

ORIENTIERUNG

Nr. 20 69. Jahrgang Zürich, 31. Oktober 2005

PAULO SUESS, LANGJÄHRIGER GENERALSEKRETÄR und Lateinamerikabeauftragter des «Indianermissionsrates der Brasilianischen Bischofskonferenz» (CIMI) und ehemaliger Dozent an dem von ihm gegründeten «Missionswissenschaftlichen Institut» an der Universität «Nossa Senhora da Assunção» in São Paulo, erhielt am 9. Juli 2004 die Ehrendoktorwürde der Philosophie durch den «Fachbereich Katholische Theologie» der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main. Die damals gehaltenen Ansprachen sind soeben in einem Band mit dem Titel «Theologie als Gift und Gabe» veröffentlicht worden. Im einzelnen sind dies die Eröffnungsansprache des damals amtierenden Dekans des Fachbereiches, Thomas Schreijäck, ein Grußwort von Bischof Erwin Kräutler (Xingú/Brasilien), die Laudatio von Kuno Füssel (Koblenz) und schließlich die Dankesrede des Geehrten. Außerdem sind je ein Gutachten des Pastoraltheologen Hermann Steinkamp (Münster/Westf.) und des Dogmatikers Peter Neuner (München) über die wissenschaftlichen Leistungen des zu Ehrenden hinzugefügt. Abgeschlossen wird dieser Band durch eine umfassende Bibliographie der Veröffentlichungen von Paulo Suess.¹

Paulo Suess zu Ehren

Diese Publikation leistet aber mehr als eine nüchterne Dokumentation eines akademischen Festaktes. Die Vielzahl der Autoren gestattet nicht nur einen Blick aus verschiedenen Perspektiven auf die Person und das Werk des Ausgezeichneten. Wenn man nämlich die Texte aufmerksam liest, sieht man sich nicht nur mit dem Denkweg eines engagierten Theologen konfrontiert. Untrennbar verknüpft mit der Würdigung des Werkes von Paulo Suess stellt sich jedem einzelnen Autor die Frage nach den Bedingungen und Möglichkeiten des Theologietreibens (*doing theology*) in einer globalisierten Welt, die in ihren Interdependenzen durch nicht-symmetrische Beziehungen bestimmt ist. Diese Verknüpfung deutet sich schon in der rätselhaft anmutenden Überschrift des Buches «Theologie als Gift und Gabe» an. Damit griff der Herausgeber des Bandes auf den Titel der von Paulo Suess gehaltenen Dankesrede «Theologietreiben als Gift und Gabe» zurück.

Mit diesem Wortspiel erinnerte der Redner nicht nur daran, daß in der englischen Sprache «gift» «Geschenk, Gabe, Begabung» bedeutet, und daß dieser Wortstamm im Mittelhochdeutschen einmal die Doppelbedeutung von «Gift-Gabe» hatte. Ein schwacher Nachklang an diese Herkunftsgeschichte ist noch im Wort «Mitgift» erhalten. Wenn man Paulo Suess' Bemerkung so verstehen würde, er wolle damit an die klassische Maxime aus der Heilkunde erinnern, daß die Dosierung darüber entscheidet, ob etwas als Heilmittel wirkt oder als Gift zerstört, so trifft man mit dieser Deutung die Pointe seiner Aussage nicht, weil man in diesem Fall den Wechsel von nützlichen in schädliche Stoffe als quantifizierbares Verhältnis verstehen würde.

Paulo Suess' Feststellung ist viel grundsätzlicher gemeint. Deutlich erkennbar wird seine Position, wenn er im Blick auf die 500 Jahre alte Wirkungsgeschichte der Conquista und des Christentums auf dem lateinamerikanischen Kontinent formuliert, es gehe nicht nur darum, durch die Einsicht in die ambivalenten Folgen der Präsenz der Christen auf diesem Erdteil einen Beitrag zur Begrenzung ihrer negativen Folgen zu leisten. Er zielt mit seiner Frage auf ein «Mehr», wenn er formuliert: «Welches sind die Möglichkeiten von persönlichem Glück und universaler Gratuität angesichts der Begrenzung unseres Freiheitsspielraums im Netz der Systeme, angesichts all der Spiegelungen und Bitterkeiten der Wahrheit, vor die uns das Leben stellt?»

Gerade die Formulierung des letzten Halbsatzes könnte es nahelegen, was Paulo Suess hier in Form einer Frage vorlegt als Kurzfassung seiner Biographie zu deuten. In den einzelnen Beiträgen des vorliegenden Bandes stellen die Autoren seinen Lebensweg zwar mit unterschiedlichen Akzentuierungen, aber doch hinreichend klar in seiner Grundoption dar, so daß man zu ahnen beginnt, wie es Paulo Suess als einem engagierten Christen und kritischen Wissenschaftler in seiner Wahlheimat Brasilien gelungen ist, persönliches Glück und universale Gratuität in eine Balance zu bringen. Auf diese Weise wurde er

BEFREIUNGSTHEOLOGIE

Paulo Suess zu Ehren: Ehrendoktor der Philosophie am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Frankfurt – Befreiungstheologe und Missionswissenschaftler – Die Ambivalenz der Gabe – Präsenz des Christentums in Lateinamerika und ihre Wirkungsgeschichte – Der unübersichtlich gewordene Kreislauf des Gebens – Der fremde Andere interpelliert den Angesprochenen bedingungslos – Glück und universale Gratuität.
Nikolaus Klein

LITERATUR/THEOLOGIE

Die Revolte der Larve: Adalbert Stifter als «christlicher» Schriftsteller? – Eine Kindheit in Böhmen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts – Warum beginnt jemand zu schreiben? – Typen und Phasen katholischer Stifterrezeption – Medikament der Weltflucht – Stifters Einspruch gegen eine instrumentelle Verwendung von Literatur – Genauigkeit der Naturbeschreibung und Entschleunigung der Weltwahrnehmung – Ein moderner Autor – Schizoide Gebrochenheit der literarischen Figuren – Sympathie für gescheiterte Sonderlinge – Die Funktion konfessioneller Topoi – Die Revolte der Larve – Eigendynamik und Autonomie der Texte – Leiden an der Welt und Sehnsucht nach Erlösung.
Thomas Meurer, Münster/Westf.

PHILOSOPHIE/RELIGION

Licht und Schatten: Zwei neu entdeckte Textfragmente Ludwig Wittgensteins – Die Sprachtheorie des «Tractatus» – Wende zur Sprachspiel-Bedeutungslehre der «Logischen Untersuchungen» – Ein Traumbericht und ein Brieffragment – Ist Religion illusionär? – Einsicht in die eigene Nichtigkeit – Anspielungen auf S. Kierkegaard – Die Bedeutung der Lichtmetaphorik – Der Sprung und das Risiko – Motive einer pessimistisch-konservativen Kulturkritik – In der Tradition des biblischen Bilderverbotes?
Werner Post, Bonn-Dortmund

ZEITGESCHICHTE/KIRCHE

«... strecken wir unsere Hände zu Ihnen hin ...»: Der Briefwechsel polnischer und deutscher Bischöfe von 1965 (*Erster Teil*) – Zur historiographischen Einschätzung des Briefwechsels – Die Situation nach 1945 – Die Frage der Vertriebenen und die Oder-Neiße-Grenze – Die polnischen Feiern anlässlich des Millenniums – Kontakte während des Zweiten Vatikanischen Konzils – Die unmittelbare Vorgeschichte des Briefwechsels – Gemeinsames Engagement für die Seligsprechung von Pater Maximilian Kolbe – Die Frage der Versöhnung wird dringend – Die EKD-Ostdenkchrift vom 1. Oktober 1965 – Die übersehene Brisanz im Geschichtsverständnis des Briefes – Die europäische Perspektive – Der deutsche Antwortbrief.
Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

für all jene, die mit ihm zu tun hatten, zur Herausforderung, das gleiche wie er zu versuchen.

Alle jene, die Paulo Suess als Hochschuldozenten, als Animator von Basisgemeinden oder als kritischen Begleiter von Demonstrationen und Aktionen beobachten konnten, berichten von seiner rhetorischen Brillanz, die sich der treffsicheren Einschätzung der jeweiligen Lage und der Handlungsmöglichkeiten der jeweils Beteiligten verdankt. Dabei schildern sie seine Fähigkeit zu prägnanten Formulierungen und zur Schaffung einer paradox wirkenden Situation wie seine sprachliche Kreativität, für die jeweiligen Zuhörer anschlussfähige Bilder und Metaphern zu finden. Eine Kostprobe dieser Kompetenz gab Paulo Suess mit seiner Dankesrede in Frankfurt. Er bezeichnete sich darin als einen Durchreisenden, dem die «freundlichen Gastgeber» (d.h. der Fachbereich Katholische Theologie) das Wort erteilt haben, ihn geduldig anhören, und im nachfolgenden Gespräch das Vorgetragene debattieren. Indem sie aber anderen Menschen das Gehörte mitteilen, entstehe ein Kommunikationszusammenhang, der über den Anlaß, der am Anfang steht, weit hinausgeht. Mit dieser Beschreibung der Wirkungen seiner Rede gelang es Paulo Suess, seinen Ausführungen eine paradoxe Wirkung zu verleihen: Einerseits sprach er ausdrücklich von sich selber und wies andererseits im gleichen Zug von seiner Person weg auf einen größeren Zusammenhang, auf den es ihm ankam. Es gelang ihm zu zeigen, wie eine Gabe (in diesem Fall seine Rede), indem sie von den Beschenkten (d.h. den Zuhörern) angenommen und weitergegeben (indem über die Rede gesprochen wird) wird, einen Kreislauf in Gang setzt, der nicht nur einen gesellschaftlichen Zusammenhang zu stiften, sondern auch Ungleichheiten

auszugleichen und Konflikte zu lösen vermag. Was er hier als eine idealtypische Situation skizzierte, hat er im Verlaufe seiner Rede präzisiert, indem er Einsichten gegenwärtiger Ethnologie (Lévi-Strauss, Mauss) und der Philosophie (Platon, Marx, Levinas) ins Spiel brachte, um den in den komplexen modernen Gesellschaften «unübersichtlich gewordenen» Kreislauf der Gabe zu beschreiben. In ihnen ist nicht nur die fortlaufende Weitergabe für den einzelnen schwieriger geworden. Gerade wenn der Kreislauf der Gabe weiter gewährleistet werden soll, ist vorausgesetzt, daß der Gebende vom Beschenkten nicht mehr Gegenseitigkeit erwarten kann. Er sieht sich angesprochen vom Bedürftigen und dies ohne Ansehen der Person. Paulo Suess nannte diese Form, für den Anderen Verantwortung zu übernehmen, Gratuität. In diesem Sinne verstand er auch seine Frankfurter Rede, die er als «zeitweiliger Gast» seinen Gastgebern zu ihrer freien Verfügung zurückgelassen hat.

Nikolaus Klein

¹Thomas Schreijäck, Hrsg., *Theologie als Gift und Gabe*. Günter Paulo Suess zu Ehren. Edition Exodus, Luzern 2005, 93 Seiten. Aus der Tätigkeit als Gastprofessor von «Theologie interkulturell» am Fachbereich Katholische Theologie der Johann Wolfgang Goethe-Universität (Frankfurt/Main) entstand der Band: *Weltweit artikuliert, kontextuell verwurzelt. Theologie und Kirche Lateinamerikas vor den Herausforderungen des «dritten Subjekts»*. Zeugnisse, Analysen, Perspektiven. (Theologie interkulturell, 12). Frankfurt/M. 2001. Die bisher umfangreichste Studie im deutschen Sprachbereich zur Theologie Paulo Suess' hat Markus Bükler vorgelegt: *Befreiende Inkulturation – Paradigma christlicher Praxis. Die Konzeptionen von Paulo Suess und Diego Arrarázal im Kontext indigener Aufbrüche in Lateinamerika*. (Praktische Theologie im Dialog, 18). Fribourg 1999, bes. 158-229. Zur Entlassung Paulo Suess' aus seiner Lehrtätigkeit an der Universität «Nossa Senhora da Assunção» in São Paulo vgl. Nikolaus Klein, Paulo Suess – Anwalt kontextueller Theologie, in: *Orientierung* 66 (2002), 46f.

DIE REVOLTE DER LARVE

Adalbert Stifter als «christlicher» Schriftsteller?

Ein Tag im Spätsommer 2004. Das Auto hat die Grenzstation in Freistadt hinter sich gelassen und die Straße nach links, am Moldau-Stausee entlang, eingeschlagen. Der Weg führt vorbei am alten Zisterzienserstift Hohenfurth, an Friedberg und Schwarzbach – Orte, die jedem Stifter-Leser vertraut sind. Das nächste Ortschild verkündet es mit schwarzen, verrutschten Buchstaben auf einer weißen Tafel: Horní Planá. Wir sind in Oberplan angekommen, dem Geburtsort Adalbert Stifters. In der ersten großen Kurve liegt es: Stifters Geburtshaus – das schönste, weil gepflegteste unter den auffälligen Häusern des Dorfes. Gegenüber das Café Adalbert, die Außenwerbung ahmt die Unterschrift des Schriftstellers nach. Wenn Touristen kommen, kommen sie seinetwegen. Stifterlesern und Stifterverehrn bietet sich diese Gegend um Oberplan herum wie ein literarischer Erlebnispark dar. Alle Ortsangaben, die sich mit ihrem teilweise geheimnisvollen Klang eingepägt haben, hier werden sie aufsuchbar: Die Kapelle zum Guten Wasser, der Plöckensteinsee, der Dreisesselberg – tschechische Namen inzwischen, hinter denen aber die alte deutschsprachige Bezeichnung noch hervorschimmert.

1805 wird Stifter in dieser Landschaft, in Oberplan, geboren, am 23. Oktober. Sein «Nest» wird er im Kopf behalten, es wird in seinen Erzählungen immer wieder eine Rolle spielen – nicht immer so direkt wie in seiner Erzählung «Granit» aus der Erzählung «Bunte Steine» (1853 veröffentlicht), die beginnt: «Vor meinem väterlichen Geburtshause dicht neben der Eingangsthür in dasselbe liegt ein großer achteckiger Stein von der Gestalt eines sehr in die Länge gezogenen Würfels.» (BS 23)¹ Die Kindheit, so weit ich mir eine Kindheit im Böhmen der ersten Hälfte des vo-

¹ Die Seitenzahlen beziehen sich – wo nicht anders angegeben – auf die von A. Doppler und W. Frühwald herausgegebene, gegenwärtig noch im Erscheinen begriffene historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke: *Adalbert Stifter, Werke und Briefe*. Bd. 2,2. Stuttgart u.a. 1982. Die dort wiedergegebene Rechtschreibung wurde für diesen Artikel unverändert übernommen. – Für die Buchfassung der *Bunten Steine* verwende ich die Sigle BS, für deren Journalfassung die Sigle BSJF.

rigen Jahrhunderts in seiner Armut und Einfachheit überhaupt vorzustellen vermag, verläuft wenig spektakulär – bis mit zwölf Jahren durch den plötzlichen Unfalltod des Vaters die Kindheit abbricht, jäh und unwiederbringlich. Ich stelle mir vor, wie die Todesnachricht das Haus unter dem breiten schützenden Dach erreicht: Der Vater tot – irgendwo auf einer oberösterreichischen Straße unter seinem umgestürzten Handelswagen aufgefunden. Als die Mutter und den zwölfjährigen Bertl mit seinen vier Geschwistern die Nachricht erreicht, ist der Vater schon begraben, unweit des Unfallortes. Der gerade aus der Volksschule Entlassene wird den Vater nicht wiedersehen – nicht einmal seinen Leichnam. Die Bindung an die Mutter wird in seinem Leben die stärkere bleiben, auch da, wo er sie nicht verstehen wird.

Daß der Abschied von der Kindheit gekommen ist, wird bald noch spürbarer. Kremsmünster, das Benediktiner-Stift vor den Toren von Linz, heißt der Ort, der aus dem Stifter-Bertl aus Oberplan den Adalbertus Stifter Bohemus Oberplanensis macht. Er wird nicht mehr häufig nach Hause fahren. Daß die Mutter sich mit dem Bäckermeister Ferdinand Mayer eingelassen hat, der jetzt sein Vater sein soll, das können beide, der Bertl und der Adalbertus, nicht einsehen. Wenn er in die Heimat fahren wird, dann nach Friedberg, zu den Freunden aus der Volksschule, aus Kremsmünster, später von der Universität – und zu Fanny Greipl. Aber sie ist nur ein weiterer der vielfältigen Schmerzpunkte des Chaos, in dem Stifter lebt und leidet, die er in einen literarischen Kosmos zu erheben versucht.²

«Warum schreibt einer?», fragt Wolfgang Matz am Beginn seiner *Stifterbiographie*³, und man möchte weiterfragen: «Warum schreibt *so* einer?» Sicherlich, um das innere wie äußere Unge-

² Eine biographische Porträtskizze bietet auch Thomas Meurer, «Ein Körnlein Gutes zu dem Baue des Ewigen beizutragen» – Adalbert Stifter, in: *Dienender Glaube* 71 (1995) Heft 12, 359-363.

³ Wolfgang Matz, *Adalbert Stifter oder Diese fürchterliche Wendung der Dinge*. München-Wien 1995, 9.

ordnete zur Sprache zu bringen, es zu strukturieren, zu veranschaulichen. Darüber hinaus auch, um das Unverarbeitete zu verarbeiten – für sich und für andere. Denn nur, was zur Sprache gefunden hat, zur Sprache und zur literarischen Struktur, das nimmt den Charakter einer allgemeingültigen Aussage, ja eines «sanften Gesetzes» an – um das es Stifter in seiner Vorrede zu den «Bunten Steinen» zu tun ist.

Katholische Stifterrezeption

In der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts hat man die Frage, warum so einer zu schreiben beginnt, gern dadurch zu beantworten versucht, daß man Stifter in die Walhalla der christlichen, ja sogar pointiert katholischen Schriftsteller einziehen ließ.⁴ Schon 1890, also nur zweiundzwanzig Jahre nach Stifters Tod, führte ihn Heinrich Keiter schon unter seinen Porträts der «Katholischen Erzähler der neusten Zeit»⁵, 1906 findet er Aufnahme in Johann Jakob Hansens «Lebensbilder hervorragender Katholiken»⁶. Dabei war es wohl vor allem anderen die Eigenschaft seiner Werke, «daß sie den Menschen in seiner sittlichen Gesinnung und seinem Handeln nach ihr darstellen», welche diese «zu den am meisten «katholischen» Romanen in der deutschen Literatur»⁷ machte. «Es dürfte kaum irgendwo eine Stelle zu finden sein, die man im Interesse der weiblichen und jugendlichen Leser lieber hinweg wünschte; alles ist durchweht von dem Hauche jungfräulicher Reinheit; Inhalt und Geist, Handlung und Wort tragen den Stempel echtster Frömmigkeit, echtsten Seelenadels und rührender Herzenseinfalt», attestiert ihm Keiter. «Sowenig wie das Blatt des Baumes ein anderes Kolorit zeigen kann als das ihm von der Natur bestimmte, sowenig kann Stifter in seinen schriftstellerischen Erzeugnissen seine Natur verleugnen: christlich, fromm, aus innerstem Herzen katholisch.»⁸ Zu einer nachgerade hegelianischen Ausdrucksweise greift Hans Hilger, wenn er auf die Frage, ob Stifter ein christlicher Schriftsteller war, antwortet: «Je mehr er zu sich selber kam, je besser er den Willen des Geistes verstand, der ihn zu seiner Eigenart berief, desto christlicher wurde sein Werk.»⁹

Nun mag mancher die Frage nach der Christlichkeit oder gar der Konfessionalität Stifters für ebenso anachronistisch halten wie die Lektüre seiner Werke letztlich selber. Tatsächlich aber bestimmt freilich eine solche Klassifizierung die Rezeption und Aktualität eines Schriftstellers und seines Werkes in erheblichem Maße. Einmal mit dem Stempel einer bestimmten Literaturrichtung versehen, geschieht es beiden nur in seltenen Fällen noch, unter den Überlagerungen durch Klischees und Lesererwartungen unvoreingenommen neu entdeckt zu werden. Insofern steht die einseitige Rezeption Stifters stellvertretend für die Rezeption der ungezählten Karl Heinrich Waggerls und Thomas Bernhards der österreichischen Literatur, für die als Erbauungs- ebenso wie für die als Zerstörungsliteratur klassifizierten Schriftsteller und ihre Werke gleichermaßen, zumal wohl fraglos beide auf Stifters Schultern Platz finden. Wie Stifter in dieser ersten Hälfte unseres Jahrhunderts gelesen wurde und von vielen bis heute wird, findet sich wohl nirgends besser bezeugt als in Herbert Heckmanns Kindheitserinnerungen, in denen er über seinen Vater erzählt: «Er mied die Kriegstaumelgespräche, die zum nachbarlichen

⁴ Die im folgenden von mir vorgetragenen Überlegungen müssen skizzenhaft bleiben, da der eingeschränkte Rahmen eines solchen Zeitschriftenartikels es nicht zuläßt, den hier umschriebenen Einspruch in allen Einzelheiten zu begründen; dies hoffe ich an anderer Stelle ausführlicher nachholen zu können. – Für wertvolle Hinweise danke ich Prof. Dr. W.F. Bender (Münster) und Hofrat Dr. J. Lachinger (Adalbert Stifter-Institut, Linz).

⁵ Heinrich Keiter, *Katholische Erzähler der neusten Zeit*. Paderborn 1890, 201-216.

⁶ Johann Jakob Hansen, *Lebensbilder hervorragender Katholiken des 19. Jahrhunderts*. Bd.4, Paderborn 1906, 226-232.

⁷ Endre von Ivánka, Adalbert Stifter als katholischer Romanschriftsteller, in: *Hochland. Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens, der Literatur und Kunst* 29 (1931/32) Bd.1, 254-260, 254.

⁸ Heinrich Keiter, *Katholische Erzähler der neusten Zeit* (Anm. 5), 202.

⁹ Hans Hilger, Adalbert Stifter, ein christlicher Dichter?, in: *Die Schildgenossen. Katholische Zweimonatsschrift* 16 (1936/37), 400-405, 404.

Verkehr gehörten, und las seiner Familie jeden Sonntag nach dem Essen Adalbert Stifter vor, der kein Ende nehmen wollte und mir unweigerlich die Augen zum Schlaf zudrückte. «Das Traurige und Schwermütige der Karwoche und darauf das Feierliche des Sonntags begleiten uns durch das Leben.» Diesen Satz habe ich behalten. Auch sehe ich das Gesicht meines Vaters noch vor mir, wie er einen Augenblick die Augen von der Buchseite nahm. Er erweckte ganz den Eindruck, als wolle er sich klamm und heimlich aus der Gegenwart stehlen, das Buch wie einen Wegweiser in der Hand haltend, als müsse er dem Lärm entrinnen, der nicht an unseren Fenstern haltmachte, sondern über uns stürzte und jeden Gedanken im Keim erstickte.»¹⁰ Als Medikament der Weltflucht, als Arznei gegen den Lärm einer immer ungeordneter werdenden Welt ist Stifter nicht nur von Heckmanns Vater verstanden worden. Kein Geringerer als Peter Handke hat von den «himmlischen Langsamkeiten»¹¹ Adalbert Stifters gesprochen: «Bei Stifter hat jedes Ding seine Zeit, nach dem Bild und dem Takt der Perioden des Alten Testaments. Und, wie in der Bibel auch, möchte das zugleich angeben: jedes Ding für dich, der du liest, für dich, der hörst, soll seine Zeit haben. Jedes Ding gibt ein Gesetz.»¹² Letztlich ist es wohl dieser «Geist des Ganzen»¹³, der dazu verführen mag, Stifter als einen christlichen Schriftsteller zu qualifizieren: «Für ihn hat alles, was draußen webt und lebt, wächst und singt, seine Bedeutung.»¹⁴ – Aber ist dieser christliche oder gar katholische Ton wirklich aus Stifters Werk herauszulesen? Erkennt nicht vielmehr eine christkatholische Lesebrille Implikationen, die für den Autor selber gar nicht im Vordergrund standen?¹⁵ Sind unsere Gedanken am Ende gar nicht Stifters Gedanken?

Befragen wir Stifter selber. Mit 52 Jahren, als renommierter Schriftsteller also, äußert sich Stifter in einem Brief an seinen Verleger Heckenast im Hinblick auf seine Auseinandersetzung mit der Kunsttheorie Eichendorffs und der Nazarener: «Ich mag Unrecht haben, aber in der Kunst erscheint mir der katholische Standpunkt doch nur einer; ich glaube, die Kunst soll das Leben der gesamten Menschheit umfassen, vielleicht heißt er (i.e. Eichendorff) das katholisch, dann habe ich von katholisch nicht den rechten Begriff.»¹⁶ Was sich in jedem Wort von Stifters Vorrede zu der Erzählung «Bunte Steine» ausspricht, kommt auch hier zum Ausdruck: Die Kunst, die für Stifter «ein so Hohes und Erhabenes» ist, stellt sich als eine das sanfte Gesetz der Natur ins Bewußtsein und somit in einen ethischen Imperativ übersetzende Größe dar, die letztlich imstande ist, alle Menschen zu erreichen. Eine konfessionelle oder auch politische – es sei hier nur daran erinnert, daß besagte Vorrede ja auch eine Replik auf Hebbels Kritik am «Blumen- und Käferpoeten» Stifter darstellt – Abzweckung der Kunst läßt diese in Stifters Augen fragwürdig werden. Darum soll in den unter dem Titel «Bunte Steine» versammelten Erzählungen auch nicht «Tugend und Sitte gepredigt werden», sondern sie sollen eben «nur durch das wirken, was sie sind» (BS 9).

Für eine Bewertung der christlichen bzw. katholischen Rezeption Stifters ist nun aber vor allem interessant, wie besagte Äußerung

¹⁰ Herbert Heckmann, *Die Trauer meines Großvaters. Bilder einer Kindheit*. Frankfurt/M. 1994, 168.

¹¹ Peter Handke, *Langsam im Schatten* (1992), zitiert nach: Peter Handke, *Die Tage gingen wirklich ins Land*. Ein Lesebuch. Hrsg. v. Heinz Schafroth. Stuttgart 1995, 185.

¹² Ebd., 185.

¹³ Heinrich Keiter, *Katholische Erzähler der neusten Zeit* (Anm. 5), 203.

¹⁴ Ebd., 205.

¹⁵ Gerade der Artikel Hans Hilgers zeigt, wie von Seiten christlich-katholischer Leser gern argumentiert wird. Weist jemand, wie etwa der Stifter-Biograph Urban Roedel (heute noch vorliegend als Rowohlt-Monographie 86, Reinbek 1965), zu wenig auf den christlichen Horizont Stifters und seiner Werke hin und widerrät er, Stifter als Erbauungsschriftsteller zu lesen, so wirft man ihm schnell vor, daß er «die vordergründigen Vorgänge in Stifters Leben (überschätzt)» (Hans Hilger, Adalbert Stifter, ein christlicher Dichter? [Anm. 9], 401): «Roedel weiß nichts von der Tiefe eines Menschen, in welche das Taufwasser gedungen ist und in welcher der Geist wirkt.» (402)

¹⁶ Zitiert nach Hans Hilger, Adalbert Stifter, ein christlicher Dichter? (Anm. 9), 403.

Stifters gedeutet wird. Hilger legt bezeichnenderweise den Akzent dieser Äußerung – durch gesperrtes Druckbild innerhalb des Zitats – auf den Einleitungssatz «Ich mag Unrecht haben» und den Schlußsatz «dann habe ich von katholisch nicht den rechten Begriff» und kommentiert dazu: «Daß Stifter von katholisch nicht den rechten Begriff hatte, kommt vielleicht daher, daß ihm die Kirche in seinem Lebensbereich niemals in einer reinen, imponierenden Verwirklichung begegnet ist.»¹⁷ Ein derart konstruiertes Argument unterstreicht den vorgängig geäußerten Eindruck, daß Stifter als christlicher, ja katholischer Schriftsteller gesehen werden muß(te), weil eine bestimmte Leserschaft dem Text mit einem bestimmten Präjudiz begegnet(e).¹⁸

Was macht Stifter zu einem «christlichen» Schriftsteller?

Es sind vor allem drei Resonanzpunkte, an denen – teilweise bis heute – die Christlichkeit und Konfessionalität Stifters festzumachen versucht wird: Zunächst an seiner ästhetisierend-empfindsamen Naturwahrnehmung. Gerade Leserinnen und Leser christlich-katholischer Provenienz sehen bis in die erste Hälfte unseres Jahrhunderts hinein in den wahrnehmungspräzisen Naturschilderungen Stifters¹⁹ (von denen sich übrigens die eines Peter Handke nurmehr intentional unterscheiden²⁰) einen unübersehbaren Hinweis darauf, daß ihm «die Schöpfung gleichsam die sichtliche Verkörperung Gottes»²¹ sei. Was aber, wenn sich herausstellt, daß Stifter – in aller Meisterschaft, mit der ihm das gelingt – damit zu einem literarischen Topos greift, der in der Tradition der «Physikotheologie» bzw. «natürlichen Theologie» steht?²² Diese geistesgeschichtliche Strömung sah im für jeden Menschen aufgeschlagenen Buch der Natur ein ständiges Angebot, Gottes Spur zu entdecken – nichts anderes also, als ein perpetuierter Gottesbeweis, dem der hüllende Schleier der Ignoranz durch die Dichter und Künstler als den wahren Priestern zu entreißen sei. Keine ausgeprägte Christlichkeit oder gar überdeutlicher Katholizismus also bei Stifter; stattdessen eine Veredelung, ja nachgerade eine Überhöhung der Religion in der Kunst. Sie allein ist das Leben der gesamten Menschheit umfassend, im Ursprungsinne des Wortes also «katholisch», in der Kunst selber aber bildet der katholische Standpunkt nur einen.²³ In diesem Punkt aber ist der so oft als konservativ gescholtene Stifter moderner als mancher

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Daß darüber hinaus die von Hilger vorgebrachte Vermutung inhaltlich jedes biographischen Anhaltspunktes entbehrt, zeigen neben vielen anderen Belegstellen allein schon die auf den Jahreskreis der kirchlichen Fest- und Feiertage abhebende Eröffnung der Erzählung «Bergkristall» (BS 183) als auch die Schilderung des Sonntagsgottesdienstes am Ende der Erzählung «Granit», der als Chiffre für eine Wiederherstellung der Ordnung einer durch unschuldiges Schuldigwerden ins Chaos zurückgefallenen Welt gedeutet werden kann («Die Dinge der Nacht waren dahin [...] und gingen in die Kirche, wo wir den Vater und Großvater auf ihren Plätzen in dem Bürgerstuhle sahen» BS 60). – Zur Rolle und Funktion der Gotteshäuser in und um Oberplan im Werk Stifters vgl. auch Alois Großschopf, Adalbert Stifter. Leben, Werk, Landschaft. Linz 1967, 41-45 (Abb.).

¹⁹ Daß Stifters Verlangsamung der Weltwahrnehmung indirekt Einfluß auf Husserls «Analyse der Wahrnehmung» (aus der Vorlesung «Grundprobleme der Logik» von 1925/26) gehabt hat, dürfte außer Frage stehen (der vollständige Text findet sich auch in: Edmund Husserl, Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II, Stuttgart 1986, 55-79). Für Husserls Stifter-Vorliebe spricht ja bekanntlich auch die biographische Notiz, daß Husserl auf dem Sterbebett den «Nachsommer» gelesen habe.

²⁰ Vgl. nur: Peter Handke, Am Felsfenster morgens (und andere Ortszeiten 1982-1987). Salzburg-Wien 1998 («Die gefiederten Eschenzweige bilden die Scheitel der Erdgewächse im Himmel» [300]).

²¹ Franz Berger, Adalbert Stifters Stellung zur Religion, in: *Schönere Zukunft* 4 (1938) 98-100, 98.

²² Darauf hat etwa Ursula Naumann, Adalbert Stifter. Tübingen 1979, 36, hingewiesen. Weitere Informationen aber auch bei Rolf Bachem, Dichtung als verborgene Theologie. Ein dichtungstheoretischer Topos vom Barock bis zur Goethezeit und seine Vorbilder. (Diss.) Bonn 1955 (darin zu Stifter: 75-80).

²³ Eine Qualifizierung Stifters wie die von Franz Berger, Adalbert Stifters Stellung zur Religion (Anm. 21), 99: «Das Ziel seines Lebens ist Gott. Religion ist das Höchste, dann erst folgt die Kunst, und besonders die Dichtkunst» ist als heillose Fehleinschätzung zurückzuweisen.

²⁴ Johann Baptist Metz, Zur Theologie der Welt. Mainz-München 1968 u.ö. – Zur durchaus «politischen» Relevanz Stifterscher Innigkeit vgl. auch Ru-

Leserin, manchem Leser lieb ist. Die «Theologie der Welt»²⁴, die am Ausgangspunkt einer politischen Theologie stand – bei Stifter ist sie, weniger politisch konturiert freilich, schon in nuce vorhanden. Die Genauigkeit der Naturbeschreibungen, die Entschleunigung der Weltwahrnehmung, beide stellen Momente in Stifters Werk dar, die an durchaus moderne oder zumindest wieder modern werdende Meditations- und Exerzitienprogramme, ja sogar verhaltenstherapeutische Behandlungsformen erinnern.

Frage nach der Bewährung sittlicher Eigenschaften

Ein zweiter Resonanzpunkt, an dem Stifters Christlichkeit und Konfessionalität gern festgemacht wird, ist die «jungfräuliche Reinheit, ja innere Geläutertheit» seiner Erzählfiguren. Es ist wohl vor allem die Blässe seiner Gestalten, denen «die pralle Massivität, die bluthafte Fülle, die strotzende Welthaftigkeit der naturentsprungenen Individualität» fehlt²⁵, die dazu führt, daß seine Erzählfiguren auf den ersten Blick wie eine Versammlung unterschiedlicher Heiligenbildchen wirken, die innerlich wie äußerlich ihre Natur in eine Kultur der Zurückhaltung und Selbstbezwungung transzendiert zu haben scheinen. «Seine Menschen sind nicht von der Fülle ihrer Individualität her konzipiert, sondern gerade von ihrer überindividuellen Wesensmitte her, an welche die Einzelzüge anschließen», wird Stifter von der Anthropologie bescheinigt.²⁶ Doch halten solche und ähnliche Einschätzungen einer kritischen Lektüre der Erzählungen Stifters stand? Werden diese nicht vielmehr durch unzählige Käuze und gescheiterte Existenzen bevölkert? Und hängt nicht auch hier die Einschätzung der Charaktere von der Lesehaltung ab, aus der sie betrachtet werden? Die literarische Weltformel zur Berechnung des intentionalen Kosmos, den ein Schriftsteller zu entwerfen versucht, ist – heute wie zu Stifters Zeiten – immer darin zu suchen, wie ein Autor eine mit bestimmten Charaktereigenschaften ausgestattete Person im Kontext der literarischen Fiktion, in der er sie beheimatet, führt. Charakterdisposition geteilt durch Ergehen! Entscheidend ist also nicht, welche noch so hehren sittlichen Eigenschaften eine Erzählfigur verkörpert, sondern ob und wie sich diese Eigenschaften im Erzählverlauf bewähren. – Worum es geht, läßt sich am ehesten in Stifters berühmter Erzählung «Kalkstein» (ursprünglich: «Der arme Wohltäter») aus Stifters «Bunten Steinen» zeigen. Wohl nicht unprogrammatisch im Revolutionsjahr 1848 entstanden, erzählt diese durch einen Landvermesser wiedererzählte Geschichte Leben und Geschick einer eigenwilligen Priestergestalt inmitten einer ebenso eigenwilligen wie nüchtern morbiden Landschaft. Hans Geulen ist die instruktive Beobachtung zu danken, daß Stifter hier zum Kompositionsmuster des «detektorischen Erzählens» zu greifen scheint, dem eine recherchierende Erzählfigur (der Landvermesser) ebenso eignet wie aufbauende und auflösende Rückwendungen, versteckte Vorausdeutungen, Ver- und Entschleierungen.²⁷ So liegt der Erzählung «Kalkstein» ein dyptichonartiges Kompositionsmuster zugrunde, auf dessen erster Tafel die wunderliche Gestalt dieses Sonderlings entworfen wird, während auf der zweiten Tafel die lebensgeschichtlich begründete Disposition für diese Sonderbarkeit aufgedeckt wird. Der zweite Teil ist es dann schließlich auch, der das Heiligenbildchen zum Psychogramm verzerrt, der durch ihr Ergehen das Ideal dieser Erzählgestalt entlarvt.²⁸ Wer

per Pfaff, «Das einzige Kleinod auf der Welt». Betrachtung zu einem Wort des Dichters Adalbert Stifter, in: *Deutsche Tagespost* Nr. 142, 29. November 1994, 10: «Der Dichter will Wegweiser zu wahren Werten sein. [...] Damit verweist er auf das, was nicht mit Geld aufgewogen werden kann. [...] Damals wie heute gilt es, diese Maßstäbe ernst zu nehmen und mit dem Blick auf die erschütternde Armut des überwiegenden Teils der Weltbevölkerung wahrhaft solidarisch zu handeln und in schlichter Einfachheit zu leben.»

²⁵ Victor E. von Gebattel, Anthropologie und Dichtung. Betrachtungen zum Wesensbild bei A. Stifter, in: *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie* 4 (1957), 11-23, 13.

²⁶ Ebd., 14.

²⁷ Hans Geulen, Stiftersche Sonderlinge. «Kalkstein» und «Turmalin», in: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* 17 (1973) 415-431 (zur Klassifikation besonders 415!).

²⁸ Vgl. hierzu den immer noch unüberholten Artikel von John Reddick,

Neue Perspektiven



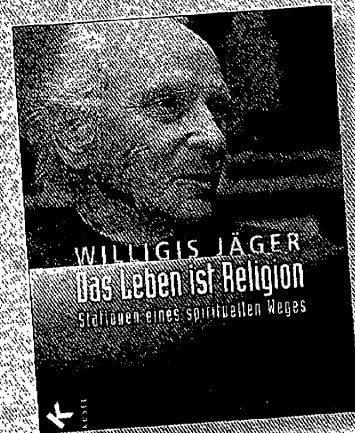
160 Seiten, Gebunden, mit Schutzumschlag
sFr. 30,90 • ISBN 3-466-36690-9

Unsere Gesellschaft braucht Orientierung: Niklaus Brantschen gibt Anleitungen zum guten Leben und macht Vorschläge für mehr Gläubigkeit.



180 Seiten, Gebunden, mit Schutzumschlag
sFr. 29,10 • ISBN 3-466-36672-0

Provokant und aktuell: Jürgen Fliege ordnet die Zehn Gebote unseren Lebensstadien zu. Geborgen in geheimnisvoller Ordnung erfahren wir neue Orientierung im Alltag.



184 Seiten, Zahlr. Abb., Gebunden
sFr. 30,90 • ISBN 3-466-36676-3

Neue spirituelle Wege – in persönlichen Zeugnissen verdeutlicht: Willigis Jäger berichtet erstmals von den wesentlichen Stationen seines Lebens und macht Mut, ungewohnte Wege zu gehen.



Kompetent & lebendig.
SPIRITUALITÄT & RELIGION

www.koesel.de
Koesel-Verlag München
e-mail: info@koesel.de

die Erzählung vom armen Pfarrer im Kar liest, wird erstaunt sein, daß sie nicht als weiterer literarischer Modellfall für Drewermanns «Kleriker»²⁹ herangezogen wurde, ist es doch eine völlige Lebensuntüchtigkeit, die den Protagonisten anlässlich des Zusammenbruchs aller sozialen Absicherungen durch die väterliche Firma und einer ebenso stillen wie unerwidert gebliebenen Liebe («[...] daß es in eine andere Stadt gegeben worden sei, und daß es die Braut eines fernen Anverwandten werden würde. Ich meinte damals, daß ich mir die Seele aus dem Körper weinen müsse.» [BS 116]) den Weg in den Klerikerstand wählen läßt. Wie in allen Erzählungen Stifters verbirgt sich – darin der Literatur Thomas Bernhards nicht ganz unähnlich – auch hier der Konflikt, die schizoide Gebrochenheit der Figur wie der Situation gleichermaßen hinter der artifiziellen Sprache, dem manieristischen Erzählgestus und der verführerischen Überzeichnung der Figuren; die Leserin, der Leser ist gleichsam herausgefordert, zwischen Stifters Zeilen zu lesen, sich beständig erneut in Distanz zu setzen zu der Ästhetik, mit der das Sonderbare vorgeführt wird. Am Ende der Erzählung erwächst aus dem fragmentarischen Leben und Schaffen des armen Pfarrers, in dessen Natur es lag, «die Welt Dinge» nicht zu verstehen, und der «dreimal beraubt werden mußte, bis er das ersparte Geld auf Zinsen anlegte» (BS 131), das Schulprojekt für die Kinder des Dorfes, das er zu seinen Lebzeiten nicht zu verwirklichen imstande war. Doch da das notwendige Geld zur Durchsetzung des Projekts nicht aus den erbärmlichen Ersparnissen des Pfarrers, sondern aus der Hand der Wohlhabenden und

Tiger und Tugend in Stifters «Kalkstein». Eine Polemik, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 95 (1976) 235-255.

²⁹ Eugen Drewermann, Kleriker. Psychogramm eines Ideals. Olten 1989. M.E. hängt dieser «blinde Fleck» in den zahlreichen von Drewermann herangezogenen Beispielen von Pfarrerschicksalen aus der Belletristik in erster Linie damit zusammen, daß (Drewerman(n) Stifter aufgrund des lange tradierten Klischees eines christlich-katholischen Erbauungsschriftstellers solch kritische Töne nicht zutraut.

³⁰ Dazuzuletzt Thomas Meurer, Das «Meretlein». Zu einem vernachlässigten

Reichen stammt, kann der Erzähler bilanzieren: «Gott bedurfte zur Krönung dieses Werkes des Pfarrers nicht.» (BS 131)

Sympathie für gescheiterte Sonderlinge

Von einem, den eigentlich nie jemand wirklich brauchte, nicht einmal Gott, wird da erzählt, von einem bedauernswerten Geschöpf, das sich ständig in sich selbst zurückzieht, von einem Fragezeichen im Talar – einem Sonderling, der sich lückenlos in eine Reihe mit dem seltsamen Rentherrn aus «Turmalin», mit dem Pechbrenner Andreas aus «Granit» und dem braunen Mädchen aus «Katzensilber» und den vielen anderen seltsamen Figuren der «Studien» und der «Mappe» einfügen läßt: ein wahres Bestiarium an Käuzen, die es mit den Charakteren aus Gottfried Kellers «Leuten von Seldwyla» oder mit dem «Meretlein»³⁰ aus Kellers Roman «Der grüne Heinrich» problemlos aufnehmen können. In besonderem Maße sittlich oder einer christlichen Ethik verpflichtet sind diese ebensowenig wie Stifters Figuren; dennoch können sich die Leserin, der Leser der Sympathie für ihre Versuche, zu leben und sich zu orientieren, für ihr Straucheln und Weiterstolpern nur schwer erwehren. Und ist – um den «Nachsommer» endlich heranzuziehen – nicht auch in dem ästhetisierten und kultivierten Lebensraum des Rosenhauses letztendlich doch Raum für den Vorwurf Mathildes an den Freiherrn von Riesach, die eigene Liebe zwischen ihnen beiden verspielt und damit das Leben vertan zu haben? «Er macht es unmöglich für alle Zeiten, daß ich ihm noch angehören kann, weil er den Zauber zerstört hat, der alles band, den Zauber, der ein unzerreißbares Aneinanderhalten in die Jahre der Zukunft und in die Ewigkeit malte», wirft Mathilde ihrem früheren Verehrer im erzählerischen Rückblick vor³¹,

Problem in Gottfried Kellers «Grünem Heinrich», in: Wirkendes Wort. Deutsche Sprache und Literatur in Forschung und Lehre 44 (1994) Heft 1, 40-46.
³¹ Adalbert Stifter, Der Nachsommer (1857), it 653, Frankfurt/M. 1982, 721.

und noch deutlicher: «Kannst du eine Zeit nicht mehr du sein?» – Was hier von Mathilde gefordert wird, ist der Ausbruch aus den Konventionen der Zeit und des Elternhauses, die eine eheliche Bindung Mathildes an ihren Hauslehrer, den Freiherrn von Riesach, untersagen. Keine Figuren ästhetisierender Beschwichtigung also, sondern der sanften Revolte. In Stifters Figuren und ihrer Welt wird das Profane sakralisiert, damit das Sakrale seine subversive Kraft über den Weg der Identifikation und Auseinandersetzung in der Welt der Leserin, des Lesers in vollem Maße entfalten kann.

Konfessionelle Topoi verdeutlichen die Unheilsordnung

Mit dem Gegensatzpaar «sakral» und «profan» ist zugleich der dritte Resonanzpunkt angetönt, an dem Stifters Christlichkeit und Konfessionalität zu belegen versucht worden ist. Mit Vorliebe ist Stifters Wissen um den Aufbau und die Bedeutung des Kirchenjahres (wie sie sich etwa in dem Vorspann zur Erzählung «Bergkristall» zeigt), seine Kenntnis katholischer Lebensvollzüge (wie der Segnung mit Weihwasser vor dem zu Bett gehen und dem Angelusgebet [vgl. nur «Granit»]) sowie seine indirekte Bezugnahme auf biblische Bilder und Erzählungen (wie etwa auf die Sündenfallerzählung [Gen 3] in «Kalkstein» oder auf den zweiten Schöpfungsbericht [Gen 2,4b-25] in «Granit»³²) als Hinweis für Stifters christkatholische Intentionen gewertet worden.³³ Doch kann man einen Schriftsteller schon deswegen konfessionell einordnen, weil er gewisse Daten einer Konfession in seiner Literatur verwendet? Ist Heinrich Böll ein «christlicher Schriftsteller», nur weil er in seinen «Ansichten eines Clowns» das katholische Milieu im Deutschland der fünfziger und sechziger Jahre mit sicherer Detailkenntnis ironisiert? Ist Thomas Mann als «christlich» einzustufen, weil er Leserinnen und Leser in seiner Erzählung «Das Gesetz» oder in der Josefs-Tetralogie auf das Glatteis einer biblischen, ja zuweilen frömmelnden Sprache führt? – Freilich ist Stifter sowohl durch den bieder-verblüffungsfesten Katholizismus seines Heimatdorfes ebenso geprägt wie durch die aufgeklärt-rationale Theologie Kremsmünsters, dennoch heißt diesen vordergründigen Rekurs auf christliche Elemente als Ausweis für Stifters literarische Absichten aufzuwerten zugleich auch, seine tieferliegenden theologischen Pointen zu übersehen. So ruft etwa die Mutter in «Granit» aus, als der Sohn mit seinen mit Pech eingeschmierten Füßen die frisch gereinigte Stube betritt: «Was hat denn dieser heillose, eingefleischte Sohn heute für Dinge an sich?» (BS 26) Wer hier die Stichworte «Inkarnation» und «Heilsbringer» mithört, dürfte auf dem richtigen Wege sein. Dies um so mehr, als Stifter in der voraufgegangenen Journalfassung «Die Pechbrenner» diese zentrale Frage noch als «Wo habe ich denn den ungerathenen ausgewechselten Sohn erzogen?» (BSJF 14) formuliert. Die bewußte Umformulierung zeigt also Stifters Interesse, diesem Ausruf in der Buchfassung eine theologische

³² In «Kalkstein» konstruiert Stifter mit der Pfirsich-Szene, in welcher der Pfarrer der Tochter der Wäscherin einen Pfirsich durch das sie trennende Gitter hinlegt und ihr «Nimm ihn!» zuruft, nachgerade eine umgekehrte Sündenfallerzählung, die allerdings in ihrer Tragik die biblische Vorlage beinahe schon karikiert, da sich hier zwei Protagonisten gegenüber treten, die einander gar nicht zu verführen vermögen, vielmehr wirkt der den Pfirsich Darbietende in seiner ganzen Charakterisierung eher bemitleidenswert und somit ironisiert. – Anders bei der Adaption der Schöpfungserzählung in «Granit». Die Aufforderung des Großvaters an das Erzähler-Ich, den Orten und Landschaften ihre Namen zu geben, nimmt die Namensgebungsnotiz (Gen 2,19-20) auf, die in der biblischen wie der stifterschen Erzählung ordnende und Weltvertrauen schaffende Funktion hat.

³³ So Franz Berger, Adalbert Stifters Stellung zur Religion (Anm. 21), 98 («Auch an allen übrigen religiösen Festen des Jahres nimmt er wahrhaft inneren Anteil. [...] Die religiösen Anschauungen und Gebräuche des Landvolkes werden in seinen Schriften immer mit größter Ehrfurcht behandelt.»), aber auch Hans Hilger, Adalbert Stifter, ein christlicher Dichter? (Anm. 9), 404 («Je mehr er zu sich selber kam, je besser er den Willen des Geistes verstand, der ihn zu seiner Eigenart berief, desto christlicher wurde sein Werk.») und Friedrich Heckerling, Stifters Religion, in: Wort und Wahrheit 5 (1950) 215-219, 217: «Kirchliche Bindung bedeutet ihm vor allem Zuflucht und Geborgenheit, die Kirche mit ihrem Kult ist eine der beherrschenden Mächte in der Ausgesetztheit des Daseins.»

Assoziation unterzuschieben. Die Wendung «dieser heillose, eingefleischte Sohn» nimmt ja ganz bewußt die Rede vom Sohn Gottes als dem «eingefleischten Heil», dem «fleischgewordenen Wort des Vaters» auf und entwirft eine Fiktion, in der das Erzähler-Ich als Anti-Christ qualifiziert wird, als «eingefleischtes Unheil», die Inkarnation des Satans als Widersacher des Heilsanliegens also. Damit aber fällt im Hinblick auf «Granit» ein ganz anderes Licht auf Stifters Erzählintention. Nicht um den Transport ethisch wirksam werdender Glaubenssätze oder Lebensvollzüge geht es, sondern um den Einsatz theologischer wie religiös-konfessioneller Topoi, die aber für einen umfassenderen Zusammenhang fruchtbar gemacht werden. Im Blick auf das genannte Beispiel aus «Granit» bedeutet das, daß sich Stifter zweier Theologumina bedient, um daran das Ausmaß der Unheilsordnung sichtbar zu machen, in welcher sich das Erzähler-Ich unverschuldet verstrickt; im Blick auf die Pfirsich-Sündenfall-Erzählung in «Kalkstein» bedeutet das, daß Stifter ein biblisches Paradigma heranzieht, um zu zeigen, daß seine Aktanten dem Sturz in einen Abgrund der Beziehungslosigkeit ausgeliefert sind, in dem das in der Kunst weithin bekannte Sündenfallmotiv zur hilflosen Geste verkommt. Damit wird aber ein weiteres Mal deutlich: Stifter bietet weitaus mehr als christliche Erbauungsliteratur. Ihn darauf einzuschränken muß zwangsläufig bedeuten, die schizoide Gestalt seiner Charaktere, das nachgerade expressionistisch wirkende mancher Szenen zu verkennen.

«Christliche Literatur» – Kritik eines fragwürdigen Etiketts

Wenn die Skizze dieser drei Resonanzpunkte sich zu zeigen bemüht hat, daß die in der älteren Forschung vorgenommene und bis heute nachwirkende Einstufung Stifters als christlicher Schriftsteller viel zu kurz greift und einer Verkenning Stifters den Boden bereitet, dann stellt sich die Frage, ob damit das Etikett «christlich» im Bezug auf Literatur und ihre Schriftsteller nicht ohnehin hinfällig ist. Ein Beurteilungskriterium hierzu verdankt die neuere Literaturwissenschaft vor allem George Steiner. In seinem Buch «Real Presences» schreibt er: «Alle gute Kunst und Literatur nehmen in der Immanenz ihren Anfang. Doch bleiben sie dort nicht stehen. Was ganz einfach heißt, daß es Anliegen und Privileg des Ästhetischen ist, das Kontinuum zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit, zwischen Materie und Geist, zwischen dem Menschen und dem «anderen» zu erleuchteter Gegenwart zu erwecken. In diesem allgemeinen und exakten Sinne eröffnet sich *poiesis* in Richtung auf das Religiöse und das Metaphysische, wird durch diese bestätigt. Die Fragen: «Was ist Dichtung, Musik, Kunst?» [...] «Wie wirken sie auf uns?» sind letztlich theologische Fragen.»³⁴ Die Überlegung, daß mithin «jedes große Kunstwerk [...] eine Welt für sich [ist], geheimnisvoll in der Entstehung, unausschöpflich in der Bedeutung, unberechenbar in der Wirkung»³⁵, daß es insofern «zum Analogon für diejenige Wirklichkeit [wird], die Theologen mit dem unbrauchbaren Wort «Gott» bezeichnen»³⁶, bekommt für die Stifterrezeption insofern Bedeutung, als sie die Fragerichtung und die Beurteilungsmaßstäbe umkehrt: Nicht weil in seiner Literatur konfessionelle Paradigmen und christliche Theologumena durchscheinen, kann Stifter als «christlicher Schriftsteller» qualifiziert werden, vielmehr eröffnet seine Literatur den Zugang zu religiös-metaphysischen Fragestellungen. Wenn das stimmt, dann dürfte fraglos auch Konsens darüber zu erzielen sein, daß – gerade in heutiger Zeit – das Klischee des christlichen Schriftstellers und der religiösen Erbauungsliteratur einer solchen unberechenbaren Wirkung kontraproduktiv entgegensteht.³⁷ Diese unberechenbare Wirkung, deren Geist weht, wo er will, könnte möglicherweise sogar dahin

³⁴ George Steiner, Real Presences. London 1989 (Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt? Mit einem Nachwort von Botho Strauß. Aus dem Englischen von J. Trobitius. München-Wien 1990, 296).

³⁵ Karl-Josef Kuschel, Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts. Düsseldorf 1997, 16.

³⁶ Ebd., 16.

³⁷ Insofern ist es immer noch zu begrüßen, daß Mitte der sechziger Jahre eine Stifter-Demontierung, wie sie paradigmatisch etwa mit Horst Albert

gehen, Stifter endlich des Mäntelchens der Schicksalsergebenheit und sanftmütigen Klaglosigkeit zu entledigen, das ihm so gerne aufgrund biographisch abgeleiteter Präjudizien umgelegt worden ist.³⁸ Aus Stifters Erzählungen spricht der Revolutionär, so still und sanft er sich auch maskieren mag – die Revolte der Larve, die schon den Schmetterling vor Augen hat. Erst wenn die Leserin, der Leser dafür sensibel wird, mag wieder eine Begegnung mit Stifter gelingen, wie sie Ilse Aichinger beschreibt: «Ich begegnete ihm, nicht dem behäbigen Schulinspektor, dem Schreiber fast devoter Briefe an seine Ehefrau oder seinen Verleger, dem Beipflichter des Wohlverhaltens, sondern einem, der unter das Gesetz geraten ist, der seine Wörter aus dem Schweigen holt, dem einzigen Ort, aus dem sie zu holen sind, ob von Joyce, Conrad oder dem Hofrat Stifter.»³⁹

Am Beispiel der Stifterrezeption in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts wird deutlich, daß die Fragen und das Klima einer bestimmten Zeit Intentionen eines Autors entdecken, die für diesen selber gar nicht im Vordergrund standen. Das ist prinzipiell nicht nur unausweichlich, sondern auch wünschenswert, denn «man schreibt nur das halbe Buch, die andere Hälfte muß der Leser übernehmen»⁴⁰, und «nichts ist erfreulicher für den Autor eines Romans, als Lesarten zu entdecken, an die er selbst nicht gedacht hatte und die ihm von Lesern nahegelegt werden»⁴¹, dennoch geht – wie im Fall Stifter – damit die Gefahr einher, das Bild eines Schriftstellers und seiner Werke derart ideologisch einzufärben, daß es mithin äußerst aggressiver Reinigungsmittel bedarf, um unter den zahlreichen Übermalungen noch zu einer unvoreingenommenen Schau vorstoßen zu können, von denen sich die Übermalung der «Christlichkeit» immer noch als die resistanteste zu erweisen scheint. Anfang der sechziger Jahre hat Johannes Bobrowski – selber schon zu Lebzeiten mit solchen Übermalungsversuchen seiner Werke konfrontiert – in einer berühmtgewordenen Rede kritisiert, daß die Benennung «christlich» zum «Etikett» des Buch- und Politikmarktes verkommen sei. Dabei wird, nach seiner Auffassung, eine solche Etikettierung nicht nur der jeweiligen Literatur, dem Text als Text, nicht gerecht, sondern dem christlichen Glauben letztlich selber: «Unser Darstellung von christlicher Lebensführung basiert ja gerade darauf, daß wir nicht eine verborgene Sekte sind, sondern in der Gesellschaft zu stehen haben.»⁴² Drei Jahre zuvor war er in seiner Rede zur Lyrik der DDR noch deutlicher geworden: «Es gibt [...] christliche Lyrik. Ganz gewiß. [...] Aber das ist Lyrik aus christlicher Haltung, aus einem christlichen Lebensgrund heraus. Sie ist vorhanden, wo es Christen gibt.»⁴³ Die Entscheidung, ob eine Literatur «christlich» oder «nichtchristlich» oder in irgendeiner Weise konfessionell zu klassifizieren ist, liegt also in erster Linie bei dem Kreis derjenigen, die diese Literatur mit bestimmten Lesebrillen rezipieren. Anders gesagt: «Das Christliche haftet als Attribut nicht dem Text, sondern dem Produzenten oder dem

Glaser, Die Restauration des Schönen. Stifters «Nachsommer». Germanistische Abhandlungen Bd. 6, Stuttgart 1965 [«Totenmaske der Welt» (6); «fetischisierte Naturwelt» (7); «Die Schönheit der Landschaft (...) ist eine der Immergleichheit» (10); «Steine, Wasser und Luft sind Monumente der Sublimation des Lebendigen» (49)] in die Diskussion trat, manche alten Zöpfe endgültig abschnitt und – alles deutet in den letzten Jahren darauf hin (stellvertretend sei hier Peter A. Schoenborn, Adalbert Stifter. Sein Leben und Werk. Bern 1992 [vgl. nur seine Deutung des «Abdias» als Hiob-Novelle (204-225)]) – einer neuen, unverstellten und kritischen Stifterlektüre den Boden bereitete.³⁸ Vgl. nur solch exemplarischen *Eis*-Egesen wie die von Kurt Michel, Adalbert Stifter und die transzendente Welt. Ein Beitrag zur Erhellung der Existenz des Dichters. Graz-Wien 1957, etwa 68: «Stifter wollte nicht, daß man den Schöpfer anklage. [...] Er sagt Gott für alles Dank, besonders für seine Berufung zum Dichter. Er preist ihn und betet ihn an in der Natur.»³⁹ Ilse Aichinger, Weiterlesen. Zu Adalbert Stifter, in: dies., Kleist, Moos, Fasane. Frankfurt/M. 1991, 93-97, 97.

⁴⁰ Olof Lagercrantz, Die Kunst des Lesens und des Schreibens. Frankfurt/M. 1988, 10, nach einem Zitat von Joseph Conrad.

⁴¹ Umberto Eco, Nachschrift zum «Namen der Rose». München 1986, 11.

⁴² Johannes Bobrowski, Die Koexistenz und das Gespräch. Rede bei einer Tagung des Präsidiums des Hauptvorstandes der CDU mit Kulturschaffenden in Weimar (1963), in: Gesammelte Werke, Bd. IV, Berlin 1987, 449-455, 455.

⁴³ Johannes Bobrowski, Lyrik der DDR (1960), ebd., 423-442, 442.

Burg Rothenfels 2005

Wie und in welchem Namen sprechen? Theologie in der Fremde

1. Rothenfelser Theologisches Kolloquium vom 25. – 27. November 2005 u.a. mit Hermann Kurzke – Jaques Wirion
(Autoren des Buchs «Unglaubensgespräch. Vom Nutzen und Nachteil der Religion für das Leben», C.H. Beck 2005)

Dieses Kolloquium bietet ein regelmäßiges und qualifiziertes Gesprächsforum für Theologinnen und Theologen, die nach ihrem abgeschlossenen Studium nicht bei der Kirche oder an einer Hochschule arbeiten.

Das Programm zu dieser Tagung und nähere Informationen erhalten Sie unter:

Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel.: 09393 – 99999, Fax 99997
Internet: www.burg-rothenfels.de; E-Mail: verwaltung@burg-rothenfels.de

Leser an. Das Kunstwerk an sich ist «frei, autonom» in der Energie seiner Gestalt. Das Christliche an der Kunst gilt also nur produktions- und rezeptionsästhetisch, nicht werkästhetisch.⁴⁴ Zugleich aber verbietet es die Botschaft des christlichen Glaubens selber, ihre unberechenbare Wirkung in literarische Suggestivkraft einzuzwängen, denn es «darf im Kunstwerk keine «direkte Bindung» an die Botschaft Christi bestehen, weil diese sonst «Anlaß» oder «Material» würde, eine Art Beiwerk [...], und in diesem Sinne degradiert.»⁴⁵ Es bleibt jeder Leserin, jedem Leser unbenommen, in Stifters wie in jeder anderen Literatur christliches Gedankengut wiederzuerkennen – das geht auf das Konto der «Fähigkeit eines Textes, immer neue und andere Lesarten zu erzeugen, ohne sich jemals ganz zu verbrauchen»⁴⁶ –, dies darf aber, zugunsten der Literatur wie der christlichen Botschaft gleichermaßen, niemals dahin führen, die unberechenbare Wirkung der Stimme eines Textes, seine «Eigenbewegung» (Eco) zum Verstummen zu bringen. Alle Erzählungen Stifters wollen letztlich nur eines: «durch das wirken, was sie sind» (BS 9) – Literatur!

Längst sind wir wieder auf dem Weg nach Linz zurück. Die Reste böhmisch-tschechischer Dorfiditylle liegt hinter uns. Die Großstadt ruft – mit ihrem oberösterreichischen Flair, ihrem Adalbert-Stifter-Institut (Stifters letzter Wohnsitz) unmittelbar an der Donau und seinem Grab auf dem Stadtfriedhof. 1867 kehrt Stifter von seinem letzten Besuch in Oberplan nach Linz zurück. Die ihn ausmergelnden Krankheiten, Leberleiden und Nervenfieber, fesseln ihn ans Bett. Am 26. Januar 1868 setzt er seinem Leben mit einer Rasierklinge ein Ende – ein Faktum, an dem Stifterverehrer schwer zu tragen hatten, da doch nicht sein konnte, was nicht sein durfte, daß der Schöpfer einer solchen Welt der schönen Bilder am Ende doch resigniert haben sollte.⁴⁷

Der Bibliothekar führt uns durch die letzte Wohnung des Ehepaars Amalie und Adalbert Stifter sowie durch die ständige Sammlung des Adalbert Stifter-Instituts. Im Raum der oberösterreichischen Literatur singt er plötzlich die erste Strophe der Nationalhymne des Landes Oberösterreich vor: «I hob di so liab, wia a Kinderl sei Muaterl, wia a Hunderl sei Herrn ...» – Vielleicht kann man Stifters Erzählungen nur verstehen, wenn man unter solchen Tönen liebevoller Wehmut aufgewachsen ist, die an der Welt leidet, ohne sie deshalb missionieren zu müssen.

Thomas Meurer, Münster

⁴⁴ Maria Behre, «Rennen mit ausgebreiteten Armen». Johannes Bobrowski Schreiben auf Hoffnung hin, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch NF 32 (1991) 307-328, 308f.

⁴⁵ Ebd., 308f.

⁴⁶ Umberto Eco, Nachschrift zum «Namen der Rose» (Anm. 41), 17.

⁴⁷ Als Indikator für die zahlreichen Bewältigungsversuche dieses Faktums sei – kommentarlos – Hans Hilger, Adalbert Stifter, ein christlicher Dichter? (Anm. 9), 404 zitiert: «Von seinem Tode aus möchte mancher seine Christlichkeit in Frage stellen. Das geschähe mit recht, wenn der Tod wahrhaftig der Schluß des Menschenlebens und das irdische Leben eine in sich geschlossene Gestalt wäre, in dem jede einzelne Begebenheit – auch der Tod – sinnvoll stünde.» – Zur Problematik des Selbstmords Stifters vgl. auch Thomas Meurer, Ein Körnlein Gutes (Anm. 2), 361.

Licht und Schatten

Zwei neuentdeckte Textfragmente Wittgensteins

1921 erschien der Geniestreich des 32jährigen Ludwig Wittgenstein, sein «Tractatus»¹, der das zur damaligen Zeit logisch-wissenschaftlich-philosophisch Sagbare in prägnanter, dezimal organisierter Darstellung bündeln sollte. Aber es war kaum dieser nicht gerade bescheidene Anspruch, der jenem Werk (zunächst zögerliche) Resonanz verschaffte; ähnlich radikale Bemühungen gehörten zum Programm des gesamten Wiener Kreises der logischen Positivisten, die sich besonders darum mühten, Scheinprobleme der Philosophie zu entlarven und allem voran der Metaphysik den Garaus zu machen. Und so enigmatisch manche Stellen im «Tractatus» auch scheinen, so wenig kann es Zweifel an seinem gleichfalls anti-metaphysischen Duktus geben.

Aber anders als beispielsweise *Rudolf Carnap*, der das philosophische Heil in der Entwicklung quasi-mathematischer Formalismen suchte, endet der «Tractatus» mit dem Verweis, daß mit der Beantwortung der wissenschaftlichen Fragen die «Lebensprobleme ... noch gar nicht berührt sind» (6.52), oder: «Gott offenbart sich nicht in der Welt» (6.432), «Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische» (6.522), und schließlich dem bekannten «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.» (7)

«Lebensprobleme»: Das klingt danach, daß alle Theorie grau sei und grün allein des Lebens Baum oder gar nach schlichtem Rekurs auf den gesunden Menschenverstand; auch scheint Wittgensteins Wende zur Sprachspiel-Bedeutungslehre in den späteren «Logischen Untersuchungen» solcher Deutung Vorschub zu leisten. Aber man muß das Ende des «Tractatus» wohl doch anders lesen. Nicht wenige der großen Heiligen im philosophischen Kalender haben ja im Alter ihr jeweiliges *Ich weiß, daß ich nichts weiß* bekannt. Beim noch längst nicht so abgeklärten Wittgenstein nahm dieser Vorbehalt Züge eines lebenslangen Existenzdramas an, das ihn offenbar häufiger um seinen Verstand fürchten ließ. Ihn quälte eine obsessive Suche nach Wahrheit und nach Klarheit des Ausdrucks, für deren Rigorosität er immer wieder ethische und religiöse Motive oder Begriffe bemüht hat.

Zwei neu edierte Texte aus dem Nachlaß, die Aufzeichnung eines Traumes (1922) und ein Brieffragment (1925), werfen einiges Licht darauf und erweitern unsere bisherige Kenntnis von Wittgensteins Religionsauffassung.² In der Sache weder immer neu noch widerspruchsfrei, vermitteln diese fragmentarischen Schriften dennoch einen Eindruck vom bitter religiösen Ernst, der Wittgensteins Philosophieren in Form und Inhalt umtrieb.³

Traumbericht

Wittgenstein entstammte einer jüdischen Familie, war aber katholisch getauft; doch scheint seine religiöse Strenge mehr dem Jahwe-Gott und vielleicht auch eher calvinistisch-protestantischen Motiven zu entsprechen. Das Traum-Erlebnis des ersten Textes beginnt eigentlich völlig harmlos: Wittgensteins Schwester Minig⁴ macht in diesem Traum ihrem Bruder ein Kompliment, daß er ein besonders kluger Geist unter anderen Geistern sei. Wittgenstein wehrte das Kompliment zwar ab, mußte sich aber einge-

¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, in: *Annalen der Naturphilosophie* 14 (1921), H. 3/4, London 1922 (dt. u. engl.).

² Die beiden Texte umfassen insgesamt nur 4 Seiten, sind aber mit Faksimile des Manuskripts, Umschrift, Normalschrift, knappen Anmerkungen und einem längeren Nachwort sehr aufwendig ediert. Siehe: Ilse Somavilla, Hrsg., *Ludwig Wittgenstein. Licht und Schatten. Ein nächtliches (Traum-) Erlebnis und ein Brief-Fragment*. Haymon-Verlag, Innsbruck-Wien 2004, 80 S.

³ Vgl. dazu jetzt J.V. Canfield, *Der Grund des Seins. Wittgensteins «religiöse Betrachtungsweise»*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2 (2005), 257-275.

⁴ Eigentlich Hermine Wittgenstein, Ludwigs ältere (Lieblings-)Schwester (1874-1950).

⁵ Vgl. dazu das instruktive Nachwort der Editorin und Wittgenstein-Expertin Ilse Somavilla, in: dies., Hrsg., *Ludwig Wittgenstein (Anm. 2)*, 57ff.

stehen, daß es ihm insgeheim doch geschmeichelt hatte. Darüber aufwachend, schämte er sich seiner «Eitelkeit und Gemeinheit». Voller Reue schlug er ein Kreuz, schämte sich aber wiederum, daß er zu faul gewesen war, das Kreuzzeichen wenigstens im Sitzen oder besser noch im Stehen zu machen, und liegen geblieben sei. «Da aber empfand ich daß ich jetzt aufstehen müsse, daß Gott es von mir verlange. Das geschah so: Ich empfand auf einmal meine völlige Nichtigkeit und ich sah ein daß Gott von mir verlangen konnte was er wollte mit der Bedingung nämlich daß mein Leben sofort sinnlos würde wenn ich ungehorsam bin.» (20)

Wittgenstein überlegte, ob er sich mit dieser Einbildung eines Willkür-Gottes nicht einfach getäuscht habe, «aber es war mir klar, daß ich dann alle Religion in mir für Täuschung erklären müßte. Daß ich den Sinn des Lebens verleugnen müßte.» Also stand er auf, ging zum Spiegel und erschrak so sehr über das Grauen darin, daß er seine Hände vors Gesicht schlug. Er durchlebte nun das, was er seine «völlige Nichtigkeit» nannte und verglich seinen Zustand mit Kierkegaards «Furcht und Zittern»: Er fühlte, daß er «gänzlich zerschlagen und in der Hand Gottes» sei, der jederzeit mit ihm machen könne, was er wolle, ihn etwa zwingen, augenblicklich seine «Gemeinheiten einzugestehen»; daß Gott ihn zwingen könne, «das Schrecklichste» auf sich zu nehmen, er selbst aber dazu nicht bereit sei; daß er nicht bereit sei, «der Freundschaft und allem irdischen Glück jetzt zu entsagen». Wittgenstein kam sich als «Deserteur» vor, der gegen den Befehl voller Furcht wieder ins Bett ging, voller Sorge, «damit ... ich [nicht] das Schrecklichste auf mich nehmen müßte oder den Verstand verlöre». Noch einmal wiederholt er, daß er in dieser Nacht seine «völlige Nichtigkeit eingesehen» habe. (21)

Konflikt

Trotz der unüberhörbaren Anspielungen auf *Kierkegaard* behält dieser Traum-Bericht eine fast unangenehme Intimität; er ist nicht wirklich mystisch, sondern eher dem Wahnsinn nahe und gepeinigt von einem rigiden Richter-Gott. Man darf dem Positivisten Wittgenstein zutrauen, daß er die Situation so tatsachengetreu wie möglich beschrieben hat; er mußte so aber Irrationales rational beschreiben. Das kennzeichnet einen bis ans Lebensende währenden Konflikt Wittgensteins: Wissenschaftliche Erklärung muß sich auf Tatsachen beziehen und alle Metaphysik, Religion oder Ethik für irrational halten. Diese Notwendigkeit markiert für ihn jedoch auch eine Grenze, die er – im Unterschied zu seinen logisch-positivistischen Zunftkollegen – zugleich mit Skepsis oder sogar stillem Ressentiment betrachtet; strikt philosophisch bleiben aber Religion und Glauben dennoch eine «Torheit».

Da zeigen sich ersichtlich Ungereimtheiten. Nicht nur, daß Wittgenstein zeit seines Lebens von religiösen Fragen und Zweifeln umgetrieben wurde; auch seine rigoros strenge Suche nach Wahrheit und klarem Ausdruck impliziert ja eine Moral oder Ethik. Ethik und Religion aber wachsen auf dem gleichen Acker des Irrationalen und Unsagbaren, den strikte Philosophie nie bestellen darf und kann.

Mit anderen Worten: Das, was für Wittgenstein elementare Lebensbedeutung und mit dem «Sinn des Lebens» zu tun hat, ist nicht das Sagbare, um das es in der Philosophie geht. Aber darüber hinaus weisen skrupulöse Sündenangst und Nichtigkeitsempfindungen anfallsweise immer wieder auf einen alttestamentlichen Richter-Gott und seinen unnachsichtigen Willkürwillen hin. Er soll selbst gesagt haben, daß seine «Gedanken 100% hebräisch» seien und ihn auch der Gedanke an ein Jüngstes Gericht stark berührt habe.⁵ «Gott kann mir sagen: Ich richte Dich aus Deinem eigenen Munde. Du hast Dich vor Ekel vor Deinen eigenen Handlungen geschüttelt, wenn Du sie an anderen gesehen hast.» (59)

Lichtmetaphorik

Worin die schlimmen «Gemeinheiten» bestehen sollen, die Wittgenstein vor dem richtenden Gott fürchtet offenlegen zu müssen, bleibt unklar. Man kann allenfalls vermuten, daß es sich weniger

um konkrete Übertretungen religiöser Gebote handelt, sondern um ein Gefühl des Versagens, elementarer Sündhaftigkeit und Nichtigkeit überhaupt.

Das drei Jahre später entstandene Fragment des Briefes an seine Schwester *Hermine* bietet dafür einige Hinweise. «Wenn man das reine geistige (das religiöse) Ideal mit weißem Licht vergleicht so kann man die Ideale der verschiedenen Kulturen mit den gefärbten Lichtern vergleichen die entstehen wenn das reine Licht durch gefärbte Lichter scheint.» (44) Wenn man sich nun einen Menschen denkt, der immer in einem Raum mit rot gefärbten Scheiben lebt, so wird dieser das rote Licht für normal halten. Erst wenn jemand an die Grenze dieses Raums stößt, kann sich das auf verschiedene Weise ändern: der eine wird resignieren, weil er begreift, daß sein Licht doch nicht das wahre ist, daß er aber die Scheiben nicht zum wahren Licht durchbrechen kann oder will; er werde «humoristisch oder melancholisch» resignieren, meint Wittgenstein. Ein anderer glaubt nur, daß diese Grenze irgendein Körper in jenem Raum sei, begreift nichts weiter und lebt wie bisher fort. Ein Dritter schließlich durchbricht das Glas und tritt hinaus ins Freie.

Wittgenstein liefert auch gleich die «Anwendung: Der Mensch in der roten Glasglocke ist die Menschheit in einer bestimmten Kultur zum Beispiel in der abendländischen ... Das Licht ist das Ideal und das getrübe Licht das Kulturideal.» Das Kulturideal gilt solange als das höchste, bis die Menschheit an dessen Grenze gestoßen ist; das sei zu Beginn des abendländischen 19. Jahrhunderts geschehen. Und dann stelle sich «die Säure» in Gestalt der humoristisch-melancholischen Reaktion ein; «oder er durchbricht die Begrenzung und wird religiös». (45) Dabei kann es durchaus geschehen, daß einer den Kopf ins Freie gesteckt hatte, aber ihn geblendet wieder zurückzieht «und nun, mit schlechtem Gewissen, in der Glasglocke weiterlebt». Interessant und «ergreifend» ist freilich dann nur die Art und Intensität der Auseinandersetzung mit dem «Licht».

Die Licht-Metaphorik findet sich oft in Wittgensteins Schriften; hier dient sie zunächst dazu, Platons Höhlengleichnis zu modifizieren. Das rosa-rote Licht bezeichnet jene melancholisch-humoristische Resignation, die dem ästhetischen Stadium Kierkegaards ähnelt und letztlich im unglücklichen Bewußtsein der Verzweiflung endet, der «Icheinsamkeit», wie Wittgenstein mit *Ferdinand Ebner* sagt. Und wie später im Sprachspiel-Relativismus erscheinen hier die «Kulturen» historistisch-relativ.

Wer in der Glasglocke weiterlebt, weil er die Grenze des Raums nicht wahrnimmt, bleibt oberfächlich, unsensibel, unreflektiert und ohne Leidenschaft; dazu gehört auch die bloß wissenschaftlich-objektivierende Einstellung gegen alle Realität, eine Ra-

tionalität ohne Sinn für das Unsagbare und Nicht-Empirische. Die Forderung, die Wittgenstein an sich stellt, gleicht dem Kierkegaardschen Sprung ins Ungewisse, die religiöse Entscheidung. Der Sprung enthält das große Risiko, daß der Mensch den «Anblick des Vollkommenen» nicht ertrage und «in den Staub fallen» müsse.⁶ Gleichwohl erwiesen sich jene geistigen und künstlerischen Autoren, die diese religiöse Dimension nicht erreichten, allenfalls als Talente, nicht aber als ergreifend-genial. Vermutlich ist das auch der Ort, an dem Wittgensteins Nichtigkeitsgefühl aus dem Traum-Fragment aufkommt: die verzweifelte Angst, dem Anblick des Vollkommenen nicht standzuhalten.

Unentschiedenheit

Die zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts lebten, gerade in der kulturellen Spätblüte des post-habsburgischen Österreichs, im Bewußtsein kultureller Agonie, für die *Spenglers* «Untergang des Abendlandes» (Band I erschien 1918 in Wien) den prototypischen Titel lieferte. Auch Wittgensteins Kulturrelativismus steht in diesem Kontext, setzt aber der veraltenden Kultur die Religion als das überlegene «reine geistige Ideal» und die eigentlich schöpferische Haltung entgegen; sie soll gegen die zivilisatorische Dekadenz den Beginn einer neuen Ära markieren.

Sicherlich finden sich hier Motive pessimistisch-konservativer Kulturkritik, zumal Wittgenstein selbst bekannte, sich seiner Zeit gegenüber fremd zu fühlen.⁷ Aber es bleibt, besonders im Vergleich der beiden Fragmente, eine eigentümliche Unentschiedenheit. Wenn er hier Kulturen und Wissenschaft eher als etwas Zweitrangiges und Verschwommenes gegenüber dem reinen wahren Licht der Religion ausgibt, so unterstellt er ein Absolutes, dessen metaphysische Dimension der «Tractatus» gerade noch verworfen oder allenfalls als «mystisch» bezeichnet hatte.

Zwei Erklärungen böten sich dafür an: Einerseits erweist sich Wittgenstein hier als Platoniker der wahren Ideen, die durch einen Abgrund, den *Chorismós*, von der logisch-empirisch darstellbaren Erscheinungswelt getrennt bleiben; nur dank seiner Geistseele vermag der Mensch das göttliche Licht zu schauen; möglicherweise verbindet sich dieser Gedanke auch mit dem «hebräischen» Bilderverbot. Zum zweiten aber kündigt sich in diesen Fragmenten offenbar die mühselige Arbeit an, die ihm in den erst posthum (1953) veröffentlichten «Logischen Untersuchungen» eine radikale Abkehr vom Konzept des «Tractatus» erlaubten.

Werner Post, Bonn-Dortmund

⁶Ebd., 70.

⁷Ebd., 67.

«... strecken wir unsere Hände zu Ihnen hin ...»

Der Briefwechsel polnischer und deutscher Bischöfe von 1965 (*Erster Teil*)

In seinem 1981 zunächst im Untergrund, wenig später in der Pariser «Kultura» erschienenen Essay «Zwei Vaterländer – zwei Patriotismen» bezeichnet der polnische Literaturwissenschaftler und mehrfach inhaftierte Dissident Jan Józef Lipski (1926-1991) den im Geiste der Versöhnung verfaßten polnischen Bischofsbrief von 1965 als «die mutigste und weitestblickendste Tat der polnischen Nachkriegsgeschichte». Er begründet diese Einschätzung damit, daß trotz aller schrecklichen Belastungen des deutsch-polnischen Verhältnisses durch die im Zweiten Weltkrieg in Polen und an Polen verübten Verbrechen der Tag der Vergebung kommen mußte, um auf diese Weise der Verpflichtung «christlicher Ethik» gerecht zu werden und die Zugehörigkeit zur «westeuropäischen Zivilisation» unter Beweis zu stellen. Eben diese Aufgabe habe, «da das Volk geknechtet war», die Kirche als «höchste unabhängige moralische Autorität» übernommen. J.J. Lipski spannt den Bogen vom polnischen Bischofsbrief bis zu der Ende der siebziger Jahre in Kreisen

der mitteleuropäischen, nicht nur polnischen Opposition aufkommenden Devise einer «Rückkehr nach Europa», indem er schreibt: «Als eine Nation, die sich dem westlichen Mittelmeer-Kulturkreis zugehörig fühlt, träumen wir von einer Rückkehr in unser größeres Vaterland Europa. Daher die Notwendigkeit einer Aussöhnung mit den Deutschen, die schon in diesem Europa sind und darin bleiben werden.»

Daß ihre Versöhnungsbotschaft ein mutiger und ein für die Zukunft der deutsch-polnischen Beziehungen höchst bedeutsamer Schritt war, dürfte den polnischen Bischöfen durchaus bewußt gewesen sein. Schließlich enthielt sie jene geschichtsmächtigen Elemente, die in späteren Jahren ihre Wirksamkeit erweisen sollten, so daß J.J. Lipskis Wertung keineswegs aus der Luft gegriffen ist, sondern durchaus als fundiert erscheint. Angesichts der spannungsvollen und konfliktreichen Dynamik, die von dieser Initiative ausging, dürfte es auch vier Jahrzehnte nach diesem denkwürdigen Briefwechsel interessant sein, den Gang der Ereignisse

nachzuzeichnen, um sich der Richtigkeit der von J.J. Lipski vorgenommenen Wertung zu vergewissern.

Spannungen im Vorfeld des Briefwechsels

Wer heute der Meinung sein sollte, zwanzig Jahre nach Kriegsende wäre die Zeit für eine deutsch-polnische Versöhnung überfällig gewesen, der irrt. Die Wunden des Krieges waren keineswegs vernarbt und die gesellschaftlichen Voraussetzungen für eine deutsch-polnische Versöhnung noch kaum gegeben. Um die erforderlichen Voraussetzungen zu schaffen, bedurfte es einer überzeugenden Initiative, und wer wäre dazu berufen gewesen als die Kirchen beider Völker? Doch ausgerechnet im Vorfeld des Briefwechsels war es zu einer Verstimmung gekommen. In Polen feierten Staat und Partei 1965 in Großveranstaltungen die «Rückkehr der West- und Nordgebiete zum Mutterland» nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs. Die Kirche wollte dieses Feld nicht der kommunistischen Propaganda allein überlassen und gedachte ihrerseits der zwanzig Jahre zurückliegenden Übernahme der kirchlichen Administration in den Oder-Neiße-Gebieten. Dazu hatte die polnische Bischofskonferenz einen eigenen Hirtenbrief verfaßt, der am 23. Juni in den Kirchen zur Verlesung kam. Für den 1. September, den Tag des Überfalls auf Polen, hatte Primas Stefan Wyszyński seine Mit Bischöfe nach Breslau eingeladen, um in der schlesischen Metropole am Vorabend des Millenniums daran zu erinnern, daß mit der nach dem Zweiten Weltkrieg vollzogenen kirchlichen Neuordnung der Zustand wieder hergestellt wurde, der im Jahr 1000 grundgelegt worden war. In katholischen Kreisen der Bundesrepublik riefen die kirchlichen Feiern «lebhaft Emotionen» hervor und wurden mit Mißfallen zur Kenntnis genommen.¹ Einige Passagen in der Predigt des Primas klangen in manchen westdeutschen Ohren, zumal in denen der Vertriebenen und ihrer Seelsorger, höchst ärgerlich, so etwa die Aussage: «Wir warteten und warteten bis diese Gebiete endlich zum Mutterland zurückkehrten, mit dem sie nun endgültig verbunden sind.» Die Erinnerung an die innerkirchlichen Vorgänge in den Oder-Neiße-Gebieten konnten kaum gegensätzlicher sein. Was die polnische Seite als «Rückkehr» verstand, war in den Augen der deutschen Katholiken, auch der Bischöfe, ein Akt des Unrechts. So jedenfalls interpretierten sie das Vorgehen von Kardinal August Hlond in den Augusttagen des Jahres 1945. Unter Berufung auf die ihm erteilten außerordentlichen päpstlichen Vollmachten «in tutto il territorio polacco», also für das gesamte polnische Territorium, hatte er damals die in den Oder-Neiße-Gebieten residierenden deutschen Ordinarien zum Amtsverzicht genötigt und damit – so die deutsche Auffassung – seine Kompetenz überschritten, weil seine Bevollmächtigung nicht die lediglich «polnischer Verwaltung» unterstellten deutschen Gebiete betroffen hätte.²

Zur Vorgeschichte des Briefwechsels

Der Konflikt um die von der polnischen Kirche initiierten Gedenkfeiern überschattete denn auch die im Vorfeld des Briefwechsels im Rom des zu Ende gehenden Konzils geführten beiderseitigen Gespräche. So äußerte Kardinal Julius Döpfner dem Primas gegenüber seine Sorge vor einem sich innerhalb der polnischen Kirche verbreitenden Nationalismus, der eine beiderseitige Verständigung sehr erschweren würde. S. Wyszyński fühlte sich seinerseits mißverstanden, da er sich nicht von nationalistischen, sondern von pastoralen Motiven leiten lasse und sehr wohl wisse, was in der gegebenen Situation für die Kirche in Polen gut sei.

¹Vgl. z. B. Andrzej Micewski, Stefan Kardinal Wyszyński. Primas von Polen. Mainz-München 1990, 236.

²Vgl. z. B. Franz Scholz, Zwischen Staatsräson und Evangelium. Kardinal Hlond und die Tragödie der ostdeutschen Diözesen. Frankfurt/M. 1988.

³Die folgenden Überlegungen entnehme ich der Darstellung von Peter Raina, Kardynał Wyszyński. Oredzie biskupów a Reakcja Władz (Die Botschaft der Bischöfe und die Reaktion der Behörden). Warschau 1995, 5-11. Raina beruft sich seinerseits auf ein unveröffentlichtes Manuskript von Wyszyński aus dem Jahr 1996.

Die Vorgeschichte des Briefwechsels³ reicht bis in das Jahr 1957 zurück, als es auf Initiative von Julius Döpfner, dem damaligen Berliner Bischof, in Rom zu einer ersten Begegnung mit dem polnischen Primas kam. Wie sich Kardinal S. Wyszyński 1966 erinnert, sei es J. Döpfner darum gegangen, ihm gegenüber «die Psyche, Mentalität und Einstellung der neuen Deutschen zu verdeutlichen, die sich – relata refero – (vielleicht nicht in ihrer Gesamtheit, wohl aber in ihrem nachdenklichen Teil) dessen schämen, was in Polen, besonders während der letzten Okkupationsjahre, passiert ist.» Ein Jahr später trafen beide wiederum in Rom zusammen. Diesmal habe J. Döpfner im Auftrag der «Regierung in Bonn» dem polnischen Primas zu verstehen gegeben, «daß es ihr nicht um eine Grenzrevision gehe, sondern um eine andere Gestaltung des deutsch-polnischen Verhältnisses in der Zukunft». S. Wyszyński habe auf diese Botschaft «reserviert, vorsichtig» reagiert. Während des Zweiten Vatikanischen Konzils trafen sich beide Kardinäle häufiger. Zum Treffen am 25. Februar 1962 hatte der Primas eingeladen. Es stand ganz im Zeichen der von J. Döpfner am 16. Oktober 1960, dem Fest der heiligen Hedwig, gehaltenen Berliner Predigt. Damals hatte Bischof J. Döpfner mit dem Blick auf die deutsch-polnischen Beziehungen erklärt, das deutsche Volk könne «nach allem, was in seinem Namen geschehen ist, den Frieden nur unter sehr hohen Opfern erlangen». Ohne ausdrücklichen Bezug zur Oder-Neiße-Grenze sagte er: «Für die Zukunft ist die Gemeinschaft der Völker und Staaten wichtiger als Grenzfragen.»⁴ S. Wyszyński wertete diese Predigt als einen bedeutsamen Schritt hin zu einem beiderseitigen Dialog, äußerte allerdings gleichzeitig sein Befremden über Adenauers Düsseldorfer Rede vom 10. Juli 1960 vor der Landsmannschaft Ostpreußen, in der der deutsche Bundeskanzler den Anspruch auf das Selbstbestimmungsrecht der Ostpreußen betont hatte. Kardinal J. Döpfner habe indes dem Primas versichert, «daß niemand in Deutschland an einen Krieg gegen Polen denke.» Die Grenzfrage sei jedoch in Deutschland, insbesondere innerhalb der Landsmannschaften, emotional aufgeladen. Daher stehe auch die Kirche vor keiner leichten Aufgabe. Es brauche «auf beiden Seiten viel Geduld. Doch die Zeit arbeite für Polen». Zu diesem Zusammentreffen enthält das Tagebuch des Primas folgende Notiz: «Der Grundgedanke von Kardinal D ist: Er spricht häufig mit Adenauer. Er ist der Auffassung, daß für Westdeutschland nicht ein Grenzrevisionismus im Zentrum des Interesses stehe, sondern eine neue Form der Zusammenarbeit zwischen Polen und Deutschland.»

Kardinal J. Döpfner hat bei weiteren Begegnungen seine Einschätzung bekräftigt und immer wieder darauf verwiesen, daß die Zeit für Polen arbeite. Eine erste Frucht dieser beiderseitigen Annäherung ist die auf Initiative der deutschen Bischöfe zurückgehende, in der zweiten Sitzungsperiode getroffene Vereinbarung, sich gemeinsam um eine Seligsprechung von Pater Maximilian Kolbe zu bemühen. Der entsprechende, dem Papst zugeleitete Text wurde denn auch gemeinsam redigiert. Der Austausch der Versöhnungsbotschaften am Ende des Konzils ist gleichsam die Krönung dieser Entwicklung.

Die Feier des polnischen Millenniums zwingt zur Versöhnung

Die bevorstehende Tausend-Jahr-Feier der Taufe Polens, an der auf Wunsch des polnischen Episkopats die Weltkirche teilhaben sollte, bot den konkreten Anlaß für die polnische Versöhnungsbotschaft. In 56 Schreiben waren bereits weltweit die Bischofskonferenzen eingeladen worden. Auch Papst Paul VI. hatte sein Kommen zugesagt. Es war klar, daß der unmittelbare deutsche Nachbar nicht übergangen werden konnte, doch verlangten die zwischen beiden Nationen bestehenden Probleme ein gesondertes Vorgehen. Dazu wurde Erzbischof B. Kominek um einen entsprechenden Vorschlag gebeten. Angesichts der unterschiedlichen politischen Verhältnisse in der Bundesrepublik und in der DDR soll

⁴ Deutschland und Polen. Kirche im Dienst der Versöhnung. Hrsg. v. d. Pressestelle d. Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1996, 58.

er für getrennte Briefe plädiert haben. Dafür ausschlaggebend dürfte wohl vor allem die bereits 1950 erfolgte Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze durch die Regierung der DDR gewesen sein. Auch soll B. Kominek eine ausführliche Stellungnahme zu der am 1. Oktober 1965 veröffentlichten EKD-Ostdenkschrift «Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn» angeregt haben. B. Komineks Vorschläge hätten jedoch deutscherseits keine Zustimmung gefunden. Man habe die Einheit der Kirche in Deutschland nicht durch die Übernahme der Zwei-Staaten-Theorie in Frage stellen wollen, und die evangelische Ostdenkschrift sollte lediglich im polnischen Brief Berücksichtigung finden.⁵ Nach dieser grundsätzlichen Klärung erstellte Erzbischof B. Kominek in Absprache mit Bischof Z. Choromański, dem Sekretär der Polnischen Bischofskonferenz, das an den deutschen Episkopat gerichtete Einladungsschreiben mit der bekannten Versöhnungsformel «wir gewähren Vergebung und bitten um Vergebung» sowie mit der anschließenden Versicherung, erst jetzt «mit ruhigem Gewissen in Polen auf ganz christliche Art unser Millennium» feiern zu können.

Die Brisanz des Geschichtsverständnisses

Wer ohne Berücksichtigung des damaligen, durch den kalten Krieg vorgegebenen zeitgeschichtlichen Kontexts die seitenlangen historischen Ausführungen der unter dem 18. November datierten polnischen Versöhnungsbotschaft liest, dem entgeht wohl die darin zum Ausdruck kommende Brisanz. Der polnische Episkopat läßt vor den einzuladenden deutschen Bischöfen die tausendjährige Geschichte Polens Revue passieren – angefangen mit der Taufe Mieszko I. im Jahr 966, der Errichtung einer eigenen Hierarchie durch Papst Sylvester II. und dem bedeutungsvollen Jahr 1000 mit der Gnesener Begegnung zwischen Kaiser Otto III. und Boleslaw Chrobry. In diesen geschichtlichen Anfängen sieht Polens Episkopat die Symbiose zwischen Kirche und Nation grundgelegt, die – so die weiteren Darlegungen – die gesamten tausend Jahre bis in die Gegenwart hinein Bestand hat, wobei «in den schwersten politischen und geistigen Nöten ... die katholische Kirche ... immer der Rettungsanker und das Symbol der nationalen Einheit geblieben» sei. Um die «politische und kulturelle Bedeutung» dieser Anfangszeit zu unterstreichen, verweist der Brief auf «die allerneueste deutsche Geschichtsschreibung», die in diesen Anfängen Polens «Eintritt in die lateinische Christenheit» sieht. Dadurch sei Polen «zu einem gleichberechtigten Glied des universal konzipierten ... Imperium Romanum Ottos III. geworden».⁶

In dem historischen Abriss spielen selbstverständlich die deutsch-polnischen Beziehungen eine besondere Rolle. Sie seien für Polen Jahrhunderte lang befruchtend gewesen und hätten erst durch die Kreuzritter und den Aufstieg Preußens ihre Wende ins Nega-

tive erfahren. Gipfelpunkt dieser tragischen Entwicklung seien die Leiden im Zweiten Weltkrieg mit der Ermordung von 2000 Priestern und fünf Bischöfen. Die Belastungen der Gegenwart, insbesondere das «heiße Eisen» der Oder-Neiße-Grenze, hätten hier ihren Grund. Sie seien die «bittere Frucht des letzten Massenvernichtungskrieges». Dabei zeigen Polens Bischöfe durchaus Verständnis für das «Leid der Millionen Flüchtlinge und vertriebenen Deutschen», für das allerdings die «Siegermächte» durch ihre Potsdamer Beschlüsse verantwortlich seien. Durch den Verlust der polnischen Ostgebiete, der Polen nicht als «Siegerstaat» erscheinen lasse, seien die Oder-Neiße-Gebiete heute für Polen eine «Existenzfrage». Bei ihrem Bemühen, die infolge des Zweiten Weltkriegs entstandene nationale Situation ihres Landes zu verdeutlichen, zeigen Polens Bischöfe durchaus Verständnis für die Probleme der deutschen Seite. Nicht zuletzt dadurch legten sie den Grund, um im wechselseitigen Dialog einen Ausweg aus der «fast hoffnungslos mit Vergangenheit belasteten Lage» zu finden.

Der historische Exkurs der polnischen Versöhnungsbotschaft fand damals deutscherseits nicht das ihm gebührende Interesse. Die auf einer tausendjährigen Symbiose von katholischem Glauben und polnischer Nation basierende Sichtweise, die einem deutschen Geschichtsbild höchst fremd ist, stieß eher auf verbreitetes Unverständnis. So habe sich Kardinal J. Döpfner bei einem späteren Zusammentreffen mit dem polnischen Primas zu dem breit ausgeführten historischen Teil des polnischen Briefes kritisch geäußert. Historische Argumente würden Deutsche gemeinhin nicht sonderlich interessieren. Diese Aussage legt die Vermutung nahe, daß die deutschen Bischöfe, zumal auf dem Hintergrund der in Polen kurz vorher veranstalteten 20-Jahr-Feiern zur Übernahme der kirchlichen Administration in den Oder-Neiße-Gebieten, im historischen Teil des polnischen Briefes die geschichtspolitische Absicht sahen, mit ihrem Hinweis auf den piastischen Ursprung Polens den Anspruch auf die deutschen Ostgebiete historisch zu legitimieren. Abgesehen davon, daß der Text diese Interpretation keineswegs nahelegt, haben sich dadurch die Bischöfe offenbar den Blick für die eigentliche Brisanz dieses geschichtlichen Abrisses versperrt, durch den Polens Bischöfe gegen die kommunistische Staatsdoktrin die Zugehörigkeit ihres Landes zum westeuropäischen Kulturkreis zum Ausdruck brachten. Auch in den westdeutschen Medien blieb damals dieser Aspekt weitgehend unbeachtet. Eine Ausnahme bildete die «Stuttgarter Zeitung» in ihrer Ausgabe vom 3. Dezember 1965. Sie sah im geschichtlichen Teil «einen verschlüsselten Hilferuf an den deutschen Nachbarn ... Ihr Deutschen habt geholfen, Polen für den Westen zu gewinnen, ihr habt das Land der römischen Kirche zugeführt, ihr habt auch euren Teil dazu beigetragen, daß wir Polen heute in den Herrschaftsbereich einer atheistischen Macht geraten sind. Ihr Deutschen seht immer nur die Leiden, die euch die Oder-Neiße-Linie bereitet, aber ihr seht nicht, daß sie zwar Deutschland von Polen, aber nicht den Westen vom Osten scheidet. Diese Grenze liegt an der polnischen Ostgrenze, die, nicht durch unsere Schuld, so weit westlich verläuft. Seht zu, daß wir unsere geistige Bastion gegen den Kommunismus halten können.»

Der deutsche Antwortbrief

Die von 42 aus beiden Teilen Deutschlands auf dem Konzil anwesenden Bischöfen unterzeichnete deutsche Antwort vom 5. Dezember 1965 fällt um vieles kürzer aus als die polnische Versöhnungsbotschaft. Mit «Bewegung und Freude» nehmen die Bischöfe die Einladung zum Millennium an. Sie verweisen einleitend darauf, daß französische und englische Kardinäle und Bischöfe bereits 1948 durch ihre Anwesenheit beim Kölner Domjubiläum «christliche Brüderlichkeit» bewiesen haben – ein deutlicher Hinweis darauf, daß die Versöhnung, die man sich nunmehr mit Polen erhofft, mit den westlichen Kriegsgegnern bereits vor Gründung der Bundesrepublik erfolgte. Sie ergreifen selbstverständlich die ihnen «dargebotenen Hände» und wünschen sich, «daß niemals wieder der Ungeist des Hasses» sie trenne.

⁵ Diese Darstellung der Vorgeschichte des Briefwechsels findet sich in der Beantwortung einer Anfrage der polnischen Sicherheitsorgane durch die in der Regel über Vorgänge im Vatikan gut informierte HA XX/4 des Ministeriums für Staatssicherheit vom 19. Januar 1966. Angesichts unterschiedlicher Versionen bedarf die Vorgeschichte des Briefwechsels weiterer Untersuchungen. So behauptet Prälat Th. Schmitz, ein enger Vertrauter von Erzbischof Bengsch, in der Deutschen Tagespost vom 25.11.1995, die deutsche Antwort gehe «im wesentlichen auf die Arbeit von Erzbischof Bengsch zurück». (Vgl. M. Höllen, Loyale Distanz? Katholizismus und Kirchenpolitik in SBZ und DDR. Bd. 2, 455f., Anm. 507). Dem Bonner Zeithistoriker K.-J. Hummel, der sich seinerseits auf den Erfurter Kirchenhistoriker J. Pilvousek beruft, verdanke ich den Hinweis, daß neben Erzbischof Bengsch der Görlitzer Bischof Schaffran durch eine 8-Punkte-Vorlage den Brief, zumal bezüglich des «Rechts auf Heimat», entscheidend mitgeprägt habe. Sollten diese Angaben stimmen, dann hätten wir es mit dem kuriosen Befund zu tun, daß der von den kommunistischen Machthabern als Werk des «westdeutschen Revanchismus» verstandene Text im wesentlichen von zwei Bischöfen der DDR verfaßt wurde.

⁶ Zitate aus dem Briefwechsel der polnischen und deutschen Bischöfe und der EKD-Ostdenkschrift entnehme ich R. Henkys, Hrsg., Deutschland und die östlichen Nachbarn. Beiträge zu einer evangelischen Denkschrift. Stuttgart 1966, 218-230.

Die deutschen Bischöfe begrüßen die durch «die hellen Seiten des deutsch-polnischen Verhältnisses» bestimmte polnische Sicht des Mittelalters. Was die belastete jüngste Vergangenheit betrifft, so betonen sie: «Furchtbares ist von Deutschen und im Namen des deutschen Volkes dem polnischen Volk angetan worden.» Dafür bitten sie um Vergebung. Sie wissen, daß Deutschland «die Folgen des Krieges tragen» muß, gehen aber nicht auf das im polnischen Brief angesprochene «heiße Eisen» der Oder-Neiße-Grenze ein. Stattdessen versuchen sie, das von den deutschen Vertriebenen vertretene «Recht auf Heimat» in seiner Bedeutung abzuschwächen, indem sie darauf verweisen, daß damit «– von einigen Ausnahmen abgesehen – keine aggressive Absicht» verbunden sei. Vielmehr brächten die Vertriebenen damit lediglich zum Ausdruck, «daß sie rechts in ihrer alten Heimat gewohnt haben und daß sie dieser Heimat verbunden bleiben.» Im übrigen seien sie sich durchaus bewußt, «daß dort jetzt eine junge Generation heranwächst, die das Land, das ihren Vätern zugewiesen wurde, ebenfalls als ihre Heimat betrachtet». Man merkt diesen Sätzen deutlich die Rücksichtnahme auf die Vertriebenen an.

Der Briefwechsel nimmt leider nur sehr verdeckt auf die evangelische Ostdenkschrift Bezug. Die polnische Versöhnungsbotschaft enthält lediglich unter Hinweis darauf, daß sich die «deutschen evangelischen Brüder» um «Lösungen für unsere Schwierigkeiten» bemüht haben, die Bitte um Übermittlung von «Grüße und Dank». Und auch aus der im deutschen Antwortbrief bekundeten freudigen Bereitschaft, dieser Bitte zu entsprechen, kann man den Grund zu dieser Übermittlung bestenfalls errahnen. Angesichts der Bedeutung der EKD-Ostdenkschrift muß diese Zurückhaltung überraschen. Schließlich war sie dem Briefwechsel vorausgegangen und hatte mit ihrer Forderung, «das Lebensrecht des polnischen Volkes zu respektieren und ihm den Raum zu lassen, dessen es zu seiner Entfaltung bedarf»⁷, auch für diesen einen Maßstab gesetzt. Die polnischen Bischöfe hatten somit eigentlich keinen Grund, sich gegenüber der Ostdenkschrift zurückzuhalten, wohl aber die deutsche Seite, die mit ihrem Antwortbrief deutlich hinter den Aussagen der Ostdenkschrift zurückblieb. Eine direkte Bezugnahme der polnischen Bischöfe auf die evangelische Ostdenkschrift wäre somit einer impliziten Kritik am deutschen Antwortbrief gleichgekommen, und dies mußte vermieden werden, um nicht die von Versöhnung und Dialog bestimmte Intention des Briefwechsels zu gefährden.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen

Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch

Telefax 044 204 90 51

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,

Werner Heierle, Paul Oberholzer, 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 2005:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.– / Studierende Fr. 50.–

Deutschland und Österreich: Euro 50.– / Studierende Euro 38.–

Übrige Länder: Fr. 61.–, Euro 33.– zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 100.–, Euro 60.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt

Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4842),

Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die

Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Enttäuschte Erwartung

Der polnische Episkopat hatte sich denn auch in seinem römischen Kommuniqué vom 7. Dezember 1965 über die deutsche Antwort keineswegs enttäuscht gezeigt, sondern sie positiv gewürdigt. Doch fünf Jahre später kommt die damals empfundene Enttäuschung in einem unter dem 5. November 1970 datierten Brief des polnischen Primas an Kardinal J. Döpfner⁸ unverblümt zum Ausdruck. Der Zeitpunkt war bewußt gewählt, wurde doch in jenen Tagen in Warschau der deutsch-polnische Vertrag über «die Grundlagen der Normalisierung der beiderseitigen Beziehungen» ausgehandelt, mit dem die von Willy Brandt geführte sozial-liberale Koalition Polens Westgrenze anerkannt hat – ohne einer gesamtdeutschen Vertretung auf einer späteren Friedenskonferenz vorgreifen zu wollen. Zu diesen Verhandlungen wünschte sich S. Wyszyński eine positive Stellungnahme der deutschen Bischofskonferenz: «In dieser historischen Stunde», in der sich erstmals nach dem Krieg «die Möglichkeit einer Regelung der Lebensfrage des polnischen Volkes und Staates» abzeichne, dürfe «die bischöfliche Führung in der Bundesrepublik» nicht abseits stehen. Vielmehr sei es ihre Aufgabe, «die staatliche Leitung auf die Wichtigkeit der kommenden Entscheidung aufmerksam zu machen».

1965 hätten sich die deutschen Bischöfe dieser Aufgabe verweigert. Wörtlich schreibt der Primas: «Nun muß ich Ihnen ganz ehrlich gestehen, daß die Antwort des deutschen Episkopats auf unseren Versöhnungsbrief nicht nur die Polen, sondern auch die Weltmeinung enttäuscht hat.» Für das polnische «katholische Volk ist es ein öffentliches Ärgernis», zumal sich «die deutschen Protestanten dem katholischen Polen» entgegenkommender gezeigt hätten. Die «katholische Kirche in der Bundesrepublik» dürfe nicht vergessen, daß die «Grenzfrage» für Polen eine «Lebensfrage» und zugleich eine «Kirchenfrage» sei, letzteres, weil es sich bei Polen um «das letzte Bollwerk des Katholizismus im Osten» handle. Nun sei es an der Zeit, das damals Versäumte nachzuholen.

Doch erneut wurde der polnische Primas in seiner Erwartung enttäuscht. Kardinal J. Döpfner läßt den Termin der Unterzeichnung des deutsch-polnischen Vertrages vom 7. Dezember 1970 verstreichen und antwortet erst unter dem 14. Dezember. Er äußert seine Betroffenheit über die herbe Kritik am deutschen Antwortbrief von 1965, die er «in dieser Art nicht erwartet» habe. Er gesteht ein, «daß der Brief verhaltener, reservierter wirkt» als die polnische Versöhnungsbotschaft und meint, man hätte «damals einiges wärmer formulieren können». Im Kern allerdings, «speziell bezüglich der Grenzfrage», hätte man kaum «wesentlich anders» schreiben können. Damals wie heute könne sich die Kirche «nicht in konkrete politische Auseinandersetzungen hineinziehen lassen». Im übrigen stünden «die deutschen Bischöfe und die deutschen Katholiken ... in ihrem Versöhnungswillen ... nicht hinter ihren evangelischen Mitbürgern» zurück.

Allerdings bleibt zu fragen, ob die deutschen Bischöfe damals bei aller gebotenen parteipolitischen Zurückhaltung ihrem diakonischen Auftrag, zu den Lebensfragen des deutschen Volkes Stellung zu beziehen, gerecht geworden sind. In ihrer Argumentation haben sie sich offensichtlich allzu sehr von der Rücksicht auf die ihr «Recht auf Heimat» einfordernden Vertriebenen leiten lassen. So wurden im Nachhinein katholischerseits weiterführende Aussagen notwendig. Dazu bot der Bamberger Katholikentag von 1966 eine erste Gelegenheit. In seiner Erklärung zum deutsch-polnischen Briefwechsel findet sich die feierliche Versicherung, «sich mit allen Kräften dafür einzusetzen, daß das deutsche Volk die nationalen Existenzrechte des polnischen Volkes respektiert», die «deutsche Politiker in der Vergangenheit» mißachtet haben.⁹ (Zweiter Teil folgt) *Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen*

⁷ Ebd., 201.

⁸ Entnommen wurden die folgenden Zitate dem Abdruck der Briefe der Kardinale Wyszyński und Döpfner in: Deutschland und Polen (Anm. 4), 62-65.

⁹ Deutschland und Polen (Anm. 4), 58.