



# ORIENTIERUNG

Nr. 17 59. Jahrgang Zürich, 15. September 1995

**D**IE ISLAMISCHE WELT ist nicht eben frei von Konflikten. Da gibt es auf der internationalen Ebene die Auseinandersetzungen zwischen den arabischen Golfstaaten und dem revolutionären Iran, zwischen Ägypten und Sudan oder die gewaltförmigen Auseinandersetzungen innerhalb islamischer Staaten wie in Pakistan und Algerien, um nur einige zu nennen. Viele Muslime leiden direkt unter diesen Konflikten, andere nicht unmittelbar Betroffene empfinden die Uneinigkeit der islamischen Welt schmerzlich. Die zahlreichen internen Auseinandersetzungen, aber auch die Tatsache der Randlage des Konfliktgebietes in Bosnien-Herzegowina mögen dazu beigetragen haben, daß die Aufmerksamkeit der großen Mehrheit der Muslime lange Zeit von den bosnischen Entwicklungen abgelenkt wurde. Auch heute richtet sich das Interesse der islamischen Welt mit wechselnder Intensität auf den Balkan und wird immer wieder durch Ereignisse in anderen islamischen Regionen abgelenkt. Vor allem nach der Einnahme der von Muslimen bewohnten UN-Schutzzonen von Srebrenica und Zepa hat sich jedoch eine große Erbitterung über die Ereignisse in vielen Teilen der islamischen Welt verbreitet, die sich auf unterschiedliche Weise äußert. Im Sudan und in Bangladesh gab es Protestmärsche gegen die serbischen Aktionen, an denen sich Zehntausende von Menschen beteiligten. In der gesamten islamischen Welt wurde in den Freitagsgottesdiensten der Leiden der bosnischen Bevölkerung gedacht.

## Bosnien-Konflikt und islamische Welt

Darüber hinaus kann man bei den islamischen Reaktionen mehrere Aspekte unterscheiden. Zunächst sei hier der Medienaspekt genannt. Die Vorgänge in Bosnien werden in den elektronischen Medien und in den Zeitungen und Zeitschriften der islamischen Welt in aller Ausführlichkeit behandelt, wobei den Leiden der muslimischen Zivilbevölkerung besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Daneben werden Fotoausstellungen über die Vorgänge in Bosnien arrangiert und Videokassetten über die politische und militärische Entwicklung produziert und verteilt. Diese Informationen sind wichtig, da in vielen Teilen der islamischen Welt die Kenntnisse über die Muslime auf dem Balkan, ihre Kultur und Geschichte, nicht besonders ausgeprägt sind. In diesem Kontext wird auch vor der bildlichen Darstellung und den mündlichen oder schriftlichen Berichten über die grausamsten Vorgänge nicht haltgemacht. Manche wie der, daß ein serbischer Soldat eine muslimische Mutter gezwungen habe, das Blut ihres eben erstochenen Sohnes zu trinken, wenn sie sich samt ihren beiden verbliebenen Kindern retten wollte, mögen einem westlichen Leser ungläubwürdig vorkommen. Sie haben jedoch die Funktion, die Hilfsbereitschaft der Bevölkerung in den verschiedenen islamischen Staaten für die bosnischen Muslime anzuregen.

Damit wäre der zweite, der humanitäre Aspekt der islamischen Reaktionen auf den Konflikt genannt. In verschiedenen islamischen Ländern werden großangelegte Spendenaktionen organisiert, durch die Gelder wie Sachspenden für die bosnischen Muslime zusammengetragen werden. Allein in Saudi-Arabien konnte die «Kommission für die Sammlung von Spenden für Bosnien-Herzegowina» im Juli mehr als eine Milliarde Saudi-Rial (ca. 300 Millionen US-Dollar) an Hilfsgeldern verbuchen. In Zeitungsannoncen, Fernsehaufrufen und Aktivitäten der verschiedensten staatlichen, halbstaatlichen und privaten Organisationen und Einrichtungen wird auf die Notwendigkeit dieser Spenden hingewiesen. Gelder kommen von Privatpersonen und Firmen, aber auch Institutionen wie die König-Saud-Universität in Djiddah oder Moscheen übergeben aus ihren Etats Mittel an die entsprechenden Hilfsorganisationen. Neben der Bitte um Geld- und Sachspenden wird jedoch auch immer wieder dazu aufgefordert, für die muslimischen Brüder und Schwestern in Not zu beten. Direkt in der Krisenregion sind darüber hinaus neben den bekannten internationalen Organisationen wie dem Internationalen Roten Kreuz und seiner Schwesterorganisation, dem Roten Halbmond, oder den Ärzten ohne Grenzen verschiedene islamische Organisationen wie die «Al-Haramain Islamic

### POLITIK

**Bosnien-Konflikt und islamische Welt:** Konflikte innerhalb der islamischen Welt – Revolutionäre Gesellschaften und fundamentalistische Gruppierungen – Positionen im Angesicht des Krieges in Bosnien-Herzegowina – Die Außenminister der Konferenz islamischer Staaten – Kritik am UN-Waffenembargo – Gegen eine Theorie des Zusammenstoßes von Kulturen – Ansätze einer muslimischen Selbstkritik. *Peter Heine, Berlin*

### BEFREIUNGSTHEOLOGIE

**Zum Schweigen verurteilt:** Römische Sanktionen gegen die brasilianische Theologin und Ordensfrau *Ivone Gebara* – Ansätze einer feministischen Theologie in Lateinamerika – Eine ökumenische Option – Pastorale Arbeit mit Frauen in den Barrios von Recife – Zur Straffreiheit des Schwangerschaftsabbruchs – Die Anklage des Ortsbischofs – Ordensobere führen römische Strafmaßnahmen durch. *Nikolaus Klein*

### GESCHICHTSWISSENSCHAFT

**Zivilisationsbruch und Geschichtsschreibung:** Zur deutschen Geschichtswissenschaft nach 1945 (Erster Teil) – Der Kampf um die Erinnerung – Das Verhältnis von Historie und Aufklärung – Kontinuität oder Diskontinuität nach 1945 – Die überhörte Erinnerung der Opfer – Paradigmatische Erklärungsmuster des Nationalsozialismus – Die Katastrophe von Auschwitz wird nicht in ihrer Radikalität wahrgenommen.

*Jürgen Manemann, Münster/Westf.*

### ZEITGESCHICHTE

**Genutzte Chance der Trümmersgesellschaft?** Die Bedeutung der unmittelbaren Nachkriegszeit für die katholische Kirche – Doppelrolle des Opfers und des moralischen Siegers – Kirchliche Deutung der Entstehung der NS-Bewegung – Religion und Kultus als Zuflucht vor den Gegenwartsproblemen – Verkirchlichung der Laienaktivitäten – Die Debatte um die CDU und die Einheitsgewerkschaft – Von der Trümmer- zur Wohlstandsgesellschaft – Linkskatholizismus als Stachel im Fleisch – Kirche als Faktor sozialer und politischer Stabilität in der Bundesrepublik Deutschland. *Wolfgang Schroeder, Frankfurt/M.*

### ESSAY

**Überschreiten:** Zu den Skulpturen des *Constantin Brancusi* – Der Übergang von Ruhe in Bewegung und der Augenblick davor – «Der erste Schrei» und «Das Neugeborene» – Der Glanz fein polierter Oberflächen – Im öffentlichen Lebensraum einer Stadt.

*Karl-Dieter Ulke, München*

Foundation» tätig, die mit einem finanziellen Aufwand von ca. 175 000 US-Dollar monatlich in Bosnien Erziehungsprogramme zu realisieren versucht. Auch die internationalen islamischen Organisationen wie die «Muslim-Welt-Liga» oder die «Konferenz der islamischen Staaten» nehmen Gelder für die muslimischen Opfer der Auseinandersetzungen in Bosnien an.

### **Die Außenminister der Konferenz islamischer Staaten**

Vor allem die «Konferenz der islamischen Staaten» (Organization of Islamic Conference OIC) ist im übrigen auf der diplomatischen Ebene verschiedentlich tätig geworden. Die größte internationale Aufmerksamkeit erregte die Außenministerkonferenz dieser Organisation vom 21. Juli 1995 in Genf, auf der in einer umfänglichen Erklärung die Sicht der OIC zu den jüngsten Entwicklungen in Bosnien erläutert wurde. Diplomatisch, jedoch deutlich wurde dabei die Enttäuschung der Konferenz über die Haltung der UNO, der NATO und der westlichen Staaten im allgemeinen zum Ausdruck gebracht. Besonders beachtet wurde Punkt 5 und 7 ihrer Erklärung, in der es heißt: «Die Außenminister unterstrichen, daß das illegale und unberechtigte Waffenembargo gegenüber Bosnien-Herzegowina, das Fehlen einer konsequenten Anwendung von Sanktionen gegenüber der Republik Jugoslawien und die mangelnde Effektivität der Kontrolle des Embargos gegen die bosnischen Serben, die andauernde und bewußte Untätigkeit der wichtigsten Mitglieder des UN-Sicherheitsrates und die leeren Versprechungen der wichtigsten Vermittlungsmächte für eine gerechte Lösung signifikant zur gegenwärtigen verheerenden Situation in Bosnien-Herzegowina, die durch die serbische Politik der Aggression und des Völkermordes hervorgerufen worden ist, beigetragen haben. ... Die Mitgliedsländer der OIC halten sich de jure nicht für verpflichtet, das illegale und ungerechte Waffenembargo gegenüber dem UNO-Mitgliedstaat Bosnien-Herzegowina, das ein Opfer serbischer Aggression ist, zu respektieren. Es ist Pflicht des Sicherheitsrates, die Rechtmäßigkeit der Aufrechterhaltung des Waffenembargos gegen die Republik Bosnien-Herzegowina zu beweisen. Die OIC wird ihre Bemühungen intensivieren, die Verteidigungskapazitäten der Republik Bosnien-Herzegowina zu verstärken. Die Mitglieder der Vereinten Nationen sind gemäß Kapitel 7, Artikel 51 der Charta der Vereinten Nationen verpflichtet, die Regierung von Bosnien-Herzegowina mit den Möglichkeiten der Selbstverteidigung auszustatten.» Inzwischen haben verschiedene OIC-Mitgliedstaaten Waffenlieferungen für die Bosnier aufgenommen beziehungsweise verstärkt, die über Kroatien geschickt werden. Der Premierminister von Malaysia, Dr. Mahatir Muhammed, ein ausgesprochener Kritiker der westlichen Politik in Bosnien, erklärte: «Wir werden auf jeden Fall Waffen liefern... Jedes Land hat das Recht auf Selbstverteidigung.» Und der ägyptische Außenminister Amr Musa stellte kurzangebunden fest: «Ägypten sieht das Embargo, Waffen nach Bosnien zu liefern, als aufgehoben an.» Bisher handelte es sich bei den Waffenlieferungen jedoch vor allem um Handfeuerwaffen und die entsprechende Munition. Berichte über die Lieferung von schweren Waffen liegen bisher noch nicht vor. Neben dieser Form militärischer Unterstützung der bosnischen Muslime haben OIC-Staaten finanzielle Beiträge dazu geliefert, daß muslimische Freiwillige aus verschiedenen Teilen der islamischen Welt sich auf die Seite der Bosnier stellen konnten. Es handelt sich vor allem um ehemalige Afghanistan-Kämpfer, um palästinensische Fedayin und um Aktivisten aus anderen Ländern, deren Ausrüstung, Unterhalt und Sold aus islamischen Spenden aufgebracht werden.

### **Wachsende Kritik in der Bevölkerung islamischer Staaten**

Mögen die geschilderten Aktivitäten und Anstrengungen der islamischen Welt für die Muslime auf dem Balkan noch im inner-islamischen Kontext angesiedelt bleiben, so haben sich

doch inzwischen im öffentlichen Bewußtsein der Bevölkerung vieler islamischer Staaten Entwicklungen ergeben, die auch den «Westen» nicht unberührt lassen können. Prominente Kommentatoren und der Mann auf der Straße suchen nach Erklärung für die abwartende Haltung westlicher Staaten. Die renommierte ägyptische Tageszeitung schrieb nach dem Fall von Srebrenica: «Du feige, treulose und verbrecherische Welt, bewege dich, um die Unschuldigen zu retten und die Tragödie zu beenden.» Die zögerliche Haltung des Westens erscheint den muslimischen Analytikern um so weniger erklärlich, als sie die Bosnier in einem Kampf sehen, der sich mit den Normen der westlichen Zivilisation in Übereinstimmung befindet. «Heute befinden sich die bosnischen Muslime, in der Tat, in einem Kampf für die sogenannte westliche Zivilisation und gegen eine Bande von Fanatikern, die durch eine mittelalterliche Mythologie zum Wahnsinn getrieben worden sind.» Dieser Satz des in London lebenden muslimischen Intellektuellen Amir Taheri ist insofern bemerkenswert, als er den Vorwurf des blinden Fanatismus, der bekanntlich immer wieder gegenüber muslimischen Radikalen erhoben wird, umkehrt und die Muslime als Verteidiger von Religionsfreiheit und persönlicher Selbstbestimmung sieht. Diese Position kann als durchaus besonnen eingeschätzt werden. Pakistans Botschafter in Washington, Maleeha Lodhi, geht schon einen Schritt weiter, wenn er feststellt: «Wenn der Westen nicht will, daß Leute wie Huntington recht behalten, müssen sie mit dem bosnischen Problem adäquat umgehen.» Lodhi bezieht sich auf den Professor für internationale Politik an der Harvard-Universität, der vor zwei Jahren einen Zusammenstoß der Zivilisationen (clash of cultures) prognostiziert hatte. Hauptkontrahenten seien nach dieser Voraussage der «Westen» und die islamische Welt. In politischen wie akademischen Kreisen der islamischen Welt hatten diese Behauptungen starke Erschütterungen hervorgerufen. Während Huntington stillschweigend die islamische Welt als Aggressor in diesem Konflikt der Kulturen gesehen hatte, betrachten sich nun viele Muslime als die Angegriffenen, als die ungerecht Behandelten. Der Botschafter von Saudi-Arabien in London, Ghazi al-Ghosaibi, macht das in einem Gedicht deutlich: «O Volk von Sarajevo, wenn ihr Christen wäret, kämen Armeen von Bischöfen zu eurer Rettung, wenn ihr Juden wäret, würde das Blut der Serben die Täler füllen.» Die Evakuierung von 600 in Sarajevo lebenden Juden hat zu dieser Bitterkeit besonders beigetragen. Besonders problematisch und für die künftigen Beziehungen zwischen dem Westen und der islamischen Welt von Bedeutung ist eine Einschätzung wie sie von dem saudischen Journalisten Khaled Al-Maeena vorgenommen wird. Er erklärt die Untätigkeit der europäischen Mächte angesichts der Schrecken des Krieges und des Genozids an den Muslimen damit, daß im Westen ein allgemeines geheimes Einverständnis darüber herrsche, die angestammte muslimische Bevölkerung vom europäischen Boden zu vertreiben. Im übrigen sagt er: «Und der Westen, der über das was 1943 im Warschauer Ghetto geschah, Tränen vergießt, sieht, wie sich die Geschichte wiederholt. Aber er weigert sich zu handeln. Aus der Geschichte haben die Leute im Westen gelernt, Gesetze gegen den Antisemitismus zu verfassen. Aber sie haben keinen Finger gerührt, um die heutigen Opfer zu beschützen. Sie haben sich um sie nicht einen Pfifferling gekümmert: Warum? Weil diese Menschen Muslime sind. Das ist die wahre und ewige Wahrheit ... Der Westen spricht von Rechten, von Salman Rushdi und Taslima Nasreen, die unbedeutend sind. Aber der Horror dessen, was in Bosnien geschieht, berührt ihn nicht im geringsten. Wenn der Westen jemals wieder von Demokratie und Menschenrechten zu uns spricht, werden wir das nicht mehr ernst nehmen. Ich jedenfalls bin heute überzeugt, daß unsere Welten nicht zusammenkommen können.» Solche Feststellungen lassen für die Zukunft nichts Gutes erwarten. Eine andere Konsequenz findet sich bei einem prominenten Sprecher der Muslime in den USA, Muhammad Sah, der die Schuld an der Situation auch bei den Muslimen selbst sucht: «Wir sind mehr als ein Fünftel der Weltbevölkerung, aber wir

haben keine Macht in den Vereinten Nationen und einen unproportional niedrigen Einfluß im internationalen Spiel der Nationen. Wir sind wie der Bremswagen am Schluß des UN-Zuges. Wir lassen uns dahin führen, wohin die großen Mächte wollen. Das ist eine beschämende Situation.» Gleichgültig, welche der referierten islamischen Positionen in der öffentlichen Meinung der verschiedenen islamischen Staaten die größte Anhängererschaft finden wird, ist es nicht ausgeschlossen, daß die bosnische Krise in der islamischen Welt das Gefühl der Zusammengehörigkeit aller Muslime wieder stärkt und so die Muslime in die Lage versetzt, sich konsequenter und erfolgreicher in der internationalen Politik zu behaupten. *Peter Heine, Berlin*

## Zum Schweigen verurteilt

Römische Sanktionen gegen die Theologin Ivone Gebara

«Obwohl für uns Frauen der rationale und argumentative Diskurs innerhalb der Theologie einen wichtigen Teil ausmacht, ist er nicht der einzige, und er kann gerade dann nicht der entscheidende sein, wenn er in patriarchalen Denkmustern betrieben wird. Wir müssen Theologie als *Wissenschaft* neu bestimmen. Was wir unter wissenschaftlicher Theologie und deren Methoden verstehen, stammt aus dem 18. und 19. Jahrhundert. Wir beginnen für uns wahrzunehmen, daß wir uns in einer neuen Phase der menschlichen Geschichte befinden und daß neue Wege theologischer Arbeit gefunden werden müssen.» Mit diesen Worten faßte die brasilianische Theologin und Ordensfrau *Ivone Gebara* auf dem ersten interregionalen Treffen der Ökumenischen Vereinigung der Dritte-Welt-Theologen EATWOT (12. bis 15. Juli 1994 in New York) die bis zu diesem Zeitpunkt geleistete Arbeit dieser aus Ländern der Dritten Welt international und ökumenisch zusammengesetzten Theologengruppe zusammen.<sup>1</sup> Im einzelnen skizzierte sie in vier Themenbereichen die bisher erarbeiteten Einsichten und formulierte sie als Postulate, die nach ihrer Meinung weiterer Diskussion bedürftig seien und zu einem neuen Verständnis von Theologie einen Beitrag leisten könnten:

▷ I. Gebara wies zuerst einmal darauf hin, daß die Erfahrung von Gewalt, wie sie gegenüber Frauen ausgeübt wird, und der Ausschluß von Frauen vom patriarchalen System Kritik an den in Kirche und Gesellschaft wirksamen Strukturen von Herrschaft und Unterdrückung verlange. Von biblischen Traditionen her und durch theologische Reflexion solle deshalb ein Beitrag zur Wiedergewinnung der Würde und der Gleichheit der Frauen geleistet werden.

▷ Außerdem sei die Lebenswelt der Frauen durch eine fundamentale Beziehung zum Ökosystem geprägt. Die Theologie sei in der Pflicht, dies als neue Fragestellung für sich selber wahrzunehmen.

▷ Der herkömmliche theologische Diskurs habe Frauen bisher nicht als Subjekt wahrgenommen und hätte deshalb nur abstrakt über den Menschen gesprochen. Aus diesem Grunde seien neue Formen notwendig, den christlichen Glauben zur Sprache zu bringen.

<sup>1</sup> I. Gebara, Evaluation of Past EATWOT Conferences, in: *Voices from the Third World* 18 (1995) Heft 1, S. 28–34; zum interregionalen Treffen von New York 1994 vgl. den Bericht von J.H. Cone, First EATWOT Inter-Continental Dialogue, in: ebenda S. 7–16. – Mit der seit 1983 tätigen Frauenkommission bot EATWOT lateinamerikanischen Theologinnen ein internationales Forum für ihre Arbeit, empfing aber auch gleichzeitig für seine eigenen Initiativen von dieser Kommission in den letzten 15 Jahren die entscheidenden Impulse. Vgl. E. Tamez, Hrsg., *El rostro femenino de la teología*. DEI, San José, 1988, <sup>2</sup> 1991; E. Tamez, Hrsg., *Through her Eyes. Women's Theology from Latin America*. Orbis, Maryknoll 1989; V. Fabella, M. Amba Odyoye, Hrsg., *With Passion and Compassion. Third World Women Doing Theology*. Orbis, Maryknoll 1990 (deutsch: *Leidenschaft und Solidarität. Theologinnen der Dritten Welt ergreifen das Wort*. Brig und Fribourg 1991); I. Gebara, *Presencia de lo femenino en el pensamiento cristiano latinoamericano*, in: J. Comblin, u. a., Hrsg., *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina*. Trotta, Madrid 1993, S. 199–214.

▷ Diese Einsichten seien auch bei der Planung der zukünftigen Arbeit innerhalb von EATWOT in die Tat umzusetzen.

In diesem Kontext formulierte I. Gebara als einen ersten Schritt folgende Feststellung: «Als eine ökumenische Vereinigung von Theologinnen und Theologen blieben wir angesichts einer Vielzahl von repressiven und autoritären Positionen in den verschiedenen Kirchen stumm. Ich denke dabei an bestimmte Positionen der römisch-katholischen Kirche, u. a. bezüglich der Geburtenregelung und der Ordination von Frauen. Aber ich denke auch an sexistische Positionen einzelner Kirchen reformatorischer Tradition und vielfache Komplizenschaft mit autoritären Regierungen.» Was I. Gebara hier von ihren Kolleginnen und Kollegen innerhalb von EATWOT forderte, war zugleich eine Beschreibung ihrer eigenen persönlichen Situation: ihre eigene pastorale Arbeit in den Barrios von Camaragibe (in der Nähe von Recife) und ihre theologischen Äußerungen waren bestimmt durch Kritik an sexistischen und repressiven Positionen der katholischen Kirche und der brasilianischen Gesellschaft. Ihr Postulat an die Theologinnen und Theologen von EATWOT war sicher schon durch ihre schmerzhaften Erfahrungen mit den ersten Reaktionen des Systems auf ihr entschiedenes Engagement in Camaragibe geprägt, nachdem dieses 1993 zu einem heftigen Konflikt mit dem Ortsbischof, Erzbischof *José Cardoso Sobrino*, geführt hatte.

### Eine Stimme für die Stimmlosen

Ivone Gebara hatte ihre pastorale Arbeit auf die Animation und Bildung von Frauengruppen im Barrio von Camaragibe konzentriert, nachdem sie mit der Schließung des von Dom Helder Câmara gegründeten «Instituto Teológico» von Recife (ITER) durch dessen Nachfolger José Cardoso Sobrinho im Dezember 1989 ihre Stelle als Dozentin für systematische Theologie an diesem Institut verloren hatte.<sup>2</sup> Daneben war sie auf nationaler Ebene im ökumenischen Zentrum für Volksbildung (CESEP) in São Paulo wie in der Ausbildung von pastoralen Mitarbeitern (bei DEPA) tätig und nahm Lehraufträge in den Vereinigten Staaten wahr. Ihre Erfahrungen mit autonomen Frauenorganisationen in Camaragibe faßte sie in einem Interview für die Wochenzeitschrift «Veja» in einem Plädoyer für die Selbstbestimmung der Frauen zusammen, und sie trat in diesem Zusammenhang für die Entkriminalisierung des Schwangerschaftsabbruches ein, «nicht um seiner selbst willen, sondern weil die Straffreiheit ein sicheres Mittel zur Rettung von Menschenleben bedeutet in einem Land, wo das Leben schon unsicher genug ist». Erzbischof J. Cardoso Sobrinho verlangte daraufhin, daß sie diese im Interview gemachten Äußerungen öffentlich zurücknehmen müsse, ansonsten sei ihr Status als Ordensfrau in Frage gestellt.<sup>3</sup> I. Gebara antwortete mit einer schriftlichen Erklärung, in der sie in einem ersten Punkt für die freie Meinungsäußerung in der Kirche eintrat: «Ich bin mir bewußt, daß das Thema äußerst heikel ist, doch weigere ich mich, meine Aussage zurückzunehmen. Schon immer stand die Kirche für die Meinungsfreiheit ein, selbst während der spanischen Inquisition. Ich beanspruche diese Freiheit für mich, und ich merke, daß ich die Unterstützung eines Teils der christlichen Gemeinschaft genieße, nicht nur in Brasilien.» In einem zweiten Schritt begründete sie ihre in «Veja» vertretene Position: «Für mich als Christin ist der Einsatz für die Entkriminalisierung und die rechtliche Regelung des Schwangerschaftsabbruches keine Leugnung der Lehre des Evangeliums Jesu und der Kirche. Vielmehr bedeutet es für mich, diese in der paradoxen Situation der menschlichen Geschichte ernst zu nehmen und meinen Bei-

<sup>2</sup> Mit der Schließung von ITER (zusammen mit dem Regionalseminar von Nordeste II, SERENE II) wurden an der Option für die Armen orientierte erfolgreiche Ausbildungsstätten für Priester, Ordensleute und in der Pastoral tätige Laien geschlossen. Vgl. dazu H. Goldstein, Nordostbrasilien: Ausbildung im Kontext der Armen, in: *Orientierung* 54 (1990) S. 196–199.

<sup>3</sup> Vgl. «Tagesanzeiger» vom 5. September 1994, S. 8; National Catholic Reporter vom 25. August 1995, S. 24.

trag zur Verminderung von Gewalt gegen das Leben.» Zusätzlich zu dieser Stellungnahme unterzeichnete sie eine Erklärung, in der sie ihren Einsatz für das Leben in all seinen Formen ausdrücklich bekräftigte.

Trotz dieser Stellungnahme strengte Erzbischof J. Cardoso Sobrinho bei der in Rom für die Ordensleute zuständigen Kongregation ein Verfahren gegen I. Gebara an. Im Verlaufe dieses Prozesses, der im Auftrag der Kongregation von Bischöfen in Brasilien durchgeführt wurde, erklärte der damalige Präsident der Brasilianischen Bischofskonferenz, Erzbischof *Luciano Mendes de Almeida*, nach einem Gespräch mit I. Gebara 1994, daß er von der Wahrhaftigkeit des Willens zur Wahrheitssuche und des Engagements für die Armen von I. Gebara überzeugt sei. Damit schien der Konflikt beigelegt zu sein.

Die Römische Glaubenskongregation gab sich ihrerseits mit dieser Sachlage nicht zufrieden und strengte ein neues Verfahren an, das sich nun auf I. Gebaras theologische Positionen in ihren Publikationen und in den von ihr verfaßten Arbeitsunterlagen für Kurse erstreckte. Dabei wurden ihre feministischen Standpunkte in der Gotteslehre, der Christologie und der Ekklesiologie beanstandet. Die Glaubenskongregation verlangte nach dem Abschluß des Verfahrens von den Vorgesetzten I. Gebaras im Augustinerinnen-Orden, daß über sie Strafmaßnahmen verhängt werden müssen. I. Gebara sollte für zwei Jahre auf jede öffentliche theologische Äußerung und Publikation verzichten, Brasilien für zwei Jahre verlassen und während dieser Zeit Theologie studieren, um «ihre theologischen Ungenauigkeiten zu korrigieren». Seit dem 1. September 1995 lebt und studiert I. Gebara im Augustinerinnen-Konvent in Brüssel.

Ihre Entscheidung, die über sie verfügte Strafe auf sich zu nehmen, begründete I. Gebara wenige Tage vor deren endgültiger Bestätigung in einem Brief vom 30. Mai 1995 an ihren Bekannten- und Freundeskreis.<sup>4</sup> Sie verglich sich dabei mit einer Honigbiene, die von fremden Blüten genascht hatte und so einen aufregend neuen Honig für ihr Bienenvolk herstellen konnte,

<sup>4</sup> Vgl. National Catholic Reporter vom 30. Juni 1995, S. 15. Ihre Solidarität mit I. Gebara äußerten in öffentlichen Erklärungen die Arbeitsgruppe für feministische Theologie in São Paulo, die Mitglieder der 17. Ordentlichen Generalversammlung der Ordensleute Brasiliens (CRB) sowie die Teilnehmer der 2. Generalversammlung der Kommission für Kirchengeschichte in Lateinamerika (CEHILA). Letztere erinnerte an das im 18. Jahrhundert von der katholischen Kirche über die mexikanische Ordensfrau und Dichterin Juana Inéz de la Cruz verfügte Rede- und Publikationsverbot.

weshalb sie von den auf die Reinheit des Honigs bedachten, aber unproduktiven Drohnen ins Exil in die «Alte Welt» geschickt wurde. I. Gebara schließt ihren Brief, indem sie die gegensätzlichen Ratschläge aufzählt, die sie von ihren Bekannten in ihrer Situation erhalten hatte: «Angesichts dieser widersprüchlichen Situation und von allen Seiten mit jeweils einleuchtenden Argumenten versehen, in einem Moment geringer Klarheit und großen Schmerzes hat die Honigbiene vorläufig einen Weg gewählt, der ihr im gegenwärtigen Zeitpunkt vernünftig scheint. Sie wird den Befehl der Drohnen akzeptieren und einige Zeit in der «Alten Welt» verbringen. Sie wird einen andern Honig versuchen, seinen Geschmack und seine Konsistenz prüfen, die Methoden studieren, wie er hergestellt wird... aber sie wird es nicht zulassen, daß ihr Geheimnis und ihre Lebensfreude zerstört werden wird.» Dieses in der Annahme einer als ungerecht empfundenen Strafe festgehaltene Moment des Widerstandes begründete I. Gebara in einem längeren Interview mit *Leslie Wirpsa* damit, daß ihre Option für das Leben nur in der Option für die armen Frauen Gestalt gewinne.<sup>5</sup> Die von ihr beanspruchte Freiheit der Meinungsäußerung gewinne ihre Legitimation aus ihrem Einsatz für die armen Frauen: «Ich wollte nicht das (s. c. über mich verfügte) Schweigen, aber ich werde mich in meine Arbeit versenken, die Zeit der Reflexion für mich und meine Leute nützen. Ich will über die Wege nachdenken, wie man den Armen, vor allem den armen Frauen beistehen kann. Aber ich kann mein Schweigen nicht mit dem Verstummen dieser Menschen vergleichen, denn sie werden jeden Tag zum Stillschweigen verurteilt. Sie haben keine Möglichkeit, ihr Stummsein zur Sprache zu bringen. Ich kann das. Ich kann sagen: «Ich will das nicht.»»

Nikolaus Klein

<sup>5</sup> Vgl. dazu I. Gebara, «Steh auf und geh.» Vom Weg lateinamerikanischer Frauen, in: Ch. Voss-Goldstein, H. Goldstein, Hrsg., *Schwester über Kontinente. Aufbruch der Frauen: Theologie der Befreiung in Lateinamerika und feministische Theologie hierzulande*. Düsseldorf 1991, S. 55–80. Über die aus der Frauenarbeit gewonnene Einsicht in den dialektischen Zusammenhang von Kampf um Autonomie und Einsatz für *Convivialität* vgl. I. Gebara, *Mística e Política na Experiência das Mulheres*, in: REB 49 (1989) S. 913–926; Dies., *A Cry for Life from Latin America*, in: *Voices from the Third World* 15 (1992) S. 90–106; Dies., *Women and the Mystery of Life*, in: Marc Reuver (Hrsg.), *The Ecuemencial Movement Tomorrow. Suggestions for Approaches and Alternatives*. Kok, Kampen 1993, S. 191–214, sowie das soeben erschienene Buch: *Trinidad: Palavra Sobre Coisas Velhas e Novas*, das 1996 überarbeitet in einer von R. Radford Ruether herausgegebenen Anthologie erscheinen wird (*Women Healing Earth: Third-World Women on Ecology, Feminism and Religion*. Orbis Books).

## Zivilisationsbruch und Geschichtsschreibung

Versuch einer Situationsbeschreibung der deutschen Geschichtswissenschaft nach 1945 (1)

George Orwell zitiert in seinem Roman «1984» folgende Parole des sogenannten Wahrheitsministeriums: «Wer die Vergangenheit beherrscht..., beherrscht die Zukunft. Wer die Gegenwart beherrscht, beherrscht die Vergangenheit.» Der Historiker *Michael Stürmer* diagnostiziert kurz vor dem Ausbruch des sogenannten «Historikerstreits» am 25. April 1986 in der «Frankfurter Allgemeinen Zeitung» einen Orientierungsverlust in der Bundesrepublik Deutschland und schreibt: «... daß in geschichtslosem Land die Zukunft gewinnt, wer die Erinnerung füllt, die Begriffe prägt und die Vergangenheit deutet.»

Um die Deutung der Vergangenheit wird allenthalben gekämpft. Der Kampf um die Erinnerung ist immer auch ein Kampf um die kulturelle Hegemonie und damit auch um die politische Hegemonie. In der Bundesrepublik Deutschland ist der Kampf um die kulturelle Hegemonie längst ausgebrochen: Neurechte Strategen und neokonservative Politiker versuchen, die politische Kultur zu verändern.<sup>1</sup> Ein maßgeblicher Vertre-

<sup>1</sup> Vgl. W. Gessenharer, *Kippt die Republik? Die Neue Rechte und ihre Unterstützung durch Politik und Medien*. München 1994.

ter der Ausschwitzlüge wird von bundesdeutschen Richtern in seinen Ansichten unterstützt und bekommt eine positive Sozialprognose bescheinigt. Der umstrittene, aber von einigen wissenschaftlichen Institutionen und Medien immer noch hofierte Historiker *Ernst Nolte* nimmt die Diskussion über dieses Urteil zum Anlaß, die radikalen Revisionisten, welche die Ausschwitzlüge vertreten, in der «Frankfurter Allgemeinen Zeitung» (23. August 1994) erneut salonfähig zu machen:

«Andererseits ist bekannt, daß die Berichte von Augenzeugen der Vergasungen «gering an Zahl und unverlässlich» sind... Es bedeutet keine Geringschätzung der Leiden der Opfer, wenn von Sachverständigen die Glaubwürdigkeit der Aussagen vieler Zeugen bestritten wird, welche gesehen haben wollen, daß «meterhohe Flammen» aus den Kaminen der Krematorien herausgeschossen seien, weil dies technisch unmöglich sei. Es wäre das erste Mal in der gesamten Weltgeschichte, wenn ein so viele Menschen aufs tiefste bewegendes Ereignis nicht Legenden und Mythen nach sich gezogen hätte.»

Und er fährt fort: «Von Legenden und Phantasien zum Kern des Wirklichen vorzudringen ist von jeher die Aufgabe der

Geschichtswissenschaft gewesen, und sie kann sich von dieser Pflicht nicht freisprechen.»

Um dem Nolteschen Revisionismus zu widerstehen, muß die Geschichtswissenschaft tatsächlich zum «Kern des Wirklichen» vordringen. Aber – und dies scheint Noltes Vermutung oder Hoffnung zu sein – steckt vielleicht in der geschichtswissenschaftlichen Herangehensweise selbst ein «Revisionismus», sehr subtil, kaum bewußt, ein Revisionismus, der tatsächlich dazu neigt, die Aussagen von Opfern in das Reich der Legende zu verweisen?

Solche Fragen zwingen dazu, sich mit dem gegenwärtigen gesellschaftspolitischen Kontext auseinanderzusetzen und in einer solchen Diskussion erneut nach dem Verhältnis von Historie und Aufklärung zu fragen, und zwar «nach Auschwitz». Reflexionen über das Verhältnis von Geschichtswissenschaft und Aufklärung wurden in der Zunft der Historiker mehrfach unternommen. Auch gibt es eine Vielzahl von Arbeiten, die sich dem Gebiet der Historik zuwenden. Doch hat die Geschichtswissenschaft sich wirklich systematisch von der Katastrophe des Nationalsozialismus herausfordern lassen? Hat sie ihre Denkvoraussetzungen überprüft? Diese Fragen gilt es zu untersuchen, denn in der Geschichtswissenschaft geht es – vorausgesetzt, sie will eine aufklärerische sein – um eine Kultur der Erinnerung, die wider die Apologetik und Relativierung das Recht der Opfer und die Schuld der Täter feststellen und festhalten will. Die Suche nach einer solchen Kultur soll im folgenden anhand der Fragestellung expliziert werden, ob Auschwitz als Zäsur wahrgenommen wurde und zu Konsequenzen in der geschichtswissenschaftlichen Theoriebildung geführt hat.

### Die Geschichtswissenschaft unmittelbar nach 1945

Auf die Interdependenz zwischen Erfahrungswandel, historischer Wahrheit und Methodenwechsel wird in geschichtswissenschaftlichen und wissenschaftstheoretischen Abhandlungen immer wieder aufmerksam gemacht. Dabei wird jedoch die Erfahrung eines katastrophalen Wandels mit welthistorischem Charakter kaum berücksichtigt.<sup>2</sup> Hat es unmittelbar nach 1945 einen Bruch gegeben? Wie verarbeiteten Historiker in der «Stunde Null» die Katastrophe?

Zwei Werke geben über diese Fragen Aufschluß. Sie sind geradezu paradigmatisch: *Friedrich Meineckes* Buch «Die deutsche Katastrophe» und *Gerhard Ritters* Schrift «Geschichte als Bildungsmacht». Beide verfaßten ihre Bücher 1945/46 als Versuch einer Ortsbestimmung. Sie zeichnen sich dadurch aus, daß sie eine gründliche Revision des Geschichtsbildes fordern. Die Ernsthaftigkeit dieses Unternehmens wird auch nicht durch den Eindruck in Frage gestellt, daß es sich insbesondere bei Meineckes Überlegungen um eine weniger den Verstand als die Seele ansprechende «beschwörend-beschreibende Vergegenwärtigung des Geschehenen» (M. Broszat) in einer allgemeinen, metaphorisch ausgerichteten Sprache handelt. Erste Reaktionen der Historiker vermochten die Katastrophe nur metaphorisch auszudrücken, die Erschütterung war zu groß. Die von Meinecke erhobene Forderung eines radikalen Bruches mit geschichtlichen Traditionen veranlaßte *Eugen Kogon* 1946, lobend von dem «Auftakt zur Revision in der deutschen Geschichtswissenschaft» zu sprechen. Ritter und Meinecke zeigten sich aber nicht nur als Revisionisten, die vor allem eine Abkehr von der üblichen Einschätzung des preußischen Militarismus forderten. Sie waren auch und im besonderen Apologeten, die sich gegen eine absolute Infragestellung der deutschen Geschichte wehrten. Ihre Trauer bezog sich primär auf eigene Werteverluste, wie zum Beispiel die in die Krise geratene nationale Identität. Sie forderten eine Abkehr vom völkischen Provinzialismus, verwiesen auf die Tradition abendländischer Geschichte und redeten einer Restauration allgemein anthropologisch orientierter Werte das Wort, durch die eine Resurrektion des geistigen Deutschlands, eine Rückkehr zu den Pfaden der Goethezeit angestrebt werden sollte. Hier zeigt sich die «Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen» (H. Glaser): die Katastrophe und die Idee einer alles versöhnenden Menschheit. Die eigentliche Kata-

strophe wurde jedoch nicht beim Namen genannt: Auschwitz.<sup>3</sup> Der Bruch, der sich 1945 im Denken der Historiker Meinecke und Ritter darstellte, äußerte sich lediglich in einem «politisch-moralisch gezähmten Historismus» (E. Schulin), der die Grenzen der historischen Verstehenslehre hinsichtlich der offenkundigen Verbrechen betonte und einen Rückzug ins nationale Ressentiment wie 1918 verhinderte. So ist darauf hinzuweisen, daß die Einsicht Meineckes in den Bruchcharakter der Katastrophe ambivalent beurteilt werden kann, und zwar als wandelbare Anpassungsfähigkeit an gegebene Situationen. Ähnliches läßt sich über Ritter sagen; insbesondere die geforderte Hinwendung zur Nüchternheit ermöglichte diverse Fluchtmöglichkeiten und diente schon 1936 der Schaffung übernatürlicher Wahrheiten.

Hervorzuheben ist bei Meinecke und Ritter die zum Ausdruck kommende moralische Selbstkritik. Diese ist in vielen Punkten durchaus kompatibel mit *Karl Jaspers'* Abhandlung «Die Schuldfrage» aus dem Jahre 1945/46. Beide Arbeiten bleiben jedoch hinter der Analyse von Eugen Kogon zurück, dessen Untersuchung «Der SS-Staat» (1946) im besten Sinne Aufklärung, Offenlegung der Verbrechen ist. Sein Werk läßt den Bruch, der eingetreten ist, deutlich spüren.

### Methodologischer Ansätze nach 1945

Die Umorientierungsforderungen von Meinecke und Ritter führten in der Geschichtswissenschaft nicht zu einem Bruch mit der Tradition. Insgesamt gesehen hielt man an den tradierten Werten fest.<sup>4</sup> Ein Paradigmenwechsel fand also unmittelbar nach 1945 und in den darauffolgenden Jahren nicht statt. Im Gegensatz dazu haben die Opfer des Nationalsozialismus diese Zeit als einen Bruch erlebt.<sup>5</sup> Zwar gab es seit den fünfziger Jahren enorme Aufklärungsarbeiten im Rahmen der neuen Zeitgeschichte<sup>6</sup>, ein erster Bruch mit der historistischen Tradition wurde jedoch erst durch die «Fischer-Kontroverse», die Debatte über die Kriegsschuldfrage des Ersten Weltkrieges, ausgelöst, die als der erste «Historikerstreit» gekennzeichnet werden kann. *Fischers* Werk blieb zwar konventionellen Methoden verhaftet, forcierte aber eine Emanzipation strukturgeschichtlicher Ansätze. Dieser Wandel führte zu neuen Formen der Geschichtsschreibung: So etablierte sich etwa seit den sechziger Jahren eine kritische Sozialgeschichte, und aus der Diskussion um die Sozial- und Wirtschaftsgeschichte entstand das Projekt einer Gesellschaftsgeschichte. Dieser sich einstellende Paradigmenwechsel war jedoch, obwohl im Kontext von Kontroversen um die jüngste Vergangenheit ausgelöst, keine Reaktion auf den Nationalsozialismus, die als Bruch gedeutet werden könnte. Ansätze dazu existierten bereits parallel zur historistischen Tradition und haben sich evolutiv behauptet. Dementsprechend gibt *Hans-Ulrich Wehler* als Grund für die Genese der Gesellschaftsgeschichte vor allem das Interesse an der Industrialisierung an, die als universalgeschichtliche Zäsur verstanden wird.<sup>7</sup> Die Aspekte, die in der Gesellschaftsgeschichte zu kurz kommen, finden sich in Ansätzen problematisiert, die sich den Alltagserfahrungen der Menschen stellen. Diese Ansätze verstehen sich aber nicht einfach als Gegensatz, sondern werden primär als Er-

<sup>2</sup> Nur Meinecke spricht an einer Stelle vom Absterben christlich-abendländischer Gesittung und Menschlichkeit in den Gaskammern der Konzentrationslager (vgl. F. Meinecke, *Die deutsche Katastrophe. Betrachtungen und Erinnerungen*. Wiesbaden 1946, S. 125).

<sup>3</sup> Vgl. H.-U. Wehler, *Geschichtswissenschaften heute*, in: J. Habermas (Hrsg.), *Stichworte zur «Geistigen Situation der Zeit»*. Bd. 2: Politik und Kultur. Frankfurt/M. 1979, S. 718.

<sup>4</sup> Vgl. S. Friedländer, *Die Last der Vergangenheit*, in: W. Wippermann, *Der konsequente Wahn. Ideologie und Politik Adolf Hitlers*. Gütersloh/München 1989, S. 249f.

<sup>5</sup> Vgl. M. Broszat, *Der Historiker und der Nationalsozialismus*, in: Ders., *Nach Hitler. Der schwierige Umgang mit unserer Geschichte*. München 1988, S. 168–171.

<sup>6</sup> Vgl. H.-U. Wehler, *Was ist Gesellschaftsgeschichte?*, in: Ders., *Aus der Geschichte lernen? Essays*. München 1988, S. 115f.; ferner: W. Oberkrome, *Reformansätze in der deutschen Geschichtswissenschaft der Zwischenkriegszeit*, in: M. Prinz, R. Zitelmann (Hrsg.), *Nationalsozialismus und Moderne*. Darmstadt 1991, S. 216–238.

<sup>2</sup> Vgl. dazu auch: W. Schulze, *Deutsche Geschichtswissenschaft nach 1945*. München 1989.

ganzung der Historischen Sozialwissenschaft betrachtet.<sup>8</sup> Auch sie sind keine explizite Reaktion auf die «deutsche Katastrophe».

### Paradigmatische Erklärungsmuster des Nationalsozialismus

In den ersten 15 Jahren seit dem Zusammenbruch des Dritten Reiches wurden in anderen Ländern erste umfassende Arbeiten über die Vernichtung des europäischen Judentums publiziert. In der deutschen Historiographie zeigte sich jedoch in dieser Zeit völliges Schweigen bezüglich der jüdischen Thematik.<sup>9</sup> Auch in den geschichtswissenschaftlichen Umgangsweisen mit dem Nationalsozialismus, die sich mit seinem Wesen auseinandersetzen, die fragen, ob er eher als eine Art des Totalitarismus oder des Faschismus oder des Hitlerismus zu verstehen sei, werden die Vernichtung nur am Rande und die Aussagen jüdischer Opfer gar nicht berücksichtigt.

Insbesondere in jüngster Zeit, nach der Wiedervereinigung Deutschlands, zeigt sich vermehrt eine *totalitarismustheoretische* Fundierung geschichtswissenschaftlicher Betrachtungen über den Nationalsozialismus. Seit den dreißiger Jahren enthält der totalitarismustheoretische Ansatz, der besonders in den fünfziger Jahren vorherrschend war, den Vergleich zwischen dem Stalinismus und dem Nationalsozialismus.<sup>10</sup> Möglich wurde dieser durch die Dichotomie des Begriffs, denn der Begriff Totalitarismus impliziert sowohl eine historisch-sozialwissenschaftliche als auch eine politisch-weltanschauliche Komponente. Als Konzept ist die Totalitarismustheorie dem Liberalismus entnommen. Diese politisch-weltanschauliche Komponente ermöglicht eine Abstraktion von den Inhalten, welche sich in der Weigerung ausdrückt, zwischen einem Totalitarismus als Zweck und einem Totalitarismus als Mittel zu differenzieren.<sup>11</sup> So werden etwa in der klassischen Ausformulierung von Carl Friedrich fünf Aspekte totalitärer Gesellschaften aufgelistet: eine offizielle Ideologie, eine einzige Massenpartei, Waffenmonopol, Kontrolle über die Massenkommunikationsmittel und ein System terroristischer Polizeikontrolle.<sup>12</sup> Von hier aus erfolgt die Deskription der Systeme. Dabei werden graduelle Differenzen aufgewiesen, so zum Beispiel zwischen der «Confinno», der italienischen Schutzhaft, und der Judenvernichtung<sup>13</sup>, die aber nicht als wesentlich angesehen werden. Ein Grund dafür ist nicht zuletzt die methodologische Nichtbeachtung ideologischer Elemente, die auch eine Reflexion über die eigenen Gegenwartserfahrungen vermissen läßt, zu deren Deutung die Darstellung – thematisch bewußt oder unbewußt – vorgenommen wird. Hinsichtlich der Totalitarismustheorie ist es die Spaltung zwischen verschiedenen politischen Systemen, die zur Bedrohung liberal ausgerichteter Gesellschaftsformen wurden. Dementsprechend dient diese Theorie der Identitätsbildung liberaler Verfassungsstaaten. Dabei ermöglichen die Normen einer traditionell bürgerlichen Subjektivität einen historischen Fragerahmen, anhand dessen eine Theorie ausgearbeitet und empirisch bestätigt werden kann.<sup>14</sup> In diesem Zusammenhang ist die Frage aufzuwerfen, ob das im Begriff enthaltene normative Element selbst bereits nicht

so «geronnen» ist, daß es die Funktion kritischer Selbstaufklärung, die dieser Norm innewohnt, weitgehend verloren hat.<sup>15</sup> Die Aporien eines solchen Ansatzes hinsichtlich eines singulären Ereignisses wie dem der Judenvernichtung werden offenbar.

Auch der *faschismustheoretische* Ansatz, der vor allem im Zuge der Entspannungspolitik in den sechziger und siebziger Jahren fortgeführt wurde<sup>16</sup>, ist stark idealtypisch konzipiert und als Begriff ebenso dichotomisch wie der des Totalitarismus. Im Gegensatz zu den Totalitarismustheorien weist eine vergleichende Faschismustheorie durch die Betonung der ideologischen Elemente darauf hin, daß es beträchtliche Unterschiede zwischen dem Sowjetsystem und dem deutschen Faschismus gab. Aus diesem Grund nimmt auch der Antisemitismus in einigen faschismustheoretischen Konstrukten einen größeren Stellenwert ein; dennoch sind der nationalsozialistische Antisemitismus und die Judenvernichtung kein Hindernis für faschismustheoretische Generalisierungen, die den Blick eher auf den kleinsten gemeinsamen Nenner legen.<sup>17</sup>

Allgemein läßt sich zu den beiden Ansätzen sagen, daß in ihnen die Judenvernichtung nur peripher und die Aussagen jüdischer Opfer gar nicht behandelt werden. Dies wird schon durch die Fragestellung deutlich, die den analysierten Theorien zugrunde liegt. Sie fragen nach der Bedingung der Möglichkeit des Totalitarismus oder des Faschismus, aber nicht nach der Bedingung der Möglichkeit von Auschwitz. Die Genese der Diktatur steht im Zentrum der Untersuchungen.

Den durch die typologische Ausrichtung des totalitarismus- und faschismustheoretischen Ansatzes entstehenden Dilemmata hinsichtlich der Besonderheit des Nationalsozialismus versuchen andere Theoretiker durch eine *Hitlerzentristik* zu entgehen, die es ihnen zufolge vermag, das Singuläre in den Blick zu bekommen. In diesem Kontext wird zwar auch die Massenvernichtung explizit erwähnt, denn eine hitlerzentristische Perspektive ist intentionalistisch ausgerichtet, das heißt, sie stellt die Absichten des Hauptakteurs in den Mittelpunkt der Geschichtsschreibung und muß somit als zentrales Element den Antisemitismus betonen. Insgesamt kann aber festgehalten werden, daß ein hitlerzentristischer Ansatz im Vergleich zu den vorher diskutierten Ansätzen in der Gefahr steht, den Nationalsozialismus zu einem Faszinosum zu machen und der Exkulpation weiter Teile der am Nationalsozialismus Beteiligten zu dienen.<sup>18</sup> In den siebziger Jahren kam es zu einer regelrechten «Hitler-Welle», bei der mehr Biographien publiziert wurden als in den Jahren zuvor. Als Grund für diesen Boom wird auf die bis dato bestehende Marktlücke verwiesen. Auch der psychologische Drang der jungen Generation, «das... extrem negativ Geschilderte einmal «anders» sehen zu wollen», wird angeführt.<sup>19</sup>

Daß die genannten Theorien es nicht vermögen, die Katastrophe in ihrer Radikalität wahrzunehmen, liegt nicht zuletzt darin begründet, daß das Grundgerüst der Theorien mit den entsprechenden Begriffen ja schon vor der Erfahrung der Katastrophe ausgearbeitet worden war und so die Erfahrung des Neuen durch seine theoretische Integration verdeckt wurde. *Hans Mommsen* konstatiert: «Es muß zugestanden werden, daß sich die westdeutsche Forschung den Problemen der Judenverfolgung nur zögernd zuwandte.»<sup>20</sup> Erst im Kontext der hier nicht analysierten Intentionalismus/Funktionalismus-

<sup>8</sup> Vgl. H.W. Blanke, *Historiographiegesehichte als Historik*. Stuttgart 1991, S. 689f.; L. Niethammer, Einführung, in: Ders. (Hrsg.), *Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der «Oral History»*. Frankfurt/M. 1985, S. 7–33.

<sup>9</sup> Vgl. O.D. Kulka, *Die deutsche Geschichtsschreibung über den Nationalsozialismus und die «Endlösung»*. Tendenzen und Entwicklungsphasen 1924–1984, in: *Historische Zeitschrift* 240 (1985), S. 609. Erst 1960 publizierte W. Scheffler eine kurze Darstellung.

<sup>10</sup> Zur Genese dieser Theorie: W. Schlangen, *Die Totalitarismus-Theorie. Entwicklung und Probleme*. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1976.

<sup>11</sup> Vgl. K.D. Bracher, *Zeitgeschichtliche Kontroversen. Um Faschismus, Totalitarismus, Demokratie*. München 1976, S. 40.

<sup>12</sup> Vgl. C.J. Friedrich, *Der einzigartige Charakter der totalitären Gesellschaft*, in: B. Seidel, S. Jenkner (Hrsg.), *Wege der Totalitarismus-Forschung*. Darmstadt 1968, S. 185f.

<sup>13</sup> Vgl. Ders., *Totalitäre Diktatur*. Stuttgart 1957, S. 136.

<sup>14</sup> Vgl. J. Rüsen, *Rekonstruktion der Vergangenheit. Grundzüge einer Historik II: Die Prinzipien der historischen Forschung*. Göttingen 1986, S. 65–79.

<sup>15</sup> Vgl. J. Rüsen, a.a.O., S. 72.

<sup>16</sup> Vgl. W. Wippermann, *Faschismustheorien. Zum Stand der gegenwärtigen Diskussion*. Darmstadt 1989.

<sup>17</sup> Vgl. S. Friedländer, *Vom Antisemitismus zur Judenvernichtung. Eine historiographische Studie zur nationalsozialistischen Judenpolitik und Versuch einer Interpretation*, in: J. Jäckel, J. Rohwer (Hrsg.), *Der Mord an den Juden im Zweiten Weltkrieg. Entschlußbildung und Verwirklichung*. Stuttgart 1985, S. 21.

<sup>18</sup> Vgl. etwa die Interpretation und Darstellung von: J.C. Fest, *Hitler. Eine Biographie*. Frankfurt-Berlin 1987.

<sup>19</sup> Vgl. A. Hillgruber, *Tendenzen, Ergebnisse und Perspektiven der gegenwärtigen Hitler-Forschung*, in: *Historische Zeitschrift*, 226 (1978), S. 600.

<sup>20</sup> H. Mommsen, *Holocaust und die deutsche Geschichtswissenschaft*, in: Y. Gutman, G. Greif (Hrsg.), *The Historiography of the Holocaust Period. Proceedings of the Fifth Yad Vashem International Historical Conference*. Jerusalem 1988, S. 83.

Debatte, also des Streits darüber, ob es von Beginn an einen klaren Plan der Vernichtung gegeben hat oder die Prozesse sich immer mehr radikalisierten und bis zur Vernichtung zuspitzten, entstand eine Reihe von Forschungen zum Thema «Judenvernichtung». Dieser Streit hat seine primäre

Bedeutung jedoch auf der Ebene der Entscheidungsfindungsproblematik, so daß die entstandenen Forschungsarbeiten nicht als umfassende historiographische Interpretation zu kennzeichnen sind. (Schluß folgt)

Jürgen Manemann, Münster/Westf.

## Genutzte Chance der Trümmersgesellschaft?

Die Bedeutung der unmittelbaren Nachkriegszeit für die katholische Kirche

Die Bedeutung des Jahres 1945 ist für die katholische Kirche nach wie vor umstritten. Verbinden die einen damit vor allem kirchlichen Neuanfang, so assoziieren andere damit vor allem Kontinuität. Meine These: Das Ende des 2. Weltkrieges bedeutete für die katholische Kirche sowohl Kontinuität als auch Diskontinuität. Einerseits verwies die katholische Kirche auf die Gültigkeit ihrer Normen und Werte, verfügte über einen leistungsfähigen Apparat und brauchte nur in wenigen Einzelfällen darum zu fürchten, daß Teile ihrer Funktionsebene dem Herrschaftswechsel zum Opfer fielen. Andererseits hoffte sie nun darauf, daß ihr Öffentlichkeitsanspruch eine neue Chance erhalten würde. In diesem Sinne suchte die Mehrheitsströmung innerhalb der katholischen Kirche das Jahr 1945 als Beginn einer neuen gesellschaftlichen Initiative zu nutzen. Diese Chance gab es seit 150 Jahren nicht. Mein zentrales Interesse gilt der Frage: Welche Bedeutung hat die unmittelbare Nachkriegszeit für Stellung und Präsenz der katholischen Kirche in der Bundesrepublik?

### Funktionsfähige Infrastrukturen und politisches Gewicht

Während staatliche Einrichtungen, Gewerkschaften und Parteien eine mühevollere Aufbauarbeit vor sich hatten, verfügte die katholische Kirche bereits über eine intakte und funktionsfähige Infrastruktur; diese bildete eine zentrale Ausgangsbasis, um den politischen Raum zu beeinflussen. Daran änderte auch die Tatsache nichts, daß in allen Bistümern eine größere Zahl von Kirchengebäuden von Kriegszerstörungen betroffen waren. So waren beispielsweise 42 der 332 Kirchengebäude in der Diözese Limburg von solchen Zerstörungen betroffen.

Mit ihrer Infrastruktur leisteten die Kirchen einen wichtigen Beitrag zur Reorganisation gesellschaftlicher Öffentlichkeit. Da für Gottesdienste und religiöse Zusammenkünfte das allgemeine Versammlungsverbot nicht galt, bot die Kirche eine der wenigen unkontrollierten Kommunikationsmöglichkeiten für die Entwicklung des politischen Lebens. Während die Besatzungsmächte den Gewerkschaften und Parteien 1945 zunächst nur lokale Treffen erlaubten, konnten sich die Bischöfe der evangelischen und katholischen Kirche bereits zu überregionalen Versammlungen zusammenfinden.

Mit ihren bestehenden oder schnell wieder aufgebauten Hilfs- und Fürsorgeeinrichtungen (z.B. Caritas) trug die katholische Kirche wesentlich zur Linderung des sozialen Elends bei. Daß dabei nicht einfach nur an alte Strukturen angeknüpft wurde, unterstreichen die Initiativen, die beispielsweise in Frankfurt um Pfarrer *Eckart* entwickelt wurden. Um ihn bildete sich ein Kreis junger Männer, der durch unkonventionelle Hilfsmaßnahmen auffiel. Dazu gehörten Lebensmittelsammlungen oder ein Bahnhofsdienst für Kriegsheimkehrer und andere von Not betroffene Menschen. Die kirchlichen Initiativen reagierten auf die materielle Notsituation mit karitativen Aktivitäten, mit Appellen an die Solidarität der Bevölkerung; darüber hinaus übten sie Druck auf die Besatzungsmächte aus, damit diese ihre Hilfslieferungen an die deutsche Bevölkerung vermehrten. Weitere institutionelle Ressourcen, aus denen die katholische Kirche schöpfen konnte, ergaben sich daraus, daß diese auch während der NS-Zeit Teil einer supranationalen Organisation war, deren Zentrale in Rom liegt. So wurden durch ihre internationalen Kontakte auch nach dem Krieg sofort materielle Hilfsleistungen durch ausländische Kirchen für Deutschland möglich.

Einen wichtigen Beitrag leistete die katholische Kirche auch für die Integration der Flüchtlinge. Allein in der Diözese Limburg wurden 130 000 Ostvertriebene angesiedelt, die sich mit ihren spezifischen religiösen Empfindungen und Bräuchen erst noch einen Platz innerhalb der etablierten Strukturen erkämpfen mußten. Rein evangelische Gebiete erhielten im Zuge der Flüchtlingswanderung erhebliche katholische Anteile. Zugleich entstanden auch neue Gemeinden, die von den Flüchtlingen und Vertriebenen geprägt wurden. In Königsstein wurde das katholische Zentrum für Heimatvertriebene gegründet.

Für den Öffentlichkeitseinfluß der katholischen Kirche bildete die Förderung durch die Besatzungsmächte eine wichtige Grundlage. Bischöfe und Priester waren häufig erste und wichtigste Ansprechpartner der Besatzungsmächte auf regionaler Ebene. Da die Alliierten in den Kirchen häufig Gewährsmänner für einen Neuanfang in Deutschland sahen, wurden die Bischöfe und Priester auch als Repräsentanten und Interpreten der deutschen Bevölkerung anerkannt. Auf dieser Grundlage konnte die katholische Kirche früher – und öfter als andere gesellschaftliche Gruppen – zu brisanten Problemen der Nachkriegszeit Stellung nehmen – z. B. zur Ernährungssituation, dem Flüchtlingsproblem, der Schulpolitik, der Gefangenenerlassung und der Entnazifizierungspraxis. Dabei wirkten die Vertreter der Kirchen häufig als Anwalt der deutschen Bevölkerung gegenüber den Besatzungsmächten.

Damit hier aber kein zu harmonisches Bild entsteht, sei auch erwähnt, daß es nicht wenige Konflikte zwischen den Besatzungsmächten und den Repräsentanten der Kirche gegeben hat. So zeigte sich für jene Vertreter der Besatzungsmächte, die an einem demokratischen Aufbau Deutschlands interessiert waren, daß die katholische Kirche dafür ein sehr ambivalenter Partner war. Zu diesem Eindruck gehörte auch, daß die katholische Kirche sich stärker für die Täter einsetzte – vor allem dadurch, daß sie «Persilscheine» ausstellte – als für die Opfer des Nationalsozialismus. Trotzdem konnte die kirchliche Hierarchie als Sprecherin der Deutschen in der Welt und gegenüber den Besatzungsmächten auftreten. Zurückzuführen ist dies vor allem auf ihre hohe Akzeptanz in der Bevölkerung, ihre intakte organisatorische Struktur, ihre Internationalität und das politisch-ideologische Machtvakuum im Jahre 1945.

### Verdrängung des Nationalsozialismus

Eine wichtige politisch-moralische Legitimation für den neuen gesellschaftspolitischen Einfluß von Kirche und Katholizismus bildete ihr Verständnis als Widerstandskraft gegen den Nationalsozialismus. Die kirchliche Hierarchie und viele katholische Laien verstanden sich nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus zugleich als Opfer und als moralischer Sieger. Tatsächlich waren nicht wenige katholische Priester durch die NS-Schergen malträtiert worden. Im Bistum Fulda erhielten 53 Priester Freiheitsstrafen, und elf Kleriker wurden in ein KZ gebracht; im Bistum Limburg erhielten 139 Priester Gefängnisstrafen, und 20 Priester waren im KZ, und im Bistum Mainz erhielten 51 Kleriker Freiheitsstrafen; davon wurden elf mit KZ-Aufenthalten bestraft. Leiden und Tod katholischer NS-Opfer wurden von der katholischen Kirche herausgestellt. Verschwiegen wurde dabei jedoch, daß der offizielle Modus vivendi

der vorausgegangenen zwölf Jahre der des Konkordats gewesen war. Dies bedeutete, daß jeder Widerstand, der über das Pochen auf Einhaltung der Konkordatsbestimmungen hinausging, Privatsache geblieben ist, und daß sich die Kirche in den wenigsten Konfliktfällen hinter ihre Priester stellte. Die offizielle Politik von Papst und deutschem Episkopat war darauf angelegt gewesen, einem Loyalitätskonflikt zwischen christlichem Glauben und Nationalsozialismus aus dem Weg zu gehen.

In ihrem Hirtenbrief vom 23. August 1945 setzte sich das höchste Gremium der deutschen Bischöfe in Fulda mit dem Nationalsozialismus auseinander. In dem veröffentlichten Dokument heißt es: «Wir beklagen zutiefst: Viele Deutsche, auch aus unseren Reihen, haben sich von den falschen Lehren des Nationalsozialismus betören lassen, sind bei den Verbrechen gegen menschliche Freiheit und Würde gleichgültig geblieben; viele leisteten durch ihre Haltung den Verbrechern Vorschub, sind selber Verbrecher geworden.» Für eine Reihe katholischer Historiker stellt dieser Hirtenbrief ein «Schuldbekenntnis» (Konrad Reppen) dar. Der katholische Historiker Klaus Gotto findet es sogar erstaunlich, «wie umfangreich, selbstkritisch und offen bereits in der ersten Nachkriegszeit das eigene Verhalten während der NS-Zeit erörtert worden ist».

Verwunderlich sind diese Einschätzungen – wird in diesem Hirtenbrief doch nicht von der Schuld der Kirche, sondern lediglich von der Schuld einzelner gesprochen. Forderungen, ein kirchliches Schuldbekenntnis zu formulieren, wie sie der Frankfurter Linkskatholik *Walter Dirks* und andere erhoben, wurden dagegen abgelehnt. Hierzu *Walter Dirks* selbst: «Einer der Bischöfe, der seinen ersten Hirtenbrief vorbereitete, bat *Kogon* und mich 1945, ihn zu beraten. In dem Entwurf, den er uns vorlegte, sprach er sinngemäß von unserer stolzen Wehrmacht. Er war der Meinung, die bösen Nazis, die alles kaputtgemacht hatten, hätten sogar unseren schönen nationalen Krieg verdorben. Auf der ersten Fuldaer Bischofskonferenz besuchte mich der Freiburger Erzbischof *Gröber* in meinem Büro im Landesarbeitsamt Frankfurt, um mich um Rat zu fragen. Not lehrt eben beten. In der unmittelbaren Nachkriegszeit waren wir, *Kogon*, der gerade aus dem KZ kam, und ich als Linker, wichtige Gesprächspartner. Als die Not vorbei war, wurden wir bald links liegen gelassen.»

Statt einer kritischen Auseinandersetzung mit der eigenen Rolle im Nationalsozialismus setzte die kirchliche Hierarchie auf eine eindimensionale Opferrolle. Sie interpretierte den Untergang des Nationalsozialismus als Sieg der christlichen Religion mit ihren humanen und naturrechtlichen Ideen über die Barbarei als Beweis für die «Wahrheit» der eigenen Werte und Ziele. In diesem Sinne präzentierte sich die katholische Kirche als geistige Gegenmacht zum Nationalsozialismus, die resistent geblieben sei gegenüber den totalitären Ansprüchen des NS-Regimes. Eine kritische Auseinandersetzung, ob und gegebenenfalls inwieweit katholische Kirche und Katholizismus die Entwicklung und Machtausübung des Nationalsozialismus begünstigten oder zumindest nicht behinderten, fand weder öffentlich noch kirchenintern statt. Es paßte nicht in das eigene Bild und wäre eben keine gute Grundlage für den selbst gesteckten Führungsanspruch. Eine differenziertere und kritischere Auseinandersetzung mit dem kirchlichen Selbstverständnis als Widerstandskraft gegen den Nationalsozialismus begann erst Anfang der sechziger Jahre, und zwar gegen den Widerstand der kirchlichen Hierarchie.

Die Hauptursache für Entstehung und Erfolg des Nationalsozialismus wurde auf katholischer Seite nicht auf der Ebene politischer, ökonomischer oder psychologischer Zusammenhänge gesucht, sondern in der Zurückdrängung christlicher Werte und Überzeugungen. Hierzu die Aussage des Freiburger Erzbischofs *Gröber*: «Jetzt, wo wir geschlagen sind wie kaum je ein Volk, kann uns nur die Rückkehr zu Gott und zur christlichen Gedankenwelt retten... Das ist die allererste Pflicht in dieser Stunde; Umkehr durch Verchristlichung.» Das zentrale katholisch-kirchliche Theorem zur Erklärung des Nationalsozialismus lautete Säkularisierung. Darunter verstand die katholische Deutung eine langfristige gesellschaftliche Verfallsgeschichte, deren Ausgangspunkt in der Renaissance liege, die sich dann über die Reformation und Aufklärung weiterentwickelt habe. Der Kern der negativ verstandenen Säkularisierung bestehe

darin, daß der Mensch aus dem Gefüge der gottgegebenen Ordnung ausgebrochen sei und damit notwendigerweise in der Katastrophe habe enden müssen.

Um einen politischen Rückfall in eine totalitäre Gesellschaft zu vermeiden, müsse die Verdrängung Gottes aus dem privaten und öffentlichen Lebensraum rückgängig gemacht werden, indem sich die geistig-moralische und ordnungspolitische Neuordnung der Gesellschaft maßgeblich an den kirchlichen Vorstellungen orientiere. Kirche und Katholizismus sahen sich in ihren moralischen und politischen Grundhaltungen 1945 derart bestärkt, daß sie daraus für sich den Anspruch auf einen umfassenden gesellschaftspolitischen Einfluß ableiteten, der sich auf eine Verchristlichung der Gesellschaft orientierte.

Die neue Zuflucht zu Religion und Kultus war eine wichtige Grundlage für die Autorität der katholischen Kirche in der unmittelbaren Nachkriegszeit. In allen Regionen der Westzonen nahmen die Zahl der Kirchenbesucher ebenso zu wie die Kindstauen, die Teilnahme an kirchlichen Hochzeiten und Wallfahrten sowie die Wiederaufnahmegesuche von aus der Kirche Ausgetretenen. Relativiert wird diese These von der religiösen Hochkonjunktur dadurch, daß der Anstieg des Kirchenbesuches hinter den Zahlen der zwanziger und dreißiger Jahre zurückblieb.

Die Kirche faszinierte durch eine Lehre, in der die verzeihende Gnade Gottes eine zentrale Rolle spielt. Sie konnte damit in einer Situation des Umbruchs und der Desillusionierung breiter Bevölkerungsteile einen Beitrag zur Überwindung der geistigen Orientierungslosigkeit leisten. Auf diesem Einfluß und diesen Ideen aufbauend, formulierte die kirchliche Hierarchie eine Ablehnung der Kollektivschuld der Deutschen. Indem sie diese Position gegenüber den Besatzungsmächten artikuliert, wies sie darauf hin, daß Schuld eine letztlich nur individuell einklagbare Kategorie ist. Sie leistete damit aber auch einen Beitrag zur Verdrängung des Nationalsozialismus und avancierte damit zu einer Institution, die maßgeblich zur Stabilisierung gesellschaftlicher Verhältnisse in der Zusammenbruchsgesellschaft beitrug.

Unterstützt wurde die Haltung der kirchlichen Hierarchie in Deutschland durch *Pius XII.*, der sich in der internationalen Öffentlichkeit als erster renommierter Sprecher gegen die kollektive Schuld der Deutschen aussprach. Als er Weihnachten 1945 den Erzbischof von Köln und die Bischöfe von Münster und Berlin ins Kardinalskollegium berief, begründete er dies mit dem mutigen Widerstand der Bischöfe gegen den Nationalsozialismus.

### Verkirchlichung der Laienaktivitäten

Die kirchliche Hierarchie schwächt unabhängige Projekte innerhalb der Kirche und baut ihre Mobilisierungs- und Einflußfähigkeit aus. Die Amtskirche konnte ihre Strukturen in der Zeit des NS-Regimes nicht nur aufrechterhalten, sondern sogar noch ausbauen. Entgegengesetzt verlief die Entwicklung im Verbandskatholizismus. In den zwölf Jahren der NS-Herrschaft kam es zur «Verkirchlichung» und zur «Veramtlichung» vieler Initiativen, die zuvor stärker vom eigenständigen, solidarischen Handeln der Laien getragen waren.

Seit 1928 wirkte die kirchliche Hierarchie darauf hin, daß die gesellschaftlichen Aktivitäten der Laien verstärkt in die Strukturen der Amtskirche eingebunden wurden. Während der NS-Zeit bildete sich eine Orientierung der Laienaktivitäten auf die Strukturen von Gemeinde und Diözese heraus. Dies führte zu einer verstärkten Zentralisierung und Hierarchisierung von politischer Macht auf Seiten der Amtskirche.

Während diese Entwicklung im Hinblick auf die veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen in der nationalsozialistischen Zeit funktional gewesen sein mag, mußte 1945 die Frage nach der Zukunft des organisierten Laienkatholizismus neu debattiert werden. Dabei standen sich drei Optionen gegenüber. Erstens die aus dem Vatikan kommende und in Italien seit Anfang des Faschismus realisierte katholische Aktion. Dieses Projekt existiert in demokratisch modifizierter Form vor allem im Bistum Limburg. Zweitens der spezifisch deutsche Verbandskatholizismus und drittens der von Frankreich beeinflusste

Linkskatholizismus. Wenn auch alle drei Richtungen bis auf den heutigen Tag in Deutschland existieren; so war es doch der Verbandskatholizismus, der das Rennen für sich entschied.

Die linkskatholische Option war trotz schwacher institutioneller Absicherung ein wichtiges Korrektiv des offiziellen Katholizismus. Das linkskatholische Programm war geprägt von der Idee einer wirtschaftlichen, sozialen und demokratischen Neuordnung. Gedacht war an einen umwegigen Sozialismus, der von Arbeitern und Citoyen-Bürgertum getragen werden sollte. Dirks nannte dieses Programm deshalb den «umwegigen Sozialismus», weil es «ohne die historischen Wurzeln der Arbeiterbewegung aus neuen Einsichten der geschichtlichen Stunde konzipiert werden mußte». Indem an das christliche Sozialmotiv angeknüpft wurde, sollten jene Schichten, die keine originäre Beziehung zum sozialistischen Projekt besaßen, als dritte Kraft für den demokratischen Sozialismus gewonnen werden.

Ein dezidiert rechtskatholischer Sozialismus entwickelte sich nach 1945 nicht wieder heraus. Entscheidend für die Machtposition der kirchlichen Hierarchie war, daß die für die Weimarer Republik typische Differenzierung von Kirche und Katholizismus in der Adenauer-Ära nur sehr begrenzt wiederhergestellt werden konnte. Zum einen unternahm der Laienkatholizismus keine hinreichenden Bemühungen, um an die Weimarer Tradition anzuknüpfen; und war in der Gestalt des Linkskatholizismus zu individualisiert. Zum anderen beharrte die Hierarchie auf jener Verkirchlichung der Laienaktivitäten, die sich in den zwölf Jahren NS-Herrschaft verfestigt hatte.

#### **CDU – Einheitsgewerkschaft**

Die 1945 erfolgten Gründungen von CDU und Einheitsgewerkschaft sind der institutionelle Ausdruck dafür, daß 1945 auch die Zeit des Neuanfangs war. Mit der Absage an Zentrumspartei und christliche Gewerkschaften haben die Bischöfe einen entscheidenden Anteil daran, daß nach dem Krieg ein stabiles Fundament für die Bonner Republik gebildet werden konnte.

Als 1945 in allen vier Besatzungszonen christlich-demokratische Parteien gegründet wurden, war der katholische Klerus ein entscheidender Geburtshelfer. Der katholische Episkopat hatte sich auf seinen Konferenzen 1945 zugunsten der interkonfessionellen Unionsparteien ausgesprochen und damit die Erfolgsmöglichkeiten des gleichzeitig wiedergegründeten Zentrums, das vor 1933 als Interessenvertretung des politischen Katholizismus wirkte, eingeschränkt.

Der katholische Einfluß in der CDU basierte auf weltanschaulichen Affinitäten und auf einer engen personellen Verkopplung zwischen Mandatsträgern der CDU und katholischen Funktionseleiten. Solange die CDU noch keinen modernen Parteiapparat besaß, der für die wichtigen gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen mobilisiert werden konnte, bildete der Katholizismus eine entscheidende politische Mobilisierungsbasis für die Durchsetzung der politischen Ziele der CDU.

Im Gegensatz zur innerkirchlichen Organisationsstruktur gelang den Laien außerhalb des Kirchenraumes die Verwirklichung jener Projekte, deren Realisierung vor 1933 noch gescheitert war: die interkonfessionelle CDU und die Einheitsgewerkschaft. Zugespielt formuliert kann man über die ungleichzeitige Entwicklung von Abschottung und Öffnung, die das Handeln von Katholiken innerhalb des Katholizismus einerseits und in den außerkatholischen Aktionsfeldern andererseits prägte, für die ersten Nachkriegsjahre folgende These aufstellen: Im katholischen Binnenraum reduzierte sich die Autonomie der Laien im Vergleich zur Weimarer Zeit. Das bedeutete, daß die Loyalität gegenüber der Kirchenhierarchie sehr ausgeprägt war und die Verpflichtungsfähigkeit der kirchlichen Hierarchie gegenüber den Laien und Verbänden mehr oder weniger effizient verlief. Dieses scheinbar hermetische Bild wird aber durchkreuzt von einer anderen Entwicklung. Denn in der CDU war die Öffnung zu den Protestanten gelungen und in der Einheitsgewerkschaft die Zusammenarbeit zwischen Katholiken und Sozialdemokraten.

Das heißt, in den unmittelbaren gesellschaftspolitischen Feldern ist es zu einer Zunahme an politischer Unabhängigkeit gekommen. Diese gegenläufige Entwicklung zwischen zunehmender

Abhängigkeit und zunehmender Öffnung erzeugte eine innerkatholische Spannung, die insbesondere im innerkatholischen Gewerkschaftsstreit der fünfziger Jahre zum Ausbruch kam.

#### **Von der Trümmer- zur Wohlstandsgesellschaft**

Durch ihr Verhalten 1945 legte die katholische Kirche die Grundlagen dafür, daß sie 1949 wieder eine herausgehobene verfassungsrechtliche und institutionelle Verankerung im bundesdeutschen Institutionensystem erreichen konnte. Damit legte sie auch die Basis für ihren Einfluß in der Bundesrepublik. Sie sicherte sich damit ein Maß an formellem Einfluß, das eine gewisse relative Autonomie gegenüber ihrer aktuellen gesellschaftlichen Mobilisierungsfähigkeit bedeutet.

Das elementarste Interesse der katholischen Kirche nach 1945 bestand in der Absicherung ihrer Existenz mit gesellschaftlichen Sonderrechten. Durch die Übernahme des Kirchenartikels der Weimarer Reichsverfassung in das Grundgesetz und die Anerkennung der Länderkonkordate sowie des Reichskonkordates wurden diese Sonderrechte verfassungsrechtlich verankert. Zugleich war es ihr gelungen, entscheidende Vorstellungen zur Ehe; zur Familie, zur Erziehung in der Verfassung zu verankern. Darüber hinaus werden Vertreter der katholischen Kirche seit 1945 stets berücksichtigt, wenn pluralistische Gremien (Rundfunkräte, Planungsbeiräte usw.) besetzt werden oder wenn es um Anhörungsverfahren im Bundestag oder in den Landtagen geht. Mit dem Einzug der Kirchensteuer durch die Arbeitgeber und Finanzämter ist ein weiteres zentrales Privileg durchgesetzt worden, das maßgeblich zur starken Stellung der Kirche in der bundesdeutschen Gesellschaft beiträgt und ihr eine internationale Einmaligkeit verleiht. Mit diesen verfassungsrechtlichen sowie institutionellen Befestigungen besitzt die katholische Kirche eine Machtposition, die mehr oder weniger unabhängig ist von dem Grad der gesellschaftlichen Zustimmung, den sie aktuell besitzt.

Die außerordentliche Stärke des Katholizismus in der unmittelbaren Nachkriegszeit ist ein Übergangsphänomen mit darüber hinaus reichender Wirkung bis auf den heutigen Tag. Während die innerkirchliche Pluralisierung bereits in der Weimarer Republik weit vorangeschritten war und in der NS-Zeit die Kirche als öffentlicher Faktor mehr oder weniger stillgestellt war, stellt die unmittelbare Nachkriegszeit bis in die Adenauer-Ära hinein eine Ausnahmephase dar. Die wichtigsten Erfolgsfaktoren in dieser Ausnahmezeit waren die von den Besatzungsmächten ausgehende Unterstützung, die in der Zusammenbruchsgesellschaft vorhandene Desorientierung und Desillusionierung, die enge Verbindung zwischen katholischen Funktionseleiten und den führenden Vertretern der CDU, die Rhetorik des sozialen Ausgleichs, die notwendig war, um die Akzeptanz für einen schnellen wirtschaftlichen Wiederaufbau zu sichern.

Neben diesen einzelnen Faktoren kann die außerordentliche Stärke der katholischen Kirche auch darauf zurückgeführt werden, daß die Zeit des Wiederaufbaus und des kalten Krieges die Grundlage für eine enorme Problemvereinfachung legte. In diesem Sinne kann hier die These aufgestellt werden, daß die materiellen und vor allem psychischen Notsituationen der Nachkriegszeit die integrationsfördernden Druckfaktoren des 19. Jahrhunderts – also den Angriff des preußischen Staates gegen die kirchliche Hierarchie und die Benachteiligung der katholischen Bevölkerung – ersetzen.

Kirche und Katholizismus verfügten in der Übergangssituation der Trümmergesellschaft über plausible Antworten und Verhaltensweisen, die zugleich Problemvereinfachungen waren. Dabei wurde die moralische Verantwortung für das Vergangene fortwährend nicht wahrgenommen. Zugleich wurde die eigene Klientel auf das Bündnis mit dem bürgerlichen Bürgertum eingeschworen und gegen mögliche gesellschaftliche Alternativen immunisiert.

Der Erfolg der katholischen Kirche in dieser Trümmergesellschaft sicherte den Einfluß in der Wohlstandsgesellschaft. Der politische Katholizismus hat das Jahr 1945 genutzt; der Kirche als Institution hat es geholfen, sich auch unter den Bedingungen der demokratischen Republik machtförmig zu befestigen; der Idee des politischen Katholizismus hat es nicht genutzt. Dagegen gelang es dem Linkskatholizismus zwar nicht, sich institutionell

zu befestigen; gleichwohl blieben seine Impulse wichtige Stachel im Fleisch der bundesdeutschen Saturiertheit sowohl in der Kirche als auch im politischen Raum.

Kurzum: Das strategische Verhalten der katholischen Kirche im Jahr 1945 ist eine wichtige Grundlage für das Fundament bundesdeutscher Hyperstabilität. Mit diesem Engagement haben katholische Kirche und Katholizismus zugleich selbst dazu beigetragen, daß die eigenen weitreichenden Projekte einer Rechristianisierung unter den Bedingungen bundesdeutscher Modernität nicht realisierbar sind. Der Katholizismus hat sich durch das Bündnis mit dem Bürgertum von einer utopischen Kraft der Rechristianisierung zu einer pragmatischen Kraft der Stabilität entwickelt. *Wolfgang Schroeder, Frankfurt a.M.*

*Literaturhinweis:* Thomas M. Gaull, *Katholiken. Machtanspruch und Machtverlust*. Bonn 1991; Klaus Gotto, *Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche im Jahre 1945*, in: Dieter Albrecht, Hans Günter Hockerts (Hrsg.), *Politik und Konfession. Festschrift für Konrad Repgen zum 60. Geburtstag*. Berlin 1983, S. 465–481; Karl Forster, *Neuansätze der gesellschaftlichen Präsenz von Kirche und Katholizismus nach 1945*, in: Anton Rauscher (Hrsg.), *Kirche und Katholizismus 1945–1949*. München 1977, S. 109–133; Wolfgang Schroeder, *Katholizismus und Einheitsgewerkschaft*. Bonn 1992.

## ÜBERSCHREITEN

Zu den Skulpturen des Constantin Brancusi<sup>1</sup>

EINEN RAUM VERLASSEN, um einen anderen zu betreten und dabei eine sichtbare oder unsichtbare Schwelle überschreiten –, dieser gewöhnliche bis banale Vorgang wird erregend, wenn man sich klar macht, was dabei geschieht. Es vollzieht sich zunächst einmal ein Austausch, und sei es auch nur, daß jemand innerhalb seiner Wohnung von einem Zimmer in ein anderes geht. Dieser Austausch oder Wechsel, den man vielleicht als naturwüchsige Vorform des Wählens bezeichnen könnte, setzt eine Alternative in Gang: Ich kann das zweite Zimmer nicht betreten, ohne das erste zu verlassen. Weil nun beim Wechseln von Räumen Zeit vergeht, werden auch Zeiten gewechselt, und ich kann, sobald eine solche raum-zeitliche Bewegung stattfindet, weder im gleichen Raum noch in der gleichen Zeit bleiben. Falls mir aber daran liegt, mich an den Anfang dieser Verkettung von beiläufig eintretenden Ereignissen zu setzen, muß ich von meiner Fähigkeit Gebrauch machen, mich für den ersten Schritt samt seinen Folgen ausdrücklich zu entscheiden. Ich muß eine Wahl treffen. Wählen heißt zugleich verzichten, und damit kommt Schmerz ins gewollte Wechseln. Doch dieser Schmerz der Freiheit spielt hier eher eine Nebenrolle. Mich interessiert das Überschreiten einer raumzeitlichen Schwelle unter zwei Aspekten, in zwei Momenten: das Überschreiten selbst und der Augenblick davor. Sie beschäftigen mich seit dem Tag, an dem ich Brancusis Skulpturen von Menschen, Musen und Tieren in Paris gesehen habe<sup>2</sup>, denn dieser Bildhauer versteht sich auf das Sichtbarmachen dessen, was bei Übergängen unsichtbar bleibt.

Einige seiner frühen Objekte tragen Titel, die auf Zwischenstadien verweisen. Da ist zum Beispiel «Die Ruhe», ein aus einem Gipsblock herausgearbeiteter, seitlich aufliegender Frauenkopf mit geschlossenen Augen. Ruhe ist offensichtlich ein Zustand zwischen zwei Bewegungen. Will man ihn denken, dann nicht anders als so, daß jede Bewegung auf die andere und zugleich

auf jenes unbewegte Zwischen bezogen ist, das aufgesucht und wieder verlassen wird. Damit Ruhe als das erscheint, was sie ist, muß Zeit gedacht werden. Denn nur sie eröffnet die Möglichkeit, daß im Überschreiten der Schwellen ein Zwischen wirklich wird. Aber ist Ruhe wirklich ein Zustand eigener Art? Oder ist sie – aufscheinend in diesem Frauenkopf – als Geste des Durchgangs zwischen herabsinkendem und sich erhebendem Haupt viel eher ein Sonderfall der Bewegung? Dann wäre Ruhe nicht nur oder gar nicht als ein Anderes zwischen zwei Übergängen zu denken, einem hineinführenden und einem hinausführenden, sondern selbst als Übergang. Ruhe, dieser scheinbar eindeutige Zustand, wäre insofern weder eindeutig noch ein Zustand, sondern ein raumzeitlich bestimmtes Um-schlagsgeschehen, das zwei vergleichsweise simpel wirkende Begrenzungspassagen in sich und miteinander vermittelt. Sie wäre einerseits im Gegensatz zu dem zu denken, was ihren Anfang und ihr Ende herbeiführt, andererseits aber fast wie ein Fluß vorzustellen, der zwei Nebenflüsse aufnimmt und mit sich führt.

Die Holzfigur mit dem Titel «Der Erste Schritt», hergestellt um 1913, markiert einen Anfang, der aus dem Übergang von Ruhe in Bewegung entsteht. Aber entsteht dieser Anfang wie ein naturwüchsiger Vorgang, wie eine aus sich selbst abrollende Geschichte, oder wird er in Freiheit gesetzt? Den ersten Schritt tut nicht nur das Kind, das laufen lernt, sondern auch Kaspar Hauser und jeder Mensch, der auf seinen Gegner zugeht, um aus der Gegnerschaft eine Begegnung zu machen. Wenn sein erster Schritt gelingt, werden ihm weitere Schritte folgen, und auch der Gegner wird auf den zukommen, der ihm entgegengegangen ist. Dieser von zwei Seiten angestoßene Prozeß, der seinen anfänglichen Impuls einer freien Setzung verdankt, und der gleichwohl von Rückschritten durchsetzt ist, seien sie frei oder naturwüchsig, zerfällt in eine Vielzahl von Bewegungsabläufen, die einander bedingen. Wenn die Kontrahenten diese Bedingungen als Bedingungen sehen, von denen sie sich absetzen und distanzieren, werden ihre Schritte zueinander führen, weil es freie Schritte sind. Wenn die Gegner jedoch die Bedingungen als Ursache mißverstehen, dann unterwerfen sie sich diesen kausalen Bestimmungen und entziehen damit dem Gedeihen ihrer Begegnung die Möglichkeit, Wirklichkeit zu werden. Sie werfen sich aber nicht nur aus der angestrebten Verständigung mit dem Anderen heraus, sondern auch aus der Verständigung mit sich selbst. Denn der erste Schritt muß immer von einem Einzelnen in Freiheit getan werden als ein Schritt, den er auf sich zu tut, indem er ihn von sich weg tut.

Mein erster Gegner bin solange ich selbst, als ich mein teils naturwüchsiges, teils geschichtlich vorgegebenes (bis an den Anfang aller Naturwüchsigkeit und aller Geschichte zurückreichendes) Gewordensein als Ursachenkomplott diffamiere. Erst wenn ich mich nicht länger als Bewirkten und dabei natürlich (!) schlecht Behandelten verstehe; wenn ich meinerseits handelnd aus dem Wurzelwerk der Ursachen ein Geflecht von Bedingungen mache, dem ich mich entgegensetzen kann, gelingt mir mittels dieser von mir hervorgebrachten Eigenbewegung der erste Schritt auf mich zu. Indem ich meinem ursächlichen Gewordensein die Qualität des Bedingtseins verleihe und mich den zugänglich werdenden Bedingungen entgegensetze, ergreife ich erstmals das Verwirklichungspotential meiner selbst. Dieser innere Vorgang drängt nach außen zum Anderen hin, der sich mir entgegensetzt, und dem ich mich entgegensetze, so daß er durch mich er selbst und ich durch ihn ich selbst werden kann. Mich interessieren hier Durchgangsbewegungen. Deshalb will ich von den gegenständlich erblickten oder fotografiert abgebildeten Objekten Brancusis nur jene Züge hervorheben, die auf solche Übergänge hinweisen. Bei dem «Ersten Schrei» sind dies der eingekerbte Mund und das tief versenkte Auge des eiförmigen Kopfes. Das Kind wird aus dem bergenden Mutterleib ins Ungeborgene ausgestoßen und schreit. Sein Schrei ist die Grenze und zugleich die Überschreitung der Grenze, denn die Zeit

<sup>1</sup> Walter Warnach zum 85. Geburtstag am 14. September 1995.

<sup>2</sup> Gemeint ist die Retrospektive zum Werk von Constantin Brancusi im Centre Pompidou (13.4.–21.8.95). Bei der Niederschrift dieses Versuchs haben mich zwei sehr unterschiedliche Arbeiten begleitet: Friedrich Teja Bach, *Constantin Brancusi. Metamorphosen plastischer Form*, Köln 1987, und W. Warnach, *Das Zeitproblem (unveröffentlichtes Vorlesungsmanuskript v. SS 1974)*. – Im Erscheinen: Serge Faudhureau, *Sur les pas de Brancusi. Cercle d'art, coll. «Diagonales»; Brancusi. Cercle d'art, coll. «Découvrons l'art – 20<sup>e</sup> siècle»*. (Red.)

macht; daß die vormalig getrennten Bereiche sich verflüssigen und ineinander fließen. Was fließen macht, ist die Zeit. Das Fließende ist die Bewegung. Schreiend bewegt sich das Kind von einem Raum in einen anderen und von einer Zeit in eine andere. Sein Schreien schreit heraus, daß dieses beginnende Menschenleben einen Widerspruch in sich trägt, ja sein Schreien ist dieser Widerspruch und Protest. Der erste Schrei bringt zum Ausdruck, daß das schreiende Kind an ein und demselben Platz in ein und demselben Augenblick zugleich ist und nicht ist.

Dieses zerreißen Zwischen wird mit zunehmendem Abstand von dem ersten Riß gemildert: die Wundränder der verschiedenen zwischen 1915 bis 1920 entstandenen Fassungen des (ebenfalls ovoiden) «Neugeborenen» wirken wie weich und glatt verheilt. Noch mehr gemildert und mit weiter wachsender Entfernung gleichsam abgefedert wird der Riß, wenn das größer werdende Kind schläft. Brancusis Köpfe von schlafenden Kindern (1906–1915) – darunter einzigartig anrührend das «Portrait von George» – verlassen die ovoide Form und sind eher ausgearbeitet. Sie zeigen von Atembewegungen durchflossene Gesichter, die Lebensneigungen mit Sterbensneigungen verbinden und selbst diese Verbindung sind. Darin scheinen sie der 1916 aus Marmor, 1925 aus Onyx geschaffenen «Skulptur für Blinde» zu ähneln, einem Ovoiden, dessen glatte kühle Steinhaut mit der warmen blutdurchpulsten Menschenhaut in Berührung kommt, so daß Totes an Lebendes, Lebendes an Totes stößt und das Aneinanderstoßen selbst als prallvoll wirklicher Widerspruch existiert. Die unvereinbaren Gegensätze stoßen aneinander und sind zugleich in der Geste des einander Berührens aufgehoben: der Blinde «sieht» den Stein von Haut zu Haut, er wiegt sein Gewicht in der wägenden Hand. Ähnlich «Der Weltenanfang», eine Skulptur, von der man sagen kann, daß sie ihrerseits den «Ersten Schrei» des «Neugeborenen» sowohl vorausnimmt als auch umgreift.

Die ungarische Bildhauerin Marta Pan berichtet, wie ihr Brancusi den «Neugeborenen» zeigte. Er berührte die eiförmige Skulptur, versetzte sie in Bewegung und sagte: «Ich glaube, daß der Weltenanfang wohl genau so war.» Anfang der Welt ist der unmöglich zu denkende Augenblick zwischen Nichts und Etwas, zwischen Nichts und Zeit, zwischen Ruhe und Bewegung. Man kann dieses Zwischen nicht denken und muß es doch denken, weil darin das Umschlagen und im Umschlagen der Ursprung von allem ist, was als Ineinanderübergehen des Nichtübereinstimmenden zusammenkommt.

Das polierte Metall der Skulptur «Prometheus» und der «Schlummernden Musen» lebt vom Licht. Ihre Eiform erinnert an den Ursprung der Welt, ihr goldener Glanz an die Sonne auf ihrer Bahn. Jedes dieser ruhenden Häupter birgt gesammelte Bewegung. Jedes geschlossene Augenpaar hat unendlich viel gesehen. Man erblickt Abbilder von Halbgöttern, von Boten zwischen Oben und Unten. Die Schlafenden wecken einen Widerstreit zwischen Entzücken und Scheu, Zuneigung und Ehrfurcht. Was hier stattfindet, ist ein Vis-à-vis zwischen Außen und Innen, bei dem die Musen dem Betrachter anfangs äußerlich sind. Die schlafende Muse enthüllt im Betrachter jene Liebe zur Schönheit, deren enthüllender Zauber von ihr ausgeht. Sie provoziert aber auch das Zurückbeben vor dem Erhabenen, das sie darstellt und ist. Es wirkt wie ein Ausatmen, wenn ihr Antlitz aus dem Metall hervortritt, und wie ein Einatmen, wenn es sich ins Metall zurückzieht. Die Muse sammelt das Licht und strahlt es aus. Bei dieser unaufhörlichen Bewegung von Geben und Nehmen pulsiert die Zeit im gegensätzlichen Rhythmus von Außen und Innen. «Prometheus» und die «Schlummernden Musen» leben zwar vom Licht, sind aber unablässig unterwegs zwischen Nichtsehen und Sehen. Angesichts dieser gegenläufigen Bewegung finden sich auch die Betrachter unterwegs, weil sie – geschlagen mit dem Bewußtsein, von totem Metall durchhädet zu sein –, nicht bei sich selber bleiben wollen, um zu sich selber zurückkehren zu können.

Brancusi hat diesen Vorgang vorweggenommen und in Gang gesetzt. Er hämmerte und polierte an einer Bronzeskulptur oft ganze Tage lang, im Alter sogar Wochen hindurch, um ihr ein Maximum an Glanz zu entlocken –, «als ob ich in die Nacht hineinklopfe, damit Licht aus ihr hervorsprudelt»; so auf eine Frage Modiglianis, wie er die «unvergleichliche Glätte des Materials» erreiche. Brancusi belebt das Material auch dadurch, daß er seine Skulpturen häufig umstellt, daß er sie aus verschiedenen Blickwinkeln fotografiert, und daß er sie wechselnden Lichtverhältnissen aussetzt. Die Zeit, die er beim Herstellen der Objekte investiert, besser gesagt: die er ihnen eingesenkt hat, soll zum Ausdruck kommen, damit der Übergang zum Betrachter stattfinden kann. Man hat oft gesagt, daß es Brancusi um die Stellung seiner plastischen Formen im Raum gegangen sei, und er selbst hat es oft gesagt. Ihm war aber viel mehr darum zu tun, der stillstehenden Stofflichkeit der Objekte ihre unstoffliche Beweglichkeit zurückzugeben. Dieser Wieder-Verzeitlichung der eingesenkten Zeithaftigkeit dient als zusätzliches Mittel nicht nur das Beleuchten und Fotografieren aus verschiedenen Perspektiven, sondern auch die Doppelbelichtung und – ein qualitativer Zugewinn – die Montage einzelner Objekte auf rotierende Scheiben; so wurde der in blaugrauem Marmor gearbeitete «Fisch» auf einem motorgetriebenen Sockel angebracht, der eine langsame Drehbewegung erzeugt.

Viele berichten, wie Brancusi den Besucher bedächtig durch sein Atelier führt, da eine Lampe einschaltet, dort einen Motor, der ein Objekt sich drehen läßt, und wie er die Reaktionen seines Gastes vom Gesicht ablesen will: springt ein Funke über? Ein Funke von Außen nach Innen? Von Innen zurück ins Außen, so daß ein gegenläufiges Hin und Her einsetzt? Ein Hin und Her von Übergängen, das weder innerhalb noch außerhalb des Ateliers raumfixiert bleibt, sondern erneut verflüssigt wird im Fließen von Minute zu Minute? In einem Fließen, das heimkehrt in ein verräumlichtes Menschenleben, dem die Zeit und mit der Zeit der Mut zum Überschreiten ausgegangen ist? Brancusi hat einmal gesagt: «Eine gute Skulptur sollte die Kraft haben, den Betrachter zu heilen.»

Brancusi besaß Kenntnisse von Gedanken Platons und Bergsons. Darauf verweisen weniger die in seiner Bibliothek vorhandenen Werke Platons und Bergsons als einige Äußerungen, die auf Diskussionen in Gesprächszirkeln und auf Vorträge zurückgehen dürften. Immerhin findet sich in Platons Dialog «Parmenides» der sich ereignende «Augenblick» als Zugleich von Ruhe und Bewegung gedacht; er gehört nicht zum Zeitfluß, weil er das Ineins der umschlagenden Gegensätze von «Ruhendem» in «Bewegtes» und von «Bewegtem» in «Ruhendes» ist. Wie auch immer man den eigentlich undenkbaren Gedanken interpretieren mag, er blockiert auf jeden Fall das Mißverständnis von einer vergegenständlichten und verräumlichten Zeit. Ebendieses Mißverständnis kritisiert Bergson: es sei bei fast allen modernen Menschen anzutreffen. Unsere Existenz spiele sich mehr im Raum als in der Zeit ab, weshalb es immer schwerer werde, frei zu handeln. «Zeit und Freiheit» (so der Titel seines ersten Buches, das den Rang einer Programmschrift hat) gehörten untrennbar zusammen. Unsere Vorstellung von der Zeit sei die eines hohlen homogenen Raumes, in die das Bewußtsein Erlebnisse eintragen könne, die sich voneinander trennen lassen; statt dessen müsse man Zeit als Sukzession von Bewußtseinsvorgängen denken, als eine ungeteilte Aufeinanderfolge, bei der Vergangenes in Gegenwärtiges übergeht, so daß die Bewegung der Zeit als «Dauer» erfahrbar wird –, «wie in einer musikalischen Phrase, die fortwährend im Begriff steht aufzuhören und sich unausgesetzt in ihrer Totalität durch das Hinzukommen eines neuen Tones modifiziert».

Brancusi, der seine Objekte aus dem Atelier hinaus in den öffentlichen Lebenszusammenhang einer Stadt stellen will (was man ihm zu seiner Zermürbung immer wieder verwehrt),

spricht einmal von jemandem, der beim Gang durch Paris auf Bauwerke stößt, die stumm sind, und auf solche, die sprechen; bei ihm, Brancusi, finde er welche, die singen, denn er wolle den Stein zum Singen erwecken. Wer singt, setzt eine dialektische Bewegung von innen nach außen in Gang, indem er ein Inneres nach außen dringen läßt, das über dieses Außen von einem anderen Inneren aufgenommen wird, und so fort: Bergson spricht im Bilde des Flusses von der «strömenden Dauer», Brancusi thematisiert in seiner ersten Großplastik den Durchzug durch das Rote Meer. Einen «Durchgang» ermöglichen schon die den Objekten zugehörigen und mit ihnen zusammengehörigen Sockel (auf deren Beschaffenheit Brancusi immer größten Wert gelegt hat), insofern sie die Bewegung vom Boden durch die Skulptur hindurch nach oben und von da aus zum Betrachter vermitteln. Weiterhin folgt Brancusi in seinem Tempelprojekt ausdrücklich der mythologischen Symbolik des Passagemoments mit seinem Hinweis, daß zum Vollzug des Initiationsritus ein dunkles Wasser durchschritten werden müsse. Die Ausführung des Projekts hat sich ebenso zerschlagen wie das Hineinstellen von Freiskulpturen in Gebäudekomplexe von Metropolen wie New York. Brancusi träumte vergeblich von Aufstellungsplätzen in der «Mitte einer modernen Stadt», etwa in Arenen und Parks, durch die man von außen nach innen und von innen nach außen gehen kann. Nur in seiner rumänischen Heimat hat man ihm den Auszug aus dem Atelier und den Einzug in ein Landstädtchen gestattet.

Es ist schwer, beim nachdenklichen Betrachten der aufstrebenden Skulpturen das Platonisieren zu vermeiden, statt den Zeit-Impulsen zu folgen, die von ihnen ausgehen. Wenn Brancusi seine plastischen Formen als Verwirklichung der «Philosophie von Platon» ausgab und die Idee als das eigentliche Wirkliche bezeichnete, muß man nicht ein – durchaus respektloses – Selbstmißverständnis vermuten, sondern daran erinnern, daß seine Intention der Wiederverzeitlichung sowohl in anderen Äußerungen als auch in seinen Handlungen zumindest gleich stark ins Gewicht fällt. Die aufsteigende Bewegung der «Schildkröte», der «Maaistra», des «Goldenen Vogels» und des «Vogels im Raum» kann gar nicht übersehen werden, aber die Fixierung des Blickes auf das räumliche Ausgespanntsein zwischen Unten und Oben, vorbereitet durch den säulenartig

emporstrebenden Sockel, macht leicht den Augenblick der Anspannung vergessen, die den sich dehnenen Tierleib unmittelbar vor dem Aufschwung durchzieht. Dieser Augenblick aber ist dargestellt, dieses beinahe nicht faßbare Hinübergleiten vom Noch-Verharren ins Schön-Fliegen. Die Form zeigt nicht so sehr einen Vogel, der sich von der Erde in den Himmel schwingen will, sondern das Sich-Aufschwingen selber. Dieses Überschreiten der Zeit-Schwelle, wie es beispielsweise in den «Schlummernden Musen» und noch augenfälliger im «Ersten Schritt» aufscheint, begegnet auch bei den aufstrebenden «Vögeln» als ein Sichausstrecken und Sich-Dehnen vor dem Sprung. Freilich weiß nur der Mensch davon. Denn nur er vollzieht im Bewußtsein des Verzichts und des damit einhergehenden Schmerzes den «Sprung» oder den «Schritt» in die Freiheit. Brancusi zitiert gern Baudelaires «Ich weiß, daß der Schmerz der einzige Adel ist», sagt aber auch «Man muß arbeiten, wie man atmet».

In vier Jahrzehnten seines Lebens sind neunundzwanzig Vogel-Skulpturen entstanden. Entstehen sie vielleicht aus dem Bemühen, über die Benachbarung von Tier und Mensch Natur und Vernunft zu versöhnen? Soll die kontrahierte Kraft in dem «gespannten Moment» vor dem Flug jene Zeiterfahrung anbahnen, die mit dem Wählen einsetzt? Der ausgreifende Zug ins Offene, zu dem der Vogel anhebt, indem er sich vom Boden abstößt – ist er nicht ein Modell für das Freiheitsverlangen der Menschen, das auf ein Anders auslangt, indem es sich vom Boden der Bedingtheiten absetzt? Start als Ineinsfallen von zurückstoßender und hinwegschnellender Bewegung geschieht in einem «Zeitkontinuum» des Überschreitens, das mit sich identisch ist.

Nicht mit sich identisch wäre das Überschreiten oder der Übergang, wenn man ihn als räumlich ausgedehnte und damit unendlich teilbare Strecke auffassen würde. Brancusis «Endlose Säule» mit ihren in gleichen Abständen wiederkehrenden Segmenten scheint auf den ersten Blick nur so verstehbar zu sein. Doch diese prinzipiell endlose, lediglich aus Gründen der Statik endende Aneinanderreihung gleichförmiger Elemente, die durch Einkerbungen voneinander abgesetzt und zugleich miteinander verbunden sind, ähnelt viel mehr dem Sichaufschwingen des «Vogels im Raum». Denn die Säule, die nicht einmal durch einen Sockel angehoben werden muß, strebt von unten nach oben, und die gekerbten Einschnitte veranschaulichen so sehr den «Schwebezustand» zwischen Ruhe und Bewegung, daß man von einer abstrahierten Verkörperung des Aufschwungs sprechen kann.

Würde man die Säule waagrecht auf den Boden legen, so ergäbe sich das Symbol eines Weges, den ein Mensch abschnittsweise gehen kann wie von Schwelle zu Schwelle entlang den Geleisen einer Bahnstrecke. Als Ausspannung im Raum wäre dieser Weg teilbar, als Bewegungslinie aber nicht, denn deren Grenzen, angezeigt durch die Einkerbungen im Holz, sind gerade keine Barrieren, sondern Passagen. Wer sie überschreitet, erfährt sich als jemand, der darin aufgeht, von einer Bewegung zu einer anderen überzugehen. Constantin Brancusi geht nach mehreren Versuchen, von zu Hause wegzulaufen, als Siebzehnjähriger in jene Kleinstadt Tîrgu Jiu, die später seine «Endlose Säule» aufstellen wird, arbeitet in einer Färberei, später als Kellner in einem Café, geht dann nach Craiova, wo er die Kunstgewerbeschule besucht, setzt sein Studium in Bukarest fort und bricht dort zu Fuß nach Paris auf, kommt über Budapest, Wien, München und Zürich ins Elsaß und nach Langres, von wo er den Zug nach Paris nimmt. Es scheint, als habe dieser Mensch das Überschreiten von Schwellen seinen Skulpturen so intensiv eingearbeitet, daß es jetzt nach außen drängt. Weil Brancusi das jeweils Vorangegangene als Entgegengesetztes überschritten hat, begegnet dieses Überschreiten nun als appellative Geste, zu der man sich nicht anders als produktiv verhalten kann.

Karl-Dieter Ulke, München

## ORIENTIERUNG erscheint 2X monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information  
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

### Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich  
Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83  
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 1995:

Schweiz: Fr. 48.- / Studierende Fr. 32.- (inkl. Mwst.)  
Deutschland: DM 56.- / Studierende DM 38.-  
Österreich: öS 410.- / Studierende öS 280.-  
Übrige Länder: sFr. 44.- zuzüglich Versandkosten  
Gönnerabonnement: Fr. 60.- / DM 70.- / öS 500.-

### Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8  
Deutschland: PostbankStuttgarter (BLZ 600 100 70)  
Konto Nr. 6290-700  
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG, Zweig-  
stelle Feldkirch (BLZ 20151),  
Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

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.