EAN AMÉRYS LETZTER AUFSATZ TRUG den Titel: «In den Wind gesprochen» und schloß mit den Sätzen: «Im Augenblick, wo wir öffentlich hinaustreten vor die jüngeren Generationen, muß (unser Zorn) schon verwandelt sein in radikale Vernunft. Vermag er diesen Prozeß nicht durchzumachen, wird er verrauchen, und nichts wird sein als ein stickiger Geruch von gestern und vorgestern.» (S. 303) Améry, so schreibt Gisela Lindemann, sei «in den 10 Jahren von 1968 bis 1978 immer skeptischer geworden» (S. 312). Zu seinen «Gründen» hierfür gehörte zweifellos eine spezielle Desillusionierung angesichts der Linken in Theorie und Praxis, aber auch Amérys Befürchtung, es könne mit der Sache der Aufklärung zu Ende gehen. So verwundert es nicht, daß sich für ihn auch sehr persönlich die Frage stellte, ob sein literarisches und theoretisches Schreiben letztlich vergeblich gewesen sei, ein Zweifel, der Améry in Anbetracht seiner Erfahrungen in den Konzentrationslagern und der leidenschaftlichen Eindringlichkeit, mit der er die neopositivistischen Bemühungen um Klarheit, die Sartresche Kritik an den Lebensformen der «bürgerlichen» Gesellschaft und seine hohen literarischen Ansprüche zu verbinden vermochte, tief verunsichert haben muß. Vergegenwärtigt man sich die heutige Szene aus «Postsozialismus», «Postmoderne» und «Pluralismus», deren Gemeinsamkeit man in der Formel «nach der Aufklärung» ausgedrückt finden kann, so besteht durchaus Anlaß zu fragen, ob Améry mit seiner Befürchtung recht behalten und tatsächlich «in den Wind gesprochen» hat.

# «In den Wind gesprochen»?

Aber dieses Urteil wäre falsch. Jean Améry ist unvergessen, und es mehren sich die Anzeichen dafür, daß seine Stimme immer noch Gehör findet. Ja, es gibt bereits eine Améry-Rezeption. Dazu hat die Ausstellung über ihn im Schiller-Nationalmuseum in Marbach vom Oktober 1982 bis Januar 1983, über die der von Friedrich Pfäfflin herausgegebene Katalog vorzüglich informiert, nicht wenig beigetragen. Das 1985 in der Schriftenreihe «Text + Kritik» Améry gewidmete Heft 99 enthält eine erste wichtige Bibliographie. 1990 erschien ein schmaler, aber sehr gehaltvoller Band mit dem Titel «Über Jean Améry», in dem die Referate eines Kolloquiums an der Freien Universität Brüssel im Dezember 1988 vorgelegt wurden, des ersten Kolloquiums über Jean Améry überhaupt.<sup>2</sup> 1995 kam als Band 18 in der Reihe «Reden» der Europäischen Verlagsanstalt Hamburg Amérys Rede «Ressentiments» neu heraus, die er zuerst 1966 im Süddeutschen Rundfunk gehalten und in sein bekanntes Buch «Jenseits von Schuld und Sühne», das im selben Jahr im Münchner Szczesny-Verlag erschien, aufgenommen hatte; die Neuausgabe enthält zudem einen Essay des Juristen und Schriftstellers Horst Meier, der insbesondere den nach wie vor aktuellen «antinazistischen Imperativ» Amérys klar und deutlich herausarbeitet. Auf dem Hintergrund nicht weniger Unzumutbarkeiten im heutigen Deutschland, in dem trotz vieler guter Reden anläßlich der 50. Jahrestage der Befreiung die Erinnerungs- und Trauerarbeit zu wünschen übrigläßt, schreibt Meier ganz im Sinne Amérys: «Wo fortschrittlich-staatstragende Allerweltsideologie, wo verblassender Antifaschismus ist, muß aufgeklärter, präziser Antinazismus werden: Dieser hätte die (Modernität des Holocaust) zu reflektieren, ohne hinter die Einsicht zurückzufallen, daß die nationalsozialistische Vernichtungspolitik singulär und irreduzibel ist – und daß es Deutsche waren, welche die Untaten ersannen und durchführten.» (S. 85)

Dies sind nur wenige Indizien für eine, wenn ich mich nicht irre, allmählich intensiver werdende Améry-Rezeption. Deren Schwerpunkte werden bereits durch einen ersten Blick auf die Themen des erwähnten Buches «Über Jean Améry» erkennbar: Irene Heidelberger-Leonard, Jean Amérys Selbstverständnis als Jude; Jean-Michel Chaumont, Geschichtliche Verantwortung und menschliche Würde bei Jean Améry; Anne-Marie Roviello, An den Grenzen des Geistes; Rainer Brandenburg, Zum Verhältnis von Subjekt und Geschichte im Werk Jean Amérys; Manfred Durzak, Autobiographi-

#### **PHILOSOPHIE**

«In den Wind gesprochen»: Trotz vermeintlichen Endes der Aufklärung intensive Jean-Améry-Rezeption – Plädoyer für die Aufklärung – Ihre Früchte sind Freiheitsrechte – Das immerwährende erhellende Gespräch – Philosophia perennis – «Revision in Permanenz».

Heinz Robert Schlette, Bonn

#### THEOLOGIE

Die Zukunft der Befreiungstheologie: Deutsche Übersetzung von I. Ellecurias und J. Sobrinos Mysterium Liberationis – Übersichtswerk der Befreiungstheologie – Ihre Geschichte, Methodologie und Eigenart – Verschiebungen der Schwerpunkte – Theologie des Reiches Gottes – Theologie für das Leben – Tod der Armen und Märtyrer als neue Realitäten – Neuer Kontext und geschichtlicher Wandel – Europa und Lateinamerika – Zu J. Tamayos Antwort auf Moltmanns «Offenen Brief» – Zukunft? –Anfragen und Anregungen.

# PAX CHRISTI -

«Wie auch wir vergeben... Deutschland»: 50 Jahre internationale Friedensbewegung Pax Christi – Gebetskreuzzug und Versöhnung – Aus kleiner Gruppe um Frau Dortel-Claudot und Bischof Théas wird eine internationale Bewegung – Unterschiedliche Profile und Entwicklungen in nationalen Sektionen – Politisierung – Herausforderungen – An der Seite der Opfer stehen.

Wilfried Köpke, Hannover

## KIRCHENRECHT

Gott, Mensch und Gesetz: Zum Tode von Peter Huizing-SJ (1911-1995) – Lehrtätigkeit in Maastricht, Rom und Nimwegen – «Recht folgt dem Leben» – Für ein pastorales Eherecht – Kirchenordnung statt Kirchenrecht – Warnung vor Theologisierung historischer Strukturen – Pragmatischer Holländer und innovativer Kirchenrechtler.

Knut Walf, Nijmegen

#### LITERATUR

Stifter für Fortgeschrittene: Wer war Stifter? – Neue Biographie von W. Matz – Sein Ansatz: «Warum schreibt einer?» – Matz berücksichtigt das literarische Werk selbst, weniger die Rezeptionsgeschichte – Lebensbeschreibung mit besonderer Beachtung des sozialen und politischen Umfelds – Werkinterpretationen im erzählerischen Kontext – Ungenügende Differenzierung in der Darstellung des «sanften Gesetzes» – Stifters «Modernität» – Sein düsterer Lebensabend.

Paul Konrad Kurz, Gauting

sche Gewissenserkundung. Zu Jean Amérys «Unmeisterlichen Wanderjahren» und «Ortlichkeiten»; Monique Boussart, Jean Amérys Essay «Über das Altern»: Ein Dialog mit französischen Dichtern und Denkern; Hanjo Kesting, «Charles Bovary, Landarzt» oder das Totenreich der Kunst. Anmerkungen zu Flaubert, Sartre, Jean Améry; W.G. Sebald, Jean Améry und Primo Levi.

Diese Liste entspricht der erstaunlichen Breite von Amérys Werk. Es ist nicht einfach sektoral der Literatur, der Philosophie, der Politik und anderen Gebieten gewidmet, sondern verfolgt in seiner unverwechselbaren Einheit und Intensität eine Absicht, die die Améry-Rezeption animieren wird, die Absicht nämlich, trotz aller Einwürfe und notwendigen Klarstellungen die historische Bedeutung der westlich-europäischen Aufklärung zu verteidigen. Wenn man weiß, wie stark die diversen religiösen, politischen und philosophischen Fundamentalismen heute die Aufklärung in Frage stellen, wird die bleibende Berechtigung der Position und der Plädoyers Amérys vollends klar; auch wenn man nicht alle seine Ansichten, die zumeist situationsbezogen waren und bisweilen überspitzt wirkten, übernehmen wird, so verdienen doch seine Aufrufe und Mahnungen, wie sie zum Beispiel in seiner Lessingpreis-Rede 1977 (ein Jahr vor seinem Tod) in Hamburg zu finden sind, nach wie vor größte Beachtung. Améry protestierte hier mit großem Engagement gegen die sich schon in den siebziger Jahren abzeichnenden Tendenzen, Aufklärung zu desavouieren, indem er zum Beispiel schrieb: «Welch traurige Abirrung hat es dahin gebracht, daß zeitgemäße Denker Begriffe wie Fortschritt, Humanisierung, Vernunft nur noch unter vernichtenden Gänsefüßchen zu gebrauchen wagen?»

#### Plädoyer für die Aufklärung

«Die gestanzten Antworten sind zuhanden, ein jeder kann sie weitergeben als Scheidemünzen eines Geistes, der sich längst verlor. Aufklärung? Eine bürgerliche Mystifikation. Vernunft? Die böse Instrumentalität ungerechter, abgelebter Produktionsformen. Menschlichkeit? Die Ausrede des dritten Standes, der seine partikularen Interessen als universelle Werte hinstellte, um mittels ihrer den vierten guten Gewissens ausbeuten zu können. Fortschritt? Die rasende Produktions- und Profitbesessenheit einer Bourgeoisie, die den Proleten und mit ihm die Erde sich untertan gemacht hat; so stehen wir späte Nachfahren des großen achtzehnten und des unvergleichlichen neunzehnten Jahrhunderts in einer fortschrittskranken, ausgepowerten, im eigenen Exkrement erstickenden Welt. (Untergang der Erde am Geist, wie ein anderer Lessing, Theodor mit Vornamen, es feierlich verkündete.»3

Und wenig später heißt es: «Alle Freiheiten, deren wir uns erfreuen und die weiterzureichen unsere Pflicht ist, sind Früchte der bürgerlichen Aufklärung. Wir stehen hier, Intellektuelle, kritisch gestimmt, und was wir an geistiger Freiheit besitzen, danken wir Aufklärern: von Montesquieu bis Freud, von Locke über Condorcet, Diderot zu Marx, Feuerbach und Russell. Was immer wir an Einsicht erlangten, die zu Vertrautheit mit uns selber und Sicherheit in der Welt uns verhalf, wir besäßen es nicht ohne die aufklärerische wissenschaftliche Weltauffassung... Wir brauchen uns nur momentweise rückzuversetzen in den Zustand von Welt und Geist vor Anbruch der Aufklärung, und mit Entsetzen werden wir der Angst inne: Angst vor den ungebändigten Naturgewalten, Angst vor Körperschmerz, für den es keine Linderung gab, Angst vor dem bösen Blick, vor Göttern, Götzen, Dämonen, Angst vor den Herrschenden, deren sadistische Machtausübung durch kein Gesetz eingeschränkt war,

<sup>1</sup> Zuerst in: Die zornigen alten Männer. Gedanken über Deutschland seit 1945, hrsg. v. A. Eggebrecht. Hamburg 1979, hier zitiert nach: J. Améry, Weiterleben – aber wie? Essays 1968–1978, hrsg. u. mit einem Nachwort

versehen v. Gisela Lindemann. Stuttgart 1982, S. 279–303.

<sup>2</sup> Hrsg. von Irene Heidelberger-Leonard. (Carl Winter), Heidelberg 1990.

<sup>3</sup> In: Weiterleben – aber wie? A.a.O. S. 248.

Angst vor der eigenen Angst, die aus dem Unbewußten herauftauchte und den Menschen zu Sklaven des ¿Es› machte.»4

Die damit anvisierte und für unverzichtbar gehaltene Aufklärung ist zwar, wie auch Améry hervorhebt, «kein fugenlos doktrinäres Konstrukt», vielmehr «das immerwährende erhellende Gespräch, das wir mit uns selbst und mit dem anderen zu führen gehalten sind».5 Und Améry schließt dann seine Rede mit den Worten: «Das Licht der klassischen Aufklärung war keine optische Täuschung, keine Halluzination. Wo es zu verschwinden droht, ist das humane Bewußtsein eingetrübt. Wer die Aufklärung verleugnet, verzichtet auf die Erziehung des Menschengeschlechts.»6

In der Erinnerung an Jean Améry, die in Anbetracht vieler heutiger Beispiele von Intoleranz und blindem Eifer, von psychologisierendem Irrationalismus und mythologisierendem Obskurantentum nicht überflüssig ist, soll hier der Hinweis darauf nicht fehlen, daß Amérys Lessingpreis-Rede den Titel trägt: «Aufklärung als philosophia perennis».7 Was immer begriffsgeschichtlich zu diesem Titel anzuführen ist<sup>8</sup>, zweierlei wäre sicherlich unbefriedigend, nämlich «philosophia perennis» zu verwenden als Bezeichnung neuscholastisch-thomistischer Philosophie, aber auch als Etikett eines höchst verschiedenartigen «Denkens» oder «Philosophierens» in allen Kulturen und seit jeher.9 «Perennis», «dauernd», «zeitlos» ist Philosophie als Aufklärung oder Aufklärung als Philosophie für Améry freilich nur in dem Sinne, daß Aufklärung mit aller argumentativen Kraft immer auch «alle ihre Korrektive» in sich birgt<sup>10</sup>, das heißt, es handelt sich nicht um eine inhaltliche Philosophie, die «immer da» war, vielmehr um eine solche, die, nachdem sie das Licht der Welt erblickt hat, die damit aufgedeckte verbindliche Rolle der – auch zu Selbstkritik und Revision bereiten<sup>11</sup> – Vernunft unaufgebbar festhält; ja, Améry überschrieb 1977 eine «Selbstanzeige im Zweifel» programmatisch mit den Worten: «Revision in Permanenz». 12 Mit anderen Worten: Insofern Améry (gewiß nicht als einziger) zum Anwalt einer humanen Aufklärung wurde, die nicht nur gegenüber der alten Welt bis ins 18. und 19. Jahrhundert, sondern gerade auch in Anbetracht der Inhumanitäten des 20. Jahrhunderts sich energisch zu Wort meldet, war und ist sein Werk keineswegs «in den Wind gesprochen». Gerade wenn eine gewisse Mode, auch in christlichen Kreisen, sich erneut antiaufklärerisch geriert (und auch, wenn die Fragen des Verhältnisses von «Aufklärung und Religion» bei Améry nur sehr kurz zur Sprache kommen, obwohl sein Verständnis der Unterscheidung von Agnostizismus und Atheismus die Prinzipien einer Antwort enthält<sup>13</sup>), kommt im «Diskurs» über die Aufklärung dem Denken Amérys nach wie vor ein besonderes Gewicht zu. Denn im Unterschied zu allzu akademisch formulierten Abhandlungen über «Aufklärung» und die dazugehörigen Differenzierungen, Einschränkungen usw. vermag Améry nachdrücklich und ehrlich daran zu erinnern, daß wir als Zeitgenossen alle von der Aufklärung leben und daß es daher ziemlich leichtfertig ist, Aufklärung heute irrationalistisch zu verteufeln oder, was heutzutage schicker ist, kulturrelativistisch als «westlich» depotenzieren zu wollen.

Heinz Robert Schlette, Bonn

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Ebd. S. 249f. <sup>5</sup> Ebd. S. 257. <sup>6</sup> Ebd. S. 257.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Vgl. ebd. S. 248 u. S. 249 sowie auch ders., Lessingscher Geist und die Welt von heute. Rede zur Eröffnung des Lessinghauses in Wolfenbüttel 1978: ebd. S. 258-278, spez. 268.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Vgl. L. Oeing-Hanhoff, Philosophia perennis, in: LThK<sup>2</sup> VIII (1963)

<sup>9</sup> So z.B. bei R.A. Mall, Begriff, Inhalt, Methode und Hermeneutik der interkulturellen Philosophie, in: Philosophische Grundlagen der Interkulturalität, hrsg. v. R.A. Mall u. D. Lohmar. (Studien zur interkulturellen Philosophie, Bd. 1) Rodopi, Amsterdam-Atlanta, GA 1993, S. 2, 6, 11, 19 sowie im Vorwort (o.S.).

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Aufklärung als Philosophia perennis, a.a.O. S. 249.

<sup>11</sup> Vgl. G. Lindemann, a.a.O. S. 315.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> In: Améry, Unterwegs nach Oudenaarde, bearbeitet von F. Pfäfflin: Marbacher Magazin 24/1982, S. 1-4.

13 Vgl. J. Améry, Atheismus ohne Provokation (1969), in: J.A., Wider-

sprüche. Stuttgart 1971, S. 23-33.

# Die Zukunft der Befreiungstheologie

Vor 25 Jahren füllten die lateinamerikanischen Befreiungstheologen bei uns die Hörsäle, heute ist das Interesse an ihnen erlahmt. Ist die Theologie der Befreiung «nicht mehr gefragt», wie Beat Dietschy feststellt? Sind ihre starken Motive von damals zu «verblaßten Mythen» geworden, wie Norbert Göttler in der «Süddeutschen Zeitung» meinte? Liegt das an der Befreiungstheologie oder an uns oder an der veränderten Weltsituation? Der Patmos Verlag hat seine auf 50 Bände geplante «Bibliothek Theologie der Befreiung» (BThB) nach 16 Bänden vor einigen Jahren eingestellt. Die selbstkritische Bilanz der Befreiungstheologen auf der Missio-Tagung in Aachen im März 1995 wirkt ernüchternd gegenüber den großen Hoffnungen und Ansprüchen, mit denen sie vor 25 Jahren aufgebrochen waren. Um so bemerkenswerter ist die deutsche Übersetzung der «Grundbegriffe der Theologie der Befreiung»: Mysterium Liberationis von Ignazio Ellacuría und Jon Sobrino aus dem Jahr 1990, die jetzt in der Edition Exodus, Luzern, erschienen ist. Der 1. Band hat 634 Seiten, der 2. Band wird nicht weniger umfangreich sein. Ellacuría wurde am 16. November 1989 mit fünf anderen Jesuiten und zwei Frauen in San Salvador ermordet. Sobrino hat das Werk in seinem Sinne vollendet. Es handelt sich um ein einzigartiges Übersichtswerk der Theologie der Befreiung, systematisch nach Schwerpunkten geordnet und - das dürfte unvergleichlich sein - ausschließlich mit Originalbeiträgen, nicht mit alten Artikeln. Teil I behandelt die Geschichte, Methodologie und den spezifischen Charakter der Befreiungstheologie. Roberto Oliveros stellt die Geschichte, Juan José Tamayo die Rezeption in Europa, Clodovis Boff die wissenschaftstheoretische Methode und Enrique Dussel das Verhältnis zum Marxismus dar. Es folgen Ricardo Antoncich mit dem Verhältnis zur kirchlichen Soziallehre, Francisco Moreno Rejón mit dem Verhältnis zur Fundamentalmoral und Ana Maria Tepedino und Margarida L. Ribeiro Brandão zum Verhältnis zur feministischen Theologie. Während Gilberto da Silva Gorgulho mit der befreiungstheologischen Hermeneutik noch gut in diesen Teil paßt, fallen die Beiträge zur Theologie in der Befreiungstheologie von Pablo Richard, zur Christologie und zur Ekklesiologie in ihr von Julio Lois und Alvaro Quiroz Magaña aus dem Rahmen. Sie gehören in Teil II, der die «Systematischen Inhalte der Theologie der Befreiung» vorstellt. Hier finden wir die wichtigen Aufsätze von Gustavo Gutiérrez über die Grundoption für die Armen, von Ellacuría über die Geschichtlichkeit des Heils sowie über Utopie und Prophetie, von Juan Luis Segundo über Befreiung und Freiheit sowie über Offenbarung, Glaube und die Zeichen der Zeit, von Sobrino über die zentrale Stellung des Reiches Gottes in der Theologie der Befreiung. Die Herausgeber fassen diese Themen im 1. Teil des 2. Teils unter dem Stichwort «Transzendenz und historische Befreiung» zusammen, um im 2. Teil des 2. Teils «Das befreiende Vorhaben Gottes» zu behandeln. Hier finden wir Leonardo Boff mit der sozialen Trinitätslehre, Ronaldo Muñoz mit Gott dem Vater, Carlos Bravo und Sobrino mit dem befreienden Christus, dem Mittler des Reiches Gottes, José Comblin mit dem Heiligen Geist und Ivone Gebara und María Clara Lucchetti Bingemer mit Maria. Schon diese Aufzählung zeigt, daß den Herausgebern die systematische Einordnung der neuen Theologie in die traditionellen Raster der alten schwierig war und es folglich auch den Lesern nicht leicht macht.

Vergleicht man Mysterium Liberationis 1990 mit der «Theologie der Befreiung» von Gustavo Gutiérrez von 1971, dann fal-

len einem mehrere Verschiebungen der Schwerpunkte auf. Damals schrieb Gutiérrez, «daß die Theologie der Befreiung uns vielleicht nicht so sehr ein neues Thema aufgibt als vielmehr eine neue Art, Theologie zu betreiben» (83). Jetzt aber werden eine ganze Reihe von theologischen Themen nicht nur funktional neu bestimmt, sondern auch inhaltlich neu gestaltet. Als wichtigste inhaltliche Veränderung sehe ich die Einbettung der frühen Theologie der Befreiung in eine umfassendere Reich-Gottes-Theologie an, die von Hans Urs von Balthasar vorgeschlagen wurde und besonders von Sobrino ausgeführt, aber auch von Gutiérrez anerkannt wurde: «Jede gesunde, fruchtbare Befreiungstheologie ist eingebettet in die Theologie des Reiches Gottes» (Zusatz zu Theologie der Befreiung 1992). Mit ihr zusammen geht die Ausfüllung der Theologie der Befreiung von Armut, Ausbeutung und Unterdrückung durch eine Theologie für das Leben, die wir vor allem bei Gutiérrez seit seinem Buch «El Dios de la Vida» 1989 finden, denn befreien heißt Leben ermöglichen. «Das Reich Gottes ist Leben, Leben in Fülle und Erfüllung des Lebens» (Sobrino 499). Dieses göttliche Leben aber steht in einer Welt des Todes, der opferverschlingenden Götzen der Macht und des Marktes, denen die Armen wehrlos ausgeliefert sind. Sobrino bittet in seinem Vorwort, sich beim Lesen die «lateinamerikanischen Märtyrer und die österliche Wirklichkeit, die sie ausdrücken, intensiv zu vergegenwärtigen»: «Nacht der Tötung und Licht des Martyriums, Kreuz des Todes und Auferstehung des Lebens - ist der wahre «Sitz im Leben und auch der (Sitz im Tode) der Befreiungstheologie» (XIII). Der Tod der Armen und der Tod der Märtyrer sind die neuen Realitäten, die in den letzten 25 Jahren zur Befreiungstheologie gekommen sind und eine neue, intensive Spiritualität in ihrer Mitte hervorgerufen haben. Damit tritt zurück, was in den Anfängen im Vordergrund stand: der Marxismus. Damals schrieb Gutiérrez: «In der Tat befindet sich die zeitgenössische Theologie in einer unumgänglichen und fruchtbaren Konfrontation mit dem Marxismus» (75). Das ist in Mysterium Liberationis nur noch bei Enrique Dussel der Fall, die anderen scheinen diese «Konfrontation» nicht mehr zu brauchen oder hinter sich zu haben. Die kritischen Analysen der Auswirkungen der «globalen Vermarktung aller Dinge» auf den Ausschluß der Armen durch Hugo Assmann und Franz Hinkelammert sind eigenständig geworden und brauchen die marxistische Ideologie nicht mehr (Götze Markt, BThB Düsseldorf 1992). Mit der inhaltlichen Neufassung der Theologie kann jedoch ein Verlust ihrer funktionalen Neubestimmung zusammengehen. Man greift nicht gerade nach Traktaten von Befreiungstheologen, wenn man etwas über die Trinität, Gott den Vater oder die Mariologie lesen will. Offenbar aber genügte auf der anderen Seite die funktionale Neubestimmung der Theologie zum Dienst an der Befreiung der Unterdrückten nicht. Konventionelle Inhalte vertragen sich nicht mit neuen Funktionen. Die «neue Art, Theologie zu treiben», muß auch zur Relektüre der Bibel und Revision der dogmatischen Tradition führen. In Mysterium Liberationis liegt dieser Versuch vor.

# **Kontext und Geschichte**

Die Theologie der Befreiung war von Anfang an bewußt kontextuelle Theologie, Theologie im Kontext der Armen Lateinamerikas. Dieser Kontext wird seit Gaudium et Spes aus den «Zeichen der Zeit» erkannt, wie Segundo besonders betont. (450ff.) Der Kontext ist aber im geschichtlichen Wandel begriffen und dieser kommt in Mysterium Liberationis nicht hinreichend zur Geltung, weil zu sehr auf die theologischen Methoden und Inhalte geachtet wird. Er ist aus dem Wechsel der Namen gut erkennbar: In den sechziger Jahren gab es eine «Theologie der Entwicklung». Sie ging in den Fehlern der Ent-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> I. Ellacuría, J. Sobrino, Hrsg., Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Aus dem Spanischen übersetzt von N. Arntz, V. Drasen Segbers, K. Füssel. M. Lauble und A. Peter. Band I. Edition Exodus, Luzern 1995, 643 Seiten, DM/sFr. 95.— Band II wird in der ersten Hälfte des Monats November erscheinen. Subskriptionspreis bis 31. Oktober 1995 je Band DM/sFr. 80.—.

wicklungsdekade unter. Dann folgte die «Theologie der Revolution» bei Camillo Torres, von Fidel Castro in Kuba angeregt. Es entstanden die Verbindungen mit verschiedenen Spielarten des Marxismus, die keineswegs nur «Konfrontationen» suchten, wie zum Beispiel bei Hugo Assmann. Die Verschmelzung der Befreiungstheologie mit der Basisgemeinde-Bewegung, die aus der katholischen Bibelbewegung hervorgegangen war, 1976 in Petropolis, brachte die Befreiungstheologen in ihr eigenes Volk, obgleich Segundo gegen Gutiérrez immer noch meint, Befreiungstheologie sei an Universitäten und in Seminaren entstanden. Ab 1989 etwa kann man die Entstehung der größeren Reich-Gottes-Theologie und der Theologie des Lebens erkennen. Was aus Mysterium Liberationis nicht erkennbar wird, ist der Zerfall des «realexistierenden Sozialismus» der Sowjetunion und des Ostblocks. Damit aber ging für viele die einzige realexistierende Alternative zum Kapitalismus, heute «globale Marktgesellschaft» genannt, verloren. Welche sozialpolitische Option bleibt den lateinamerikanischen Befreiungstheologen? Gewiß kann man mit Enrique Dussel sagen: Und Karl Marx hat doch recht, oder sich auf eine eigene christliche Spiritualität des Volkes und seiner Märtyrer besinnen oder zur sozialdemokratischen Reformpolitik der sozialen und ökologischen Marktwirtschaft übergehen oder aber sich auf die weltverneinende Apokalyptik im sündigen Babylon/Rom/USA zurückziehen. Aber man kann diese tiefgreifende Veränderung des globalen Kontextes nicht übergehen. Seit es die sowjetsozialistische Alternative nicht mehr gibt, wird auch der CIA sein Interesse an den Befreiungstheologen verlieren. Sie werden «ungefährlich». Warum kommen in Mysterium Liberationis keine kubanischen Theologen zu Wort? Sie wurden einst als Befreiungstheologen «nach der Revolution», nicht «vor ihr» wie die anderen, gerühmt. 1970 leuchtete Kuba als Leuchtturm sozialistischer Hoffnung in ganz Lateinamerika, heute gilt Fidel als der letzte Caudillo-Diktator. Nun ist die spanische Originalausgabe von Mysterium Liberationis schon 1990 erschienen und also vor jener umfassenden Veränderung des weltpolitischen Kontextes, den wir erfahren. Es handelt sich also nicht um ein Versäumnis, wohl aber um eine zeitliche Abständigkeit dieses Werkes.

# Europa – Lateinamerika

Wir gehen damit über die bloße Anzeige oder Rezension dieses Buches hinaus und kommen zur Diskussion mit der in ihm dokumentierten Befreiungstheologie. Es handelt sich hier vor allem um ihre in den einleitenden Artikeln von Roberto Oliveros und Juan José Tamayo dargestellte geschichtliche Selbsteinschätzung. «Von Theologie in Lateinamerika zu sprechen heißt von der Theologie der Befreiung zu sprechen», sagt Oliveros (3.) Das entspricht durchaus meinem Interesse, aber nicht der Wirklichkeit, denn es gibt an den theologischen Fakultäten und kirchlichen Seminaren der katholischen Kirche in Lateinamerika kaum Befreiungstheologen, sondern viel mehr traditionelle Theologen. Juan Tamayo glaubt, daß die Theologie der Befreiung «ein Phänomen dar(stellt), das in der jüngeren Geschichte des christlichen Denkens ohne Vorläufer ist» (37). Er behandelt denn auch nur die «Rezeption der Theologie der Befreiung in Europa», nicht aber ihre europäischen Vorläufer, obwohl er weiß, daß alle namhaften lateinamerikanischen Befreiungstheologen in Europa studiert haben, wenn sie nicht sogar selbst als Spanier Europäer in Lateinamerika sind. Aber es gehört zu ihrer Selbstachtung, mit dem «Eurozentrismus» und dem theologischen «Kolonialismus» gebrochen zu haben, und darum kann nicht sein, was nicht sein darf. Die moderne europäische Theologie wird darum als «progressive Theologie» der avancierenden Bürger hingestellt, der sich die Befreiungstheologie als befreiende Theologie der Armen revolutionär entgegenstellt. «Die Kritik richtete sich besonders auf die Theologie der Hoffnung von Jürgen Moltmann und die politische Theologie von Johann Baptist Metz» (42). Warum? Nicht weil wir den Befreiungstheologen besonders fern standen und feindlich gesonnen

waren, sondern weil sie von uns am meisten übernommen hatten und wir ihnen am nächsten standen. Um nicht in eigener Sache selbst zu reden, zitiere ich Norbert Göttler von der «Süddeutschen Zeitung» (12. April 1995): «Erste theologische Ansätze der Befreiung waren Mitte der 60er Jahre entstanden, als sich vermehrt europäische Theologen mit Fragen der Zukunftssicherung, der internationalen Gerechtigkeit und der Friedensforschung auseinanderzusetzen begannen. 1964 veröffentlichte Jürgen Moltmann seine Theologie der Hoffnung; wenig später entfaltete Johann Baptist Metz seine Politische Theologie. Die eschatologische Hoffnung des christlichen Glaubens - so ihr gemeinsamer Grundtenor - sollte als Triebkraft für die Humanisierung der Welt, für eine permanente Reformation der sozialen Verhältnisse genutzt werden. Dieser Ansatz fand - wenige Jahre nach dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht nur in Europa überkonfessionelle Bedeutung, sondern wurde innerhalb einer kurzen Frist vor allem in Lateinamerika aufgenommen.» Die «Theologie der Hoffnung» war die erste «eschatologische Theologie» in unserer Generation (Sobrino), in der die Reich-Gottes-Theologie der Blumhardts ebenso weiterlebte wie Ernst Blochs «Prinzip Hoffnung». Die «Politische Theologie» war die erste kontextuelle Theologie in unserer Generation, die «nach Auschwitz» als unseren locus theologicus akzeptierte. Daß deutsche Theologen im Schatten der Täter von Auschwitz existieren und denken müssen, haben jene lateinamerikanischen Theologen nie begriffen, die uns mit dem Modernismus «progressiver Theologie» identifizierten. Sie nahmen auch nicht wahr, daß das geteilte Deutschland im Zentrum des militärischen Ost-West-Konflikts lag, der die Welt auch Lateinamerika - mit nuklearer Totalvernichtung bedrohte, und daß dies unser Kontext war. Darum war ihnen auch unser friedenspolitisches Engagement für Gewaltlosigkeit in Europa fremd. Für sie stand immer nur der Nord-Süd-Konflikt und jene Dritte Welt, die von der Ersten Welt produziert wird, im Vordergrund, und es ist wichtig, daß sie uns immer wieder daran erinnern, denn ohne Gerechtigkeit geht diese Welt zu-

Weil Juan Tamayo ausführlich auf meinen «Offenen Brief» an Jose Miguez Bonino vom Januar 1975 eingeht (49f.), muß ich etwas dazu sagen. Seine Überschrift: «Jürgen Moltmann: Von der Ablehnung zur Verteidigung der Theologie der Befreiung» ist falsch. Ich habe von 1970 an (Theologische Kritik der politischen Religion, in: J.B. Metz/J. Moltmann/W. Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung, München-Mainz 1970, bes. IV: Politische Kreuzestheologie und die Kirche der «anderen», (45ff.) sowohl die Schwarze Theologie meines Freundes James Cone wie die Theologie der Befreiung von Gustavo Gutiérrez aufgenommen, verteidigt, in meinem Wirkungsfeld verbreitet und dafür Anfeindungen in Kauf genommen. Nachdem diese Solidarität aber keineswegs erwidert wurde, sondern sich die Kritik der Befreiungstheologen besonders auf Metz und mich richtete, schien mir eine freundschaftliche Gegenkritik angebracht. 1974 kamen Studentengruppen von ISEDET, Buenos Aires, nach Tübingen und erklärten uns stolz, daß sie nunmehr von europäischer Theologie und Philosophie nichts mehr wissen wollten, um mit dem geistigen Kolonialismus zu brechen, denn Karl Marx habe gesagt: «Geschichte ist eine Geschichte des Klassenkampfes». Das war genug, denn Karl Marx stammt schließlich nicht aus Buenos Aires und Friedrich Engels nicht aus Lima. Inzwischen hat die weitere Entwicklung der Befreiungstheologie meine Kritik weitgehend erledigt: Der angelernte Seminar-Marxismus ist verschwunden, die reichen kulturellen Traditionen Lateinamerikas werden entdeckt, der Abgrenzungsprozeß gegen die europäischen Ursprünge, der für den Anfang vielleicht notwendig war, ist vorüber. Im Direktorium von CONCILIUM habe ich seit 1976 mit Gutiérrez, Boff, Sobrino und vielen anderen zusammengearbeitet. Ich habe 1977 Lateinamerika besucht und pflege jetzt enge Beziehungen nach Nicaragua und Kuba. Der Streit, der durch ihre Abgrenzungspolitik entstanden war, war überflüssig. Die Kritik endlich, die Rubem Alves in seiner «Theology of Human Hope», New York 1969, an meiner «Theologie der Hoffnung» übte, stammte aus der damaligen Säkularisierungstheologie von Union Theological Seminary. Lateinamerikanisches habe ich darin nicht entdecken können. Nach Rückkehr von der Mexico-City-Konferenz mit Befreiungstheologen 1977, die für mich ein wichtiger Wendepunkt war, habe ich dann versucht, eine «Theologie der Befreiung der Unterdrücker» für die Erste Welt zu entwickeln. (EvTh 38, 1978, 527ff.) Nur wenn wir die Verschiedenheit unserer Kontexte in der Dritten und in der Ersten Welt anerkennen, können wir gemeinsam kämpfen «für das Leben gegen den Tod, für die Befreiung gegen die Unterdrückung». Das hat Tamayo am Schluß sehr schön und zutreffend dargestellt (50).

Die großartige Zusammenfassung der Theologie der Befreiung in diesem Werk hat nach Auffassung der Herausgeber auch den Zweck, «einen ernsthaften Dialog zwischen den Theologen Lateinamerikas und jenen der übrigen Welt einzuleiten, um sich dieser Theologie besser bewußt zu werden, und zwar sowohl hinsichtlich ihrer Errungenschaften als auch hinsichtlich ihrer Begrenztheiten und ihrer Verbesserungsbedürftigkeiten» (XIV). Das aber ist angesichts der überreichen Fülle der Aspekte und Perspektiven nicht leicht. Ich nenne in loser Folge Begrenzungen, Verbesserungsmöglichkeiten und Zukunftsperspektiven und beginne mit dem Lokalen, um mit dem Globalen zu enden.

# Zur Zukunft der Befreiungstheologie

> Wie der Blick auf die Autoren dieses Buches zeigt, haben in der neuen lateinamerikanischen Theologie bisher nur die Ladinos gesprochen. Wann werden die schwarzen Nachkommen der Sklaven in Brasilien und wann die Indigenas ihre Stimmen erheben?<sup>2</sup> Und wenn die Indianer aufstehen, werden sie sich dann noch in Formen einer christlichen Theologie äußern oder werden sie sich von ihrer gewaltsamen Christianisierung trennen und zu ihren alten Kulturen und Religionen zurückkehren? Auch die Schwarzen Brasiliens und in der Karibik könnten ihre alten afrikanischen Macumba-Kulte anziehender finden als das Christentum, selbst wenn es befreiungstheologisch vertreten wird. In Band I von Mysterium Liberationis fehlen die karibischen, besonders die kubanischen Theologen, die schwarzen und indianischen Theologen, und die Frauen sind auch nicht hinreichend vertreten. Warum kommen kaum protestantische Theologen zu Wort?

Wenn in Zukunft auch Lateinamerika kein rein «christlicher Kontinent» mehr sein wird, muß sich dann die lateinamerikanische Befreiungstheologie nicht zum interreligiösen Dialog erweitern? Ein interreligiöser Dialog in befreiungstheologischer Perspektive wäre etwas Neues in diesen Dialogen, die bisher mehr dem friedlichen Zusammenleben der Religionsgemeinschaften - «Kein Weltfrieden ohne Frieden zwischen den Religionen» (Hans Küng) – gedient haben als dem gemeinsamen Kampf gegen die Unterdrückung für die Befreiung des Volkes. Diese Erweiterung wurde schon klar, als man versuchte, die lateinamerikanische Theologie der Befreiung auf Asien zu übertragen, und bemerkte, daß die Masse der Armen Asiens Nichtchristen sind, denen eine christliche Theologie nicht viel sagt. Wenn die Befreiungstheologie aber in dieser Hinsicht erweitert wird, muß sie sich in ihren Grundlagen selbst erweitern. Sie war bisher fast ausschließlich sozioökonomisch auf Armut-Reichtum, Unterdrückung-Befreiung orientiert und hat den kulturellen und religiösen Dimensionen im eigenen Land und Volk zu wenig Beachtung geschenkt. Als ich dies in meinem «offenen Brief» vorsichtig anmahnte, wurde es noch entrüstet zurückgewiesen. Daß sich heute immer mehr Menschen neuen religiösen Bewegungen wie den afro-brasilianischen Kulten zuwenden und die christliche Pfingstbewegung die Masse der Armen anzieht, hat wohl mit diesem Defizit der frühen Befreiungstheologie zu tun. Arme wollen nicht nur auf das angesprochen werden, was sie nicht haben, sondern auch in dem gewürdigt werden, was sie sind.

⊳Lange Zeit galt die ökologische Sorge um die Zerstörung der Regenwälder in Lateinamerika als typisch für die Erste Welt. Für die armen, landlosen Bauern Brasiliens stehe die ökonomische Sorge im täglichen Überlebenskampf im Vordergrund. Erst in den letzten Jahren bricht sich auch in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie die Erkenntnis Bahn, daß Ökonomie und Ökologie untrennbar zusammengehören und es selbstmörderisch ist, die eigenen Lebensgrundlagen zu verzehren. Nachdem seit Mitte der siebziger Jahre dem nordamerikanischen Vorbild (John Cobb, Harvey Cox u.a.) folgend in Europa, besonders im überindustrialisierten Deutschland, eine ökologisch-politische Theologie entstanden ist, wächst jetzt auch eine ökologische Befreiungstheologie heran (DEI in Costa Rica, Leonardo Boff, Arce Valentin in Kuba), die sich mit den frühen Ansätzen zu einer ökologischen Politik in Brasilien verbindet. Theologisch interessant ist Leonardo Boffs Vision eines neuen planetarischen Bio-Ethos, die sehr gut in die neue «Theologie des Lebens» paßt. Sie bringt auch in unsere ökologischen Diskurse neue Gesichtspunkte. Befreiungstheologisch geht es nicht nur um «die Bewahrung der Schöpfung», wie der konziliare Prozeß sagt, sondern um die Befreiung der Natur von menschlicher Unterdrückung und die Reintegration der menschlichen Kultur in den lebendigen Organismus der Erde. Ernesto Cardenal hat gerade seinen gewaltigen, wunderschönen «Cantico Cosmico» dazu gedichtet (deutsche Auswahl: Wir sind Sternenstaub, Wuppertal 1993).

Die nordamerikanische feministische Bewegung «Women's Liberation» hat sich parallel zur Civil-Rights-Movement entwickelt. Feministische Theologie begann als ganzheitliche Theologie, übernahm aber bald ihre Methoden von der Befreiungstheologie. In USA und Europa verstehen sich feministische Theologinnen als Befreiungstheologinnen (feminist/liberationist), und in Lateinamerika ist in den letzten zehn Jahren eine beachtliche eigene feministische Befreiungstheologie entstanden. Die Mujerista-Theologie entspricht der schwarzen Womanist Theology (Dolores Williams) in Abgrenzung von der weißen Mittelklassentheologie. Die Kategorie der «Armen» egalisierte, was doch deutlich unterschieden werden kann, nämlich Frauen als ökonomisch ausgebeutete, öffentlich entmündigte und kulturell durch Machismo erniedrigte Subjekte. Sie sind Opfer nicht nur ökonomischer und politischer, sondern auch sexistischer Gewalt. Außer der Kritik an patriarchalen Gottesbildern, die man so auch in USA und Europa findet, haben lateinamerikanische Frauen führende Rollen in den christlichen Basisgemeinden übernommen und damit die männliche Priesterkaste in Frage gestellt. Mit Elsa Tamez hat das evangelische Seminario Biblico Latinomericano in San Jose, Costa Rica, jetzt seine erste Rektorin.

Der heikelste Punkt der gesamten Befreiungstheologie liegt jedoch nicht draußen, sondern drinnen. Ohne eine befreite Kirche keine befreite Gesellschaft, ohne Kirchenreform keine soziale Revolution! Seit den berühmten lateinamerikanischen Bischofskonferenzen von Medellín 1968 und Puebla 1979 gab es die Hoffnung, daß Episkopat und Theologie zusammen die kirchliche «Option für die Armen» realisieren würden, die Kirche Lateinamerikas als «Kirche der Armen» und «Kirche des Volks» den Anfang einer universalen Reformation der katholischen Kirche einleiten und entsprechend die Theologie der Befreiung im globalen Klassenkampf (Casalis) führend würden. Wie Roberto Oliveros in seinem Beitrag (3-36) zeigt, haben Befreiungstheologen die erstaunlichen Texte jener Synode zum Teil selbst geschrieben und sich in der Folge immer als Vollstrecker dieser Synodalbeschlüsse verstanden. Die Hoffnungen sind an Rom und der vatikanischen Politik gescheitert. Natürlich kann man die Worte des Papstes zitieren: «Die Theologie der Befreiung ist nicht nur opportun, sondern nützlich und notwendig» (31). Es ist aber besser, auf die Taten des Papstes zu achten. Die Bischofsernennungen seit Puebla haben die Anhänger der Befreiungstheologie im lateinamerikanischen Episkopat zur Minderheit gemacht. Kardinal Arns und Kardinal Lorscheider wurden in ihrem Wirken erheblich eingeschränkt. Auf dem Stuhl des Märtyrerbischofs Oscar Arnulfo Romero in

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Erste Ansätze sind dokumentiert: Teología India. Primer encuentro taller latinoamericano. México/DF 1991; M.M. Marzal, Hrsg., El rostro indio de Dios. Lima 1991 (deutsch: Th. Schreijäck, Hrsg., Die indianischen Gesichter Gottes. Frankfurt/M. 1992).

San Salvador sitzt jetzt ein Opus-Dei-Mann. Es bedrückt einen tief zu erwähnen, daß Johannes Paul II. dem Mörder so vieler Christen in Chile, General Augusto Pinochet, zur goldenen Hochzeit ein goldenes Geschenk mit persönlichen Grüßen senden ließ. Gewiß kann man die zwei Schreiben der Glaubenskongregation erwähnen, in denen Kardinal Ratzinger zuletzt zu einem ausgewogenen Urteil über die Theologie der Befreiung gekommen ist. Es ist aber besser, auf seine Taten zu achten und sich die lange Leidensgeschichte Leonardo Boffs erzählen zu lassen, der zur Aufgabe des Priesteramtes und zum Verlassen des Franziskanerordens genötigt wurde und zum Abschied verbittert schrieb: «Die doktrinäre Macht ist grausam und gnadenlos.» (Publik Forum 17. Juli 1992, S. 15f.) Waren Medellín und Puebla Kirchenträume, denen die Befreiungstheologen zu sehr vertraut haben? Haben sie zu wenig für die Freiheit in der Kirche gekämpft, wie ihnen Hans Küng vorgehalten hat? Gewiß gibt es die Kirche der Basisgemeinden, und in vielen Ländern hat man den Eindruck, als gäbe es zwei katholische Kirchen ne-

beneinander: hier die Basisgemeinden, dort die Hierarchie. Es ist auf jeden Fall klar, daß man nicht mit einer alten, feudal-autoritären Kirche eine neue, gerechte und freie Gesellschaft aufbauen kann. «Wir sind das Volk»: Das gilt in Politik und Kirche oder es gilt gar nicht. So lange die feudal-autoritäre, hierarchische Struktur der lateinamerikanischen Kolonialkirche bestehen bleibt, wird sie immer als Vorbild einer entsprechenden Klassengesellschaft wirken. Wer die Kirche als «Volk Gottes», wie das II. Vatikanische Konzil erklärt hat, und als lebendige Gemeinschaft Christi erleben will und die Hoffnungen auf eine «Kirche des Volkes» in der Tradition von Medellín und Puebla festhält, wird sich in vielen Fällen den Gemeinden der evangelischen Pfingstbewegung anschließen, die von den Kirchenleitungen immer noch abfällig als «Sekten» bezeichnet werden. Hier, scheint mir, kommt die schwerste, aber wichtigste Herausforderung auf die Theologie der Befreiung zu: die Befreiung der Kirche von der Heiligen Herrschaft zur Gemeinschaft des Jürgen Moltmann, Tübingen Volkes.

# «Wie auch wir vergeben... Deutschland»

50 Jahre internationale katholische Friedensbewegung Pax Christi<sup>1</sup>

«Der Geschäftsführende Vorstand stellt fest, daß mit den ethnischen Säuberungen in Srebrenica und Zepa eine neue Stufe der Eskalation des Krieges erreicht worden ist. Wir räumen ein, daß unser ohnmächtiges Schweigen angesichts des bisherigen Kriegsverlaufes dazu geführt haben kann, daß wir am Leid der Zivilbevölkerung mitschuldig geworden sind. Wir fragen, ob wir nicht im Sinne einer Parteinahme für die Opfer unter den gegebenen Bedingungen für militärische Maßnahmen unter bestimmten Auflagen eintreten müssen.»<sup>2</sup> Als sich Generalsekretär und Leitungsspitze der bundesdeutschen Sektion von Pax Christi im August unter bestimmten Bedingungen für eine militärische Intervention im Balkankrieg aussprechen, lösen sie unter den 6000 Mitgliedern der katholischen Friedensbewegung eine heftige Diskussion aus. Noch im Juni hatte dasselbe Gremium erklärt, daß «militärische Aktionen politische Lösungen gefährden». Seit Mitte der achtziger Jahre schien die pazifistische Grundoption unter den bundesdeutschen Mitgliedern (anders in den Niederlanden und Frankreich) mehrheitsfähig, jetzt deutet sich ein Wechsel, mindestens aber eine Veränderung dieses Grundverständnisses an.

Das Ende der Ost-West-Konfrontation hat die Mitglieder aller Friedensbewegungen verunsichert. Die Ostermärsche reduzieren sich zu sonnigen Ausflügen weniger Aktiver, die Friedensdekaden fallen mancherorts aus, die Zeit der friedensbewegten Massenaktionen wie Anfang der Achtziger ist beendet. Zugleich fächern sich die Themen der sozialen Bewegungen auf. Parallel erweitert sich auch in Pax Christi das Themenspektrum (Frauen, Ökologie, Nationalismus, Asyl, Gewaltfreiheit, Nahost, soziale Gerechtigkeit), lang gepflegte Themen wie die Lateinamerika-Solidarität und Rüstungsexporte treten in den Vordergrund. Pax Christi, in den Achtzigern eine Bewegung mit pazifistischem Profil, drohe, so mahnen interne Kritiker noch auf der Delegiertenversammlung im Herbst 1994, zum sozialbewegten Gemischtwarenladen zu werden. Die neue weltpolitische Unübersichtlichkeit läßt verzagen, Mitgliedermobilisierung wird schwieriger. Auch die Methoden ändern sich: zeitlich begrenzte Kampagnen, z.B. gegen den Jäger 2000, direkte Kontakte zu Parlamentariern, konsequente Öffentlichkeitsarbeit prägen den Stil der katholischen Friedensbewegung

<sup>1</sup> Für Hinweise und Informationen danke ich Martin Bernet, Marjolein Schuurmans, Gisela Wiese, Joachim Garstecki, Karlheinz Koppe, Meinrad Schneckenleithner und Antoine Wahl.

in den Neunzigern. Vor Ort betreuen Basisgruppen Flüchtlinge, engagieren sich im Kirchenasyl, bereiten Bildungsveranstaltungen und Gottesdienste vor und setzen sich für die Aufarbeitung der NS-Geschichte ein – um einige konkrete Tätigkeitsfelder zu benennen. Das Ringen um ihre Identität institutionalisiert die deutsche Bewegung seit 1992 im konsultativ-basisbezogenen Plattform-Prozeß. Auf allen Ebenen wird geschaut, analysiert und beraten werden, was 1997 in ein gültiges Positionspapier münden soll.

Die politische Wirklichkeit zwingt nun zu einer Diskussion im Ernstfall fernab methodischer Übungen.

## Gebetskreuzzug und Versöhnung

Pax Christi engagiert sich besonders profiliert in den USA, den Niederlanden und der Bundesrepublik in den friedenspolitischen Debatten. Die Bewegung findet Zugang zu Medien, wird angefragt, ihre Positionen werden diskutiert. Dieser politische Charakter der Bewegung stand der Gründergeneration nicht vor Augen. An der Wiege von Pax Christi standen eine Frau und ein Bischof. Im November 1944 sammeln sich auf Initiative von Mme. Marthe Dortel-Claudot im französischen Agen Katholiken, um für die Versöhnung mit Deutschland zu beten. Nach der Besetzung, den Greueln von Oradour und anderswo eine gewagte Zumutung. Die Gruppe bittet im Frühjahr 1945 den Bischof von Montauban, Pierre Marie Théas, um Unterstützung. Gemeinsam begründen sie den «Gebetskreuzzug der Versöhnung». Der Anfang von Pax Christi.

Das Anliegen der Gymnasiallehrerin entsprach der Grundüberzeugung des Bischofs. Théas war 1943 wegen seines Einsatzes für jüdische Mitbürger in Haft gewesen. Im deutschen Internierungslager Compiègne wartete er mit ca. 1000 Landsleuten auf den Abtransport ins Konzentrationslager.

Anläßlich eines Gottesdienstes zum französischen Nationalfeiertag fordert er die Kerkergemeinde in seiner Predigt zur Feindesliebe auf. Vor ihm sitzen Männer, deren Söhne von Deutschen erschossen wurden, die als Mitglieder der Résistance gegen die deutschen Besatzer ihr Leben riskiert haben. Feindesliebe in dieser Situation wirkt unzumutbar, unmenschlich. Bei der Vaterunserbitte «Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir...» verstummen die Beter. Théas spricht das Wort aus: Deutschland. Nach Kriegsende und Befreiung sucht die französische Gebetsbewegung, die sich bald Pax Christi nennt, den Kontakt zu deutschen Katholiken. Die Schritte des gemeinsamen «Kreuzzuges der Versöhnung zwischen Deutschland und Frankreich» führen auf Pilgerwege. Deutsche werden zu einer

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Aus dem internen Diskussionspapier des Geschäftsführenden Vorstandes der bundesdeutschen Sektion von Pax Christi: Gisela Wiese, Johannes Schnettler und Manfred Körber vom 9.8.1995. Dokumentiert in: Frankfurter Rundschau, 17.8.1995, 50 (1995) Nr. 190, S. 18, und in: Publik Forum 24 (1995) Nr. 16, S. 10f.

Lourdes-Wallfahrt eingeladen. Im Bistum Aachen tragen 1947 Männer ein Sühnekreuz durch die Diözese. Das Tragen von Friedens- und Versöhnungskreuzen, Sühnewallfahrten werden verbindende Symbole der jungen Bewegung. 1948 besucht eine französische Pax-Christi-Delegation mit ihrem Präsidenten Bischof Théas den Friedenskongreß im niederrheinischen Marienwallfahrtsort Kevelaer, in dessen Verlauf der deutsche Zweig von Pax Christi gegründet wird.

Aus dem Gebetskreuzzug wird Anfang der fünfziger Jahre eine internationale katholische Bewegung für den Frieden, gebilligt und unterstützt von den Päpsten, 1952 von Papst Pius XII. als offizielle kirchliche Friedensbewegung anerkannt, mit einem Kardinal als internationalem Präsidenten an der Spitze und Bischöfen auf Länderebene in gleichen Funktionen. Pax Christi wurde gegründet als kirchliche Bewegung, die Mitglieder sind im kirchlichen Milieu verwurzelt. Sie verstanden sich als geistliche Bewegung und definierten als ihre Methoden das Gebet, das Studium der kirchlichen Friedensverlautbarungen und die Aktion, Aktion, das hieß damals vor allem Wallfahrt, Gebet und häufige Besuche und versöhnende Gesten bei den vormaligen Kriegsfeinden. Der jährliche «Weltfriedenstag» innerhalb der katholischen Kirche wurde von Papst Paul VI. 1967 aus der Tradition von Pax Christi eingeführt. Pax Christi hat sich verändert. 1995 erscheint die Bewegung vielschichtiger. Geblieben ist eine Organisation aus Klerikern und Laien. Eine Verbindung, die Marjolein Schuurmans, Vizepräsidentin von Pax Christi International, begrüßt: «Mitte der achtziger Jahre hat der Vatikan versucht, Pax Christi zu einer reinen Laienbewegung zu machen. Pax Christi wurde mit seinem friedenspolitischen Engagement als Laus im Pelz der Kirche angesehen. Mit Bischöfen an der Spitze ist unser Einfluß und Renommee innerhalb und außerhalb der Kirche natürlich viel größer.» Selbstbewußt verzichtet allerdings Pax Christi Suisse romande, eine deutschschweizerische Sektion wurde bislang nicht gegründet, seit über 20 Jahren auf einen bischöflichen Präsidenten für seine 300 Mitglieder. Trotzdem sind sie in kirchlichen Gremien wie Justitia et Pax oder dem konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung aktiv und nutzen den Vorteil internationaler Organisationen in Genf z.B. zur Mitarbeit bei der UNO-Menschenrechtskommission. Aus christlichem Engagement politische Arbeit zu wagen, das hat die Sektion in der Schweiz wie Pax Christi International im Lauf der 50 Jahre verändert. Das vermutet Marjolein Schuurmans deshalb als Hintergrund des vatikanischen Argwohns vor gut zehn Jahren: Pax Christi ist politischer, vor allem parteilicher geworden. Eine Entwicklung, die sich an der deutschen Sektion aufzeigen läßt.

# Friedensbewegung und Politisierung

Den Geist der frühen Jahre der Bundesrepublik Deutschland hat Walter Dirks als «restaurativen Charakter der Epoche» beschrieben. Pax Christi, dem Konrad Adenauer wie Walter Dirks angehörten, hatte an dieser Stimmung wie große Teile des organisierten Katholizismus teil.

Die prägende, charismatische Gestalt der Bewegung war der Kapuzinerpater Manfred Hörhammer (1905-1985), Sohn einer französischen Mutter und eines deutschen Vaters. Er wirkte erst als Nationalsekretär, dann als Geistlicher Beirat der Bewegung bis zu seinem Tod. Seine großen Anliegen waren die Versöhnung mit den Opfern des Krieges und des Nationalsozialismus, die Stärkung der Friedensgesinnung und die Völkerverständigung. Auffallend, daß in den frühen Jahren Pax Christi weder die Frage der Verstrickung der katholischen Kirche mit dem Naziregime bearbeitete oder sich um eine umfassende Ursachenanalyse der NS-Zeit bemühte, noch eine politische Position in militärpolitischen Auseinandersetzungen bezog. In den Fragen der Wiederaufrüstung, der atomaren Bewaffnung und der Kriegsdienstverweigerung (KDV) vertrat Pax Christi öffentlich keine Position. Hörhammer verteidigte das wiederholt als eine Position überparteilicher, spiritueller Mitte. Darin unterschied sich Pax Christi stark von dem in der Weimarer Republik gegründeten und nach dem Krieg wieder kurz existierenden Friedensbund Deutscher Katholiken. Die Ursachen seiner Auflösung 1951 und die Überführung seiner Mitglieder in die Pax-Christi-Bewegung werden gerade erst aufgearbeitet.<sup>3</sup> Offensichtlich aber war dem Episkopat eine fromme Bewegung im vorpolitischen Raum lieber als eine politische. Die politischen Interessen des Katholizismus sah man in Bonn wohl hinreichend durch CDU/CSU vertreten. Pax Christi war linientreu. Als Walter Dirks, Mitglied des Präsidiums, mit Interessierten aus Pax Christi 1966 den Bensberger Kreis gründete, war das auch eine Reaktion auf den unpolitischen Charakter der Bewegung. Hier wurde offensiv über das deutsch-polnische Verhältnis nachgedacht, der Vietnam-Krieg und die Entschädigung der Nazi-Opfer thematisiert, die KDV-Frage aufgegriffen. Bestärkt durch das 2. Vatikanische Konzil und die Erfahrungen im Bensberger Kreis, verfaßte Walter Dirks für das Präsidium von Pax Christi 1969 das Arbeitspapier «Politik in Pax Christi». Dirks unterstrich die Bedeutung des politischen Willensbildungsprozesses innerhalb der demokratischen Organisation, die nicht durch Rücksichten auf die politische Neutralität der Kirchenführung und des bischöflichen Präsidenten eingeschränkt werden dürfe. Der Schritt zur Politisierung war getan, die aufkommenden neuen sozialen Bewegungen trugen mit zu einer Öffnung bei. Pax Christi knüpfte verbindliche Kontakte zu Polen, das Maximilian-Kolbe-Werk zur Unterstützung von KZ-Opfern wurde gegründet, die politischen Hintergründe der Sicherheitspolitik wurden analysiert, die Kampagne zur Friedenserziehung ausgebaut. Mit der Kampagne gegen Rüstungsexporte, der Plattform «Abrüstung und Sicherheit» (1980) und der «Feuersteiner Erklärung» (1985) erreicht die Politisierung ihren Höhepunkt. Parallel dazu entsteht eine Vielzahl von Basisgruppen, die sich vor Ort engagieren und sich mit unterschiedlichen christlichen und politischen Gruppen vernetzen. Die Basis von Pax Christi setzt sich entschieden gegen die Aufrüstung und die herrschende NATO-Militärdoktrin ein. Bereits im Vorfeld der Feuersteiner Erklärung, die die KDV als «heute ethisch gebotene Handlungsweise» herausstellt, tritt der bischöfliche Präsident zurück, ein Wechsel im Vorstand der Bewegung folgt. Ähnlich wie auf internationaler Ebene gibt es Spannungen mit den Bischöfen. Aus dem Gebetskreuzzug ist eine soziale, pazifistische Basisbewegung geworden, die sich eng verbindet mit anderen Friedensgruppen, den neuen sozialen Bewegungen. Positions- und Generationswechsel, Aus- und Eintritte von Mitgliedern führen auch zu einer Entfremdung vom katholischen Milieu. Neben den Pfarrgemeindegruppen finden Menschen zu Pax Christi, für die die Bewegung der einzige kirchliche Bezug ist. Das Nebeneinander von kirchlichhierarchischen, repräsentativ-demokratischen und basisdemokratischen Elementen ist bis heute nicht spannungsfrei. Die Schritte aus dem Verbandskatholizismus heraus hin zu den sozialen Bewegungen führen im politischen Raum zur Konsequenz, daß mögliche Zugänge zur Machtbeteiligung aufgegeben werden.

#### Herausforderungen

Marjolein Schuurmans begrüßt die Politisierung der deutschen Bewegung als Herausforderung für die internationale: «Die deutsche Sektion muß das Gewissen der internationalen Bewegung sein.» Sie sagt es mit Blick auf die sehr unterschiedlichen Strukturen, Arbeitsweisen und Mentalitäten der über 20 Sektionen und weltweit 100 000 Mitglieder.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Die Anschriften der Sekretariate in Deutschland, Österreich und der Schweiz: Pax Christi, Feststraße 9, D-61103 Bad Vilbel; Mengertstraße 21, A-4040 Linz; 15, rue du Valentin, CH-1004 Lausanne.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Erste, spannende Ergebnisse bietet die Dokumentation einer Tagung der Katholischen Akademie Schwerte im September 1994: Pax Christi, Hrsg., 75 Jahre katholische Friedensbewegung in Deutschland. Zur Geschichte des «Friedensbundes Deutscher Katholiken» und von «Pax Christi». Komzi-Verlag, Idstein 1995, ISBN 3-929522-24-1.

Im Gründungsland Frankreich verstehen sich die knapp 1200 Mitglieder immer noch zuerst als Gebetsbewegung. Die politischen Schwestern und Brüder in den Niederlanden (die mitgliederstärkste Sektion weltweit), den USA und Deutschland sind für sie eher «Revoluzzer» (Antoine Wahl), bei denen sie die Rückbindung an die spirituelle Tradition vermissen. Pax Christi soll als offenes Forum für alle, die sich mit Friedens-, Sicherheits- und Militärfragen beschäftigen, dienen. Als sie sich deshalb in den achtziger Jahren nicht gegen die Atomwaffen ausgesprochen haben und sich nicht mit der säkularen Friedensbewegung vernetzten, verließ eine Reihe ihrer politischen, jüngeren Mitglieder die Bewegung. Das Durchschnittsalter der Mitglieder liegt heute bei 60 Jahren.

Weiter entfernt von der Gründungsinspiration, ist Pax Christi in Osterreich erst 1952 gegründet worden und hat als Institut des kirchlichen Rechtes eine Sonderstellung. Bis 1989 war Pax Christi dort weniger Bewegung als ein sehr effektiv arbeitender Arbeitskreis in Wien. Drei Einrichtungen gehen aus dem Wirken des Kreises hervor und stehen für thematische Schwerpunkte: der christlich-jüdische Koordinierungsausschuß, gewachsen aus der Aufarbeitung des Antisemitismus in Kirche und Gesellschaft; das Institut für internationale Zusammenarbeit (IIZ), das Fachkräfte in die «3. Welt» und Informationen in den österreichischen Dialog vermittelt, das Werk Janineum, das besonders z.Z. des Kalten Krieges osteuropäischen Studenten ein Studium in der Alpenrepublik ermöglicht. Erst 1989, losgetreten durch die Aufrüstungsdebatte und den konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, wird aus dem friedenspolitischen Arbeitskreis eine Basisbewegung mit diözesanen Strukturen und heute knapp 250 Mitgliedern.

Pax Christi International bewegt sich in dieser Spanne zwischen angepaßt und politisiert, im katholischen Milieu verhaftet und am Rande der Kirche stehend. Diese Unterschiede auszuhalten und die verschiedenen Akzente in der Friedensarbeit zu nutzen, darin sieht Schuurmans eine Chance. Mit Blick auf die politische Situation, die Vielzahl der Kriege und bewaffneten Konflikte nach 1945 sei der Versöhnungsauftrag der Bewegung noch nicht erfüllt. Er müsse aber neu gefaßt werden. «Versöhnung ist nicht leicht, es heißt nicht Sand über vergangenes Unrecht streuen, sondern braucht Gerechtigkeit und Dialog. Wenn Militärs z.B. für ihre Taten in Lateinamerika nicht bestraft werden, geht das nicht.» International sieht sie als Schwerpunkte der Bewegung die Flüchtlingsarbeit und die Fragen von Rüstungsexporten und -konversion.

## An der Seite der Opfer stehen

Neben diesen konkreten Inhalten der Friedensarbeit dürfen die Erwartungen an eine Friedensbewegung im kirchlichen Kontext weiter gefaßt werden. Über politische und Strategiedebatten hinaus bleibt als Wunsch, den Geist des Krieges in seine ideologische Flasche zu bannen. Pax Christi stellt sich im Jubiläumsjahr, augenscheinlich wird das z.B. im bundesdeutschen Plattform-Prozeß, den Fragen nach der eigenen Herkunft und den eigenen Wurzeln, um seinen Auftrag in einer veränderten weltpolitischen Situation neu zu fassen.

Pax Christi hat den Anspruch, aus Glauben politisch zu handeln. Entgegen einer weitverbreiteten Utopieskepsis darf sich Pax Christi der Utopie des Reiches Gottes stellen, von ihm her und aus den ersten Erfahrungen mit ihm wirken. Die Gemeinsamkeiten mit denjenigen, die ohne kirchlich-christliche Einbindung Gerechtigkeit und Frieden suchen, können innerkirchlich den Blick dafür weiten, daß Reich Gottes und Kirche nicht identisch sind, daß gerade in Zeiten innerkirchlicher Krise die Dynamik des Reiches Gottes nicht an Kirchenmauern haltmacht.

Aus der Gründungsinspiration heraus wird Pax Christi die neu aufkommenden und politisch seit 1990 wieder salonfähigen Nationalismen bekämpfen müssen. Die bundesdeutsche Sektion

hat 1994 mit der Gründung der Kommission Nationalismus/ Rechtsextremismus einen ersten Schritt in diese Richtung getan. Die Internationalität der Bewegung bietet für eine antinationalistische Arbeit eine bisher kaum genutzte Chance.

In der Bundesrepublik ist zeitgleich mit dem Aufkommen des Nationalismus aus der bürgerlichen Mitte eine neue Militarisierung der Gesellschaft zu beachten. Dem Wunsch der Regierung, deutsche Soldaten in aller Welt wieder an Kriegen beteiligt zu sehen, setzt Pax Christi Überlegungen und erste Schritte zum Aufbau eines zivilen Friedensdienstes entgegen. Freiwilligeneinsätze in kroatischen Flüchtlingslagern sind erste konkrete Ansätze.

Vor allen Aktivitäten, Kampagnen und Strukturüberlegungen müsse, wird die bundesdeutsche Vizepräsidentin Gisela Wiese nicht müde zu betonen, das Selbstverständnis wachsen, an der Seite der Opfer zu stehen und von dort her das eigene Handeln zu bestimmen. Die Anfragen an die pazifistische Grundhaltung sieht sie der Opfer wegen als notwendig an. Pax Christi steht im Jahre 50 nach seiner Gründung vor einer wichtigen Weichenstellung. Wilfried Köpke, Hannover

# Gott, Mensch und Gesetz Zum Tode des Kirchenrechtlers Peter Huizing (1911 bis 1995)

Am 6. Juni 1995 starb 84jährig in Nijmegen (Nimwegen) Peter Huizing SJ (mit vollem Namen Petrus Josephus Maria H.; in den Niederlanden als Piet Huizing bekannt). Er wurde am 22. Februar 1911 als Sohn eines Kaufmanns in Haarlem geboren. Dieser prächtigen altholländischen Stadt und seiner weitverzweigten Familie blieb er zeitlebens treu verbunden. Denn P. Huizing hatte trotz oder gerade wegen seiner alternativen Denkweise durchaus konservative Züge. So achtete er etwa bis zuletzt auf korrekte und formelle Kleidung. Auf ihn traf in gewisser Hinsicht das Motto von Ernst Karl Winter zu: «Rechts stehen und links denken!», weshalb ihn manche nicht oder unzureichend verstanden, andere wiederum, von denen man es eher nicht erwartet hätte, recht gut begriffen haben.

Im September 1931 trat er in den Jesuitenorden ein, empfing zehn Jahre später die Priesterweihe und legte 1952 die Ewigen Gelübde ab. Vor, während und nach diesen Daten entfaltete sich das Leben des Wissenschaftlers Huizing. Vor dem Eintritt in den Orden hatte er bereits Jura in Amsterdam studiert. Nachdem er das Philosophie- und Theologiestudium beendet hatte, konnte er 1938 das Jurastudium cum laude abschließen. Danach studierte er Moraltheologie und Kirchenrecht in Heerlen und Löwen (Leuven) und wurde 1947 in Kirchenrecht an der Gregoriana in Rom promoviert. Als Dozent und Professor hat er an der Theologischen Fakultät der Jesuiten in Maastricht, an der Gregoriana sowie an der Katholischen Universität in Nimwegen gewirkt. Huizing war auch ein gesuchter Gastdozent, in den USA unter anderem an der Catholic University of America in Washington, D.C., an der Theologischen Fakultät der Jesuiten in Heverlee bei Löwen sowie an der Theologischen Fakultät Tilburg in den Niederlanden, wo er auch a.o. Professor war. Von 1965 bis 1980 nahm er als Consultor der Päpstlichen Kommission für die Revision des Codex Iuris Canonici (sog. Codex-Reformkommission) an den Beratungen über die Entwürfe des neuen Codex teil. Dabei hat er insbesondere versucht, auf die Gestaltung eines neuen Eherechts Einfluß zu nehmen, leider - wie er gelegentlich seufzte - ohne den von ihm gewünschten Erfolg. Er gehörte ferner zu den Mitbegründern der internationalen theologischen Zeitschrift Concilium und war dort Redakteur der Sektion Kirchenordnung (!) vom Beginn im Jahre 1965 bis 1986.

#### «Recht folgt dem Leben»

Zum achtzigsten Geburtstag im Jahre 1991 erschien für ihn eine

Festschrift, deren Titel das «Programm» dieses Wissenschaftlerlebens andeuten sollte: Ius Sequitur Vitam-Law Follows Life (Recht folgt dem Leben).1 In diesem Buch befindet sich auch eine Bibliographie seines Opus, die sein guter Freund Jan van Dam erstellte. Sie zählt 214 Titel, größtenteils wissenschaftliche Publikationen. Interessant und kennzeichnend sind manche Titel. So heißt seine erste Veröffentlichung aus dem Jahre 1946 «Romeinse democratie» (Römische Demokratie), die letzte «Huwelijk, scheiding en hertrouw in de oude Kerk (eerste-vierde eeuw)» (Ehe, Scheidung und Wiederverheiratung in der Alten Kirche [1. bis 4. Jh.]), die wiederum in einem von ihm mitherausgegebenen Buch steht, dessen Titel lautet «Wat God verbonden heeft... Beschouwingen over huwelijk, echtscheiding en kerkrecht» (Was Gott verbunden hat... Betrachtungen über Ehe, Ehescheidung und Kirchenrecht). Programmatisch war auch der Titel seiner Abschiedsvorlesung 1977 in Nimwegen «God, mens en wet» (Gott, Mensch und Gesetz).

Die genannten Titel geben recht gut die Spannweite seines Denkens wieder. Dieses kannte zwei Schwerpunkte, die für sein Kirchenrechtlerleben entscheidend wurden: Zum einen kreisten seine Reflexionen um den Stellenwert des Rechtes in der Kirche. Das war sozusagen sein theoretisches Interesse. Zum anderen war er besorgt um die faktischen und praktischen Folgen der kirchenrechtlichen Normen für die Menschen, besonders im Bereich des Eherechts. Das war nicht nur sein praktisches Interesse, es war seine pastorale Sorge.

## Für ein pastorales Eherecht

Von dieser Sorge legt Zeugnis ab sein Buch «Schets vor herzien canoniek huwelijksrecht – Alternatief kerkelijk huwelijksrecht (Bilthoven 1974), das wohl erst nach der deutschen Übersetzung (Alternativentwurf für eine Revision des kanonischen Eherechts – Für eine neue kirchliche Eheordnung, Düsseldorf 1975) in Teilen der Kirche für Unruhe sorgte. Immerhin plädierte darin ein Consultor der päpstlichen Reformkommission für den Primat der Pastoral gegenüber dem Recht im Bereich des Eherechts.

Huizing stellte seinen Alternativentwurf bewußt dem damaligen Entwurf eines revidierten Eherechts gegenüber, wie ihn die päpstliche Kommission erarbeitet hatte. Der Entwurf wurde «intern» beachtet, durch die kanonistischen Fachkollegen jedoch kaum öffentlich diskutiert. Die meisten betrachteten ihn als unjuridisch und dementsprechend indiskutabel. In diesem Alternativentwurf machte Huizing aber durchaus Vorschläge für eine kirchenrechtliche Behandlung der Ehen wiederverheirateter Geschiedener. Interessant ist zudem, daß Huizing bereits in einer Vorbemerkung zum gesamten Entwurf bemerkte, es handle sich um einen Ansatz für eine «pastoral orientierte kirchliche Eheordnung». Er sprach also nicht in erster Linie von «Recht» oder «rechtlich», sondern von pastoraler Orientierung und von Ordnung. Also: Kirchenordnung statt Kirchenrecht.

In diesem Zusammenhang interessieren besonders das 5. und 6. Kapitel des Entwurfes. Das fünfte handelt «Über ungültige und zerrüttete Ehen». Gleich eingangs weist Huizing darauf hin, daß «in diesen und den folgenden Kanones... die streng juristische Methode einseitiger Entscheidung durch Richter... aufgegeben» wurde. Huizing plädiert für eine Entjuridisierung des Eheprozesses und «pastoral-therapeutischen persönlichen Beistand jener, die in eine Krisis ihrer Ehe geraten sind». Katholiken, die wissen oder glauben, daß ihre Ehe ungültig oder zerrüttet ist», sollten nach Huizing die Möglichkeit haben, sich an ein «Team von fähigen Menschen» zu wenden, die im Auftrag der Kirche ihnen helfen sollen, «die wirklichen Ursachen der Ungültigkeit oder der Zerrüttung» zu erforschen. Huizing

spricht dabei einmal von «persönlichen gewissenhaften Gesprächen», ein anderes Mal von «Prozeß». Dieser Prozeß müsse sich «auf Gewissens- und Vertrauensebene abspielen».

Der Kirchenrechtler Huizing verließ in seinem Vorschlag einerseits bewußt die rechtliche Sphäre (es geht «um eine juristisch nicht zu fassende Wahrheit»), andererseits goß er seinen Vorschlag in eine Rechtsform mit canones. Es war also nicht recht deutlich, ob es sich bei seinem Vorschlag um ein rechtliches Verfahren oder um ein therapeutisches Gespräch handelte.

Für die kirchliche und damit kirchenrechtliche Regelung des Problems der wiederverheirateten Geschiedenen machte Huizing den damals geradezu revolutionären Vorschlag, letztlich vom Zerrüttungsprinzip auszugehen, ähnlich wie einige moderne zivilrechtliche Regelungen. «Wenn genügend erwiesen ist, daß die Zerrüttung wirklich unheilbar ist..., soll festgestellt werden, daß die Partner... das Recht haben, eine neue Ehe einzugehen» (can. 32): Allerdings wollte Huizing die Ursachen abgrenzen, die zur Zerrüttung einer Ehe führen können. Dabei ließ er im wesentlichen sexuelle Anomalien gelten, wie sie ja teilweise auch schon in der damaligen kirchlichen Ehegerichtsbarkeit und ansatzweise auch im neuen Eherecht von 1983 als Ehenichtigkeitsgründe anerkannt werden (Impotenz, Homosexualität, Unfähigkeit zu normalem Geschlechtsverkehr). Aber Huizings Vorschlag überschritt doch diese Grenzen, wenn er etwa vorschlug, auch «bestimmte Formen konstitutioneller Amoralität, Kriminalität oder Sucht» sowie «konstitutionelle Unreife»<sup>2</sup> als Zerrüttungsursachen anzuerkennen (can. 34).

Huizing wies in seinem Vorschlag (can. 35 § 3) ausdrücklich darauf hin, daß die Sakramente solchen Katholiken zu verweigern sind, deren Ehen «durch eine direkte Verletzung der ehelichen Treue» zerbrochen sind und die dann wieder geheiratet haben. Man wird jedoch sagen können, daß jene Zerrüttungsursachen, die Huizing anerkannt sehen wollte, die Mehrheit der Fälle betreffen. Sicher gilt dies für jene Ursachen, die Huizing interpretationsbedürftig formuliert hatte: Unfähigkeit zu normalem Geschlechtsverkehr, bestimmte Formen konstitutioneller Amoralität, Sucht, konstitutionelle Unreife und bestimmte sexuelle Anomalien. Bei kirchlicher Anerkennung derartiger Ursachen könnte also vielen Menschen, die in einer bislang kirchlich nicht akzeptierten Zweitehe leben, geholfen werden. Sie könnten wieder in die kirchliche Gemeinschaft integriert werden.

Huizings Entwurf einer neuen kirchlichen Eheordnung ist ein Vorschlag gewesen, in dem sich zweifellos manches fand, was aus den Erfahrungen der kirchlichen Ehegerichtsbarkeit in den Niederlanden und wohl auch den USA erwachsen war. Traditionell denkenden Kirchenrechtlern mußten diese Gedanken revolutionär erscheinen, da Huizing zweifelsohne die Grenzen und Möglichkeiten der damaligen wie der heutigen katholischen Kirchenordnung und wohl auch der Pastoral in vielen Teilkirchen weit überschritten hatte. Dennoch wird man der Richtung, in der seine Vorschläge gingen, zustimmen können. Vermutlich hätte eine «juridischere» Form seines Vorschlags größere Chancen gehabt, von seinen Fachkollegen ernsthaft diskutiert zu werden. Entscheidend aber für den Mißerfolg seines Vorschlages war wohl die unzureichende Anknüpfung seiner Lösungsvorschläge an die damalige Rechtsordnung vor dem CIC von 1983.

#### Kirchenordnung statt Kirchenrecht

Was die rechtstheoretischen Reflexionen Huizings betrifft, stand – wie bereits angedeutet – im Vordergrund seine Option für eine Kirchenordnung<sup>3</sup> anstelle eines kodifizierten Kirchenrechts. Die Einbettung des Rechts in die Zeit und das soge-

Studies in Canon Law - Presented to P.J.M. Huizing (Ius Sequitur Vitam-Law Follows Life), hrsg. v.J.H. Provost und K. Walf, Leuven University Press-Uitgeverij Peeters, Leuven 1991 (Annua Nuntia Lovaniensia XXXII).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Diesbezüglich hat c. 1095 nn. 2.3 CIC-1983 Neuerungen gebracht.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> K.Ch. Kuhn, Kirchenordnung als rechtstheologisches Begründungsmodell – Konturen eines neuen Begriffs und Modells katholischer Rechtstheologie unter besonderer Berücksichtigung von Peter J.M. Huizing, Frankfurt/M.-Bern-New York-Paris 1990.

nannte Plausibilitätsproblem des Rechts haben ihn zeit seines Lebens als Kirchenrechtler beschäftigt. Selbst das göttliche Recht «wird nur verwirklicht und kann nur verwirklicht werden in konkreten historischen Situationen und befindet sich damit in einer ständigen Entwicklung».4 Im ersten Heft der Sektion Kirchenordnung der Zeitschrift Concilium wurde 1965 mit Hilfe der Losung «Entjuridisierung» der Theologie..., Enttheologisierung» des Kirchenrechtes» das Programm für eine heute vertretbare und plausible Kirchenordnung vorgestellt. Huizing tat dies damals zusammen mit dem spanischen Kirchenrechtler T. Jiménez-Urresti, der insbesondere die Auffassung vertrat, Theologie und Kirchenrecht seien zwei verschiedene Wissenschaften.<sup>5</sup> Huizing lehnte diese Meinung nie ausdrücklich ab, hatte aber wohl doch einen anderen Ausgangspunkt seiner Reflexionen: Für ihn bestanden zwischen Glauben und Kirchenordnung, zwischen Theologie und Kanonistik notwendige Zusammenhänge, doch sah er die Gefahren, die beide Pole dauernd bedrohen, was «darauf zurückgeht, daß in jeder Gemeinschaft das Gleichgewicht zwischen den historisch gewordenen und also veränderlichen Strukturen einerseits und der «Idee» oder, wenn man so will, dem (Ideal) menschlichen Zusammenlebens andererseits ständig gefährdet ist und tatsächlich auch immer neu zerstört wird». 6 Historisch gewachsene Realitäten würden als Verwirklichung eines vorgegebenen Ideals gesehen. Damit sei eine Weiterentwicklung der Strukturen letztendlich blockiert. Und dann könnten «tragischerweise» weitere Entwicklungen nur mit Gewalt durchgesetzt werden.<sup>7</sup> Es ist das bleibende Verdienst Huizings, offen und ohne Umschweife ausgesprochen zu haben, daß eine Theologisierung historischer Strukturen und historisch gewachsener, in aller Regel aus dem allgemeinen Recht importierter Normen fatale Folgen für Menschen und Gruppen in der Kirche hat. «Kurzum: solche Strukturen sollen dann und insoweit zerstört werden, als das Kirchenrecht, das sie vorschreibt, nicht mehr am ersten und am ebenso wichtigen zweiten Gebot hängt, an denen das gesamte Gesetz samt den Propheten hängt> (Mt 22,40), d.h. dort, wo der Geist Jesu in seinem Wirken behindert wird.»8

# Stifter für Fortgeschrittene

Die neue Biographie von Wolfgang Matz\*

Wer war Stifter? Für seine Verehrer der Heilige aus den Böhmischen Wäldern, für seine Gegner der Idylliker der Wiener Restauration. War er ein Klassiker des Gesetzes oder ein vergeblicher Selbst-Therapeut? Poet der Kontemplation oder des auszuhaltenden Schreckens? erhabener Herr des Rosenhauses im gestylten «Nachsommerlicht» oder einer aus dem Geschlecht des Büchnerschen Fatalismus der Geschichte? Der norddeutsche Pantragiker Hebbel verachtete den Wiener Zeitgenossen. Der rücksichtslose Friedrich Nietzsche lobt Stifter. Für Hofmannsthal realisiert er das «höchste Dichterische». Karl Kraus geht noch weiter: Wenn die heute Schreibenden imstande wären, «noch ein Quentchen Menschenwürde und Ehrgefühl aufzubringen, so müßte die Armee von Journalisten, Romansöldnern, Freibeutern der Gesinnung und des Wortes vor das Grab Adalbert Stifters ziehen, das stumme Andenken dieses Heiligen für ihr lautes Dasein um Verzeihung bitten.» Tho-

#### Der innovative Kirchenrechtler

P. Huizing hat erleben müssen, daß seine wahrlich fortschrittlichen Auffassungen völlig unzureichend wahrgenommen wurden: Die europäischen Fachkollegen haben seine Ideen kaum diskutiert, wohl eher totgeschwiegen. In Nordamerika traf er auf viel Sympathie, vermutlich weil er in seiner Mentalität mit der seiner amerikanischen Kollegen gut umgehen konnte und auch mit den Studenten, die oft noch Jahre später voll Bewunderung, ja Verehrung über ihn sprechen. Aber eine wissenschaftliche Rezeption seiner Reflexionen blieb auch dort weitgehend aus. Die weitere «Entwicklung», die das offizielle Kirchenrecht durch den Codex von 1983 erfuhr, war gerade im Hinblick auf seine Denkanstöße eine große Enttäuschung. Im Eherecht gab es zwar einige, auch im Sinne Huizings positive Veränderungen, etwa im bereits erwähnten c.1095. Aber im rechtstheoretischen und rechtstheologischen Bereich erfuhr es bislang kaum beachtete Retardierungen, etwa die Festlegung von c.840, die (sieben) Sakramente seien «von Christus dem Herrn eingesetzt», oder jene von c.331, der Papst sei «Stellvertreter Christi», oder c.113, wonach «die katholische Kirche und der Apostolische Stuhl . . . aufgrund göttlicher Anordnung den Charakter einer moralischen (d.i. «juristischen» [K.W.]) Person» haben.

P. Huizing war zu sehr pragmatischer Holländer, als daß er über diese Zeitläufte verzweifelt gewesen wäre. Weil er praktisch und pragmatisch denken und handeln konnte, war er ein gesuchter Ratgeber für Institutionen, vornehmlich die Orden in den Niederlanden, aber auch für ungezählte Menschen. Seine Enttäuschungen verbarg er als jesuitischer Gentleman mit einer Liebenswürdigkeit, die bis ins letzte Jahr andauerte. Er hat schließlich in diesem Jahr viel gelitten. Zu bewahren ist aber das Bild des optimistischen, humorvollen und irgendwie jugendlichen Menschen Piet Huizing. Deshalb fand er auch stets guten Kontakt zu jungen Menschen. Der Kirchenrechtler P. Huizing war ein besonderer Mensch, besonders darum, weil er innovativ dachte, und «innovativ» gehört nicht gerade zum herkömmlichen Profil des Kirchenrechtlers oder Kanonisten. Neben dem evangelischen Kirchenrechtler Rudolph Sohm und dem ursprünglich katholischen Kirchenrechtler Joseph Klein dürfte Huizing nach heute möglicher Einschätzung der bedeutendste kritische Kirchenrechtler des 20. Jahrhunderts gewesen sein, nach Zeger Bernhard van Espen, einem berühmten Kirchenrechtler des 17. und 18. Jahrhunderts, aber sicher der beste Kanonist in den Niederlanden. Knut Walf, Nijmegen

mas Mann meint, hinter Stifters Naturbetrachtung «eine Neigung zum Exzessiven, Elementar-Katastrophalen, Pathologischen» zu erkennen. Er sieht in Stifter einen «der merkwürdigsten, hintergründigsten, heimlich kühnsten und wunderlich packendsten Erzähler der Weltliteratur». Peter Handke, im späten 20. Jahrhundert Entdecker der «friedensstiftenden Form» in Natur und Geschichte, nennt als geistige Väter seiner Welt-Wahrnehmung und Deutung Paul Cézannes formale «Verwandlung und Bergung der Dinge in Gefahr» und Adalbert Stifters «sanftes Gesetz». Der eine ist für ihn in der Malerei, der andere im Literarischen ein «Menschheitslehrer».

Was hält einer, der in den Nach-68er-Jahren studiert hat, von Stifter? Was denkt ein solcher von dem altösterreichischen Autor, der nicht nur die 48er-Revolution ablehnte, sondern – darin Goethe ähnlich – überhaupt kein Interesse an politischer Veränderung zeigte und schon gar nicht durch Gewalt? Mag er überhaupt in die Nähe zu dem «Dichter des Biedermeier» geraten, dessen Werk von den Stillen vereinnahmt, dessen Leben von den Harmlosen beschönigt wurde? Wolfgang Matz, gebo-

P. Huizing, «Göttliches Recht» und Kirchenverfassung: StZ 94 (1969), S 169

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> T. Jiménez-Urresti, Kirchenrecht und Theologie – zwei verschiedene Wissenschaften: Concilium 3 (1967), S. 608-612. Diese Auffassung vertrat bekanntlich bereits der evangelische Kirchenrechtler Rudolph Sohm um die Jahrhundertwende.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Concilium 19 (1983), S. 774.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> A.a.O.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Ebd. S. 775.

<sup>\*</sup> W. Matz, Stifter oder Diese fürchterliche Wendung der Dinge. Biographie. Hanser Verlag, München 1995, 408 Seiten. DM 49.80.

ren 1955, war Sprachlehrer in Frankreich, lebt als Übersetzer und Verlagslektor in München. Seit er vor fünfzehn Jahren den «Nachsommer» las, kam er von Stifter nicht mehr los. Er beginnt seine Stifter-Biographie nicht mit der Frage: Wer war dieser Maler des Nachmittagslichts oder, als Thomas-Mann-Leser, wer war dieser Unheimliche? Nein, er stellt nüchterner, moderner die Eingangsfrage: «Warum schreibt einer?» Wo liegen die Ursprünge eines Menschen, der schreiben muß? Wo sitzt, Begabung vorausgesetzt, der Zwang, die Bereitschaft, alles dem Schreiben unterzuordnen? Wenn Matz als Untertitel «Diese fürchterliche Wendung der Dinge» setzt, deutet er mit der Erfahrung des Dichters seine eigene Sicht an.

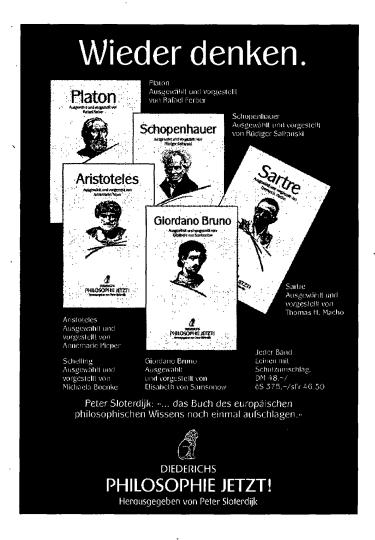
Stifter hatte als vaterloser Bub vom Dorf kein Lebensmuster. Das Studium der Rechtswissenschaften in Wien hätte zu einer Stellung im Staatsdienst führen können, die naturwissenschaftlichen Studien sogar zu einer Professur in Prag, wenn der einstige Kremsmünster Primus zu den Prüfungen angetreten wäre. Stifter hat Sicherheit gesucht, aber nicht unter der Bedingung, daß sein künstlerisches Denken eingesperrt würde. Wie Dutzende von Poeten vor ihm verdiente er seinen Unterhalt als Hauslehrer. Empfehlung brachte ihn bis ins Haus des allmächtigen Ministers Metternich, ehe er schließlich mit 45 Jahren zum Inspektor der oberösterreichischen Volksschulen ernannt wird. Natürlich muß der früh verletzte, nur durch zweite Wahl in die Ehe getretene Mann auch jetzt klagen, weil ihn die dienstlichen Verpflichtungen von seiner Berufung abhalten. Immerhin war er seit den Buchveröffentlichungen der «Studien» bis nach England hinüber bekannt geworden.

Wolfgang Matz hat sich anhaltend in das literarische Werk und die Briefe Stifters eingelassen. Im Umgang mit der breiten Literatur zu Stifter war er allerdings sparsam. Zahlreiche große Biographen und Interpreten Stifters - nennen wir H. Bahr, F. Gundolf, C. Hohoff, W. Kosch, H. Kunisch, E. Staiger, M. Stefl, K. Steffen, L. Stiehm, B. von Wiese, L. Ziegler - sind bibliographisch nicht vertreten. Wahrscheinlich wollte Matz sich als Biograph den Rücken von übermächtigen Interpretationen freihalten. Er ist christlich ausgerichteten wie bürgerlich-klassizistischen Lebens- und Werkdeutungen aus dem Weg gegangen, sei es um der Darstellbarkeit willen, sei es, um grundsätzlich dem eigenen Stifterbild Raum und Gestalt zu schaffen. Immerhin hätte ein Blick auf die Rezeptionsgeschichte und Interessenlage gegenüber Stifter einer sprachlich und strukturierend so eindrucksvollen Biographie aus den Reihen der jüngeren Generation wohl angestanden.

# Matz' Darstellungsweise

Matz gliedert seine bibliographische Darstellung in drei Teile: zuerst die Wegsuche des jungen Mannes 1805 bis 1836 (Kindheit, Schule in Kremsmünster, Student und Hauslehrer in Wien), dann der zum Klassiker werdende Dichter (1837 bis 1857), schließlich der zum Klassiker gewordene Dichter, der das «sanfte Gesetz» in Natur, Eros und Geschichte gestaltet, die «Nachsommer»-Welt, zuletzt den Geschichtsroman «Witiko» (1858 bis 1868). Dieses utopische Geschichtsmodell mit der Frage der Legitimität von Herrschaft, seiner Sehnsucht nach einer Ordnung in Gerechtigkeit und Frieden, ist von Landsleuten des Autors wegen seiner Sagen- und Gründungsgeschichte als «böhmisches Nibelungenlied» bezeichnet worden.

In der Darstellung der Lebensgeschichte hält sich Matz an die bekannten Fakten und Daten. Aber mehr als frühere Biographen beachtet er das soziale und politische Umfeld, die entwicklungspsychologischen Linien des Dörflers, Überlebensbedingungen eines Dichters, der sich noch lange nicht zu den Bürgern zählen darf in der vom Adel beherrschten Kaiserstadt Wien. Indem Matz die schwierige Entwicklung und Lebensstationen des Dichters darstellt, zeigt er zugleich die autobiographischen Spuren, Erfahrungen und Einflüsse, die auf das erzählerische Werk wirken. Darüber hinaus bietet er im erzählerischen Kontext Werkinterpretationen, die in ihrer Dichte, An-



schaulichkeit und dem schlüssig gezeigten Sitz im Werkganzen wissenschaftlich ausgetrocknete Textanalysen überragen. Ob Leser oder Deutschlehrer, jeder kann Zugang zu dem Jahrhundertdichter finden. Matz strukturiert die Erzählungen der «Studien», zeigt ihren Sitz im Leben, die Männer- und Frauengestalten, den Prozeß formaler Gestaltung, sogar fortschreitende Erzählfassungen, die zunehmende Objektivierung des Geschehens und sprachlichen Ausdrucks. Eindrucksvoll erscheint im «Nachsommer» das gegründete Haus, im «Witiko» die verbindlich gesuchte Geschichtsgründung, im dritten Großtext, der «Mappe des Urgroßvaters», die ausgehaltene Tragik des Lebens. Der Leser darf bei den zeitlich weit auseinanderliegenden Fassungen der «Mappe» an Goethes lebenslange Arbeit am «Faust» denken. Die Darstellung des «sanften Gesetzes», dieses geistigen Wahrnehmungs- und formalen Gestaltungsprinzips, des glaubenswilligen Gegenpols zum gänzlich unsanften, bisweilen fatalistisch und politisch ohnmächtig erlittenen Leben, hätte ich differenzierter und umfassender gewünscht. Da hätte die wirkliche Kenntnis Handkes über dessen dreiseitige «Bemerkungen zu Stifter» hinaus helfen können. Handke wird sein «Gesetz» später «friedensstiftende Form» nennen. Stifters «sanftes Gesetz», wahrnehmendes und gestaltendes Gegenprinzip zur Veränderungsabsicht der Jungdeutschen, zu jeder revolutionär gesinnten, ideologisch programmatischen, später «engagierten» Literatur bezeichnet eine grundsätzliche Möglichkeit des Dichterischen. Stifter wollte die «Ordnung» der Welt poetisch bewahren, in ihr das Leben aushalten, ohne die Spannungen zu leugnen. Hier geht es um eine fundamentale Auseinandersetzung mit der Sichtweise, Erfahrung und Deutung von Welt. Da könnte auch die Frage nach dem Verhältnis · von christlichem Glauben und elementarer, richtig verstanden, «paganer» Naturerfahrung erörtert werden. Offenkundig liegt einem Nach-68er, bei aller Sympathie für Stifter, dessen zugleich archaisierende und transzendierende Sinnstiftung nicht auf der Spielwiese des Intellekts.

# Stifters «Modernität»

Denen, die in Stifter einen Vorgestrigen mit marmorierendem Ewigkeitsgebaren sehen wollen, zeigt Matz eindrucksvoll die «Modernität», ja Gegenwärtigkeit des Autors. «Stifter gestaltet den Erfahrungsverlust einer sich beschleunigenden Welt, den Verlust der Landschaft, des Sehens und der Zeit. Das Rosenhaus ist keine Idylle einer heilen Welt von gestern, in ihm zeichnen sich vielmehr wie auf einem photographischen Negativ die anthropologischen Veränderungen ab, die durch die technologische Revolution der nächsten Jahrzehnte ausgelöst wurden» (334). War Stifter auf der gegenpoligen Welt von Heinrich Heines revolutionärem Paris im Alt- aber schon gefährdet Österreichischen ein Diagnostiker, ja Prophet der Zeit? Heute, wo es um die Rückgewinnung der verlorenen Beziehung der Menschen zur Natur geht, sieht man deutlich, daß Stifter die Natur in ihrer Würde und Größe erkannte. Hundertdreißig Jahre bevor Peter Sloterdijk in einem großen Essay gegen die «totale Mobilmachung» unserer in allen Bereichen sich total in Bewegung setzenden und beschleunigenden Welt für einen «Eurotaoismus» plädierte, hat Stifter das europäische «Tao» der Natur und der Menschen in dieser Natur gestaltet. Heute, wo es darum geht, daß ein Mensch zu sich selbst findet und bei sich selbst sein kann, erkennt man, daß Stifters Dichtungen den Menschen eine humane Gegenwart in einer schon abdriftenden Zeit gewinnen wollten. Stifter gestaltete im «sanften Gesetz» und in den furchterregenden Lebensläufen der Unglücklichen wie der Verhärteten das Gegenteil einer Beliebigkeits-Welt. Wenn Stifter die Natur beschreibt und Lebensläufe gestaltet, schreibt er als Moralist. Die von Goethe im «Wilhelm Meister»-Roman erzählte Entwicklung eines Individuums zum Glied der Gesellschaft kam Stifters pädagogischer Absicht entgegen. Die Erkenntnis des «sanften Gesetzes» der Humanität soll den Menschen vor den Abgründen bewahren. Anvisiert wird bei Stifter wie bei Goethe das gelingende Leben im Gleichgewicht zwischen sich selbst bestimmender Individualität und Ansprüchen der Gemeinschaft. Der Unterschied zu unserem Lebensbewußtsein im späten zwanzigsten Jahrhundert besteht freilich

# **ORIENTIERUNG**

erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Frager 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

Ubrige Länder: sFr. 44.– zuzüglich Versandkosten Gönnerabonnement: Fr. 60.– / DM 70,– / öS 500.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8

Deutschland: PostbankStuttgart /(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.

darin, daß sich das Leben zu Stifters Zeit immer noch mehr im Überschaubaren ereignete. Orientierung war noch nicht durch so viele verwirrende, die Werthaltung nicht durch so viel gegensätzliche Informationen gestört. Wahrscheinlich war das Leben nicht leichter, aber die Lebensformen erschienen einfacher, überschaubarer. In solche Überlegungen wollte freilich der Biograph nicht einsteigen.

Matz erkennt auch in Sprache und Erzählstil die Modernität des scheinbar Abgelagerten. Man muß ihm nicht unbedingt zustimmen, wenn er Stifter mit moderner «Minimalkunst» verbinden will, «in der die Welt auf das reduziert ist, was der Fall ist, und die verschweigt, wovon nicht mehr gesprochen werden kann» (383). So wittgensteinisch hat Stifter nicht gedacht. Aber sehr eindrucksvoll formuliert der Biograph: «Modern ist all das am Witiko, was die Zeitgenossen so verstörte: die bis auf ihr Skelett abgemagerte Sprache, der emotionslose Protokollstil (Anfrage: gibt es da nicht später den Prager Kafka, den Schweizer Robert Walser?), die fast leblose Abstraktheit der Gestalten. Als wollte er die Kritik am allwissenden Autor vorwegnehmen, begrenzte Stifter das Erzählte rigoros auf das Sichtbare, und sogar der Titelheld ist für die Romanperspektive nicht bestimmender als die anderen Figuren. Der Verzicht auf die Individualisierung der Menschen ist bis an die Grenze des Möglichen getrieben.» Stifter führte «zum Extrem die Tendenz zum objektivierenden, gleichsam ontologischen Schreiben, zu einer Epik, die den Menschen der Gewalt des Tatsächlichen unterordnet. Die Welt ist, wie sie ist - so könnte man den metaphysischen Grundton benennen, auf den der Witiko gestimmt ist.» (367) In dem als unzeitgemäßester Roman des Jahrhunderts apostrophierten Roman erkennt Matz ein «einzigartiges Wagnis, als Sprachkunstwerk und stilistisches Experiment» (371).

#### Stifters düsterer Lebensabend

Das Lebensende des im «Nachsommer» so heiter gelöst erscheinenden Dichters ist bekannt. Seine letzten Jahre verdüsterten sich. Trotz äußerer Ehrungen und Erfolge nahm eine nervöse Gereiztheit zu. Das eheliche Zusammenleben konnte Enttäuschung nicht mehr verbergen. Ein Leberleiden stellte sich ein. Durch übermäßiges Essen und Trinken hatte Stifter seinen Körper vergiftet. Die von Frau Amalie im Haus fast nur als Dienstmädchen benutzte Ziehtochter Juliane war achtzehnjährig ins Wasser gegangen. «Schwermut, Gram und Bitterkeit» verfolgten den fettleibig gewordenen, pensionierten Schulrat. Mit hypochondrischer Aufmerksamkeit verfolgte er sein Mißbefinden. Das Tagebuch notiert «Übelkeit, Lähmung und Völlegefühle». Der Gedanke an Selbstmord als furchtbarste Konsequenz des Entsetzlichen, das den Menschen zugrunde richtet, beunruhigte den zutiefst Einsamen. Politisch mußte er nach der 48er Revolution in Wien auch noch die österreichische Niederlage von Königgrätz (1866) gegen Preußen erleben. Chaos und Gewalt erschütterten ihn. Nicht nur privat erschien die Zukunft verstellt. Schmerz versehrte, Verzweiflung überwältigte ihn. In der Nacht zum 26. Januar 1868 schnitt sich Stifter mit dem Rasiermesser quer durch den Hals. Das «sanfte Gesetz» poetischer Bewußtseinsarbeit konnte den gewaltsamen Tod nicht hindern. Der schöne willentliche Gestaltungsprozeß des Dichters und die fürchterlich erlittene Wirklichkeit des Adalbert Stifter blieben auf getrennten Ebenen. Die ins Exemplarische getriebene Dichtung konnte dem Individuum nicht helfen.

Wolfgang Matz ist eine bedeutende Darstellung des böhmischösterreichischen Dichters gelungen. Der Frage nach dem schwierigen Verhältnis von Glaube und Dichtung ist er von seinen Voraussetzungen her ausgewichen. Aber die große Verbindung von Lebensgeschichte und Werkinterpretation, von sozialer Bedingtheit und künstlerischer Gestaltung, von schönstem humanem Wollen und jämmerlichem Überwältigtwerden habe ich noch nie so eindrucksvoll dargestellt gesehen, noch nie mit so zustimmendem Vergnügen gelesen.

Paul Konrad Kurz, Gauting