstler und Industriedirektoren, die indessen eins gemeinsam hatten: sie alle waren – wie es im Amtsrussisch heißt – jüdischer Nationalität. Zu ihnen gehörten der unter seinem Pseudonym «Der Nister» («Der Verborgene») bekannt gewordene mystische Schriftsteller Pinhas Kahanowitsch, der Literaturkritiker Isaak Nusinow, das Kiewer Akademiemitglied Eli Spiwak, der Journalist Nahum Lewin, die Universitätsprofessoren Michail Grinburg und Jecheskel Dobrutschin und viele, viele andere.

Doch was waren ihre Vergehen, ihre angeblichen Verbrechen, die man ihnen zur Last legte, die man die Beschuldigten nur zu oft unter Folter zu gestehen zwang, deretwegen man sie vor Gericht stellte und jenseits aller Rechtsstaatlichkeit zum Tode verurteilte und exekutierte?

Folgt man dem schon mehrfach genannten Bericht Nr. 7, dann war es nur ein Verbrechen, das man allen Beschuldigten gemeinsam vorwarf: Sie alle waren in den vierziger Jahren Mitglieder des Jüdischen Antifaschistischen Komitees oder sind im Rahmen dieses Komitees tätig gewesen. Und es war gerade diese ihre Tätigkeit, die sie nun zu Verschwörern und Staatsverbrechern machte. Es mag dies paradox, ja absurd erscheinen, daß Menschen in der Sowjetunion, die auf ihren Antifaschismus doch so viel gehalten hatte, wegen ihrer Mitgliedschaft und Mitarbeit in einer antifaschistischen Organisation zu Staatsfeinden gestempelt und liquidiert wurden. Doch was da auf den ersten Blick absurd erscheinen mag, entpuppt sich bei näherem Hinsehen als Logik, wenn auch als Logik des Wahnsinns. Es war indessen eben diese Logik des Wahnsinns, die das stalinistische System beseelt hatte.

Und dies wird deutlich, wenn man sich die Geschichte des Jüdischen Antifaschistischen Komitees ansieht, eine Geschichte, deren Kenntnis notwendig ist, will man verstehen, was sich 1952 in Moskau abgespielt hat. *Verstehen* heißt freilich nicht *verzeihen,* wie das französische Sprichwort behauptet. Die Akten des Jüdischen Antifaschistischen Komitees sind seit kurzem zugänglich im Moskauer Zentralarchiv, 27 große Aktenbände, wie Shmuel Krakowski in einem Aufsatz berichtet hat, und diese Archivmaterialien sind «unentbehrlich für das Verstehen der Ereignisse»[5]. Denn um äußere Daten und Fakten zu wissen, ist erst eine Sache sie zu verstehen, ist allemal eine andere, und mit ihnen verantwortlich umzugehen wiederum eine andere.

Das Antifaschistische Komitee

Dabei hatte die Geschichte der Juden im nachrevolutionären Rußland ganz anders begonnen, mit einem in der Geschichte der russischen Juden ungekannten hoffnungsvollen Aufbruch nämlich. In den ersten Jahren nach der Revolution, Jahren, in denen Mark Chagall Volkskommissar der Schönen Künste in Witebsk werden und das jüdische Theater in Moskau seine ersten großen Triumphe feiern konnte, erlebte die jüdische Kultur sogar einen bis dato in der Geschichte unbekannten und ungeahnten Aufschwung. Manès Sperber nannte diese Zeit später die Jahre «des tätigen Anteils (vieler prominenter Juden) am Aufbau des Sozialismus und an der radikalen Veränderung des russischen Judentums».

Indessen sollte die Zeit dieses hoffnungsvollen Aufbruchs nicht lange währen. Bereits auf dem Schriftstellerkongreß 1934 in Moskau klagte Isaak Babel: «Von nun an muß man schreiben wie Stalin!» An die Stelle der Hoffnung trat tiefe Enttäuschung. Den sogenannten Säuberungen der dreißiger Jahre fielen viele jüdische Künstler und Literaten zum Opfer. Stellvertretend genannt seien hier nur die Namen von dem bereits zitierten Isaak Babel, dazu Ossip Mandelshtam, Selig Akselrod, Israel Zinberg, ferner Mojshe Kulbak und Izi Charik, die – gleich vielen anderen – aus kommunistischer Überzeugung aus Polen nach Rußland emigriert waren.

[4] S. Margolina, Das Ende der Lügen. Berlin 1992.

[5] S. Krakowski, Neue Möglichkeiten der Forschung – die Holocaust-Forschung und die Archive in Osteuropa, in: P. Bettelheim, S. Prohinig, R. Streibel, Hrsg., Antisemitismus in Osteuropa. Wien 1992, S. 115–129.

So paradox es wiederum klingen mag: Es war der Überfall Hitler-Deutschlands auf die UdSSR im Juni 1941, der die Lage der russischen Juden verbesserte, die trotz allem, was ihnen in den Jahren zuvor geschehen ist, nicht mindere patriotische Haltung bewiesen, über der zugleich eine tiefe Tragik liegt; Resultat von Stalins eiskaltem politischem Kalkül, wie es Isaac Deutscher in seinem Buch «Stalin – eine politische Biographie»[6] beschrieben hat.

Bereits wenige Wochen nach dem Überfall machten die beiden polnischen Juden Wiktor Alter und Henryk Erlich, die als Vertreter des jüdischen Arbeiterbundes Jahre in Stalinscher Haft verbracht hatten, aus der sie soeben entlassen worden waren, den Vorschlag, ein Internationales Jüdisches Antifaschistisches Komitee zu gründen, dessen Aufgabe es sein sollte, die Juden in der Welt ebenso wie die öffentliche Meinung in den Ländern des Westens zu mobilisieren, um der bedrängten Sowjetunion zu Hilfe zu kommen.

Stalin, der hinter der Idee eines Internationalen Jüdischen Komitees sofort, wieder einmal, eine internationale zionistische Verschwörung witterte, ließ die beiden unverzüglich erschießen, griff ihre Idee aber dennoch begeistert auf, nur sollte statt eines Internationalen ein Nationales Jüdisches Antifaschistisches Komitee gegründet werden, dessen Mitglieder die prominentesten jüdischen Persönlichkeiten aus dem Partei- und Staatsapparat, aus der Roten Armee, aus Kultur und Wissenschaft werden sollten.

Und bereits am 24. August 1941 versammelten sich zahlreiche prominente russische Juden im Sendehaus des Moskauer Rundfunks, um sich mit einem Hilferuf an die «brider un shwester, jidn fun der ganzer welt» zu wenden. Zu ihnen gehörten die Schriftsteller und Dichter Ilja Ehrenburg, Dowid Bergelson, Peretz Markisch, der Dichter und Oberst der Roten Armee Isaak Fefer, der Schauspieler und Direktor des Jüdischen Theaters in Moskau, Solomon Michoels, der Leiter des Sowinformbüros Solomon Losowski, der Atomphysiker Piotr Kapitza, der Geiger David Oistrach, der Regisseur Sergej Eisenstein, die Armeegeneräle Jakob Kreiser und Jakob Katz und viele andere. Ilja Ehrenburg schreibt in seinen Memoiren: «Losowski sagte mir, Stalin messe der Arbeit für Amerika und England große Bedeutung bei.»[7]

Zugleich wurden alle antijüdischen Restriktionen aus den dreißiger Jahren außer Kraft gesetzt. Was seit Jahren von den Behörden verboten worden war, nun durfte es wieder existieren: Schulen wurden neu gegründet, Synagogen wieder eingerichtet, jüdische Zeitungen und Bücher durften neu verlegt werden etc. Aber auch hierin zeigt sich wieder Stalins Schizophrenie; denn einerseits taten die Sowjetbehörden viel, um Juden vor der vorrückenden deutschen Wehrmacht durch Evakuierung zu retten, andererseits verbot Stalin kategorisch, in der Sowjetunion etwas über Hitlers «Endlösung der Judenfrage» zu berichten. Der mächtige Stalin – so Isaac Deutscher – «fürchtete, dies könne die Masse des Volkes auf die Idee bringen, daß an dem Gerede der Nazis ein Körnchen Wahrheit sei, und er, Stalin, stände dann als Verteidiger der Juden da – eine Rolle, die er um keinen Preis spielen wollte. Er hatte Angst vor der Popularität des Antisemitismus, und der Eifer, mit dem russische und ukrainische Judenverfolger in den besetzten Gebieten auf den Nazismus reagiert hatten, bestätigte ihn in dieser Angst».[8]

Dennoch: Am 23. April 1942 wurde die formale Gründung des Jüdischen Antifaschistischen Komitees bekanntgegeben.[9] Es umfaßte 70 Mitglieder, die jüdische Elite der Sowjetunion. Selbst die Juden Palästinas gründeten unter Führung der linken Zionisten 1942 ein «Komitee zur Unterstützung der UdSSR im Krieg gegen den Faschismus». Und im August 1942 überreichte das Komitee dem damaligen sowjetischen Botschafter in London, Ivan Majski, einen Scheck über 10 000 Pfund für das sowjetische Rote Kreuz.

Solomon Michoels, Ilja Ehrenburg nennt ihn «die Seele des Jüdischen Antifaschistischen Komitees», und Isaak Fefer wurden im Spätsommer 1943 von Stalin persönlich verabschiedet, auf eine siebenmonatige Reise nach England, den USA, Kanada und Mexiko geschickt, wo ihnen allenthalben ein stürmischer Empfang bereitet worden ist. Nach Ehrenburgs Worten sammelten Michoels und Fefer «Millionen für sowjetische Kinderheime und Hospitäler». Nach Angaben von Arno Lustiger haben die hauptamtlichen Funktionäre und zahllosen ehrenamtlichen Mitarbeiter des Jüdischen Antifaschistischen Komitees in den Jahren des Großen Vaterländischen Krieges, um die seinerzeitige Terminologie zu gebrauchen, insgesamt 45 Millionen Dollar allein für die Rote Armee gesammelt.

Ein Zentrum jüdischer Kultur

Indessen beschränkte sich die Tätigkeit des Jüdischen Antifaschistischen Komitees nicht aufs Sammeln von Geld. Wenn es auch unter den Mitgliedern verschiedentlich zu Meinungsverschiedenheiten über die tatsächlichen Aufgaben des Komitees und deren Umfang gekommen ist, so sollte es sich im Laufe von nur wenigen Jahren dennoch mit seinen verschiedenen Filialen auch zu einem geistigen Zentrum der jüdischen Kultur in der UdSSR entwickeln, deren publizistisches Sprachrohr die jiddische Zeitung «Einikejt» gewesen ist. Doch aus der Rückschau sollte sich gerade diese Seite der Tätigkeit des Komitees als äußerst verhängnisvoll erweisen.

Wie Arno Lustiger in einem Aufsatz in der «Frankfurter Rundschau» vom 12. August 1992 berichtet, hat bereits am 27. Juli 1943, also während des Besuches von Michoels und Fefer in den USA, das «Amerikanische Komitee der jüdischen Schriftsteller, Künstler und Wissenschaftler» in der Zeitung «Einikejt» bekannt gegeben, daß man plane, gemeinsam mit den sowjetischen Freunden ein «Schwarzbuch» von 1000 Seiten Umfang zusammenzustellen, in dem die Verbrechen an der jüdischen Bevölkerung in den besetzten Gebieten dokumentiert werden sollten. Nach Michoels und Fefers Rückkehr in die UdSSR im Februar 1944 nahm der Plan Gestalt an. Nach verschiedenen Entwürfen und Vorarbeiten wurde das eigentliche «Schwarzbuch» zwischen 1944 und 1946 von mehr als vierzig jüdischen und nichtjüdischen Schriftstellern, Journalisten und Kriegskorrespondenten zusammengestellt und von Wassili Grossman und Ilja Ehrenburg redigiert. Indessen fand das Buch alles andere als die Gunst der Stalinschen Sicherheits- und Zensurbehörden. Trotz aller Umarbeitungen, die die Redaktoren im Auftrage der Zensurbehörden vornahmen, konnte das Buch in der Sowjetunion nie erscheinen. Die Kontrollkommission des ZK der KPdSU verbot sein Erscheinen im Oktober 1947 endgültig, weil es, wie es heißt, «schwere politische Fehler enthält». Dort erschien es erstmals im März 1992(!) in Minsk.

Nach dem siegreichen Ende des Zweiten Weltkrieges und dem Beginn des kalten Krieges sollte indessen wieder einmal ein Wandel in der Geschichte eintreten. Es begannen jene Jahre, die man die «schwarzen Jahre der russischen Juden» zu nennen pflegt. Was gestern noch Grund für Anerkennung und höchste Auszeichnung gewesen war, wurde über Nacht zum Verbrechen par excellence. Die zur Zeit des Krieges von den Mitgliedern des jüdischen Antifaschistischen Komitees auf Drängen Stalins gepflegten national-jüdischen Ambitionen waren plötzlich «jüdische Abweichungen», die zu ausländischen und internationalen jüdischen Organisationen geknüpften Beziehungen galten auf einmal als verdächtiger jüdischer Kosmopolitismus und wurden als Zeichen einer internationalen zionistischen Verschwörung gebrandmarkt. Um ein weiteres Mal offenbarte sich Stalins schizophrenes Politkalkül.

Wenn auch die Regierung Stalins einerseits alle Anstrengungen unterstützte, die zur Gründung des Staates Israel im Mai

[6] I. Deutscher, Stalin – eine politische Biographie. Hamburg 1992 (rororo Sachbuch 9118).

[7] I. Ehrenburg, Menschen, Jahre, Leben. 4 Bände, Berlin [2]1982–1991, Bd. III, S. 10.

[8] Ebenda (vgl. Anm. 7), S. 761.

[9] Für diesbezüglich erforderliche Einzelheiten sei hier verwiesen auf N. Levin, The Jews in the Soviet Union since 1917 – Paradox of Survival. 2 Bände, New York-London [2]1990, bes. Band I, S. 379–397, 446–470; L. Rapoport, Hammer, Sichel, Davidstern – Judendverfolgung in der Sowjetunion. Berlin 1992; sowie A. D. Low, Soviet Jewry and Soviet Policy. New York 1990.

1948 führten und die Sowjetunion und ihre Verbündeten im Ostblock die ersten waren, die diesen Staat anerkannten, so verhinderte dieser außenpolitische Schachzug doch nicht, daß zur gleichen Zeit eine furchtbare Kampagne gegen die sogenannten zionistischen Kosmopoliten einsetzte, die in den politischen Morden des Jahres 1952 in Moskau sowie im Slansky-Prozeß 1952 in Prag und seinen Folgen ihren Höhepunkt erlebte.[10]

Verhaftungen, Prozesse und Hinrichtungen

Bereits seit 1946 wurden die Mitglieder des einst so verdienten Jüdischen Antifaschistischen Komitees von den Sicherheitsorganen Stalins argwöhnisch und mißtrauisch observiert. Und jetzt sollte es viele von ihnen treffen, die – wie Ehrenburg einst meinte – 1937 zufällig überlebt hatten. «Der Auftakt zu manchen Ereignissen» – um mit Ehrenburgs Worten zu reden – war «der tragische Tod Solomon Michoels». Am 13. Januar 1948 wurde Michoels bei einem inszenierten Autounfall in der Nähe von Minsk umgebracht. Bald darauf folgten die Auflösung des Jüdischen Antifaschistischen Komitees sowie aller erst wenige Jahre zuvor neugegründeten jüdischen Einrichtungen, Organisationen, Schulen, Verlage, Zeitungen und Theater. Im Winter 1948/49 wurde der überwiegende Teil der Mitglieder des Jüdischen Antifaschistischen Komitees verhaftet, dazu viele andere jüdische Schriftsteller und Intellektuelle. Nicht verschont blieben selbst Altbolschewiken und diejenigen Dichter und Schriftsteller, die – noch einmal mit Ehrenburgs Worten zu reden[11] – noch am Beginn der «Kampagne gegen die Kosmopoliten» dem «Allerweisesten Generalissimus» uneingeschränkt zu huldigen bereit und bis zu ihrer eigenen Verhaftung treu ergeben waren.

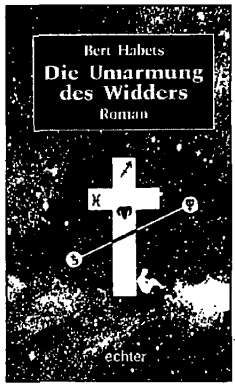
Solomon Losowski und seine Genossen wurden beschuldigt, mit der amerikanisch-jüdischen Hilfsorganisation Joint eine Verschwörung angezettelt zu haben, um mit deren Hilfe die Halbinsel Krim von der Sowjetunion loszureißen und dort einen jüdischen Staat errichten zu wollen. Diese absurde Krim-Affäre bot Stalin und seinen Helfershelfern den Vorwand zum rücksichtslosen Vorgehen gegen die Mitglieder des Jüdischen Antifaschistischen Komitees ebenso wie gegen alle diejenigen, die man damit in Beziehung brachte. Und niemand wagte Widerspruch. Selbst der mächtige Molotow, damals stellvertretender Ministerpräsident, sagte sich von seiner jüdischen Frau Paulina los, die einst Mitarbeiterin des Komitees gewesen ist, als Stalin sie verhaften und nach Kasachstan deportieren ließ.

Die sogenannte Krim-Affäre, die als Chiffre für die Liquidierung des Jüdischen Antifaschistischen Komitees und seiner Mitglieder steht, kam auf Stalins Anweisung hin am 7. April 1952 vor das Militärkollegium des Obersten Gerichtes in Moskau. Die 15 Angeklagten wurden vom Gericht aufgrund der unter Folter von ihnen erpreßten absurdesten Selbstbeschuldigungen zu je 25 Jahren Haft verurteilt. Stalin genügte indessen dieses Strafmaß nicht. Nach der letzten am 18. Juli beendeten geheimen Gerichtsverhandlung befahl er, die Angeklagten zu liquidieren. Am 12. August 1952 wurden 14 von ihnen hingerichtet.

Mit dem Mord an den jüdischen Schriftstellern und Intellektuellen war der Stalinsche Terror gegen die Juden freilich keineswegs am Ende. Wie wir heute wissen, sollte dieses Verbrechen den Anfang eines noch weitaus größeren Verbrechens bilden, das man Stalins Endlösung der Judenfrage genannt hat. Dem Mord an den Schriftstellern folgte die Enthüllung des sogenannten Ärztekomplotts vom Januar 1953. Wie Louis Rapoport in seinem vorhin erwähnten Buch schreibt, plante Stalin, nach Schauprozeß und öffentlicher Hinrichtung der Ärzte alle Juden aus dem europäischen Teil der Sowjetunion in Konzentrations- und Arbeitslager nach Sibirien, Kasachstan und Birobidschan zu deportieren. Nur eine bestimmte Anzahl «guter Juden» sollte in russischen Großstädten bleiben dürfen und als Beweis dafür dienen, daß nicht alle Juden deportiert wurden. Ist der eigentliche Plan Stalins auch nie veröffentlicht worden, so war eine Propagandaschrift zur öffentlichen Rechtfertigung dieser Massendeportation unter dem Titel «Warum die Juden aus den Industriegebieten ausgesiedelt werden müssen?» vom Verlag des Innenministeriums jedoch bereits vorbereitet. Allein Stalins Tod am 5. März 1953 und der Machtwechsel auf Chruschtschow und die mit ihm einsetzende Tauwetterperiode verhinderten die Verwirklichung dieses Planes. Statt dessen begann man mit Rehabilitierungen hinter verschlossenen Türen: angefangen mit Solomon Michoels im Frühjahr 1955. Im November 1955 wurden weitere acht der im August 1952 Hingerichteten wieder in die Partei aufgenommen, wie die «Prawda» in einem Bericht über die Tätigkeit der «Kommission des Politbüros des ZK der KPdSU für das erweiterte Studium der Dokumente über die Repressalien der dreißiger, vierziger und

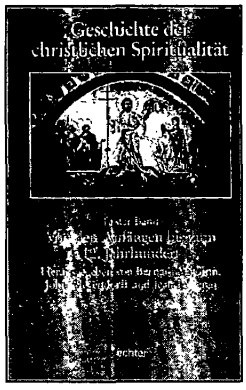
[10] S. dazu B. D. Weinryb, Stalin's Zionism, in: PAAJR 46–47 (1979–1980) S. 555–572.
[11] I. Ehrenburg (vgl. Anm. 7), S. 348f.

Neue existentiell bedeutsamen Fragen zugewandte Bücher für Menschen mit Blick für die Belange der Gegenwart



„Was mir bislang gefehlt hat, ist tiefes Erleben. Denkend gestalten war nie ein großes Problem für mich, aber ich war nicht empfangsbereit für göttliche Nähe und Wahrheit." Hans-Peter Engel, Lehrer für Religion und Philosophie und neben seinem Bruder und Gegenpol Robert Hauptfigur des Romans, glaubt, daß die Astrologie seine „ausgebrannte Seele mit neuer Tiefe" gefüllt und ihm so einen neuen Zugang zur Religion eröffnet habe. Aber: Sind Astrologie und Religion, Astrologie und Christentum überhaupt miteinander vereinbar? – *Was hilft, das eigene Leben und dessen Muster besser zu verstehen oder zu entziffern? – Die Suche nach „Unterscheidung der Geister", als Roman.*

Bert Habets: Die Umarmung des Widders. Roman. 144 Seiten. Gebunden. DM 29,80/ öS 233,–/ SFr. 30.10. ISBN 3-429-01501-4.



Geschichte der christlichen Spiritualität, Band 1: Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert.
Herausgegeben von Bernard McGinn, John Meyendorff und Jean Leclercq. Aus dem Amerikanischen. Mit einem Vorwort von Josef Sudbrack.
488 Seiten, 33 Abbildungen. Gebunden. Einführungspreis bis 30.9.93: DM 68,–/ öS 531,–/ SFr. 67.70. Ab 1.10.93: DM 78,–/ öS 609,–/ SFr. 77.50. ISBN 3-429-01500-6.
„Vorzügliche" (J. Sudbrack), im deutschen Sprachraum einzigartige Darstellung der christlichen Spiritualität von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert.

echter

„echter"-Bücher erhalten Sie bei Ihrem Buchhändler!

frühen fünfziger Jahre» am 27. Januar 1989 meldete. Anderen, darunter Boris Shimeljowitsch und Dowid Hofshtejn, wurde diese zweifelhafte Ehrung erst 1988 zuteil. Die Bücher der ermordeten Schriftsteller beginnen erst heute ein wenig bekannt zu werden.[12] Die Geschichte und das ganze Ausmaß des Verbrechens von 1952 harrt indessen noch seiner Aufarbeitung.

Wie schrieb doch Manès Sperber in seinen eingangs zitierten Sätzen: «Um die Lebenden zu verstehen, muß man wissen, wer ihre Toten sind. Und man muß wissen, wie ihre Hoffnungen geendet haben: ob sie sanft verblichen oder ob sie getötet worden sind. Genauer als die Züge des Antlitzes muß man die Narben des Verzichts kennen.» *Stefan Schreiner, Tübingen*

[12] Eine erste Anthologie: Spiegelglas auf Stein – eine Anthologie unter Stalin ermordeter sowjet-jiddischer Literaten. Berlin 1992. Eine zweite Anthologie plant der Suhrkamp-Verlag für 1993.

Undogmatische Themen dogmatischer Christologie

Marquardts Christologie vom Juden Jesus (II)*

Nachdem Marquardt im ersten Band die Berechtigung und Notwendigkeit, aber auch die Methoden einer «judenchristlichen» Christologie vorgestellt und paradigmatisch angewandt hat, nimmt er im zweiten Band auch die üblichen, noch mehr aber einige unübliche Themen der Christologie vor, beide aber auf unübliche Weise. Das Gespräch und die Solidarisierung mit dem geschichtlichen *und* dem gegenwärtigen Volk Israel als sozialer wie theologischer Wirklichkeit, beeinflußt nicht nur seine inhaltliche Themenauswahl, sondern nicht weniger die Zugänge und die Durchführungen der christologischen Reflexion. Die quer zu den klassischen Schächten vorgetriebenen Stollen fördern denn auch mehrmals überraschende neue Inhalte und Impulse zutage.

Eine fragende Christologie

Nicht nur die antwortenden christologischen Prädikate, sondern schon die auf sie zielende Frage hat ihre Vorgestalt in der Bibel der Juden, vor allem in einer aus Erzählung und Weisung sich aufdrängenden und aufbrechenden, dann aber auch offengehaltenen Frage nach seinem *Wer*. Aus allen möglichen höchst menschlichen und praktischen Erfahrungen und Situationen kann die Frage nach der Person Jesu aufbrechen. «Vielfach entsteht in den Jesus-Schriften die christologische Frage erst im Zusammenhang der Weisungen des Tuns, die Haggada steht innerhalb der Halacha, das theoretische Argument *folgt* dem praktischen Bedürfnis» (18). Die offene Frage ist aber nicht rasch in einer Art dogmatischer Ungeduld mit einem vollen christologischen Prädikat zu füllen, sondern fragend offenzuhalten: die dogmatische Tradition hat allzuoft die Kommunikation durch Begriffe ersetzt und abgebrochen. Anderseits hält es Marquardt für nötig, vom soteriologischen Bedürfnis und der Heilserfahrung aus auf die Person Jesu Christi zu schließen, aber ebenso umgekehrt dem Projektionsverdacht durch die umgekehrte Fragerichtung zu begegnen und die menschliche Heilsfrage der Kritik durch die je andere und größere Person Jesu Christi auszusetzen: «Das Ethische ist nicht recht erfaßt ohne das Christologische» (17). In den Fragesituationen der Evangelien hört die Fragesituation aber mit dem Bekenntnis nicht auf, sondern wird von Jesus gleich neu in die Krisis geführt: «Jesus will nicht systematisiert werden, weder durch die Hoffnungen des Volkes, noch durch Bekenntnisse seiner Anhänger» (29).

Altkirchliche Christologie vor dem Welthorizont

Es wirkt in einer Christologie mit entschieden «judenchristlichem» Ansatz besonders überzeugend, wie der Autor ein Plädoyer für die nun wirklich nicht jüdisch gedachte und artikulierte Christologie der altkirchlichen Dogmengeschichte führt. Natürlich wird es durch die anschließenden ausführlichen Erörterungen über eine «formale» jüdische Christologie in seiner Ausschließlichkeit und ungeschichtlichen Absolutheit relativiert, aber zunächst widerfährt ihm doch mehr Gerechtigkeit als in andern modernen Christologien. Ähnlich wie es für die katholische Theologie etwa *Alois Grillmeier* durch seine kompetente dogmengeschichtliche Arbeit geleistet hat, stellt auch Marquardt die scheinbar spekulative und entsprechend als spekulierend verschrieene Christologie in ihren geschichtlichen Kontext: die ursprünglich jüdischen Begriffe wie Wort, Sohn, Herr, durften und mußten in den andern griechischen Horizont der ausgeweiteten Weltmission transponiert werden. Die hier erfragten Heils*güter* bedurften der entsprechend verständlich gemachten Heils*person*. Die als «hellenistisch» etikettierte Zweinaturenlehre will soteriologisch verstanden sein, sie suchte damals das gleiche zu leisten wie heute die lateinamerikanische Befreiungstheologie: Wie haben damals die Menschen ihre Entfremdung erfahren, wo und wie haben sie daraus Erlösung und Befreiung erhofft? «Die Antike steht uns heute mit ihrem Leiden an Natur und mit ihrer Utopie von einer neuen Natur offensichtlich näher als die bürgerlich-geistige Fortschritts- und Ausbeuterwelt des 19. und bisherigen 20. Jahrhunderts. Und wir können womöglich ganz gut verstehen, daß für die antiken Christen Naturleiden und Naturhoffnung so schlechthin wichtig waren, daß sie die Geschichte Gottes und Jesu in Naturbegriffen auszudrücken versuchten» (41). Allerdings geriet die altkirchliche Christologie dann doch in die Ambivalenz, ob mit «Gott» und mit «Mensch» abstrakte vage Allgemeinbegriffe gemeint seien, oder ob sie sich konkret am Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und an den Menschen des Volkes Israel orientierten. Es ist nicht von ungefähr, wenn gerade die Christologie der orthodoxen Ostkirchen diese Konkretheit Jesu samt ihrer ökumenischen Konsequenz der Solidarität mit dem Volk Israel hat verblassen lassen: «in der Frage der Bedeutung der geschichtlich-konkreten, also der jüdischen Menschlichkeit Jesu muß nach unserem Verständnis das alte Schisma der östlichen und westlichen Kirchen von uns aus aufrechterhalten bleiben» (49). In jeder Perspektive geht es um den armen Juden Jesus von Nazareth.

Jüdische Kategorien einer formalen Christologie

Jede denkerisch reflektierte und hermeneutisch vermittelte Christologie ist auf die Benützung vorgefundener Denkkategorien und sprachlicher Vor-begrifflichkeiten angewiesen für die Ortung in einem gemeinsamen Koordinatensystem. *Karl Rahner* hat etwa in wiederholten und immer wieder angenäherten Ansätzen versucht, die dogmatische Aussage der hypostatischen Union aus ihrer mythologischen Isoliertheit zu befreien, indem er sie einbeschrieben hat in die Koordinaten einer transzendentalen Anthropologie des menschlichen Geistes und der Freiheit, in die Zielrichtung einer evolutiven geschichtlichen Weltanschauung und in die Verbindlichkeit jeder zwischenmenschlichen Begegnung und Vertrauenserwartung.

Marquardt greift hier auch ein Postulat von *H.U. von Balthasar* auf, wenn er als näherliegendes und vordringliches Koordinatennetz das im jüdischen Glauben gelebte und thematisierte Verhältnis zwischen Gott und Volk Israel wählt, von dem her auch die neutestamentlichen Erzählungen und die Artikulatio-

* Friedrich-Wilhelm Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, Kaiser, München, Bd. 1 1990, Bd. 2 1991. Die Ziffern in Klammern bezeichnen die Seitenzahlen des 2. Bandes. – Teil I siehe: Orientierung 57 (1993) Nr. 6, 31. März 1993, S. 70ff.

nen der Person Jesu ausgehen und auf das diese rückbezogen bleiben. Die Wege auf das Christusgeheimnis hin sind in diesem Glauben gleichsam vorgespurt, die Umrisse bereits skizziert und die Elementarteilchen bereits ausgelegt. Das Gottesverhältnis Jesu ist zu bestimmen innerhalb und ausgehend vom Verhältnis zwischen dem Gott Israels und seinem Volk. So kann und muß einer «Entjudaisierung» der Christologie durch diesen ersten ursprünglichen und bleibenden Kontext begegnet werden. Der Leser wird hier erstmals oder erinnert lernen müssen, daß und wie alle neutestamentlichen christologischen Prädikate gerade nicht originär erst und nur auf Jesus angewandt und ihm vorbehalten wurden, sondern schon immer Prädikate für das ganze Volk Israel waren. Israel ist zuerst *Sohn Gottes*: in der Knechtschaft Ägyptens und in der befreienden Herausführung, in einem schöpferischen Rechtsakt wird es von Gott als Sohn adoptiert; ebenfalls sind Zeugung und Geburt öffentliche, nicht biologische Rechtsakte, die erst nachher auf Jesus übertragen werden. Mit dieser Kontinuität wird «eine Christologie des totalen und radikalen, ‹eschatologischen› Bruchs mit Israel und der Vergangenheit schon mit der ersten Seite des Neuen Testaments als biblisch unmögliches Modell gekennzeichnet ... Jede christologische Aussage von Jesu Ursprung in Gott muß zur Aussage über seinen Ursprung dort werden, wo Gott Ursprung zu setzen gewählt hat: in den Generationen Israels» (98).

Wohl eines der schönsten Kapitel dieser Christologie gilt dem Gottesnamen und Christustitel «Immanuel»: Wie in einem Brennpunkt versammelt hier Marquardt die ganze Bedeutungsfülle dieses Namens in die Person Jesu hinein, ohne aber diese Bedeutungen aus der vorherigen und seitherigen Bundesgeschichte zwischen Gott und Israel zu entziehen oder zu enteignen. Darin verbindet sich die freiheitliche Transzendenz Gottes mit seiner Nähe zur Menschenwelt, konkret zum Volk Israel, sein Begegnungswille, der immer wieder neu freiheitliches Ereignis wird. Auch nach und mit der Ortsnähe und -gegenwart im Tempel bindet und erschöpft sich seine Nähe nicht in der kultischen Anbindung, sondern wahrt sich das Recht der je neuen Entzogenheit und Verborgenheit. Der Name ist durchstimmt von einer emotionalen Solidarität Gottes mit seinem Volk, das er wider alle Untreue zusammenruft und aus der Zerstreuung versammelt, mit dem er im Zelte wandert und vorausgeht, wie ja auch die Inkarnationsgegenwart ein freibleibendes, bewegendes und bewegliches Zelten bleibt (Joh 1,14: wörtlich, hat unter uns sein «Zelt aufgeschlagen», nicht nur statisch «gewohnt»). Die Intensität seiner Gegenwart in Jesus von Nazareth bewegt sich innerhalb einer größern und auch schon anderswo verwirklichten Gegenwart innerhalb und inmitten seines Volkes. Schließlich wird an diesem Namen die Zwei-setzung Gottes *und* seines Namens, die zugleich welthaft-geschichtliche Vergegenwärtigung *und* die bleibende Verborgenheit des sich offenbarenden Gottes anschaulich, wie übrigens auch in andern Offenbarungsgestalten des jüdischen Glaubens (Herrlichkeit, Weisheit usw.). «Daß Gott und der Name Gottes unter uns zelten, kann man seit jeher von *diesem* Gott wissen, sogar erwarten, denn das ist lange schon eine der schönsten Verheißungen. Fragen kann man darum nur: ob nun gerade *Jesus* von Nazareth das Zelt der Begegnung sei und: ob nur er es sei. Das ist eigentlich auch die jüdische Frage an die christliche Botschaft; nicht die Vorstellung vom zeltenden Gott ist jüdisch-fraglich, nur seine Ortung in Jesus» (115).

Ähnlich werden die jüdischen Wortfelder anderer christologischer Zentralbegriffe einbezogen und ausgeweitet: Wort, Leib, Zeichen, Stellvertretung usw. Jedesmal zeigt sich, wie verdünnt diese Worte werden, wenn sie aus dem jüdischen Wurzelgrund getrennt werden, wie sie sich wie Hohlräume mit andern Vorstellungen auffüllen, die dann eine bedenkliche Eigendynamik erlangen. Anderseits erweisen sich diese Kategorien einer formalen Christologie des Judentums als mindestens so aussagefähig für das Christusgeheimnis wie die Kategorien der altkirchlichen Christologie von der Einung der beiden Naturen in der Person des Logos. Mindestens stellt Marquardt die Frage: Wird in geschichtlich-politischen Begriffen (Gottesknecht-Lieder) nicht strukturell dasselbe gesagt, was in metaphysischen Begriffen von der Einung der Bedingungen allen Menschseins (das «Fleisch») mit dem Worte Gottes in der Lehre von der assumptio carnis («Fleisch angenommen») gesagt worden ist? (vgl. 130).

Die Ausführungen über das dreifache Amt Christi als König, Prophet und Priester werden in der katholischen dogmatischen Christologie nicht so eingehend behandelt wie in der reformierten Tradition, doch enthalten die Ausführungen über das Priestertum Christi einige Brisanz für die unbekümmerte und vereinnahmende Übertragung auf Jesus Christus. Die Ausfaltung verschiedener Erlösungstheorien gibt Marquardt Gelegenheit, einer pauschalen Vermischung der einzelnen Denkmodelle entgegenzuwirken, die heute bei vielen Männern und Frauen (feministische Theologie) oft ebenso pauschale Ablehnung und Zurückweisung auslöst: «Jesu Tod als verbindende, Gemeinschaft stiftende Macht ist eine Sinnschicht, die uns heute allenfalls noch erschwinglich scheint und im Bewußtsein der Abendmahl feiernden christlichen Gemeinde immer mehr vor Sühne- und Strafgedanken tritt, die freilich in der Bibel auch da sind und in der Tradition der Kirche bisher im Vordergrund standen.» (203)
Immer wieder geht es um mehr als um eine verbale Ausbeutung und «Plünderung» der alttestamentlichen Schriften und Bücher, weil die Übernahme dieser jüdischen Denkformen auch die solidarische Verbundenheit mit dem Volk Israel einschließt, aus der die Person Jesu und sein Verständnis nicht abgelöst werden dürfen. Demgegenüber erachten wir «allein das jüdische Volk in der Lebendigkeit seines geschichtlichen Existierens (zu der alle Verschonungen seines Überlebens gehören) als in sich selbst begründetes Zeugnis für Gott und *darum* relevant für die Erkenntnis der Bedeutung Jesu – also für *christologisch* relevant» (237).

Zeithandlungen Jesu: Kommen, Gehen, Bleiben

Es muß schon an der Eigenart der hebräischen Sprache und ihrer Strukturen liegen, daß sie für das Verständnis der Person und Geschichte Jesu anders als die griechische Sprach- und Denkwelt nicht Substantive und abstrakte Begriffe vorstreckt, sondern daß sie Verben, Tat- und Zeitwörter bereithält, die schon immer für das *Handeln* Gottes gebraucht und so zu tieferer Bedeutung gebracht wurden. Jesus wird so nicht in ein «Periodisches System» der Naturen eingeordnet, das in der dogmatischen Christologie sogar die göttliche und die menschliche Natur aus einem Angebot von Naturen herausgreift, sondern er wird in den Gezeiten Gottes und Israels geortet, in der Spannung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

«In seinem ‹Kommen› handelt er an der Zukunft unter ihren Bedingungen, in seinem ‹Gehen› an der Vergangenheit unter den ihren, in seinem ‹Bleiben› aber an der Gegenwart. Sein Handeln in den Gezeiten kann darum Handeln genannt werden, weil der auferweckte Jesus, lebend unter dem Gesetz des Geistes des Lebens, an ihre Eigenmacht nicht mehr verfallen kann. Er ist ihnen gegenüber handlungsfähig, und das heißt auch: Er bleibt sich-selbst-identisches Subjekt zugleich in seinem Kommen, Gehen und Bleiben: Jesus kommt und geht und bleibt. Mit der Folge, daß die Gezeiten zwar nicht versinken und in ihrer Differenz verschwinden oder verschwinden in der Erfüllung der Zeit und aufgehoben werden in eine einzige idifferente Zeit Jesu; aber indem es Jesus ist, der in den Gezeiten kommt, geht und bleibt, erfahren die Gezeiten eine Gleichzeitigkeit, die sich darin äußert, daß z. B. seine Zukunft in präzisem Sinne immer die ‹Zukunft des Gekommenen› ist, daß seine Gegenwart darin ihren Sinn erfüllt, daß er ‹auch noch heute kommt›, und daß die Bibel mehr als einmal von

seiner Vergangenheit im Präsens historicum erzählen muß.» (307)

Mit dem *Kommen* wird sowohl die bereits erfahrene Gegenwart Gottes in Jesus Christus wie seine ausständige Offenbarung mit einem deutlichen Bewegungs- und Zukunftsvektor versehen. Auch die bereits geschehene Ankunft ist Bewegung, Wanderung und Verheißung, und wird als «Kommen» der drohenden Gewöhnung und den «zerdachten Hauptwörtern» entzogen (vgl. 318); Kommen wird zur eigentlichen Seinsweise Jesu. In seine Gegenwart hinein muß auch sein Kommen hereinragen, sonst wird der Gekommene zu sehr der Gegenwärtige, sonst verblaßt sein ausstehendes Handeln des Richtens, mit dem er Recht schafft für die Unterdrückten, die Hoffnungsgeschichte zu ihrem Sieg bringt und die Mitsammenbewegung Gottes in der Zusammenführung der Menschen mit und im Volk Israel einlöst. Anderseits setzt sich Marquardt einer verallgemeinernden Auflösung des Namens Jesu entgegen, bei der sein Name nur noch als Chiffre für alles Uneingelöste stünde. «Der Name Jesu ist *Letzt*wirklichkeit, kann nicht entschlüsselt und ausgelegt werden in etwas anderes als Jesus von Nazareth. Beim Kommen Christi ist etwas ‹Neues, Erstmaliges›, bisherige Wirklichkeit Überschießendes nur insofern zu erwarten, als es das Neue und Erstmalige und Überschießende bringt, das er ist und mit sich bringt.» (355).

Noch mehr wirkt sich die Zeitform des *Gehens* auf eine landläufige kirchliche Christologie oder Christo-Ideologie aus, die sich seiner Gegenwart und seines verheißenen Bleibens nur zu sicher ist. Als Gehender mutet Jesus der Kirche immer wieder seine Verborgenheit zu, sein «Hingehen» in den Tod und zum Vater. Sein Weggang darf auch nicht, wie es häufig auch kirchenoffiziell geschieht, voreilig durch den Beistand des Geistes ersetzt und aufgefüllt werden: «Er hinterläßt uns einen wenig vertrauten ‹anderen Beistand› – gewiss: einer andern Wirk- und Begegnungsweise Gottes, auch seiner selbst, aber eben doch einer ‹anderen›, deren Andersheit vielen Kirchen, zumal den großen, bis heute nicht vertraut geworden ist, die im Gegenteil bis heute kirchliches Mißtrauen erzeugt und dogmatisch immer wieder Domestizierungsbemühungen ausgesetzt worden ist.» (402)

Unter dem Zeitwort des *Bleibens* behandelt Marquardt zunächst die endgültige und bleibende gegenseitige Beziehung zwischen Gott und Jesus, in der Auferweckung und Erhöhung Jesu, in seiner Herrschaft mit Gott und zu seiner Rechten, als ein bleibendes Zusammensein mit Gott, so aber auch mit und im Bundesverhältnis Gottes zu seinem Volk. Die Beziehung Gott-Jesus darf von der Beziehung Gott-Menschen nicht isoliert werden, in ihr allerdings darf auch die «innergöttliche» Beziehung Vater-Sohn sichtbar gehalten werden. Die Ausweitung der Menschengemeinschaft des Gottes und Vaters Jesu Christi ist zwar auf alle Menschen zu beziehen, einer systematisierenden Vereinnahmung der Menschen «außerhalb» des Namens Jesu Christi (etwa im Sinne von Karl Rahners «anonymen Christen») steht Marquardt aber skeptisch gegenüber.

Aufschlußreich und für die übrige dogmatische Christologie wegweisend und weiterführend ist die behutsame Rückwärtsbewegung, die Marquardt von dieser endgültigen Beziehung Gott-Jesus her auszieht, auf den vorösterlichen Jesus, auf sein Handeln und Reden und Geschick, bis in die Menschwerdung und in jenes «Vorher» und «Voraus», das die Theologie sonst abstrakt und meistens geschichtslos als «trinitarische Präexistenz» behandelt. Hier wird der Geschichtsbezug nie aus dem Auge verloren, wie dies in der katholischen Trinitätslehre für lange Zeit der Fall war. Für sein Bleiben in Jesus Christus hat Gott ausweitend und verbindlich gemeinschaftliche *«Zeitzeichen»* gesetzt: das Bleiben Israels auch durch die Hölle des Holocaust, und das «kleinere» Zeitzeichen, die Bleibensverheißung an die Kirche wider die Pforten des Totenreiches. Auch hier wird die Christologie nicht von der größeren Gemeinschaft abgetrennt.

*

Der Christusglaube war für lange Zeit *der* Trennungsgrund zwischen Juden und Christen. Marquardts Christologie gehört zu jenen Versuchen, die ihn gerade als verbindenden Brückenbogen und als zusammenhaltenden Brückenpfeiler auslegen und hinstellen. Nach den eindrücklichen exegetischen Arbeiten jüdischer Theologen wie *Flusser* und *Ben-Chorin,* die den Bruch zwischen dem jüdischen Volk und Jesus auf eine bleibende Verbundenheit hin zu überwinden suchen, ist hier dogmatisch-systematisch von christlicher Seite ein antwortender Bogen gespannt und Jesus als der beiden gehörige Glaubende erreicht worden. Daß dies nicht nur als christologische Reflexion geschehen kann, sondern einhergehen muß mit einer geschichtlichen *und* gegenwärtigen Solidarität mit Israel, hält sich wie ein Grundton durch das ganze Buch von Marquardt. Es darf aber nicht nur bei seiner engagierten und denkerischen Leistung bleiben, wenn die Brücke stärker und tragend werden soll, vor allem aber muß sie in konkreten Schritten der Christen und der Kirchen betreten und begangen werden. Auf keinen Fall darf diese Richtung theologischen Denkens über Jesus Christus als ein «freihändiger Denkversuch» (vgl. 445) eines einzelnen Theologen isoliert stehenbleiben, oder, wie vorgekommen, ins Bibliotheksregal «Religionsphilosophie» abgeschoben werden, sondern das Buch fängt innerhalb der kirchlich allgemein anzuerkennenden Lehre eine weiterzuführende Reihe an: vivant sequentes, zu deutsch: Fortsetzung muß folgen! *Dietrich Wiederkehr, Luzern*

Die Ohren des Herzens weit geöffnet

Katja Behrens jüdische Geschichten[1]

Die Introduktion dieser Geschichten erscheint oft harmlos: Eine Frau sitzt und schaut aufs Wasser, während die Jungen Fußball spielen, oder sie schreibt am Tisch eines Restaurants, und ein alter Mann bittet um den freien Platz ihr gegenüber. Aber die Frau, Ich-Erzählerin all der Geschichten, ist von *dort* herangereist. «Schama» nennen ihn die Bewohner des Gastlandes, «aber sie meinen nicht einfach dort. Sie meinen einen Ort, der so schrecklich ist, daß man ihn besser nicht benennt, ihn beim Namen nennen, hieße die Erinnerung *daran* heraufbeschwören, wenn man nicht davon spricht, dann ist es nicht wirklich, vielleicht doch nicht wirklich oder wenigstens nicht ganz wirklich. Das Schweigen ist wie ein Verband über dem, was geschah ...»

Doch wird gerade dieser Verband immer wieder ein Stück weit aufgewickelt, behutsam zwar, denn man möchte doch begreifen, wissen, zu erklären versuchen. Die meisten Geschichten führen nach Israel, führen Deutsche und Israelis zusammen; dabei steht die Ich-Erzählerin, deren mütterliche Herkunft jüdisch ist, in mehrfacher Hinsicht dazwischen: als Deutsche, die den Israelis deutsche Mentalität begreifbar machen soll und dennoch mehr eine der Ihrigen ist, auch wenn sie die Sprache kaum versteht – als im Krieg Geborene, die im Höllenkreis zwischen Tätern und Opfern aufgewachsen ist, zwar verschont wurde, aber noch immer und heute wieder erst recht ob so vielem zusammenschrickt. Gleich die erste Erzählung schaut Worten und Gesten auf die Finger, befühlt sie auf ihren Hintersinn, klopft sie ab, ob sie wahrhaftig gemeint sind oder eine Hinterhältigkeit verbergen. Was anderen «völlig normal» erscheint, ist für die Ich-Erzählerin immer noch stärker als sie selbst. «Es» taucht immer wieder als alles verdunkelnder Schatten auf, «es» ist nichts anderes als die angeblich neutrale Chiffre für die Shoa-Erfahrung. Nach einer Zeitspanne von

[1] Katja Behrens, Salomo und die anderen. Jüdische Geschichten. – S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1993.

zwei Generationen vermögen die Betroffenen noch immer nur schwerlich das Siegel von ihrer Zunge zu lösen. Darf man Majoll nach ihrem früheren Namen fragen, darf man sich nach dem einstigen Beruf des alten Herrn, der täglich ins Restaurant am See Genezareth kommt, erkundigen? «Laßt uns das Leben leise wieder lernen», sagt Nelly Sachs in ihrem «Chor der Geretteten». Daran muß man immer wieder denken, wenn man Katja Behrens' Geschichten nachfolgt.

Das Leben leise wieder lernen

Etwas sehr Zartes, sehr Vorsichtiges lebt in ihnen, als ob sich der Erzählgestus den Gebärden so mancher dieser Figuren anverwandelt hätte. Denn es sind brüchige Gestalten mit der dünnen Haut der Schmetterlinge, die manchmal da sind und doch nicht da – wie der alte Mann, Salomon Meyer, am See Genezareth. «Man konnte nicht wissen, und vielleicht wußte er selber es auch nicht, ob er den Vögeln zuhörte, dem Wind in den Bäumen oder einer längst vergangenen Geschichte nachsann, einer ersten Liebe vielleicht, oder ob er gar nichts dachte, vergessen hatte, wo er war und wer, vor allem das.» Den Opfern ist einst die Identität geraubt worden; der Persönlichkeitsverlust ist eines ihrer Stigmata. Schmerzlich zeichnet dies die Autorin etwa auch in der Erzählung «Leonid» nach, der Geschichte eines jüdisch-russischen Dissidenten, der dreizehn Jahre Lagerhaft überstanden hat – vielleicht dank seines Eigen-sinns, wie die Erzählerin vermutet – und nach Deutschland ausreist. Aber alle Schrecken holen Leonid ein, wieder fühlt er sich als «Gefangener, Entwürdigter, ein Nichts». Dabei hatte er einmal einen Namen, einen Beruf, war *jemand.* Jetzt aber ist er ein *Niemand,* einer, an den keiner denkt, einer, der lautlos verlorengehen könnte. Kaum zuvor ist dieses Gefühl bodenloser Verlorenheit, wo der Mensch nichts als ein Winzling im All des Exils ist, so machtvoll geworden, wie in diesem Text.

Dabei bemüht sich Katja Behrens gar nicht erst darum, historische oder gesellschaftliche Zusammenhänge fein säuberlich herzustellen. Wie ein Blitz fährt sie vielmehr in ihre Geschichten hinein, faßt sie an einem Zipfel, der ihr bedeutsam erscheint, um sie an diesem Punkt jäh zu erhellen. Immer wohnt daher diesen Geschichten ein Erschrecken inne. So auch in der Geschichte des eigenwilligen Knaben Dannile, des siebenjährigen Daniels, Sohn einer Gastfamilie in Israel. Sie zeigt innerhalb eines engen Rahmens, nur auf privatem Raum – aber deswegen nicht weniger beklemmend – die bisweilen enge Verquickung zwischen Opfer- und Täterschaft auf. Daß die Opfer nicht zu Tätern würden, darum hat auch Nelly Sachs in einem ihrer Gedichte gebeten. Und wenn die Mutter wie besessen auf das störrische Kind einzuschlagen beginnt, so schildert dies die Ich-Erzählerin in einer Art und Weise, daß der Leser keineswegs in ein triumphierendes «Aha» ausbricht (weil er denken könnte, die einstigen Opfer seien kein Haar besser als die anderen). Nein, er verstummt. Seine Beklommenheit hat keinen Namen. Aber er muß in der Geschichte noch einmal zurückblättern, muß die Stelle finden, wo Majoll und die Ich-Erzählerin darüber gesprochen haben, «welche Eigenschaften *es* möglich gemacht hatten.» Pflichtgefühl, Ordnungsliebe, Sauberkeitswahn, auch daß «höchstens noch die Japaner» mit ihrer «Samuraitreue», vergleichbar der deutschen «Nibelungentreue», dazu imstande sein könnten. Eine gefährliche Äußerung aus dem Mund Majolls, die nicht umsonst nur als Ellipse dem Text einverleibt wird. Gerade Majoll wird es sein, die besinnungslos aufs Kind einschlägt. Katja Behrens, die in intelligenter Weise auf Aussparung vertraut, erörtert auch hier nicht weiter. Der Leser selbst mag erkennen, daß – nach einem Wort von Max Picard, immer auch «Hitler in uns selbst» lebt.

«Gedächtnis» schließt das «Tor der Erlösung» auf

Überhaupt erzählt Katja Behrens lakonisch, manchmal von einer Art Nüchternheit angetrieben, hinter der man unschwer Wut und Schmerz zittern spürt, bisweilen kaltschnäuzig und gleichzeitig wieder sensibel, wachsam bis in die Fingerspitzen hinein. Sie hat die Ohren des Herzens weit geöffnet, auch wenn der Mund schnoddrig drauflosplappert. Diese Mischung ist überzeugend, ist vielleicht auch eine der wenigen Möglichkeiten, wie man solche Geschichten erzählen kann. Denn daß es nicht beliebige Geschichten sind, erfaßt der Leser rasch, und bald weiß er, daß sie nicht nur Geschichten von «Salomo und den anderen» sind, sondern auch ein Stück weit Lebens- und Schreckensgeschichten der Autorin selbst. Indem sie manches verschweigt, gewinnt die stumme Wirklichkeit um so mehr an Stimme und Gestalt.

Wo sie aber reden muß, da redet sie: unbeirrt, störrisch, widerständig. Ihre große Geschichte «Arthur Mayer oder das Schweigen» rührt an ein Tabu, weil sie das Schweigen bricht, in das sich ein hessisches Dorf, fünfzig Jahre danach, verknäuelt hat. Die Ich-Erzählerin, welche dem Ende des einst so beliebten Arztes Arthur Mayer nachforscht – einem Ende in Auschwitz –, stößt überall auf plötzliches Verstummen, auf Lücken in der Erinnerung, auf Ablenkungsmanöver. Doch sie läßt nicht locker, weil sie weiß, daß Schweigen und Verschweigen jenes «Tor zur Erlösung» verschließen, das, nach einem Wort des Baal Schem, nur das «Gedächtnis» aufzuschließen vermöchte. Die Geschichte selbst sprengt auch den Rahmen der übrigen jüdischen Erzählungen; sie nimmt Elemente der Reportage auf, integriert reale Dokumente in den Textkorpus, verbindet Individual-, Familien- und Kommunalhistorie. Gleichzeitig aber stößt sie direkt in eine erschreckende Jetztzeit vor, wenn sie Auszüge aus anonymen antisemitischen Schmähungen mitführt, welche die Autorin in ihrem Briefkasten vorgefunden hat. Dem Leser teilt sich die Erkenntnis mit, daß Solidarität mit den Opfern heute nicht nur eine sympathische Geste ist, sondern als Akt des Mutes, der Zivilcourage gewertet werden muß. Er setzt ein mit der richtigen Frage am richtigen Ort, die für die Mitläufer von einst eben gerade die falsche Frage am falschen Ort ist. Katja Behrens' Geschichten «Salomo und die anderen» setzen jenen Prozeß der Verstörung in Gang, der die öffentliche Aufmerksamkeit und Wachsamkeit schärfen könnte, damit nicht wieder geschieht, was einst geschehen ist.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern

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 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: 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.