



ORIENTIERUNG

Nr. 5 61. Jahrgang Zürich, 15. März 1997

IHR PRIESTER versteht nicht, welche Aufgabe ihr heute in der Welt habt. Wie soll ich Ihnen erklären, daß Christus, als er sagte: Spendet Trost den Kranken, gebt den Hungernden zu essen etc., für unsere heutige Zeit sagen wollte: Macht Strukturreformen? Aber ihr scheint nicht an die Universalität des Wortes Christi und an seine ewige Gültigkeit zu glauben: wenn Gott Mensch geworden und in die Zeit eingetreten ist, so bedeutet das, daß er die Zeitlichkeit akzeptiert hat, die Geschichte. Ihr hingegen bleibt im Mittelalter verhaftet, ihr habt die Menschheit Christi verraten, um nur seine nutzlose Gottheit anzubeten.»

Diese Vorhaltungen macht der kommunistische Lehrer Renato dem jungen Kaplan Paolo in der nachgelassenen Erzählung *Romans* von Pier Paolo Pasolini, dessen Geburtstag sich am 5. März dieses Jahres zum 75. Male gejährt hat – mehr als zwanzig Jahre nach seiner immer noch mysteriösen Ermordung in der Nacht vom 1. auf den 2. November 1975. Zusammen mit der Erzählung *Kleines Meerstück* und einem informativen Vorwort von Pasolinis Cousin Nico Naldini ist *Romans* jetzt in deutscher Übersetzung zugänglich – kaum zwei Jahre nach der italienischen Erstausgabe.¹ Dem engagierten Folio-Verlag ist bereits die längst überfällige deutsche Ausgabe des wichtigen und vielzitierten langen Pasolini-Interviews mit Jon Halliday² zu verdanken.

Zwei Erzählungen von Pasolini

Wie vieles in den beiden Erzählungen weist die eingangs zitierte Vision eines politisch engagierten Christentums unübersehbar voraus auf das spätere Schaffen Pasolinis. In diesem Fall auf seine Verfilmung des Matthäusevangeliums (1964), für die das Zitat wie ein Programmwort stehen könnte, aber auch auf die kirchenkritischen Essays der 60er und 70er Jahre, die in den deutschen Ausgaben seiner journalistischen Arbeit leider nur lückenhaft dokumentiert sind.

Die Zerrissenheit Pasolinis, die aus dem posthum veröffentlichten Romantorso «Petrolio» so vehement entgegenschlägt, gründiert bereits die Erzählung *Romans*, entstanden in den späten 40er Jahren. Wie in einem fernen Präludium des späten Fragments verteilt Pasolini in *Romans*, einem Seitentrieb des erst 1962 publizierten *Romans* «Der Traum von einer Sache», Haltungen und Energien, die in seinem Inneren miteinander ringen, auf zwei Alter egos: eben den jungen Priester Paolo(!) und den Kommunisten Renato. In ihrer freundschaftlichen Verbundenheit scheint der Dialog von Christentum und Marxismus persongeworden zu sein – Jahre bevor er unter Papst Johannes XXIII. eine kurze Blüte erleben sollte. Als fiktiver Autor der nicht konsequent durchgehaltenen Tagebuch-Erzählung steht Pasolinis Namensvetter Paolo im Vordergrund: Ohne politische Berührungängste und mit viel Idealismus tritt er seine erste Kaplanstelle in dem friulischen Dorf San Pietro an. Wie Pasolini in den Nachkriegsjahren selbst, unterrichtet auch der pädagogisch experimentierfreudige Priester Paolo eine Gruppe einfacher Kleinpächter- und Arbeiterkinder aus dem Dorfteil *Romans* und ist als bescheidener Intellektueller unter der Landbevölkerung geachtet und beliebt. Mit der Entdeckung seiner homoerotischen Neigungen und den damit verbundenen Schuldgefühlen steigert sich Paolos lange schwelende Glaubenskrisen zum Gefühl der Gottverlassenheit. Am Ende, als entsprechende Gerüchte die Runde machen, gerät er zunehmend in die Isolation, verkapselt sich schließlich in eine verinnerlichte Religiosität und «wartet nur mehr darauf, aus San Pietro verjagt zu werden» (86), wie es analog Pasolini widerfuhr, der wegen einer von seinen politischen Gegnern hochgespielten homoerotischen Affäre vom Friaul nach Rom übersiedeln mußte.

Über die mit autobiographischen Reminiszenzen gesättigte «Paßion» des jungen Priesters zeichnet Pasolini mit *Romans* in einer präzisen, realistischen Sprache auch ein bei aller Knappheit doch tiefenscharfes Ausschnittsbild der Nachkriegszeit in der norditalienischen Provinz mit ihren sozialen und ideologischen Umbrüchen.

Das offen autobiographische *Kleine Meerstück*, begonnen Anfang der 50er Jahre, vielfach überarbeitet und dann doch liegengelassen, führt noch weiter zurück: in Pasolinis

PORTRÄT

Zwei Erzählungen von Pasolini: Hinweise auf zwei Erzählungen aus dem Nachlaß – Ein politisch engagiertes Christentum – Autobiographisch gesättigte Reminiszenzen – Bild aus dem Italien der Nachkriegszeit.

Reinhold Zwick, Regensburg

EL SALVADOR

Die richtige Frage: Kehrtwende in der Pastoral der Erzdiözese San Salvador – Erzbischof wird Brigadegeneral – Verbot öffentlicher Feiern zum Jahrestag der Ermordung Romero – Die Frage von Jon Sobrino.

Nikolaus Klein

THEOLOGIE

Einfall des Anderen: Ein Versuch, Grundgedanken *M. Luthers* und *E. Lévinas'* einander anzunähern – Paulus und die Botschaft vom Kreuz Jesu – Durchbruch eines neuen Gottesverständnisses – Gott offenbart sich am Kreuze Jesu – Die Einsicht in die Grenzen der Vernunft – Gelebte Jüngerschaft und das Leiden – Die bleibende Herausforderung der Kreuzestheologie – Luther, ein Christ auf der Grenze zwischen Mittelalter und Neuzeit – Der Zusammenhang zwischen menschlichem Interesse und theologischer Argumentation – Der Vorrang des Anderen im Denken von Lévinas – Die Heimsuchung des Subjekts – Gott zeigt sich nur in seiner Spur.

Ulrich Schoenborn, Marburg

LITERATUR

20. Jahrhundert in archaischem Gewand: *Llorenç Villalongas* Roman «Das Puppenkabinett des Senyor Bearn» – Der Hauskaplan Joan Mayol als Erzähler – Das Ende einer glücklichen Epoche auf Mallorca – Die Nachtseite einer gezähmten Leidenschaft – Das versteckt gehaltene Puppenkabinett als geheimes Zentrum der Romanerzählung – Der Autor Villalonga als Außenseiter und als Anhänger der Falange – Ein rückständiges Mallorca im 19. und 20. Jahrhundert – Die Falange massakriert Anhänger der Republik – Roman einer untergegangenen Welt – Ein Wechsel von Ironie und Existenzangst.

Albert von Brunn, Zürich

PHILOSOPHIE

Das Neue und das Finale: Geschichtsphilosophische Überlegungen (Schluß) – Innovationen in der europäisch-westlichen Neuzeit – Welche Kriterien für eine Erneuerung? – Nachdenken über das Ende – Nietzsche und die Zeit als das einzige nachmetaphysische Faszinosum – Eine Zeit ohne Finale ins Nichts – Die biblische Botschaft als Zeitbotschaft – Das biblische Ende und der Beginn des Neuen – Die Frage nach dem «Wie» des Finale – Skeptische Bemerkungen zur Freiheit und zur Hoffnung.

Heinz Robert Schlette, Bonn

Jahre von 1930 bis 1933 in Cremona und anderen Orten in der Poebene, in deren Weite sich der «barbarische Sohn der Bourgeoisie», als der er sich versteht, wie in ein «Homerisches Meer» (110), ja eine «vor-menschliche» Urflut (108) hineinräumt. Stilistisch etwas präntiös erzählt und reflektiert Pasolini die fiebrige Zeit des Erwachens, der sich verändernden Wahrnehmungen, der ersten unklaren homoerotischen Erfahrungen wie der ersten poetischen Versuche. Inspiriert von der Entdeckung der griechischen Literatur in der Schule, erlebt er die Streifzüge und Abenteuer in den Flußniederungen als Eintauchen in eine mythische Welt. In den Phantasiereisen des Elf- und Zwölfjährigen in die Vergangenheit und in exotische Welten bereitet sich schon manches von dem vor, was später in den Filmen des sogenannten Mythischen Quartetts (Edipo Re, Teorema, Porcile und Medea) zur Reife kommen wird. Und hier wird auch der Grund gelegt für die lebenslange Begeisterung Pasolinis für archaische Kulturen, nach deren Überresten er auf seinen zahlreichen Reisen nach Afrika und Asien gesucht hat und die in seinem Werk tiefe Spuren hinterlassen haben.

Es bleibt zu hoffen, daß dieser literarisch beachtenswerte wie biographisch aufschlußreiche Band einige Leser findet – auch als Ermütigung für die Verlage, die nur schleppend vorankommende Publikation von Pasolinis Nachlaß etwas beherzter anzugehen:
Reinhold Zwick, Regensburg

¹P.P. Pasolini, Kleines Meerstück/Romans. Zwei Erzählungen. Mit einer Einführung von N. Naldini. Aus dem Italienischen von Maria Fehringer. (Reihe: Transfer Europa VI), Folio-Verlag, Wien-Bozen 1996; 137 S.; DM 36,-; das Zitat S. 82.

²Pasolini über Pasolini. Einleitung von N. Naldini. Aus dem Englischen von Wolfgang Astelbauer (Reihe: Transfer Europa III) 1995. – Die englische Originalausgabe erschien 1969 in London unter dem Pseudonym «Oswald Stack».

Die richtige Frage

«Wen meinen wir, wenn wir uns für den Prozeß der Seligsprechung von Erzbischof Romero einsetzen?» Besorgt stellte im vergangenen November Jon Sobrino SJ, Theologieprofessor an der Zentralamerikanischen Universität UCA in San Salvador, diese Frage, als der erste Teil des Verfahrens zur Seligsprechung Oscar A. Romeros in San Salvador beendet wurde, so daß dessen abschließende Phase in Rom eröffnet werden konnte.¹ Mit seiner Frage traf Jon Sobrino den Kern der aktuellen Auseinandersetzungen um die pastorale Orientierung in der Erzdiözese San Salvador, wie sie nach dem Amtsantritt von Erzbischof Fernando Sáenz Lacalle am 13. Mai 1995 ausgebrochen waren. Der dem Opus Dei angehörende, neu ernannte Erzbischof hatte schon vor der Übernahme seines Amtes deutlich zu verstehen gegeben, daß eine befreiungstheologisch orientierte Pastoral in El Salvador keine Zukunft mehr habe. Gleichzeitig nahm er aber für sich in Anspruch, in der Kontinuität zu seinem 1980 ermordeten Vorgänger Oscar A. Romero zu stehen.² Dies war nur möglich um den Preis, daß er O. A. Romeros grundlegende Einsicht über die politischen Implikationen der Option für die Armen unterschlug und gleichzeitig ihn zwar als einen engagierten, aber im Grunde genommen einer apolitisch verstandenen Frömmigkeit verpflichteten Priester darzustellen versuchte.³

¹Jon Sobrino anläßlich des siebten Jahrestages der Ermordung der sechs Professoren der UCA, ihrer Haushälterin und deren Tochter: Carta a Ignacio Ellacuría, in: Carta a las iglesias vom 1. bis 15. November 1996, S. 10f.

²Vgl. N. Klein, Romeros Erbe in Gefahr, in: Orientierung 59 (1995), S. 112.

³Vgl. auch folgende personelle Entscheidungen des neuen Erzbischofs: die Entlassung des bisherigen Chefredaktors des Publikationsorgans der Erzdiözese *Orientación*, Fabián Amaya, und Bestellung von Jesús Delgado; die Anweisung an die Leiterin des Menschenrechtsbüros der Erzdiözese (*Tutela legal*), María Julia Hernández, Menschenrechtsverletzungen nicht mehr öffentlich anzuklagen; die Ablösung des Leiters des interdiözesanen Priesterseminars, *San José de la Montaña*, und Eingriffe in

Die Mitte Februar 1997 von Erzbischof Sáenz Lacalle an die Pfarreien San Salvador ausgesprochene Warnung, die schon traditionell gewordenen Wallfahrten zum Grabe Romeros an dessen Todestag am 24. März zu unterlassen, da eine öffentliche Verehrung bisher von Rom nicht erlaubt worden sei und außerdem öffentliche Manifestationen den Seligsprechungsprozeß in Rom verzögern könnten, klingt wie eine Antwort auf Jon Sobrinos eindringliche Feststellung vom vergangenen November: «Man sagt uns, eine öffentliche Verehrung von Erzbischof Romero sei nicht erlaubt. Aber die Verehrung, die seiner Person eigentlich gerecht wird, wäre, ihn und sein Handeln als eine geschichtliche Herausforderung für heute zu begreifen. Dies beginnt zwar in der persönlichen Einstellung des Einzelnen, zeigt sich aber notwendigerweise in der Öffentlichkeit, so daß jeder Mann das Gute zu erkennen und zu tun vermag.» Gerade die seit dem Massaker nach dem Beerdigungsgottesdienst für O. A. Romero vor der Kathedrale in El Salvador zu einer Tradition gewordenen Gottesdienste und Kundgebungen verstanden sich nicht als rituelle Wiederholungen einer Feier, sondern als jeweils konkrete Reaktion auf die politische und soziale Situation El Salvadors in der Erinnerung an die Ermordung Romeros. Eine Erinnerung, die lebendig bleiben soll, braucht Formen, in denen sie sich öffentlich darstellen kann. Wenn die Teilnehmer solcher Gottesdienste und Feiern von dem «im Volke El Salvadors aufgestandenen Romero» sprachen, so meinten sie die Lebendigkeit dieser Erinnerung. Wird eine solche, aus den sozialen und politischen Kämpfen mühsam erarbeitete Erinnerungskultur verboten, sollen die Betroffenen dadurch von ihrer Geschichte abgeschnitten werden.

Für El Salvador unmittelbar vor den Parlaments- und Kommunalwahlen am 16. März 1997 bedeutet dieses Verbot von Erzbischof Sáenz Lacalle auch eine Option von seiner Seite für eine bestimmte Deutung der jüngsten Geschichte El Salvadors, damit des Bürgerkrieges und des seit dem Friedensvertrag von Chapultepec (Mexiko) vom 16. Januar 1992 mühsam in Gang gekommenen Friedensprozesses.⁴ Für diese Behauptung spricht die Tatsache, daß wenige Tage nach einem offiziellen Empfang der Armee El Salvadors zum fünften Jahrestag des Friedensschlusses im Rahmen einer geschlossenen Feier acht kirchlichen Würdenträgern vom Oberkommando der Armee hohe militärische Grade verliehen wurden. Erzbischof Sáenz Lacalle erhielt den höchsten Rang, nämlich den Rang eines Brigadegenerals. Auf die Fragen seiner Kritiker verwies der Erzbischof darauf, daß er mit der Annahme dieses Ranges keine kirchlichen und staatlichen Gesetze verletzt hätte. Vielmehr entspreche dieser Rang seiner Aufgabe als amtierender Militärbischof der salvadorianischen Armee. Die Armee hätte sich seit dem Friedensschluß gewandelt. «Ich habe keinen Grund, mich zu entschuldigen oder Erklärungen abzugeben oder jemanden um Verzeihung zu bitten, denn damit erfülle ich nur eine Aufgabe, die mir die Kirche zum Wohle der Soldaten aufgetragen hat.» Direkt konterkariert wird die Einschätzung des Erzbischofs durch eine Erklärung des ehemaligen Verteidigungsministers General Humberto Corado, der zu Beginn dieses Jahres feststellte: «Der Friedensvertrag ist einseitig, eine Beleidigung der Streitkräfte und eine Selbstverstümmelung des salvadorianischen Staates.»

Zwei Themen tauchen in der Vielzahl der am Verhalten von Erzbischof Sáenz Lacalle öffentlich geäußerten Kritiken auf. Einmal wird darauf hingewiesen, daß die formaljuristische Begründung, wie sie vom Erzbischof gegeben wurde, nicht bestritten werden kann, daß aber damit die Frage der moralischen Bewertung sei-

Studienplan und Bibliothek; die Umstrukturierung der Caritas, die Versetzung von Weihbischof Gregorio Rosa Chávez als Pfarrer der Pfarrei *San Francisco* in San Salvador, die Absetzung von Rodolfo Cardenal als Pfarrer der Pfarrei *Cristo Resucitado* in Santa Tecla und die Entlassung der dort tätigen Ordensfrauen Juana Marta Saravia, Eva del Carmen Menjíver, Lorena Castro; vgl. National Catholic Reporter vom 15. September 1996, S. 7, und vom 18. Oktober 1996, S. 25; DIAL 2094 vom 31. Juli 1996.

⁴Vgl. M. Lemoine, *Amère convalescence au Salvador*, in: *Le Monde diplomatique* vom September 1996, S. 10f.

nes Handelns nicht beantwortet ist. Er ist damit General einer Armee geworden, deren Menschenrechtsverletzungen und Kriegsverbrechen durch die Berichte der von der UNO im Rahmen der Friedensverhandlungen eingerichteten Wahrheitskommission (*comisión de verdad*) zwar in Teilen aufgeklärt, aber nie gestühnt worden sind, weil der damals amtierende Präsident Alfredo Cristiani eine Generalamnestie durchsetzen konnte. Die Armee als Organisation wurde zwar reformiert und in ihrem Bestand reduziert, aber um den Preis der Verdrängung ihrer blutigen Geschichte.⁵ Der zweite Punkt, der von allen Kritikern erwähnt wird⁶, ist der bisher nicht aufgeklärte Mord an Bischof

⁵Vgl. die beiden monographischen Ausgaben der ECA vom März und April/Mai 1993 mit dem Text des Berichts der Wahrheitskommission und juristischen und politischen Analysen; außerdem die Publikation des amtlich nur teilweise veröffentlichten Berichts des *Grupo Conjunto* über Menschenrechtsverletzungen nach dem Friedensabschluß in ECA vom Juli und August 1994 sowie in ECA vom Mai/Juni und Juli/August 1996; über die Tätigkeit und das Auftreten neuer Todesschwadronen vgl. Amnesty International London (AMR 29/15/96) sowie DIAL 2133 (28. Februar 1997). Am 10. Oktober 1996 beschloß das Parlament die Wiedereinführung der Todesstrafe. Dieser Entscheid muß vom neu gewählten Parlament noch bestätigt werden. Erzbischof Sáenz Lacalle hat die Wiedereinführung der Todesstrafe befürwortet; vgl. A. Blanco, *El octavo sacramento*, in: *El País* vom 16. November 1996, S. 10.

⁶Vgl. L. Wirpsa, *Salvador's New Brigadier Causes Outrage*, in: *National Catholic Reporter* vom 7. März 1997, S. 11.

Joaquín Ramos im Jahre 1993, Sáenz Lacalles unmittelbarer Vorgänger im Amt als Militärbischof. Das erzbischöfliche Menschenrechtsbüro (*Tutela legal*) ist der Meinung, daß alle Indizien dafür sprechen, daß Bischof Ramos von Angehörigen der Armee getötet worden ist. «Bis heute besteht der Verdacht, daß Bischof Ramos deshalb getötet wurde, weil er Kenntnis über bestimmte Vorgänge in der Armee hatte.» In einer Erklärung von Basisgemeinden aus der Provinz Chalatenango wird direkt gefragt: «Welchem Herrn will der Erzbischof dienen?» Im gleichen Kontext wird die Frage nach den hohen Gehältern und den großzügigen Vergünstigungen, die mit hohen militärischen Rängen verbunden sind, gestellt: «Diese Zuwendungen werden durch die Steuern ermöglicht, die von den Armen in einem Land wie dem unsern, in dem 60 Prozent in extremer Armut leben, aufgebracht werden.»

Im Blick auf die Ereignisse der letzten Monate gewinnt Jon Sobrinos Frage: «Wen meinen wir, wenn wir uns für den Seligsprechungsprozeß von Erzbischof Romero einsetzen?» ihre Schärfe, zwanzig Jahre nach dessen Amtsübernahme und zwanzig Jahre nach der Ermordung von dessen Freund Rutilio Grande SJ.⁷

Nikolaus Klein

⁷R. Cardenal, *Historia de una esperanza. Vida de Rutilio Grande*. UCA Editores, San Salvador 1985.

EINFALL DES ANDEREN

Versuch, Grundgedanken Luthers und Lévinas' einander anzunähern

Luthers Familienwappen zeigt eine Rose, in deren Mitte sich ein Herz und ein Kreuz befinden. In einem Brief vom 8. Juli 1530 beschreibt er das Wappen und sagt: «Justus enim fide vivet, sed fide crucifixi. Solch Herz... soll mitten in einer weißen Rose stehen, anzuzeigen, daß der Glaube Freude, Trost und Frieden gibt, und... in eine weiße fröhliche Rose setzt, nicht wie die Welt Fried und Freud gibt, darum soll die Rose weiß und nicht rot sein; denn weiße Farbe ist des Geistes und aller Engel Farbe» (WA.B.5,445,5ff.).¹

Im ersten Teil meines Beitrags² werde ich Grundgedanken Martin Luthers skizzieren, die unter dem Titel «theologia crucis» zusammengefaßt werden. Ich beziehe mich vorrangig auf die Heidelberger Disputation von 1518 (WA 1,353–374).³ Dann möchte ich im zweiten Teil versuchen, diese Überlegungen mit einer Frage zusammenzubringen, die heute umtreibt. Die Frage nämlich nach dem Verhältnis zwischen mir und der Wirklichkeit, die mich umgibt, seien es die anderen Menschen, die Gesellschaft, die Natur oder Gott. In diesen Zusammenhang geht meine Beschäftigung mit Emmanuel Lévinas ein.

Wer ist E. Lévinas? – 1906 als Sohn jüdischer Eltern in Kaunas geboren; seit 1923 in Frankreich ansässig; 1928/29 Student bei Husserl und Heidegger in Freiburg; 1930 Promotion mit einer Arbeit über Husserl; 1939 Einberufung zum Militär; 1940–1945 deutsche Kriegsgefangenschaft; dann bis zu seinem Tod im Dezember 1995 in Frankreich (Poitiers, Paris-Nanterre, Paris/Sor-

bonne) lehrend.⁴ Ein Philosoph, der vor dem Hintergrund der Shoah fragt, unter welchen Bedingungen ethisches Handeln möglich ist.

Luthers theologia crucis

Luthers theologia crucis ist nicht ohne die Vorarbeit des Apostels Paulus⁵ zu verstehen. Beim Studium der Briefe dieses frühchristlichen Theologen hat der Reformator das befreiende Evangelium entdeckt, das von der «justificatio impii» handelt (vgl. Römer 1,16f.; 3,21ff.). Die formelhaften Ausdrücke «sola scriptura, sola gratia, sola fide, solus Christus» fassen jene Entdeckung programmatisch zusammen.

Durch das Kreuz Jesu hatte Paulus ein völlig neues Gottesverständnis bekommen. «Das Wort vom Kreuz ist eine Torheit denen, die verloren werden; uns aber, die wir selig werden, ist's eine Gotteskraft... Denn weil die Welt, umgeben von der Weisheit Gottes, Gott durch ihre Weisheit nicht erkannte, gefiel es Gott wohl, durch die Torheit der Predigt selig zu machen, die daran glauben. Denn die Juden fordern Zeichen, und die Griechen fragen nach Weisheit, wir aber predigen den gekreuzigten Christus, den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit; denen aber, die berufen sind, Juden und Griechen, predigen wir Christus als Gottes Kraft und Gottes Weisheit» (1 Korinther 1,

¹Luthers Werke werden im Folgenden nach der «Weimarer Ausgabe» (1883ff.) zitiert (=WA). – Zum Thema vgl. W. von Loewenich, *Luthers Theologia crucis* (1929), München 4. Aufl. 1954; G. Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1964, 259ff.; F. Gogarten, *Luthers Theologie*, Tübingen 1967; H.-M. Barth, *Das Kreuz als Kriterium, Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts* 47 (1996), 23–28.

²Erweiterte Fassung eines Referats, das beim Symposium «Luther – Leben und Werk» am 29. März 1996 im Evangeliskosios Teologijos Centras der Universität Klaipeda gehalten wurde.

³«Die Theologie des Kreuzes ist nicht nur ein Kapitel in seiner Theologie, sondern sie prägt sein gesamtes theologisches Denken, wird ihm zum theologischen Denkstil. Sie ist auch nicht nur eine Phase in seiner Entwicklung, obwohl sie programmatisch nie wieder so deutlich artikuliert wurde wie in Heidelberg 1518» (Barth, a.a.O., Anm. 1, 23).

⁴Vgl. die autobiographische Skizze «Signature» in E. Lévinas, *Difficile liberté*, Paris 1976, 373–379; ferner zu Person und Werk L. Wenzler, *Zeit als Nähe des Abwesenden*, Nachwort in: E. Lévinas, *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 1984, 67–103; B. Taureck, *Lévinas zur Einführung*, Hamburg 1991; T. Habbel, *Der Dritte stört. Emmanuel Lévinas – Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungsphilosophie*, Mainz 1994; ders., *Emmanuel Lévinas: Philosophie im Angesicht des Anderen. Ein Forschungsbericht*, in: *Theologische Revue* 90 (1994), 187–200; M. Brumlik, *Schrift, Wort und Ikone. Wege aus dem Bilderverbot*, Frankfurt/M. 1994, 96–115; Lévinas' Ethik des Antlitzes; D. Banon, *Emmanuel Lévinas zum Gedenken*, in: *Judaica* 52 (1996), 59–62.

⁵Vgl. U. Luz, *Theologia crucis als Mitte der Theologie im Neuen Testament*, in: *Evangelische Theologie* 34 (1974), 116–141; H. Weder, *Das Kreuz Jesu bei Paulus*, FRLANT 125, Göttingen 1981; G. Barth, *Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1992, bes. 107ff.

18–24). Wahre Gottes-Erkenntnis vermittelt sich durch das Wort vom Kreuz. Für griechisches Denken ist das unsinnig, für jüdische Ohren klingt das ärgerlich. Paulus hatte aber erkannt, daß der Höchste und Absolute seine Weisheit in törlicher Gestalt zu erkennen geben will. Souverän hat Gott die Mittel der Kommunikation gewählt und sich in paradoxer Gestalt, im Tod Jesu am Kreuz geoffenbart. Der Absolute im Relativen, der Höchste teilt sich in Niedrigkeit mit. Das bewirkt eine Umkehrung aller Werte. «Für Paulus besteht Kreuzestheologie nicht darin, daß er das Kreuz interpretiert, sondern daß er vom Kreuz her die Welt, die Gemeinde, den Menschen interpretiert.»⁶ Zugang zu Gott und Gemeinschaft mit ihm hat darum nur derjenige, der im Gekreuzigten Gott annimmt und den Skandal, daß ein schmachvoll Gehenkter als Heiland der Welt verkündet wird (vgl. Galater 3,13), aushält. Das heißt «Glauben».

Luther hat diese Erkenntnis des Paulus für seine Zeitgenossen im 16. Jahrhundert übersetzt. Da Gott sich mitgeteilt und geoffenbart hat, kommt es auf den Ort an, an dem er gefunden werden will. In der Heidelberger Disputation heißt es, daß Gott nicht direkt bzw. in seiner Unsichtbarkeit oder in dem, was Menschen dafür halten, zu erkennen ist, sondern nur in den «visibilia», in seiner sichtbar gewordenen Gestalt. Der Weg zur Gotteserkenntnis über die Natur oder die Vernunft ist versperrt, weil die Menschen den Zugang verspielt haben. Gott hat es aber bei dieser Situation nicht belassen, sondern sich den Menschen trotzdem zugewandt. Mit anderen Worten, Offenbarung ist stets indirekte Offenbarung. Wir können Gott nur «durch Leiden und Kreuz» erkennen (WA 1,362,28f.).⁷ Im gekreuzigten Christus ist die Gotteserkenntnis und darum auch die wahre Theologie zu finden.⁸

Das Kreuz Jesu ist nicht irgendein Kreuz, vielmehr hat Gott es sich zu eigen gemacht. Daher wird am Kreuz Jesu sichtbar, wie es zwischen Gott und Welt steht. Die Welt will nicht, daß Gott Gott ist. Sie lehnt Gott ab. Sie will autark und autonom sein. Im Kreuz kommt diese Selbstbezogenheit der Welt als Sünde zur Sprache, insofern die Hinrichtung Jesu das Ziel verfolgt, den Anspruch Gottes auf die Welt los zu werden. Weiter geht es in diesem brutalen Vorgang darum, wie Menschen die Wirklichkeit und sich selbst ohne Gott verstehen. Jeder Versuch, Gott wieder ins Denken einzubeziehen, muß also der Tatsache Rechnung tragen, daß Jesu Kreuz die wahren Absichten der Welt transparent gemacht hat. Daran kann niemand vorübergehen.

Gott will in seinen «visibilia» erkannt werden, sagt Luther. Was ist damit gemeint? – Es sind Menschlichkeit, Ohnmacht und Torheit des Wortes, ebenso wie die «Verhüllung», die «Niedrigkeit und Ehrlosigkeit des Kreuzes» (WA 1,362,12f.). Gott hat sich in Kreuz und Leiden verborgen, um sich so zu offenbaren. Wer wissen will, wer Gott ist, soll nicht komplizierte Systeme befragen, vielmehr soll er sich dem Gekreuzigten zuwenden. Etwas anderes als diese Dialektik hat der Glaube nicht.⁹

Mit dieser Theologie, Gott «in der Niedrigkeit und Ehrlosigkeit des Kreuzes» glaubend wahrzunehmen, ist das Erkennen besonders herausgefordert. «Nur wer sich auf das Kreuz einläßt, versteht, was es mit dem Kreuz auf sich hat.»¹⁰ Einer Theologie dagegen, die sich an Werken, modern ausgedrückt, an Erfolg und Leistung orientiert, ist Leiden unbekannt. Denn der Gott der Werke und der Leistung ist leidensunfähig. Das Gesagte kann in dreifacher Hinsicht vertieft werden:

Wer ist Gott, der sich im Kreuz Jesu offenbart hat?

In der Heidelberger Disputation streitet Luther gegen eine «theologia gloriae». Was ist mit diesem Ausdruck¹¹ gemeint?

⁶ Luz, a.a.O. (s. Anm. 5), 122 (gesperrt). Diese Umkehrung der Interpretationsrichtung bleibt fundamental.

⁷ Ein rechter Theologe heißt «qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspicua intelligit».

⁸ «...in Christo crucifixo est vera Theologia et cognitio Dei», Probatio zu These 20; WA 1,363, 18–19.

⁹ «Vivimus in abscondito Dei, id est, in nuda fiducia misericordiae eius» (vgl. WA 1,357,3).

¹⁰ Barth, a.a.O. (s. Anm. 1), 24.

Modern gesprochen könnten wir von «religiöser Spekulation» reden, insofern versucht wird, Gott in einem Denksystem zu definieren und ihn von dorthier zu verwalten. Das will aber nicht gelingen. Denn die erwarteten Informationen stellen sich nicht ein. Allenfalls sagt die Theologie «Gott ist verborgen» (vgl. Jesaja 45,15) oder führt zu der Frage «Gott, wo bist du?»¹²

Gott, obwohl verborgen, will dennoch erkannt werden. Wie kann das geschehen? Gott selber bestimmt dazu die Bedingungen.¹³ Er hat den Weg des Kreuzes gewählt. Dort begegnen «Ehrlosigkeit, Armut, Tod und alles, was uns im leidenden Christus gezeigt wird» (WA 5,108,1ff.). Lauter «ungöttliche Dinge» nehmen wir wahr, wenn Gott sich offenbart. Das ist die «Verhüllung», die den Glauben herausfordert: *humanitas/Menschlichkeit, infirmitas/Schwachheit, deformitas/Schmach, stultitia/Torheit, Paradox* (vgl. WA 1,353,21; 1,363,12f.). In der Ohnmacht kommt die Macht des Gekreuzigten zum Ausdruck. In der Tiefe ist Gott wahrhaft gegenwärtig. Darum soll das Erkennen dort beginnen, wo Gott selbst den Anfang gesetzt hat (vgl. WA 7,547; 40/1,77f.). Wenn Gott nur unter dem Vorzeichen des Gegenteils erkannt wird, trägt auch das, was er tut, Passionscharakter (vgl. WA 1,353,21: «opera deformia»). Seine Kraft offenbart sich in Schwachheit. Seine Hilfe bleibt den Menschen verborgen, so daß sie meinen, von Gott verlassen zu sein, gerade wenn er ihnen am nächsten ist. Dieser Gott sperrt sich gegen spekulative Vereinnahmung und frommes Wünschdenken. Vergeblich wird man Herrlichkeit («gloria») bei ihm suchen. Luther geht sogar so weit, daß er sagt: «Nichts scheint mehr nichts zu sein als Gott selbst... Das ist die Weisheit der Heiligen und das Geheimnis, das den Weisen verborgen und den Niedrigen offenbar ist» (WA 43,392).

Wie sieht ein Verhältnis des Glaubens zu diesem Gott aus?

Gottes Offenbarung kann nicht einfach aus der Geschichte abgelesen werden, sondern hat den Weg des Kreuzes Jesu eingeschlagen. Das hat eine Umwertung aller Werte zur Folge und stellt die Gottesbeziehung des Menschen auf den Prüfstand. Kann er überhaupt noch an Gott glauben, wenn dieser ihm alle herkömmlichen Vorstellungen raubt und eine ungewohnte Perspektive zumutet? Bei dieser Frage geht es um die Rolle der Philosophie in der Theologie bzw. um die Reflexion, auf die der Glaube nicht verzichten kann. Luthers Auseinandersetzung mit Aristoteles ist bekannt. In Wahrheit richtet sich aber seine Polemik gegen die Instrumentalisierung der Philosophie durch die Institution Kirche.¹⁴ Denn er war überzeugt, daß eine kirchlich vereinnahmte Philosophie das Kreuz Jesu als Herausforderung des Denkens meidet und die Selbstbezogenheit des Menschen fördert. Eine solche Philosophie kann die Wirklichkeit nicht erkennen. Sie hört weder das Seufzen der Kreatur noch sieht sie das Leiden der Menschen. Sie kann es auch nicht, denn sie kennt kein Bedürfnis nach Erlösung (vgl. Römer 8,19).

Am Kreuz Jesu bricht die Problematik der Vernunft auf. Die Gottesvorstellungen, so brillant sie auch sein mögen, werden als Fluchtwege des Denkens vor der eigenen Not und den Nöten der Anderen demaskiert. Gedanken und Werke der Menschen

¹¹ Luther denkt an die scholastische Theologie des Mittelalters. Man beachte, daß sein polemisches Urteil kein Interesse an einer objektiven Erörterung hat.

¹² In der Römerbriefvorlesung schreibt Luther: «Unser Gott ist nämlich verborgen und zwar so tief, daß er unter seinem Gegenteil (sub contrario) verborgen ist. So ist unser Leben verborgen unter dem Tod ... der Himmel unter der Hölle, die Weisheit unter der Torheit», das Gute unter dessen Negation (WA 56,392,30ff.). D.h., auf dem Weg dogmatischer Affirmationen ist die Wahrheit über Gott nie zu erreichen.

¹³ In einer Predigt (1518) faßt Luther zusammen: «Es ist eine gewisse Regel von Gott ausgesetzt: alles, was hoch ist und erhoben bei den Leuten, das ist unbedeutsam und ein Greuel bei Gott... Gott kehrt alles um. Alles, was wir schön, lustig, reich usw. nennen, heißt er arm, krank, schwach, unbedeutend» (WA 1,268,9ff.). Und: «Evangelium enim destruit ea quae sunt, confundit fortia, confundit sapientia et redigit eos in nihilum, in infirmitatem, in stultitiam, quia docet humilitatem et crucem» (WA 1,617,7ff.).

¹⁴ Vgl. Ebeling, a.a.O. (s. Anm. 1), 79ff.

werden durch das Kreuz Jesu in ihre Grenzen gewiesen. Was der Vernunft als Unverstand gilt, das verkehrt sich in Verstand. Das ist kein Anti-Intellektualismus. Die Vernunft behält ihre Funktion. Sie wird aber aus der Tendenz befreit, sich mit Offenbarung zu verwechseln.

Theologia crucis offenbart die Krise, in der die Welt sich befindet. Denn es wird sichtbar, daß Menschen immer in Versuchung sind, der Verlockung «Ihr werdet sein wie Gott» nachzugeben. In der 21. These der Heidelberger Disputation heißt es: «Der Theologe, der Gottes unverborgene Herrlichkeit sucht, nennt das Übel gut und Gutes übel. Der Theologe des Kreuzes nennt die Dinge beim rechten Namen.»¹⁵ Im Kreuz Jesu hat Gottes Entäußerung ihre deutlichste Spur hinterlassen. Dieses Geschehen ist der entscheidende Schlüssel zum Verständnis der Wirklichkeit. Gerade angesichts der Versuche, «Weisheit und Frömmigkeit außerhalb Christo» zu suchen (WA 2,113,26), muß das Wort vom Kreuz immer wieder neu zur Sprache gebracht werden. Natürlich ruft das Unverständnis und Verärgerung hervor. Aber gehört nicht das Skandalon zum Wesen des Evangeliums (vgl. 1 Korinther 1,23; Galater 5,11; Matthäus 11,6) und macht seine Kraft aus (vgl. WA 31/2,300,90ff.)?

Welche Konsequenzen ergeben sich für den Menschen?

Theologia crucis ist eine «scientia practica», eine praktische Wissenschaft. Das bedeutet, daß sie sich nicht mit distanzierter Betrachtung begnügen kann. Die Existenz des Theologen/der Theologin wird in die Sache verwickelt. «Christi Leiden muß nicht mit Worten und Schein, sondern mit dem Leben und wahrhaftig gehandelt werden» (WA 2,141,37f.). «Für den Theologen des Kreuzes gehören das Kreuz Christi, das Kreuz der Christen und das Kreuz der Kirche zusammen.»¹⁶ Es stimmt schon, das eigene Kreuz sucht man sich nicht freiwillig aus. Andererseits ist die dialektische Existenz des Glaubens – «Unser äußerlich Leben ist wie ein greulicher Beutel», in dem aber «schön Gold darin ist» (WA 31/2,562,21ff.) – nicht selbstverständlich.

Wer an Jesus Christus glaubt, «verläßt» sich allein auf ihn und folgt ihm nach (vgl. WA 56,171,16ff.). Ungerufen stellen sich Irritation und Anfechtung ein. Nachfolge ist darum ein «concrucifigi Christo» (WA 1,338,12ff.). Entschieden wendet Luther sich dagegen, aus dieser Existenzweise ein gutes Werk oder ein Mittel zur Heiligung machen zu wollen. Leiden ist kein gutes Werk, vielmehr die Konsequenz aus der Übernahme des Weges Jesu. Weil Gott im Leiden uns entgegenkommt, muß der Glaube sich mit dem Leiden auseinandersetzen.

Christen in der Nachfolge orientieren sich an Jesu Weg, der sie keineswegs aus der Welt herausführt: «hae sunt verae mortificationes, quae non fiunt in desertis locis, extra societatem hominum, sed in ipsa oeconomia et politica» (WA 43,214,3ff.). Sie nennen die Dinge beim Namen, z.B. wenn Wahrheit und Lüge vermischt werden. Das bleibt nicht ohne Folgen. Oder sie akzeptieren nicht das Leiden ihrer Nächsten und Fernsten. Auch das hat Folgen. Man sucht nicht freiwillig das Leiden, vielmehr entsteht es im Kampf gegen das Leiden. Darum gehört das Kreuz Jesu nicht der Vergangenheit an, sondern setzt sich in gelebter Jüngerschaft fort, auch in der Gestalt, daß die Jünger sich selber verborgen sind.

Man könnte meinen, daß diese Beschreibung der glaubenden Existenz und ihrer Gottesbeziehung in eine tiefe Depression hineinführt, weil keine stützenden Erfahrungen gemacht oder weil eine Verobjektivierung des Positiven abgelehnt werden. Luther hat das Problem sehr wohl wahrgenommen. Er schreibt: «Was soll ich tun? Soll ich nach solchem Fühlen und meinem Vermögen schließen, so müßte ich und alle Menschen verzweifeln und verderben... Ich fühle wohl Gottes Zorn, Teufel, Tod und Hölle, aber das Wort sagt anders, daß ich einen gnädigen

¹⁵«Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum, Theologus crucis dicit id quod res est» (WA 1,354,5f.).

¹⁶Barth, a.a.O. (s. Anm. 1), 24.

KATHOLISCHE KIRCHGEMEINDE DER LANDSCHAFT DAVOS

DAVOS

Die Katholische Kirchengemeinde von Davos mit circa 4500 Mitgliedern sucht auf Sommer 1997 oder nach Vereinbarung einen

Priester und/oder Gemeindeleiter/in

zur Ergänzung des Seelsorgeteams. Es besteht die Möglichkeit, daß sich eine bis zwei Personen die nachfolgenden Aufgaben teilen:

- Leitung der Pfarrei
- Verkündigung und Liturgie
- Religionsunterricht Oberstufe
- Jugendarbeit
- Begleitung von Pfarreirupierungen
- und weitere Aufgaben.

Das Pfarreileben wird von vielen Frauen und Männern mitgetragen, die sich im Sinne des zweiten vatikanischen Konzils einsetzen für die Erhaltung einer lebendigen Gemeinde.

Auf Ihre schriftliche Bewerbung freuen wir uns. Senden Sie diese an den Kirchgemeindepräsidenten.

Herrn Joe Lemm
Hofstraße 8A, 7270 Davos Platz
Telefon Privat: 081 413 27 61, Geschäft: 081 416 33 55

Gott habe durch Christus... Ich fühle und sehe wohl, daß ich und alle Menschen im Grab verfaulen müssen, aber das Wort sagt anders, daß ich mit großer Herrlichkeit auferstehen und ewig leben soll» (WA 36,495,3ff.). Höher als alles Fühlen, Meinen, Befürchten usw. stehen das Wort und die Zusage der Verheißung, die der Depression zuvorkommen. Der Glaube gelangt zu einer Gotteserfahrung, die alles Bisherige übersteigt und inmitten der Aporien «das tiefe heimliche Ja unter und über dem Nein» (WA 17/2,203,32ff.) fassen lehrt.

Die bleibende Herausforderung der theologia crucis

Was bedeutet Luthers theologia crucis für den christlichen Glauben heute? – Ich möchte jene am Anfang gestellte Frage aufnehmen, die die Beziehung des Individuums zu dem Anderen, also der Wirklichkeit, repräsentiert durch Mitmenschen, Natur oder Gott, thematisiert.

Luther steht auf der Grenze zwischen Mittelalter und Neuzeit. Sein Denken kämpft mit der Erfahrung, daß der bergende Kosmos zerbrochen ist. Aus dieser Erkenntnis versucht er praktische und pastorale Folgerungen zu ziehen, die das Leben fördern. Denn das Individuum befindet sich ungeschützt im Universum, Inbegriff kalter Indifferenz, und ist in höchstem Maße gefährdet. Angesichts dieser Unbehaustheit tun sich zwei Möglichkeiten auf. Entweder eine institutionelle Größe in der Geschichte übernimmt die Rolle des bergenden Schützes oder das Individuum tritt selber in die Leerstelle ein. Eigentlich sind die genannten Möglichkeiten keine Alternative, sondern nur die zwei Seiten einer Münze. Allerdings mit dem Unterschied, daß einmal der Zwang, Subjekt der eigenen Geschichte zu werden, bewußt und radikal übernommen wird. Dann werden jedoch die geschichtlichen Zusammenhänge absichtlich verschleiert, weil eine Institution Transzendenz vortäuscht.

Luther hat diese Manöver durchschaut und kritisch kommentiert, auch wenn das autonome Individuum eigentlich erst mit Descartes Thema wird. Aber seit der Entdeckung/Eroberung der Neuen Welt (1492) gehen Menschen nach einem Prinzip vor, das die spanischen Conquistadores (Eroberer) vorgelebt haben: «Ich erobere/unterwerfe, also bin ich.»¹⁷ In der Neuen Welt wird

¹⁷Darauf hat vor allem E. Dussel, Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen, Düsseldorf 1993, hingewiesen; vgl. auch N. Greinacher, Bekehrung durch Eroberung. Kritische Reflexion auf die Kolonisations- und Missionsgeschichte in Lateinamerika, in: Evangelische Theologie 51 (1991), 504–519.

etwas manifest, was latent immer schon in Theologie und Kirche Europas geherrscht hat, die diskussionslose Verschränkung des Gottesbildes mit Macht und Gewalt. Dieses Strukturelement hat Vorgehen und Verhalten bestimmt, wo durch Kirche Transzendenz verwaltet wurde.

Gegen die herrschende Überzeugung und Praxis macht Luther auf den Zusammenhang von menschlichen Interessen und theologischer Argumentation aufmerksam. Er weist nach, daß Gott eine Funktion menschlicher Wünsche wird, mag der theologische Diskurs noch so fromm sein. Nicht Offenbarung, sondern das Bedürfnis nach Selbstverwirklichung steuert die Theologie. Entgegen ihren Beteuerungen steht der Mensch sich selbst gegenüber. Er behandelt Hinzukommende oder Hinzukommendes entweder ablehnend oder unterwerfend, ohne Unterschied, ob es göttlichen Ursprungs oder menschlicher Herkunft ist. Permanent befindet sich das Individuum in der Nötigung, seine Identität behaupten zu müssen, d.h. nachzuweisen, daß es mit sich selbst eins ist. Es sieht sich selbst allein im Zentrum der Wirklichkeit stehen und will auch dort allein bleiben. Da es keine Veränderung zuläßt, muß es sich selbst verabsolutieren. Subjekt wird und bleibt das Individuum, indem es die Anderen entweder integriert oder sie ausschaltet. Auch Wechselseitigkeit ändert nichts an der Dominanz des sich selbst totalisierenden Subjektes, weil es die Anderen um seiner selbst willen instrumentalisiert.

Luthers *theologia crucis* nennt dagegen ein Element, das in die Selbstbegründungslogik des Subjekts einfällt und es durch die Umwertung aller Werte im höchsten Maße herausfordert. Das Element ist der nicht-verrechenbare Gott, der so ganz anders ist.¹⁸ Mit diesem Einfall werden das Denken und die Existenz ermutigt, der rettenden Asymmetrie, die durch den so ganz Anderen eröffnet wird, Aufmerksamkeit zu schenken. Das Kreuz Jesu löst das Individuum aus dem tödlichen Kreislauf der Selbstbesetzung. Es gewährt nicht nur die Erkenntnis, daß das Subjekt in Wahrheit seine Identität aus der Relation zum Anderen bezieht, also ganz und gar nicht auf Selbstbezogenheit angelegt ist. Es führt auch in die Praxis ein, als Geschöpf neben anderen Geschöpfen zu leben.

Der Andere im Denken von Emmanuel Lévinas

In diese Skizze sind Überlegungen von Emmanuel Lévinas eingegangen. Sein Denken «hebt hervor, was von der philosophischen Tradition stets vernachlässigt oder verdrängt wurde: das Motiv der Anrede gegenüber der Betrachtung, der Antwort gegenüber dem Konzept, der Passivität gegenüber der Vorherrschaft des Ichs, der Bescheidenheit der Aufnahmebereitschaft gegenüber dem Hochmut der eigenständigen Vernunft, allgemeiner: das Motiv des Anderen gegenüber dem Gleichen.» Den Taten des Odysseus wird der Weg Abrahams vorgezogen.¹⁹

Anders als Heidegger z.B. betont Lévinas, daß niemand allein in die Welt geworfen ist, sondern sich dort immer schon mit Anderen befindet. Was meint der jüdische Denker, wenn er mit auffälliger Redundanz dem Anderen eine konstitutive Bedeutung für das Individuum zuschreibt? Da er nicht mit dem Kriterium der Inkarnation (Menschwerdung Gottes)²⁰ arbeitet, muß er den Anderen anders begründen. Zu der Vorgängigkeit des Anderen gesellt sich als zweite Prämisse der Rückgriff auf biblische Tradition bzw. deren rabbinische Auslegung. Lévinas denkt den Menschen als Ebenbild Gottes, d.h., er ist für den Anderen verantwortlich, weil Antwort gebend auf das Faktum des Anderen.

Zunächst und vor allem geht es um eine grundsätzliche ethische Dimension. Als Beziehung zum Anderen ist Ethik erste Philoso-

phie, betont Lévinas immer wieder. Nur wenn dies wahrgenommen wird, kann der Andere als Anderer begegnen. In diesem «Für-den-Anderen-Sein» ist der Andere nicht Objekt des Wissens, der Spekulation oder der paternalistischen Behandlung. Vielmehr fordert er das Individuum zum guten Handeln heraus. Das klingt einerseits selbstverständlich und idealistisch, andererseits melden sich sofort empirische Einwände.

Die Beziehung zum Anderen wird nach Lévinas von zwei unendlichen und unbedingten Bewegungen konstituiert. Beide Bewegungen bleiben hart nebeneinander stehen und werden nicht miteinander harmonisiert. Der Andere ist nur erfahrbar als etwas, das nicht aus mir erwächst, sondern auf mich zukommt und in mich einfällt. Lévinas verdeutlicht diese Aktionsrichtung mit der Rede vom «Antlitz des Anderen». Mit diesem Ausdruck meint er nicht das Gesicht des Anderen, den Rahmen für psychische oder physische Regungen. Das Antlitz ist vielmehr das, was mich heimsucht. Es ist hilflose Blöße, die Mordgelüste weckt und gleichzeitig verbietet. Das Antlitz spricht an und weckt ambivalente Empfindungen. Zugleich ist es aber der Ort, wo sich eine metaphysische Spur eingeschrieben hat, die als Gesetz begegnet: «Du sollst nicht töten.» So verkörpert das Antlitz einen Widerstand, der dem Hang, sich alles anzueignen, widerspricht. «Seine Gegenwart besteht darin, auf uns zuzukommen, einzutreten ... Die Epiphanie des Antlitzes ist Heimsuchung ... so bedeutet die Anwesenheit des Antlitzes eine nicht abzulehnende Anordnung, ein Gebot.»²¹ An der Schutzlosigkeit eines Säuglings können wir ablesen, was gemeint ist. Mir wird in dem Moment, wo dieser mich anblickt, klar, daß ich nicht allein auf der Welt bin. Sein Antlitz ist der Aufruf, mich seiner anzunehmen, bzw. die auf mich gerichtete Sorge ihm zuzuwenden. Außer mir gibt es Andere und Anderes, über die ich nicht verfügen kann. Die üblichen Reaktionsweisen des Individuums werden ausgesetzt. Ich kann einfach nicht böse handeln, es sei denn, ich nehme meine Selbstzerstörung mit in Kauf. In der jüdisch-christlichen Tradition wird dieses Phänomen Güte, Erbarmen/*chäsäd* oder Barmherzigkeit genannt. Der unbedingten Bewegung auf das Individuum zu entspricht die unbedingte Hinwendung zum Anderen.

Der Andere bzw. das Antlitz des Anderen impliziert eine theologische Dimension, die das Denken motiviert, korrigiert und Sprache suchen läßt. Nicht daß Immanenz und Transzendenz zusammenfallen. Vielmehr nimmt Lévinas den jüdischen Gottesbegriff mit seiner Bildlosigkeit und Unbedingtheit als Fundament in den philosophischen Diskurs auf. Natürlich fällt einem sofort Gott ein, wenn vom Andern geredet wird. Aber: «Gott (ist) nicht einfach der «erste Andere» oder der «Andere schlechthin» oder der «absolut Andere», sondern ein Anderer als der Andere, in anderer Weise ein Anderer, ein Anderer, dessen Andersheit der Andersheit des Anderen, der ethischen Nötigung zum Nächsten hin, vorausliegt und der sich von jedem Nächsten unterscheidet.»²² Der unsichtbare Gott kann im Denken nicht thematisiert werden und ist doch dem Denken nicht gleichgültig. Spielen diese Überlegungen nicht in bedenkllicher Weise den Doppelsinn des Wortes «Einfall» aus? – Gott ist doch nicht einfach eine Idee, ein Einfall, der kommt und wieder geht. Nach Lévinas fällt Gott ein und sucht das Individuum heim. Das ermöglicht, daß der Andere als Anderer überhaupt erreicht wird. M.a.W., das Verhältnis zum Anderen impliziert Gott als «Dritten». Oder: «Der ethische Widerstand ist die Anwesenheit des Unendlichen.»²³ Indem der Mensch sich in einer ethischen Ord-

²¹ Lévinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg-München 1983, 221ff.; vgl. Wenzler, a.a.O. (s. Anm. 4), 70f.; Habel, a.a.O. (s. Anm. 4), 29ff.

²² Zitiert bei Habel, a.a.O. (s. Anm. 4), 99f.; vgl. Wenzler, a.a.O. (s. Anm. 4), 80.

²³ Lévinas, zitiert bei Wenzler, a.a.O. (s. Anm. 4), 78. In der Lévinas-Interpretation gibt es keinen Konsens hinsichtlich der Kategorie des «Dritten» bzw. der «Illeität»; vgl. Habel, a.a.O. (s. Anm. 4), 120ff. Die spannungsreichen und mehrschichtigen Äußerungen Lévinas' wollen offensichtlich die Souveränität des Unendlichen gegenüber dem Denken bewahren, das es zu thematisieren sucht, und sei es auf Kosten von Aporien.

¹⁸ Ist es Zufall, daß Luthers Grundgedanken gerade in Lateinamerika wiederentdeckt wurden? Vgl. W. Altmann, *Lutero e libertação: Releitura de Lutero em perspectiva latino-americana*; São Paulo 1994; M.N. Dreher, *A redescoberta da teologia da cruz de Lutero no debate com a teologia da libertação*, in: *Estudos Teológicos* (São Leopoldo) 34 (1994), 124–139.

¹⁹ Banon, a.a.O. (s. Anm. 4), 59.

²⁰ Vgl. Habel, a.a.O. (s. Anm. 4), 100.

nung begreift, wird er der «Spur» des Unendlichen gewahr. Sie ist es, die die unbedingte Bewegung vom Anderen her und auf ihn hin begründet und dem Individuum unausweichlich macht. «Der Gott, der vorbeigegangen ist, ist nicht das Urbild, von dem das Antlitz das Abbild wäre. Nach dem Bilde Gottes sein heißt nicht, Ikone Gottes sein, sondern sich in seiner Spur befinden. Der geoffenbarte Gott unserer jüdisch-christlichen Spiritualität bewahrt die ganze Unendlichkeit seiner Abwesenheit, die in der personalen Ordnung selbst ist. Er zeigt sich nur in seiner Spur, wie in Kapitel 33 des Exodus. Zu ihm hingehen heißt nicht, dieser Spur, die kein Zeichen ist, folgen, sondern auf die Anderen zugehen, die sich in der Spur halten.»²⁴ In der ethischen Situation habe ich nichts als das, was die Metapher der Spur auslöst, einen vieldeutigen, rätselhaften Verweis, der meinen Bemächtigungsversuchen entzogen ist, keine Identifikation erlaubt und doch bezwingend mich anspricht. Gegen den naheliegenden Gedanken, daß im Grunde Gegenseitigkeit die Basis der Beziehung und auch des Subjekts sei, hebt Lévinas die Unverbundenheit jener doppelten unbedingten Bewegung hervor. «Ich habe für den Anderen verantwortlich zu sein, ohne mich um die Verantwortung des Andern für mich zu kümmern. Beziehung ohne Wechselbeziehung oder Liebe zum Nächsten, die Liebe ohne Eros ist. Für-den-anderen Menschen und dadurch zu-Gott.»²⁵ Wenn die

²⁴ Lévinas, Die Spur des Anderen, Freiburg-München 1983, 235. Zur Rede von der «Spur» vgl. Wenzler, a.a.O. (s. Anm. 4), 78ff.; Habbel, a.a.O. (s. Anm. 4), 102 Anm. 123.

²⁵ Lévinas, Wenn Gott ins Denken einfällt, Freiburg-München 1985, 20f.

Beziehung zum Anderen nicht von Reziprozität lebt, wovon dann? Vielleicht von dem, das die jüdisch-christliche Tradition «Gnade» nennt.

Ich bin mir bewußt, daß mit der Verknüpfung zweier so unterschiedlicher Menschen und Denker wie Luther und Lévinas ein hermeneutisches Risiko aufbricht. Hier der christliche Theologe – dort der jüdische Philosoph, hier ein Mensch des ausgehenden Mittelalters – dort ein Mensch nach der Shoah, hier ein Mensch, dessen antijüdische Äußerungen wie ein Schatten über dem übrigen Werk liegen – dort ein Mensch, der der Geschichte zum Trotz das Humanum bedenkt. An Luther festhalten kann man nur, wenn man ihn weiterdenkt, d.h., ihn in einen Dialog mit anderen Entwürfen bringt. Bei diesem Versuch kam es mir nicht darauf an, einen vordergründigen Vergleich anzustellen. Die Unterschiede sind evident, auch ohne daß sie detailliert beschrieben werden. Und Gemeinsamkeiten, sofern überhaupt vorhanden, müssen nicht zwanghaft gesucht werden. Ich wollte in erster Linie auf die rettende Asymmetrie Gottes bei Luther bzw. des Unsichtbaren bei Lévinas aufmerksam machen. Aus ihrer Wahrnehmung gewinnen wir humanisierende Impulse, die wir nötig brauchen, wenn wir in unsere Beziehung zur Wirklichkeit nicht verzweifeln wollen. Ulrich Schoenborn, Marburg

DER AUTOR ist apl. Professor für Neues Testament an der Universität Marburg.

20. Jahrhundert in archaischem Gewand

Llorenç Villalonga Roman *Das Puppenkabinett des Senyor Bearn*

«Die Nacht brach herein. Das Angelus-Geläut erklang, und wir beeilten uns, das Ave zu beten. Einen Augenblick lang durften wir uns ewig glauben, verbunden mit den Olivenbäumen, die zwanzig Generationen gesehen hatten, mit dem Kirchturm aus dem fünfzehnten Jahrhundert, so neu und vollkommen wie zur Zeit, als er errichtet worden war, und mit den Gipfeln des Gebirges. Ich erinnere mich, daß eine Nachtigall sang.»

Joan Mayol, Hauskaplan und Erzähler im Roman *Das Puppenkabinett des Senyor Bearn*¹ von Llorenç Villalonga (1897–1980) schreibt kurz nach dem Tod der Herren von Bearn an seinen Seminarkollegen Miquel, ein Universum sei für ihn zusammengebrochen. Die kleine, abgeschlossene Welt des Gutes im Norden Mallorcas ist dahin: Don Toni und Dona Maria Antònia sind ohne legitime Nachkommenschaft verstorben, der Gutshof ist ruiniert. Bald werden die Gläubiger kommen, den Pinienwald von Sa Cova fällen, Haus und Hof versteigern. In dem schon etwas verblicheneren blauen Prunksalon des *Piano nobile* erinnert sich Joan Mayol an die zwei Phasen seiner Existenz auf Bearn: die Jugend, die stürmischen Zeiten des Herrn Tonet «Unter dem Einfluß von Faust» und den zweiten, friedlichen, an die Ovidische Metamorphose von Philemon und Baucis gemahnenden zweiten Teil, der sich erst nachträglich als Paradies erweist, eben weil es unrettbar verloren ist.

Dieser Brief an den Seminarkollegen ist der äußere Kreis der Erzählung. Bewundertes und gefürchtetes Objekt der Verehrung ist der verstorbene Gutsherr, Don Toni, der letzte *Senyor* von Bearn, dessen natürlicher Sohn Joan Mayol ist, obwohl dies nie klar ausgesprochen wird.² Im Innern dieses ersten Kreises liegt ein zweiter – die Memoiren des Herrn von Bearn, der sein Leben an der Seite Maria Antònias schildert, aber auch seine Seiten-

sprünge, sein Freidenkertum und seine Zweifel, die Skepsis und die darunterliegende Angst vor der Zukunft. Der ruhende Pol, das eigentliche Zentrum der ganzen Erzählung, ist die Ehegattin, die Baucis des Gutes von Bearn. Diese insuläre Idylle, dieses verlorene Paradies verlangt Verzicht – Geist und Fleisch bringen Opfer, um Arkadien zu erhalten: Don Toni verbrennt seine Bibliothek mit den Schriften *Diderots*, *Voltaires* und *Renans* und schickt seine verführerische Nichte allein nach Paris zurück, um Maria Antònia zurückzugewinnen: er wird zum Memorialisten, zum Patriarchen, der in Franziskanerkutte und mit der Perücke auf dem Kopf seine Erinnerungen aufzeichnet (20, 66). Die ganze Nacht brennt in seinem Zimmer eine Kerze, was ihm den Ruf eines Hexers einbringt: «Diesen Bauern fiel es nicht leicht, den Herrn zu verstehen. So pflegte er zum Beispiel (...) eine weiße Perücke und eine Franziskanerkutte zu tragen (...). Er war mager und hatte so viele Falten im Gesicht wie Voltaire.»

Dem war jedoch nicht immer so. Man schrieb das Jahr 1859. Das leichtlebige Paris des *Second Empire* bereitete sich auf ein mondänes Ereignis vor: die Uraufführung des *Faust* von *Charles Gounod*. Da verschwinden eines schönen Tages Onkel Tonet und seine Nichte Xima von der Insel. Skandal! Dona Maria Antònia, die betrogene Ehefrau, verläßt Bearn und zieht in die Dorfesidenz. Tonet kommt bald darauf zurück – Xima hat ihn verlassen und eilt in Paris von einem Erfolg zum nächsten. Zehn einsame Jahre folgen. 1869, ein Jahr vor *Sédan*, kommt die verführerische Xima nach Bearn zurück, um sich in einem prächtigen Landauer und mit einem *Valet* in Uniform Geld und den Onkel zu holen. Dieser schickt sie jedoch allein zurück (132): «Es ist zu spät für die Wiederholung, aber nicht für die Erinnerung.» Noch in derselben Nacht hält Baucis Einzug – in einer von einem einzigen Maultier gezogenen Kutsche. Die faustische Periode ist vorbei. Die Neugier-Liebe hat der Miniatur-Liebe Platz gemacht. Der Voltairianer Tonet unternimmt in seinem selbstgebastelten *auto-mobile* mit seiner wiedergewonnenen Ehefrau einen Ausflug durch die Diele des Hauses. Die Bremsen versagen, das Automobil verbrennt im Kamin zusammen mit allen indizierten Schriften. Zweiundzwanzig friedliche Jahre wird

¹ Llorenç Villalonga, *Das Puppenkabinett des Senyor Bearn*, Roman. Aus dem Katalanischen von Jürg Koch. Mit einem Nachwort von Johannes Hösle, Piper, München 1991, S. 164. Im folgenden im Text unter Angabe der Seitenzahl zitiert.

² B. Wagner, Mallorca und die Universalität der Lumières. Bearn o la sala de les nines von Llorenç Villalonga, in: Zeitschrift für Katalanistik I (1988), S. 52–61.

die zügellose Leidenschaft – Dona Xima – aus Mallorca verbannt: «Wenn sie schon Skandal macht, dann lieber außerhalb Mallorcas.» (146) Der *Senyor* verlegt sich aufs Schreiben, Nacht für Nacht brennt seine Kerze. Und dennoch gleichen sich Xima und Maria Antònia: «Ihr beide hättet mir stets einen Teller Suppe gegeben» (272), meint Tonet auf die entsprechende Frage. Maria Antònia macht eine schwierige Zeit durch. Sie unterschreibt mit «Xima» und entwickelt Wahnvorstellungen, so daß sich der *Senyor* voll Sorge an seinen alten Freund Dr. Charcot in Paris wendet. Die Tante, so orakelt der Vorläufer der Psychiatrie, fühle sich wie die Nichte, aus Angst, ihren Gatten zu verlieren: «Die Nichte (...), der sie somatisch gleicht und die sie moralisch gesehen ergänzt, so wie sich in der Photographie Negativ und Positiv ergänzen.» (276)

Wahnsinn und Vernunft gehören zusammen wie die beiden Seiten ein und derselben Medaille. Der Wahnsinn jedoch bedroht die Idylle und löst Angst aus. So stehen selbst die zweiundzwanzig friedlichen Jahre unter dem Alpdruck des Bösen: Und wenn der Verzicht doch sinnlos gewesen wäre?

Die zentralen Metaphern des Mythos von Bearn sind der Herbst, der Abend und die Nacht: «Immer wieder gegen Sant Miquel pflegte es in den Bergen zu regnen», beginnt Joan Mayol seine Erzählung (19), «und so sind die Geschichten des alten Geschlechts (...) verbunden mit den ersten kühlen Tagen und dem ersten freudigen Grün des jungen Grases.»

Das immer wiederkehrende Bild, das Joan Mayol vor Augen hat, während er für das alternde Herrschaftspaar die Messe liest, ist das eines verwilderten Gartens (256): «Sträucher, Steineichen und wilde Olivenbäume waren dabei, die städtischen Rosen und Dahlien zu ersticken (...). Dieser Garten war besonders schön (...) im Herbst, wenn die Nebel das zarte Grün leuchtend machten (...). Er war es vor allem an Regentagen, vom Kamin aus durch die Fenster betrachtet.»

Die Natur kennt in Bearn zwar auch andere Jahreszeiten – wundervolle Sommernächte mit duftendem Jasmin, den Gesang der Nachtigall im Frühling und schwüle Gewitternächte. Die dominante Note ist jedoch die des Herbstes, der Vergänglichkeit einer kleinen, mit viel Sorgfalt und nicht ohne Verzicht auf mondänen Glanz und die Jugend geschaffenen kleinen Welt aus Umsicht, Toleranz und Verstand; ein skeptisches Idyll der *Raison* – die Welt des Gutsherren Tonet und seiner Frau: «Er, der Zweifler, glaubte an *la raison*, und nur innerhalb von *la raison* fühlte er sich auf festem Grund und sicher davor, vom Fluß der Zeit mitgerissen zu werden.» (71) Die Gegenwart existiert nicht in dieser Welt, sie ist ein Punkt zwischen Einbildung und Erinnerung.

Das Menetekel Bearn ist der Wahnsinn, jenes Puppenkabinett, das schon im Titel erwähnt wird: im 18. Jahrhundert ist dort Don Felip de Bearn in geistiger Umnachtung gestorben, nachdem er aus dem spanischen Heer entlassen wurde, weil er im Fahnenaal der Kaserne Puppen aufstellte und für sie eigenhändig Kleider häkelte. Das Puppenkabinett ist das einzige Tabu des Hauses, die Leiche im Keller. Vergebens sucht Joan Mayol in den Memoiren seines Herrn: nichts. Da plötzlich, nach dem Tod des *Senyors*, tauchen zwei preußische Adlige auf, die sich als Rosenkreuzler zu erkennen geben und sich für die Geheimarchive interessieren, die im Puppenkabinett aufbewahrt werden. Voll Entsetzen verbrennt Joan Mayol das Tabu des Hauses und zerstört damit endgültig die Welt, in der er aufgewachsen ist.

Allonge-Perücke und Franziskanerkutte

Neben Wahnsinn und Vernunft, zügelloser Leidenschaft und ehelicher Liebe kennt der Roman *Bearn* noch ein anderes Thema: die Auseinandersetzung zwischen Freidenkertum und Katholizismus, zwischen Allonge-Perücke und Franziskanerkutte.

Im Zentrum des zweiten Teils der Handlung steht eine pittoreske Reise nach Rom und eine Privataudienz bei Leo XIII., der von Tonet als aufgeklärter, liberaler Geist geschätzt wird. Von diesem Dialog bleiben sowohl Maria Antònia als auch Joan

Mayol ausgeschlossen. Was sich Leo XIII. und Tonet wirklich gesagt haben, ist schleierhaft. Joan Mayol erinnert sich lediglich an die außerordentliche Ähnlichkeit zwischen dem Pontifex und Voltaire, seinerseits ein Vorbild des *Senyors*. Wichtiger als das Gespräch selbst ist der Prozeß der Verfremdung, dem es unterworfen wird und der ein Schlaglicht auf die Entstehung des ganzen Romans wirft: Monatlang feilt Tonet an Stil und Form, bevor er die Begegnung in seinen Memoiren niederlegt, deren Inhalt wir nicht kennen: «Er duldet jedoch den feierlichen und pathetischen Anschein der Dinge nicht und berührte keinen ernsthaften Gedanken, wenn er ihn nicht vorher ausgearbeitet und mit einem Gewand versehen hatte, das ihn nebensächlicher und luftiger erscheinen ließ.» (247)

Symbol dieser Lebenshaltung, die ganz im französischen *Grand Siècle* wurzelt, ist die mehrfach angesprochene *Villa Babiole*, in der Graf Kaunitz und Madame de Pompadour die Umkehrung der Allianzen anstrebten – ohne Erfolg allerdings. Auch Tonet ist letztlich ein ohnmächtiger, wenn auch luzider Beobachter, der dem Untergang seines Geschlechtes und seines Standes zusieht und ihn erst noch billigt – die *Senyors* werden bald überzählig sein, bemerkt er an einer Stelle (261). Ihm graut nur vor der menschlichen Dummheit und vor dem Wahnsinn, jenem Karneval «der letzten Tage», wie man in Mallorca sagt, der schließlich ihn selbst und sein Haus hinwegfegt: Xima, alt und häßlich, kommt nach Bearn zurück. Maria Antònia und Tonet schlucken je eines der giftigen Bonbons, die die alternde *cocotte* mitgebracht hat, und sterben in den Armen des Hauskaplans.

Erst im Nachhinein wird *Bearn* zum Paradies auf Erden, eben weil es für immer verloren ist. Die Goldene Zeit ist golden im Gegensatz zur jetzigen, eisernen. Die Ideallandschaft Arkadien ist einfach, natürlich und weitgehend konfliktfrei, gerade weil seither eine Katastrophe über das Land hereingebrochen ist, die die patriarchalische Gesellschaft in ihren Grundfesten erschüttert hat.³ Eine solche Katastrophe kann in der ländlichen Abgeschiedenheit Mallorcas nur mit einem Ereignis identifiziert werden – dem Spanischen Bürgerkrieg. Das Ende des *paradise lost* wird im Roman mit keinem historischen Ereignis identifiziert, sondern nimmt vielmehr kosmische Dimensionen an. Dennoch ist dieser Bruch in unterschiedlicher Weise mit drei Daten der Geschichte verknüpft – mit dem Ende des *Ancien Régime* (1789), dem Zusammenbruch der *Belle Epoque* (1914) und dem Beginn des Spanischen Bürgerkriegs (1936), der Mallorcas archaische Sozialstrukturen in einem schrecklichen Blutbad ertränkte. Diese Katastrophe, das Ende der *Raison*, wird von Joan Mayol vorausgeahnt und ist als Terror der Geschichte im Roman zum Greifen nahe (285): «In welcher Gestalt sollte uns das Unglück wohl entgegentreten? Krankheit, Zwietracht, Krieg, endgültiger Ruin? Das Damoklesschwert hängt nicht nur über Tyrannen: Die ganze Menschheit lebt unter dem Alpdruck des Bösen.» An dieser Stelle muß die Frage nach der historischen Rolle des Autors gestellt werden, der hinter dem Erzähler Joan Mayol und der Person des Don Toni steht.

Outsider der Gesellschaft

«Llorenç Villalonga ist groß und schwächling, mit länglichem Gesicht und breitem Nacken; man möchte meinen, er habe sich zum Athleten berufen gefühlt und dies sei ihm auch bis zu einem gewissen Grad gelungen. Er scheint ausdruckslos und arm an Gestik, was er nach britischer Art gewissermaßen kultiviert. Er verfügt jedoch über einen geschärften Sinn für das komische Spektakel der Welt, und seine Ironie und sein Humor sind außergewöhnlich: es handelt sich um einen Menschen, der lachen wird, solange er lebt, vielleicht gar noch in seiner Todesstunde».⁴

³M. Rössner, Auf der Suche nach dem verlorenen Paradies. Zum mythischen Bewußtsein in der Literatur des 20. Jahrhunderts. Athenäum, Frankfurt/M. 1988, S. 34–36.

⁴Jaume Vidal Alcover, Llorenç Villalonga i la seva obra. (Biblioteca de cultura catalana, 41), Curial, Barcelona 1980, S. 43.

Mit diesen Worten schildert *Jaume Vidal Alcover*, sein Kritiker und Exeget, den um siebenundzwanzig Jahre älteren Schriftstellerkollegen: 1897 geboren, entstammt Villalonga einer spanischen Offiziersfamilie. Die militärische Laufbahn gab er bald auf und wandte sich der Medizin zu. Seine Ausbildung erhielt er außerhalb seiner Heimatinsel in Murcia, Barcelona, Madrid und zuletzt am *Hôtel-Dieu* in Paris, wo er sich zum Psychiater ausbilden ließ, einer damals noch jungen Wissenschaft. Von klein auf faszinierten ihn Frankreich und die französische Kultur, wie er in seinen *Falschen Memoiren*⁵ bekennt: «Der Empfangssaal des Gutes Fontnova (...) war groß, mit einem Garten im Hintergrund. Dort gab es viele Armstühle oder besser «Sorgensessel», einer neben dem anderen, an lange, weiße Wände gereiht, die das Licht aus dem Garten je nach Tageszeit grünlich oder goldgelb färbte. Die Wände waren mit Landkarten verziert. Ich verbrachte Stunden damit, vor der Karte Frankreichs zu träumen...»

Aus dem Traum wurde Wirklichkeit: 1927 reiste Villalonga nach Paris, studierte Psychiatrie, las *Anatole France* und *Marcel Proust*, die ihn bis zu seinem Lebensende begleiten sollten. In Madrid wohnte er in der *Residencia Universitaria* und frequentierte die intellektuellen Zirkel der Generation von 1927, darunter *Federico García Lorca*. Seine eigene Kultur, das Katalanische, kam dabei zu kurz. Einmal nach Mallorca zurückgekehrt, fand er dort alles provinziell und verstaubt. Er wurde zu einem *Outsider* der Gesellschaft, die er in seinem Erstlingswerk, *Mort de dama* (1931, Tod einer Dame) erbarmungslos zerpflückte.

Zusammen mit seinem Bruder Miquel entwickelte er einen unversöhnlichen Haß auf die seiner Meinung nach altmodische Kultur der Insel, die verarmten Aristokratinnen und lokalen Dichtergrößen: alles, was in der kleinen Welt der Mittelmeerinsel Rang und Namen hatte, kam unter den Hexenhammer der beiden jungen Dandys, die unter Pseudonym – *Dhey* (Llorenç) und *Xim* (Miquel) – in einer Modezeitschrift der Epoche, *Brisas* (1934 bis 1936), Kulturkahlschlag betrieben und kosmopolitischen Touristinnen an Mallorcas Stränden hofierten. Bezeichnend für das Klima jener Zeit ist ein Rezept, das Villalonga in *Brisas* abdruckte: «Der Mode-Cocktail wird mit Kölnischwasser und einem halben Löffel Asche zubereitet. Es werden zwei Olivenkerne und Eiswürfel beigemischt. Das Ganze wird zwei Minuten lang umgerührt und auf die Straße geworfen.»⁶

Über dem teils archaischen, teils frivolen Mallorca zogen jedoch bereits Gewitterwolken auf. Das von sozialen und politischen Krisen geschüttelte Europa hatte sich Spanien als Schlachtfeld ausgesucht: am Nachmittag des 18. Juni 1936 wurde zu Ehren von *Georges Bernanos* im Grand Hôtel von Palma ein Bankett gegeben. Es war der letzte zivilisierte Akt auf der Insel für mehrere Jahre.⁷

Inmitten eines kulturellen Kollapses

Mallorca war wirtschaftlich, sozial und politisch gesehen eine rückständige Insel, die auf die Besucher vom Festland einen verschlafenen und pittoresken Eindruck machte. Die industrielle Revolution hatte die Insel unberührt gelassen, das *Ancien Régime* konnte sich hier weitgehend behaupten.⁸ In den zwanziger Jahren war auf den Balearen eine Autonomiebewegung entstanden, die unter den Fahnen der *Associació per la Cultura a Mallorca* für mehr Eigenständigkeit kämpfte und 1931 ein Autonomiestatut ausarbeitete, das nie verwirklicht wurde. Gleichzeitig begann 1926 *Francesc de Borja Moll* die Herausgabe des

⁵Llorenç Villalonga, *Falses memòries de Salvador Orlan*, novel·la (El Club dels novel·listes, 91), Club Editor, Barcelona 1967, S. 57.

⁶Ebd. S. 136

⁷Josep Massot i Muntaner, *Georges Bernanos i la Guerra Civil*. (Biblioteca Serra d'Or, 88), Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Montserrat 1989, S. 48–49.

⁸S. Anm. 4, S. 14, 39–42.

Diccionari Català-Valencià-Balear, die Summa der katalanischen Lexikographie. Zu den erbitterten Gegnern dieser Autonomiebewegung gehörten Miquel und Llorenç Villalonga, die sie als kleinkarierten Separatismus bekämpften.⁹ Am 19. Juni 1936 erhoben sich die Militärs und fegten die republikanische Regierung hinweg: ihr wichtigster Verbündeter war die 1933 gegründete *Falange*, der die Brüder Villalonga, aber auch Yves, der Sohn von *Georges Bernanos*, angehörten. Unter der Führung der Militärs setzte eine grauenvolle Repressionswelle ein: die kleine Insel zählte zeitweise bis zu 1500 Gefangene. Bei den summarischen Hinrichtungen und nächtlichen Erschießungen kamen mindestens 3000 Menschen ums Leben, darunter vor allem Vertreter der republikanischen Verwaltung und der Arbeiterbewegung. Eine mißglückte Landeoperation der Republikaner (15. August bis 3. September 1936) löste eine weitere Mordwelle aus, die durch die Ankunft von Mussolinis Sonderbeauftragten, «Graf» *Aldo Rossi*, alias *Arconavaldo Bonaccorsi*, noch verschlimmert wurde.¹⁰

Von alledem zeichnet Bernanos' Buch *Die Großen Friedhöfe unter dem Mond*¹¹ ein zutreffendes, wenn auch heftig umstrittenes Bild. Während Miquel Villalonga als Leiter des Presse- und Informationsbüros der Militärkommandatur der Balearen zwischen Oktober 1936 und Ende 1937 eine wichtige Stellung einnahm, begnügte sich Llorenç mit einigen Propagandaaktionen, darunter dem programmatischen Artikel «Mi Manifiesto» (*El Dia*, 7. August 1936), in dem er sich und seinen Bruder als Exponenten des antikatalanischen Widerstandes pries. Gleich darauf heiratete er eine entfernte Kusine, *Maria Teresa Gilabert*, und zog sich mit ihr auf das Gut Binissalem zurück, das – literarisch verarbeitet – zu *Bearn* werden sollte.¹² Inmitten eines kulturellen Kollapses auf der Insel, als in der benachbarten Provinzstadt Inca eine öffentliche Bibliothek mit allen katalanischen Büchern verbrannt wurde, zogen sich Llorenç Villalonga und Maria Teresa Gilabert auf ihr Gut zurück. Fünfzehn Jahre des Schweigens und der Stille folgten. Llorenç Villalonga, der das Franco-Regime anfangs unterstützt hatte, kam unter den Hammer der Zensur: sein Buch *Mme Dillon* (1937) wurde verboten.¹³ Die Entstehung des Romans *Bearn* war lang und komplex. Der Versuch, das durch den Bürgerkrieg ruinierte «Paradies» der Insel zum Mythos zu verklären, erwies sich als äußerst schwierig, abseits aller literarischen Strömungen im Nachkriegsspanien. In seinen *Falschen Memoiren*¹⁴ schildert Villalonga diese Zeit auf dem Landgut: «Fast niemand hatte Geld, aber es gab auch kein Elend. Isoliert von der Zivilisation, doppelt blockiert durch die Flotte der Madrider Regierung und den Mangel an Geld, mußten wir von dem leben, was wir hatten, und auf bessere Zeiten hoffen.» Nicht ohne Zynismus fügt er hinzu: «Mallorca konnte Ende 1936 an ein Arkadien erinnern, in dem viel geträumt wurde.» Die 1500 Gefangenen und rund 3000 Toten erwähnt er dabei nicht.

Die Tragödie der Jahre 1936 bis 1939 ließ Villalonga dennoch nicht unberührt. Aus der nationalen Katastrophe floh er in die Nostalgie des verlorenen Paradieses und schuf den Mythos *Bearn*, den er in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ansiedelte. *Maria Antònia* wurde zum Symbol des armen, aber herrschaftlichen Mallorca, die ländliche Aristokratie zum Mythos erhoben und mit den Tugenden des aufgeklärten Bürgertums

⁹Josep Massot i Muntaner, *Cultura i vida a Mallorca entre la guerra i la postguerra (1930–1950)*. (Biblioteca Serra d'Or, 14), Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Montserrat 1978, S. 17–45. Vgl. J. Höslle, *Zur Literatur Mallorcas*, in: *Iberoromania* 9 (1979), S. 122–135.

¹⁰Josep Massot i Muntaner, *La Guerra Civil a Mallorca*. (Biblioteca Serra d'Or, 9), Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Montserrat 1976, S. 10–60, 151–157.

¹¹Georges Bernanos, *Die großen Friedhöfe unter dem Mond*. Aus dem Französischen von W. Heist, Arche, Zürich 1983.

¹²S. Anm. 9, S. 93

¹³Maria Josepa Gallofré i Virgili, *L'edició catalana i la censura franquista (1939–1951)*. (Biblioteca Abat Oliba, 99), Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Montserrat 1991, S. 207–209.

¹⁴S. Anm. 5, S. 160

ausgestattet – Toleranz und Bildung. Wohl hat es auf Mallorca weder Herren wie Don Toni und Dona Maria Antònia gegeben, noch Bauern wie auf Gut *Bearn*. Dennoch sind weder die einen noch die anderen ungläubwürdig. Entstanden ist bei dieser Suche nach einer verlorenen Zeit ein Meisterwerk der modernen katalanischen Literatur, das sich am ehesten mit dem *Gattopardo* des Sizilianers *Giuseppe Tomasi di Lampedusa* vergleichen läßt.

Ein «Gattopardo» aus Mallorca

«Der Held des *Gattopardo* ist ein wirklicher Feudalherr, ein hoher und mächtiger Herr des halb zu Afrika gehörenden Sizilien», sagte Llorenç Villalonga in einem Interview, als er auf die Ähnlichkeit zwischen den beiden Romanen angesprochen wurde.¹⁵ «Tonet von Bearn ist ein armer mallorquinischer *hobereau*, der ein wenig in Paris gewesen ist. Zugegeben: es kommen einige Ähnlichkeiten im Milieu vor, die Epoche ist nahezu die gleiche. Der Ort: zwei Inseln im Mittelmeer. Das Thema: der Untergang einer Welt, die ans Ende gelangt ist.» 1958, drei Jahre nach dem Erscheinen des Romans *Bearn*, sandte *Luis Santamarina*, ein Freund Llorenç Villalongas, diesem ein Exemplar des *Gattopardo* zu. Der Schriftsteller war von der geistigen Verwandtschaft mit Lampedusa so begeistert, daß er den Roman unter dem Titel *El guepard* 1962 ins Katalanische übersetzte. Sein eigener Roman hatte inzwischen eine wechselvolle Geschichte hinter sich: 1952 bis 1954 geschrieben, wurde er zuerst 1956 in spanischer Sprache veröffentlicht. 1955 hatte Villalonga das Romanmanuskript nach Barcelona geschickt und sich um den angesehenen *Premio Nadal* beworben, der jedoch einem neorealistischen Roman zugesprochen wurde. Erst 1961 gelang es ihm, einen katalanischen Verleger zu finden.¹⁶

Mit dem *Gattopardo* verbindet *Bearn* die Geschichte einer untergehenden Welt, eines über seine Zeit hinaus verlängerten *Ancien Régime*, das sich am Rande Europas, auf zwei Inseln des Mittelmeeres halten kann. Beide Romane stellen den späteren Erfolg und das Hauptwerk ihrer Autoren dar, die bei der Niederschrift ihres Werkes kurz vor dem sechzigsten Altersjahr stehen. Geschildert wird die problematische Gestaltung einer literarischen Persönlichkeit, die mit ihrer Umgebung in Konflikt steht. In beiden Romanen verkörpert ein Vertreter der Aristokratie die Hauptperson. Beidemale steht ein Dialog im Zentrum der Erzählung: Fabrizio die Salina führt ein Zwiegespräch mit Tancredi, Don Toni von Bearn mit seinem natürlichen Sohn Joan Mayol. Dabei wird ein Generationenkonflikt ausgetragen, aber mit unterschiedlichen Vorzeichen: Tancredi ist der Vertreter ei-

¹⁵ Baltasar Porcel, *Els meus inèdits de Llorenç Villalonga*. (Cara i creu, 50), Edicions 62, Barcelona 1987, S. 240. Die Übersetzung stammt von J. Höfle.

¹⁶ Jaume Vidal Alcover, *Introducció*, in: Llorenç Villalonga, *Bearn o la sala de las muñecas*. (Letras hispánicas, 236), Ediciones Cátedra, Madrid 1985, S. 15–22. Vgl. dazu: Llorenç Villalonga *o la imaginació raonable*. (Biografies de mallorquins, 6), Ajuntament, Palma de Mallorca 1984, S. 91–96.

ner jüngeren Generation der sizilianischen Aristokratie, die – um ihre gesellschaftliche Stellung zu sichern – nach der garibaldinischen Revolution gegenüber dem Bürgertum Kompromisse machen muß. Er heiratet folgerichtig Angelica. Der schüchterne und etwas gehemmte Joan Mayol tritt Don Toni gegenüber als Vertreter der katholischen Orthodoxie auf, den die skeptischen Anwendungen des Hausherrn erschrecken, um dessen Seelenheil er fürchtet. Fabrizio trägt eine Art Heimweh nach der absoluten Rationalität in sich. So erklärt sich seine Vorliebe für die Astronomie. Don Toni ist ein Skeptiker, der weiß, daß die *Ratio* ein schwaches Lichtchen ist, das jederzeit von einem Geistesbeschwörer ausgelöscht werden kann. Während Fabrizio di Salina von einer verlorenen Sicherheit träumt und sie in den Sternen sucht, untergräbt Don Toni durch seine Fragen beständig die Überzeugungen seines Schützlings Joan Mayol. Die Gegensätze ähneln sich, Freidenker und Papst gleichen Voltaire. Das Ergebnis ist Relativismus und die Tendenz, sich pausenlos zu widersprechen. Don Toni bleibt für Joan Mayol ein Enigma, das er nicht aufzulösen vermag. Der *Senyor* entzieht sich ihm gar noch in der Todesstunde: «Ich kann nicht einmal wissen, ob er Selbstmord begangen hat», bekennt Joan Mayol im *Epilog* (336). «Auf meine Frage: «Gestehen Sie also, daß Sie sich nicht töten wollten?» antwortete er mit einer verneinenden Gebärde, die ich so verstand, als würde sie sich auf den zweiten Teil meiner Frage beziehen, während ebensogut der erste damit gemeint sein könnte. Das heißt, es ist möglich, daß der *Senyor* (...) die Negation verneinte, was bedeuten würde, daß er Selbstmord begangen hat.» Tonet bleibt für Joan eine Sphinx, ein unlösbares Rätsel. Seine Lektion, die einzige Lehre, die sich aus dem Dialog zwischen Vater und Sohn ableiten läßt, ist die der Relativität jeder Anschauung und jeden Glaubens, aber auch die des Respekts vor der Meinung des anderen, vor seiner undogmatischen Skepsis.¹⁷

«In dem Maße, wie die Wissenschaften weiterkommen (...) wird uns seine Gelehrsamkeit immer frivoler, amateurhafter vorkommen müssen», bemerkt Joan Mayol (22). «Er wollte gar nichts anderes sein als ein *amateur*, aber er hatte zuweilen geniale Intuitionen, die ihn heute als Vorläufer erscheinen lassen.»

Der *Gattopardo* aus Mallorca überzeugt durch die Ironie und Vielschichtigkeit der Hauptperson, ihre Skepsis, Toleranz und Widersprüchlichkeit. Als schillernde Verkörperung des *Je est un autre* von *Arthur Rimbaud*, mit Perücke und Franziskanerkutte, ist Tonet ein Mensch des innerlich zerrissenen zwanzigsten Jahrhunderts, wenn auch in archaischem Gewand. Aus der Absurdität und Widersprüchlichkeit seiner Beziehung zur Umwelt erwächst die Modernität des Romans. *Bearn* ist mit seiner Sehnsucht nach der Geborgenheit des *Ancien Régime* und des gleichzeitigen Bewußtseins um die Zerbrechlichkeit der Welt, der Mischung aus Ironie und Existenzangst ein getreuer Spiegel unserer Zeit.

Albert von Brun, Zürich

¹⁷ José Muñoz Millanés, *Las intenciones paralelas: melancolía e ironía en El Gattopardo y Bearn*, in: *Revista de Occidente* Nr. 106 (1990), S. 81–99.

DAS NEUE UND DAS FINALE

Geschichtsphilosophische Überlegungen (2. Teil)

Zu sagen, das entscheidende Kriterium sei «der Mensch», der bekanntlich überall im Mittelpunkt steht, führt nicht weiter; eher wäre schon der leidende Mensch, der Arme, ein Kriterium, um die Erneuerungen zu unterscheiden, allerdings führt auch dieses Kriterium nicht zu eindeutigen Urteilen, da bekanntlich alle gegen Leid, Armut und Krieg sind und angeblich über nichts anderes gestritten wird und nach nichts anderem gesucht wird als nach den besten Mitteln und Wegen. Will man in dieser Situation nicht verzweifeln, so wird man genötigt, sich in bezug auf Würde und Recht aller Menschen an unveräußerliche Evidenzen zu halten, zum Beispiel den alten naturrechtlichen Satz «neminem laedere», und aufgefordert, Lügen und Vorwände zu durchschauen usw.

Aber ist diese Verzweiflung über das Fehlen des Fixpunktes, die sich hier aufdrängt, am Ende nur eine philosophische und intellektuelle, während in der Realität der Leute bzw. der Gesellschaft nach wie vor das Interesse am friedlichen, gesunden und langen Leben in «Wohlstand» das Kriterium für gute und schlechte Erneuerungen abgibt? Ist das, was sich hier anmeldet, der Triumph der Spießbürgerlichkeit, der Bourgeoisie oder letztlich doch der legitime, ego-bezogene Anspruch aller Menschen, falls wir einmal annehmen, daß es dieses Ego gibt und daß es sich dabei nicht, wie der heute allzusehr gefeierte, weil Marx ersetzende Nietzsche in der Vorrede zu «Jenseits von Gut und Böse» (1884/85, erschienen 1886) schrieb, um einen «Aberglau-

ben» handelt, der «auch heute noch nicht aufgehört hat, Unfug zu stiften»?¹

Nachdenken über das Ende

Wenn aber nicht zu sehen ist, wo die Kriterien der *positiven* Erneuerungen zu finden sind, liegt es sehr nahe, mit Cioran und anderen nicht über Erneuerungen nachzudenken, sondern über das Ende. 1979 sagte Cioran in einem Interview: «Ich glaube an die Endkatastrophe (catastrophe finale)... Ich weiß nicht, in welcher Form sie geschehen wird, aber ich bin absolut sicher, daß sie unvermeidlich ist. Jede Vorhersage ist gewagt und lächerlich, aber man *fühlt* (on sent) sehr gut, daß das eine schlechte Wende ist und daß das nicht gut enden kann.»² Und in einer ausführlichen Unterhaltung in der Maison Descartes in Amsterdam sagte Cioran 1982 ausdrücklich, die Geschichte sei «l'œuvre du diable».³

Solche Gedanken führen wieder an den Anfang dieser Überlegungen zurück: Gibt es nichts Neues unter der Sonne, gibt es letztlich keine wirkliche Erneuerung, und wie steht es mit dem christlichen Anspruch auf einen neuen Himmel und eine neue Erde? Bedeutet diese Vorstellung das Ende, das Finale des Jetzigen (im Sinne Ciorans oder wie auch immer) und «danach» – wenn man in dieser Vorstellung der uns bekannten Zeit reden darf – eine durchgreifende, totale, wenn auch inhaltlich unbestimmbare Erneuerung, oder gibt es dieses Finale überhaupt nicht, wie Nietzsche mit seinem «abgründlichsten Gedanken» von der ewigen Wiederkunft oder Wiederkehr zu meinen schien?⁴ Und was wäre – nach welchem Kriterium – vorzuziehen, das Finale schlechthin, vielleicht als das Ende mit Schrecken, oder der Schrecken ohne Ende, die Welt ohne Finale?

Dieser Frage hat sich inzwischen auch Johann Baptist Metz zugewandt. Er ging dabei von Nietzsche aus, den er wie folgt interpretiert: «Seine Botschaft vom Tode Gottes ist eine Botschaft von der Zeit. Seine Aufkündigung der Herrschaft Gottes ist die Ankündigung der Herrschaft der Zeit, der elementaren, der unerbittlichen und undurchdringlichen Hoheit der Zeit: ewiger als Gott, unsterblicher als alle Götter. Die Zeit ohne Finale, selbst – wie Nietzsche ausdrücklich betont – ohne Finale ins Nichts, die Zeit, die nicht endet und nicht verendet, die Zeit, die keine Fristen kennt und keine Ziele, himmlische nicht und irdische nicht, spekulativ durchschaute nicht wie bei Hegel und politisch zu verwirklichende nicht wie bei Marx, die Zeit, die nichts will außer sich selbst – die Zeit, das einzige nachmetaphysische Faszinosum. Über Jahrtausende waren wir bemüht, uns einen Begriff vom unbegreiflichen Gott zu bilden. Nun versuchen wir uns in immer neuen Anläufen an einer Definition der undefinierbaren Zeit.»⁵

Ob diese Nietzsche-Deutung in jeder Hinsicht richtig ist, möchte ich nicht im einzelnen untersuchen. Man versteht, was Nietzsche gemeint hat und was Metz hier meint. Die betonte Hervorhebung des Zeitbegriffs – «Ankündigung der Herrschaft der Zeit», wie Metz schreibt – scheint mir etwas mißverständlich; es geht Nietzsche doch gerade um die unbegrenzte, unbefristete Zeit und insofern um die Dauer, um die *Ewigkeit*, ja um die «ewige Wiederkunft». Wie Walter Kaufmann und auch Hubert Cancik hervorheben, hatte dieses Motiv Nietzsche schon beschäftigt, bevor ihm, nach eigenem Bekunden, dieser Gedanke in einer besonderen Erfahrung in der Nähe von Surlei am See von Silvaplana, im August 1881, in seiner vollen Bedeutung klar wurde, «6000 Fuß jenseits von Mensch und Zeit», wie Nietzsche sei-

nem Bekenntnis eigens hinzufügte.⁶ In einer solchen, letztlich gerade *zeitlosen* und damit veränderungslosen Welt gibt es im Grunde nichts Neues, jedenfalls keine tiefgreifende, qualitative Erneuerung als Veränderung: es ist in der Tat eine «Zeit ohne Finale ins Nichts»⁷, d. h. es geht Nietzsche um die Ewigkeit, der wir uns im «Willen zur Macht» als dem Willen zum Leben mit dem amor fati zuwenden. Warum das alles so ist, bleibt letztlich dunkel und kann nur als Gegenkonzept gegen Judentum und Christentum, wie Nietzsche sie sah, verstanden werden, als ein Gegenkonzept, das seine Prinzipien von den Griechen vor Sokrates bezieht. So notierte Nietzsche später ausdrücklich zu seinem Wiederkunftsgedanken: «Die Lehre von der «ewigen Wiederkunft», das heißt vom unbedingten und unendlich wiederholten Kreislauf aller Dinge – diese Lehre Zarathustras *könnte* auch schon von Heraklit gelehrt worden sein: Zum mindesten hat die Stoa, die fast alle grundsätzlichen Vorstellungen von Heraklit geerbt hat, Spuren davon.»⁸

Biblische Botschaft als Zeitbotschaft

Nur beiläufig sei noch erwähnt, daß Nietzsche seine Lehre von der Wiederkunft nicht im Sinne eines neuen Wissens, einer dogmatischen Anti-Dogmatik verstanden hat, sondern wie es im Nachlaß von 1886/87 ausdrücklich heißt, als «die *wissenschaftlichste* aller möglichen Hypothesen».⁹ Außerdem spricht, betrachtet man diese Stelle genau, einiges dafür, daß «das Dasein» «ohne Sinn und Ziel», «ohne ein Finale ins Nichts» von Nietzsche keineswegs positiv gewertet wird, sondern ihm als «extremste Form des Nihilismus»¹⁰ gilt, ja als «Europäische Form des Buddhismus»¹⁰, die er diagnostiziert und beklagt und nicht etwa billigt. Doch wie dem auch sei, ich begnüge mich mit diesen kurzen Hinweisen, um lediglich zu verdeutlichen, was Metz Nietzsche entgegensetzt. Er schreibt: «Die biblische Botschaft ist in ihrem Kern auch eine Zeitbotschaft, eine Botschaft vom Ende der Zeit. Alle biblischen Aussagen tragen einen Zeitvermerk, einen Endzeitvermerk. Im biblischen Israel begegnen wir einem Volk, das unfähig scheint, sich durch Mythen oder Ideen trösten und besänftigen zu lassen. Der Mythos scheint ihm gleich fern wie die Metaphysik. Es verwandelte sich immer wieder in eine Landschaft von Schreien. Das diesseitsbegabte, weltverstrickte Israel hat seinen rettenden Gott nicht hinterweltlich erfahren und gedacht, nicht als das Jenseits zur Zeit, sondern als das befristete Ende der Zeit.» Es trifft sicher zu – und auch die Verwendung des Wortes «neu» im biblischen Sprachgebrauch bestätigt das –, daß die biblische Botschaft eine «Botschaft vom Ende der Zeit» ist, eine Botschaft freilich, die gerade als solche eine Botschaft des Positiv-Neuen ist, nicht des nur negativ-katastrophischen Untergangs im Sinne Ciorans. Aus dieser Antithetik von Antike und Christentum ergibt sich für die Frage der Interpretation eines möglichen Finale eine bewertende Konsequenz, die Metz abschließend auf folgende These bringt: «Kein Finale könnte je so schlimm sein wie gar kein Finale.» Besser ein Ende mit Schrecken, als ein Schrecken ohne Ende.

Wir werden diese Folgerung gewiß für richtig halten, aber es muß zweierlei hinzugefügt werden: Das biblische Ende mit Schrecken, das biblische Finale, will als der Beginn des Neuen, als eine Erneuerung verstanden sein, die in irgendeiner Kontinuität zum Jetzigen steht. Diese Annahme gehört meines Wissens zum bleibenden und verbindlichen Erbe der biblischen Religionen, wengleich unsere Vorstellung scheitert und last not least das

¹ F. Nietzsche, Werke in drei Bänden, hrsg. von K. Schlechta, Band II. München 1955/Darmstadt 1963, S. 565.

² Entretien avec J.-F. Duval, in: Cioran, Entretiens. Gallimard, Paris 1995, S. 57.

³ Entretien avec L. Gillet, ebd. S. 65.

⁴ Vgl. F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, 3. Teil, «Der Genesende», in: Ders., Werke, a.a.O., Band II, S. 462.

⁵ Ich beziehe mich hier und im folgenden auf J. B. Metz, Ohne Finale ins Nichts. Die Herrschaft der endlosen Zeit und die Angst, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 13. Juli 1991.

⁶ Vgl. F. Nietzsche, Ecco Homo, zu: Also sprach Zarathustra, I, in: Ders., Werke, a.a.O., Band II, S. 1128; s. auch W. Kaufmann, Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist. Darmstadt 1982 (amerik. 1974), S. 378f.; H. Cancik, Nietzsches Antike. Vorlesung. Stuttgart-Weimar 1995, S. 107–114.

⁷ F. Nietzsche, Aus dem Nachlaß der achtziger Jahre (Sommer 1886 – Herbst 1887), in: Ders., Werke, a.a.O., Band III, S. 853; vgl. W. Kaufmann, a.a.O., S. 383.

⁸ F. Nietzsche, Ecco Homo, zu: Die Geburt der Tragödie, 3, in: Ders., Werke, a.a.O., Band II, S. 1111; vgl. W. Kaufmann, a.a.O., S. 371.

⁹ Vgl. oben Anm. 7; W. Kaufmann, a.a.O., S. 381.

¹⁰ Vgl. oben Anm. 7.

schwere Problem des Gerichts, der Sanktionen oder aber der Apokatastasis panton sich notwendigerweise einstellt (was auf ihre Weise noch die Deisten der Aufklärungsepoche bestätigen). Für uns aktueller und bedrängender ist aber wohl das Zweite: Ein Schrecken ohne Ende als Fortsetzung dieser Geschichte ohne Finale, einer Geschichte, die das Werk des Teufels ist, können wir uns gut vorstellen; ja, in kühnen Aufschwüngen können wir uns sogar eine in Frieden und Gerechtigkeit geordnete Welt vorstellen, in der allerdings Krankheit und Tod als Störfaktoren immer noch präsent wären. Sind wir aber, zumal als Christen, genötigt, tatsächlich ein Finale anzunehmen, ein «Ende der Zeit», so ist sicher auch richtig, daß wir den Modus dieses Endes – trotz aller Negativszenarien – nicht vorauswissen können. Andererseits hört man von Theologen, «Gott» handle nie oder selten unmittelbar, sondern immer nur durch Menschen, d.h. geschichtlich. Wenn wir uns für einen Moment auf diesen Gedanken einlassen, dann müssen wir mit Karl Rahner¹¹ eine materiale Koextensivität zwischen Weltgeschichte und Heilsgeschichte auch in bezug auf das Finale annehmen, d.h. die Frage nach dem *Wie* des Finale darf theologisch nicht länger ausgeklammert oder nur abstrakt erörtert werden, vielmehr muß über das herbeiführbare katastrophische Ende von Zeit und Geschichte auch in dem Sinne nachgedacht werden, daß es sich dabei – «koextensiv» – um das apokalyptische Finale handelt. Es ist freilich zu beachten, daß man geschichtsphilosophisch zum Problem des Finale und damit des objektiv Neuen und Anderen nichts sagen kann, abgesehen davon, daß man die äußerste Gefahr diagnostiziert, wie es schon so oft geschehen ist; geschichtstheologisch hat man jedoch zumindest die Möglichkeit, darüber hinausgehend die Frage nach dem Zusammenhang des herbeiführbaren Untergangs und der Ankunft sowie der Gestalt des Neuen und damit die Frage der qualitativen Differenz zwischen dem Alten unter der Sonne und dem Neuen «jenseits der Sonne» zu stellen oder jedenfalls nicht zu verschweigen. Schließlich stellt sich, über die Metaphysik hinaus, theologisch die Frage nach dem Neuen auch noch in individueller Hinsicht natürlich beim Problem des Todes. Ich kann darauf jetzt nicht näher eingehen, sondern möchte nur eine Formulierung von Hans Küng zitieren; er hat jüngst geschrieben, für den Christen sei «mit dem Tode keineswegs alles aus», vielmehr könne er sich

¹¹ Vgl. K. Rahner, Weltgeschichte und Heilsgeschichte, in: Ders., Schriften zur Theologie, Band V. Einsiedeln, u.a. 1962, S. 115–135, bes. 121.

«in einem vernünftigen Vertrauen (= Glauben)» darauf «verlassen», daß er «in jene letzte Dimension jenseits von Raum und Zeit, in das ewige Leben Gottes aufgenommen werde».¹² Was immer eine Formulierung wie «Aufnahme in das ewige Leben Gottes» bedeuten mag, es würde sich um etwas völlig Neues handeln, indes nicht um einen völligen Neuanfang im Sinne einer zweiten creatio ex nihilo, wie Moltmann meint.¹³ Vielfach spricht man heute in bezug auf den Tod des Individuums vom Eingehen oder Zurückgehen «in die Natur»; aber wäre dies etwas Neues? Ich lasse diese Frage einfach so stehen und füge noch zwei kurze Bemerkungen hinzu, eine über die Freiheit und eine über die Hoffnung.

Über die Freiheit und über die Hoffnung

Es scheint, daß Neues immer wieder aus den freien Entscheidungen der Menschen hervorgeht. So wird gesagt, in der Natur gäbe es nichts Neues, sondern nur in der Geschichte, und das heißt ja dann wohl: im Bereich der Freiheit. Aber das philosophische Problem, wie es sich uns inzwischen stellt, ist bei Lichte besehen nicht mehr die Frage nach der Freiheit, sondern nur noch – ich sage bewußt: nur noch – die Frage nach den Freiheitsanteilen bzw. der Reich- oder Tragweite der Freiheit. Unsere Freiheit ist endlich in dem Sinne, daß sie eingeschränkt ist und wir nicht einmal genau wissen, ob und inwieweit wir frei sind und entsprechend etwas vermögen. Erneuerungen geschehen also nie ohne uns, ohne Freiheit, aber sie sind immer nur in unbestimmbaren Grenzen und unter Bedingungen möglich. Wie Sartre es sagte: Wir können nur aus dem etwas machen, was aus uns schon gemacht ist.¹⁴ Dies gilt nicht nur für den Handlungsspielraum der Individuen, sondern auch soziokulturell. Deshalb ergibt sich auch die Frage nach der noch möglichen Umkehrbarkeit des wissenschaftlich-technischen Prozesses mit seinen Gefährdungen. Die Hoffnung geht, allgemein gesprochen, auf das Noch-nicht-Sein des Neuen als des Besseren. Speziell in den Jahren seit 1968 wurden die vertikale und die horizontale Hoffnung bisweilen zu wenig unterschieden. Ob wir noch Hoffnungen auf gelungene Zukunft der Geschichte hegen dürfen, einer Geschichte zumal, deren Ende proklamiert wird (z.B. von F. Fukuyama)¹⁵, wird man skeptisch beurteilen, auch wenn man nicht so weit geht wie Cioran. Hölderlin dichtete (Mnemosyne, Fragment):

«Lang ist
Die Zeit. Es ereignet sich aber
Das Wahre.»

Diese Zuversicht kann man nicht mehr teilen. Es bleibt also nur die Hoffnung auf das Neue jenseits dieser Welt unter der Sonne, eine Hoffnung, die aber mit schwersten Aporien verbunden ist. Gleichwohl sind für unser Wohlergehen die kleinen Hoffnungen und die kleinen Freuden im Sinne Quohelets (vgl. etwa 9, 7–9) nicht unwichtig, ja wahrscheinlich lebensnotwendig; aber Hoffnung im umfassenden Sinne kann sich nur auf das Ganz-Andere als das Unvergängliche richten, von dem wir nichts wissen, was es wiederum sehr schwierig macht, diese Hoffnung auch nur vor sich selbst zu rechtfertigen. Eine solche Möglichkeit besteht m.E. allein darin, daß man alle Konsequenzen des Nihilismus zu Ende denkt und sich fragt, ob es nicht unseren – wenn auch raren – authentisch-affirmativen, nicht weiter reduzierbaren und deshalb nicht relativierend diskreditierbaren Erfahrungen mit Menschen und selbst mit der Welt trotz allem mehr entspricht, dem Nihilismus eine Affirmation unbekanntes, aber neuen Inhalts vorzuziehen.

Heinz Robert Schlette, Bonn

¹² Vgl. H. Küng, Unfehlbar auf dem Weg zur Mega-Sekte, in: Süddeutsche Zeitung vom 5./6. August 1995, SZ am Wochenende.

¹³ Vgl. J. Moltmann, Neu, das Neue, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von J. Ritter und K. Gründer, Band VI. Basel-Stuttgart 1984, S. 726.

¹⁴ Vgl. etwa J.-P. Sartre, Marxismus und Existentialismus. Versuch einer Methodik. Reinbek 1964 (franz. 1960), S. 75.

¹⁵ Vgl. M. Weyembergh, Das Ende der Geschichte in heutiger Sicht. Heidegger, Fukuyama und Sloterdijk, in: Orientierung 60 (1996) S. 197–200 und 209–211.

ORIENTIERUNG erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
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, 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 1997:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 51.– / Studierende Fr. 35.–
Deutschland: DM 58.– / Studierende DM 40.–
Österreich: öS 430.– / Studierende öS 300.–
Übrige Länder: sFr. 47.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 60.– / DM 70.– / öS 500.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

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

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

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.