ORIENTIERUNG

Nr. 13/14 71. Jahrgang Zürich, 15./31. Juli 2007

Was Ihnen hier geschieht, geschieht für immer. Merken Sie sich das im voraus. Wir zermalmen Sie bis zu dem Punkt, von dem es kein Zurück mehr gibt. Dinge werden Ihnen widerfahren, von denen Sie sich nicht frei machen könnten, und wenn Sie tausend Jahre alt würden. Nie mehr werden Sie einer gewöhnlichen menschlichen Empfindung fähig sein. In Ihnen ist alles erstorben. Nie wieder werden Sie der Liebe, der Freundschaft, der Lebensfreude, des Lachens, der Neugierde, des Mutes oder der Lauterkeit fähig sein. Sie werden ausgehöhlt sein. Wir werden Sie vollkommen auspressen und dann mit unserem Gedankengut füllen.» Präzise beschreibt in George Orwells Roman «1984» der Folterer O'Brien seinem Opfer Winston die Folgen der Folter, die an ihm vollzogen werden wird: Er spricht vom unwiederbringlichen Verlust von persönlicher Identität und von grundlegenden menschlichen Fähigkeiten wie Liebe, Freundschaft und Lauterkeit. Gleichzeitig offenbart sich in O'Briens Äußerungen der totalitäre Charakter und Anspruch des Regimes, für das er das Geschäft des Folterers betreibt. Denn O'Brien geht es nicht darum, von den Opfern mit Hilfe der Folter irgendwelche Geständnisse oder Erkenntnisse zu erpressen, sondern ihnen jede Möglichkeit zu rauben, in Zukunft noch eine eigenständige Überzeugung vertreten zu können. Wenn dies dem Folterer gelungen ist, so beherrscht er nicht nur seine Opfer, sondern er kann fortan bestimmen, was als «Wirklichkeit» gilt. Darin zeigt sich der totalitäre Charakter eines Regimes, das die Folter einsetzt. Was George Orwell eindringlich in einem fiktiven Text dargestellt hat, hat Jean Améry in seinem bekannten Artikel «Die Tortur», in dem er die an ihm 1943 im «Auffanglager» der SS Breendonk (Belgien) vollzogene Folter reflektiert, den «Verlust des Weltvertrauens» genannt. Ausschnitte aus George Orwells Roman wie Jean Amérys Essay finden sich neben anderen Materialien zur Geschichte der Folter in einem von den Bonner Professoren Hans-Joachim Pieper und Konrad Schüttauf herausgegebenen Sammelband «Die Wahrheit ans Licht!»[1]

Unteilbarkeit der Menschenwürde

In seinem Text protokolliert Jean Améry nicht nur den Vorgang und die Folgen der Folter, er verbindet damit auch den Versuch, die dabei erlittenen Traumata zu verarbeiten und eine Perspektive für ein Leben «nach der Folter» zu entwickeln. Darin ist sein Text ein eminent aufklärerischer Traktat. Aus dem gleichen Impuls lebt auch die von H.-J. Pieper und K. Schüttauf zusammengestellte Anthologie. Mit ihren nüchternen und knappen Kommentaren gelingt es ihnen, die ausgewählten Textpassagen und Essays zum Sprechen zu bringen. Sie zeigen, wie die Folter während eines großen Teils der europäischen Rechtsgeschichte als ein Instrument der Strafjustiz eingesetzt wurde, um unentdeckte Verbrechen aufzuklären, Geständnisse zu erzwingen und Mittäter zu verraten. Gleichzeitig war Folter ein Faktor, welcher den politischen Raum strukturierte, diente sie doch dazu, politische Macht durchzusetzen, zu erhalten und zu demonstrieren. In beiden Fällen verband die Folter auf subtile Weise Täter und Opfer, zielte doch das Zerbrechen des Willens des Opfers darauf, nicht nur die Zustimmung der Opfer zu einem konkreten (tatsächlichen oder unterschobenen) Tatbestand, sondern zum gesamten Strafverfahren zu erreichen. Erst in dem Augenblick, als sich mit der naturrechtlichen Begründung des Rechts eine neue Form der Legitimierung des Rechts anbahnte, konnten sich die Kritiker der Folter durchsetzen. Die Textanthologie belegt den Beginn dieser Debatte mit einem Text von Friedrich Spee von Langenfeld und dokumentiert die voll entfaltete Auseinandersetzung mit Passagen aus den Werken von Cesare Beccaria, Voltaire und Johann Gottlieb Fichte.

Dieser grundlegende Wechsel in der europäischen und der globalen Rechtsgeschichte bis zum absoluten Folterverbot in der UN-Menschenrechtserklärung und in nationalen Grundrechtskatalogen, der mit Recht als ein Prozeß der Aufklärung und der Humanisierung bezeichnet werden kann, eröffnete gleichzeitig eine neue Debatte über die Deutung der Folter. Fragen nach der Psychologie des Folterers rückten immer mehr in den Vordergrund: Welche persönliche Disposition macht jemanden zu einem Folterer? Welche Rolle

POLITIK

Unteilbarkeit der Menschenwürde: Zu einer Anthologie mit Texten über die Folter – Prägend für die europäische Rechtsgeschichte – Die Unverletzbarkeit des Menschen – Aktuelle Diskussionen. *Nikolaus Klein*

LITERATUR/RELIGION

Auf- und Ab- und Übergänge: Thomas Hürlimanns neues «Welttheater» und die Bedeutung der Religion in seinem Œuvre – Zur Tradition des «Großen Welttheaters» – Die Neufassung von 2000 – Statt Antworten gibt es Fragen – Fort- und Weiterschreibung der Bibel – Motive aus dem Hiob-Buch – Kritik einer patriarchalen Religion – Das Thema Judenfeindschaft – Die Neufassung des Jahres 2007 – Der drohende Biokollaps und die erschöpfte Schöpfung – Der Weltenriß, der nicht gekittet werden kann – Verlangen nach Heil und Erlösung. *Christoph Gellner, Luzern*

PHILOSOPHIE

Richard Rorty: Zum Tode des amerikanischen Philosophen – Der Graben zwischen europäischer und amerikanischer Philosophie – Analytische Philosophie und pragmatische Tradition – Liberale Utopie – Dezentrierte Wahrheit und Auseinandersetzung mit der Religion. *Werner Post, Bonn*

POLEN

Krisensymptome in Polens katholischer Kirche: Die gegenwärtige Machtkonstellation – Verdeckter Konflikt um den Aufbau einer «IV. Republik» – Reaktionäre Versuche einer Politisierung der Kirche – Konfrontation in der Abtreibungsfrage – Die Schatten der Vergangenheit – Die Umstände des Amtsverzichts von Erzbischof Stanisław Wielgus – Gestörtes Verhältnis zur Öffentlichkeit – Kirchlicher Umgang mit sexuellen Skandalen – Priester in der Sinnkrise – Beginn einer öffentlichen Debatte – Leben in einer offenen, pluralistischen Gesellschaft – Ansätze zu einer veränderten Pastoral. *Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen*

ZEITGESCHICHTE

Stephan Pfürtner – «Gerechter unter den Völkern»: Verleihung des Ehrentitels durch die Gedenkstätte Yad Vashem – Rettung vor dem KZ im November 1944 – Die katholische Kirche und die antijudaistische Tradition – Ein dem eigenen Gewissen verpflichteter Theologe. *Johannes Brosseder, Königswinter*

Ein Leben als Zeitzeuge: Zu Fritz Sterns Erinnerungen – Eine Jugendzeit in Breslau – Flucht in die USA – Eine einmalige akademische Karriere – Die «fünf Deutschland» – Ein Kenner der europäischen und deutschen Geschichte – Ein liberaler Gelehrter und Zeitzeuge. *Rupert Neudeck, Troisdorf*

spielt dabei die Sexualität? Gibt es eine menschliche Disposition zum grausamen Verhalten? Ist diese durch Erziehung veränderbar. In dem Grade, wie man sich für die Psychologie des Folterers interessierte, rückten Fragen nach den traumatischen Erfahrungen des Folteropfers ins Blickfeld der Aufmerksamkeit.
Schon diese Verlagerung des Interesses deutet darauf hin, daß das Problem der Folter nicht nur ein Thema des geltenden Rechtes und der Rechtspraxis ist. Mit dem Verschwinden der Folter als einem Teil des Rechtssystems aus dem öffentlichen Raum verschwanden nicht die Faszination und der Schrecken, die öffentliche Tortur und Hinrichtungen während Jahrhunderten auf die Menschen ausgeübt hatten. Durch die Vermittlung literarischer und bildnerischer Medien sind sie ästhetisiert weiterhin präsent. Deshalb läßt sich sagen, daß die von Menschen ihren Mitmenschen zugefügte Gewalt ein Faktor ist, der nicht nur die feudale und repräsentative, sondern auch die demokratische Öffentlichkeit bestimmt.
Ein Element dieser Öffentlichkeit machen auch die juristischen und philosophischen Debatten aus, die in den letzten Jahren in der Folge des 9. Septembers 1991, des Irakkrieges, des von den USA angewandten Feindstrafrechtes und der Veröffentlichung der (privaten) Fotos von der Erniedrigung von Gefangenen im Militärgefängnis von Abu Ghuraib durch amerikanische Militärpolizei erneut an Brisanz gewonnen haben. Debattiert wird über die Frage, ob in konkret beschriebenen Fällen (Präventiv- bzw. Rettungsfolter) der Staat zum Foltern legitimert sei oder ob er dadurch nicht die Grundlagen seiner eigenen Legitimität preisgibt. Gerade die Fülle der vorgelegten Begründungen, in denen die These von der Selbstaufhebung der Demokratie durch die Folter vertreten wurde, weist noch einmal auf die zentrale Stellung, welche die Frage nach der Folter für das Rechtssystem einnimmt.[2] Die von H.-J. Pieper und K. Schüttauf vorgelegte Anthologie bietet dafür grundlegende Materialien. *Nikolaus Klein*

[1] Hans-Joachim Pieper, Konrad Schüttauf, «Die Wahrheit ans Licht!» Materialien zur Geschichte der Folter. *Denk*Mal Verlag, Bonn 2007, 216 Seiten, Euro 19,90. Neben den oben erwähnten Autoren enthält diese Anthologie Texte von Agustinus, aus dem Hexenhammer, von Marquis de Sade, Friedrich Nietzsche, Jean-Paul Sartre, Michel Foucault, Richard Rorty, Thomas Mann und Franz Kafka.
[2] Vgl. Gerhard Beestermöller, Hauke Brunkhort, Hrsg., Rückkehr der Folter. Der Rechtsstaat im Zwielicht? München 2006; Sven Kramer, Die Folter in der Literatur. München 2004; Carlos Castresana, Folter und Rechtsstaat, in: Lettre International Nr. 76 (Frühjahr 2007), 7-10.

Auf- und Ab- und Übergänge

Thomas Hürlimanns neuestes «Welttheater» und die Bedeutung der Religion in seinem Œuvre

Calderóns 1641 uraufgeführtem «Großen Welttheater», dem bekanntesten spanisch-barocken Fronleichnamsspiel der Weltliteratur, liegt die bis in die Antike zurückreichende Vorstellung zugrunde, daß die Welt ein Theater ist und die irdische Existenz ein Schauspie.[1] Ermuntert von der unerwartet positiven Aufnahme des «Jedermann», den Max Reinhardt und Hugo von Hofmannsthal 1920 vor der Salzburger Domkulisse neu herausbrachten, folgte schon 1922 «Das Salzburger Große Welttheater», eine recht freie Neudichtung, die Zeitstück und Mysterienspiel vereinen sollte. 1924 begründete man in Einsiedeln eine Aufführungstradition von Calderóns «Gran teatro del mundo» vor der Barockfassade des Klosterstifts. Sie knüpft an eine bis ins Mittelalter zurückreichende Wallfahrtsspiel- und Volkstheatertradition an, die nahezu das ganze Dorf und Kloster beteiligte. Reinhold Schneider, den man mit der Textüberarbeitung zu beauftragen gedachte, starb unerwartet im Jahr 1958, Hans Urs von Balthasars Neuübersetzung aus dem Jahre 1959 schien die Fähigkeiten von Laienspielern zu überfordern. So blieb man bei der Fassung Joseph von Eichendorffs von 1846, die die begeisterte Wiederentdeckung romanisch-katholischer Literatur in der Romantik spiegelt. Als 1974 zum 50-Jahr-Jubiläum der Welttheatergesellschaft Einsiedeln in Anwesenheit von CVP-Bundesrat Hans Hürlimann, eines ehemaligen Schülers der Klosterschule, der Innerschweizer Kulturpreis verliehen wurde, war angesichts des gesellschaftlich-kulturellen Umbruchs durchaus selbstkritisch von Erneuerung die Rede.[2] Doch es dauerte bis in die neunziger Jahre, bis man mit dem Auftrag für ein neues Stück an Thomas Hürlimann (geb. 1950) tatsächlich einen Neubeginn wagte.
Auch Thomas Hürlimann besuchte das Gymnasium der Stiftsschule Einsiedeln, wo er den «Himmel ... als Deckel, die Religion als Terror»[3] empfand und mit 15 Jahren demonstrativ einen Atheistenclub gründete. In seinen Theaterstücken wie als Prosaautor deckt der seit langem in Berlin lebende Schweizer Schriftsteller ebenso kritisch wie die Enge, Fassadenhaftigkeit und Bigotterie seines bürgerlich-katholischen Herkunftsmilieus immer wieder *Wahrnehmungslücken des herrschenden Zeitgeists* auf, der den Blick nicht nach oben richte, sondern nur immer geradeaus in der Ebene denke: «So bin ich einerseits froh, dass ich den Dogmen und Normen einer streng katholischen Welt entkommen bin, empfinde anderseits aber eine gewisse Leere»[4], gestand Th. Hürlimann. Ja, die literarische Auseinandersetzung mit religiös-theologischen Themen bildet eine bislang in ihrer Intensität kaum wahrgenommene Dimension seines Œuvre und spiegelt zugleich den für das kulturelle Klima bedeutsamen Vorzeichenwechsel in Sachen Religion und Gottesfrage seit den neunziger Jahren.[5] Die Beschäftigung mit Calderóns «Welttheater» untermauert dabei einmal mehr Th. Hürlimanns Sonderstellung in der Gegenwartsliteratur, greift er dabei doch auf den weltliterarischen Strom spanisch-romanischer Katholizität zurück, der im lange protestantisch dominierten mainstream deutschsprachiger Literatur noch immer als fremd und anders gilt.[6]

Statt Antworten – Fragen

Auf der Grundlage des spanischen Originals verfaßte Th. Hürlimann 2000 eine erste Neubearbeitung, die vielfach mit der barocken Tradition bricht, an deren allegorischem Verfahren jedoch festhält. Calderón wie Eichendorff setzten den Autor des Stücks mit dem Meister, den Organisator des gesamten Theatergeschehens mit dem allwissenden Weltschöpfer gleich, «also mit Gott. Diese Gleichung kann das Theater in einer bildersatten Zeit nicht mehr leisten. Wer oder was Gott ist – wir wissen es nicht»[7], notierte der Schweizer Gegenwartsautor zu seiner

[1] Annegret Langenhorst, Pedro Calderón de la Barca: Das große Welttheater, in: Georg Langenhorst., Hrsg, Christliche Literatur für unsere Zeit. 50 Leseempfehlungen. München 2007, 67-71; Franz Link u. Günter Niggl, Hrsg., Theatrum Mundi. Berlin 1981; Manfred Tietz, Pedro Calderón de la Barca – El gran teatro del mundo, in: Volker Roloff u. Harald Wentzlaff-Eggebert, Hrsg., Das spanische Theater vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Düsseldorf 1988, 179-200; Christoph Strosetzki, Calderón. Stuttgart-Weimar 2001.
[2] Das Einsiedler Welttheater. Beiträge zur Geschichte des Einsiedler Freilichtspiels. Dokumentation zur Überreichung des Innerschweizer Kulturpreises 1974. Schwyz 1976.
[3] Zit. n. Hans-Rüdiger Schwab, Thomas Hürlimann. Der Scholastiker und die Psycholeichen, in: Joseph Bättig u. Stephan Leimgruber, Hrsg., Grenzfall Literatur. Die Sinnfrage in der modernen Literatur der viersprachigen Schweiz. Fribourg 1993, 575-587, 580.
[4] Thomas Hürlimann, Das Holztheater. Geschichten und Gedanken am Rand. Zürich 2000, 60f.
[5] Eingehend dazu jetzt Christoph Gellner, Zeitgenössische Literatur – Echolot für Religion? Erkundungen in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, in: Michael Durst und Hans J. Münk , Hrsg., Religion und Gesellschaft. (Theologische Berichte Bd. 30). Fribourg 2007, 197-240.
[6] Wolfgang Frühwald, Die andere Kultur. Von der Fremdheit katholischer Literatur in Deutschland, in: Herder Korrespondenz 61 (2007), 243-248.

Modernisierung des barocken Sakralspektakels «voller Zweifelsflöhe und Zeitgestank». «Aber während des ganzen Spiels schaut das Publikum auf das Kloster, das sich mit seinen Türmen über den Platz erhebt. Sie verweisen auf das Geheimnis ... eben: das *Andere*, das Unsichtbare, das was über und hinter den Dingen liegt, *Meta*-Physik.» Schon H. von Hofmannsthal strich die Rolle des Meisters und ließ Gott durch Engel vertreten. Das verschaffte dem Mittelstück ein größeres Eigengewicht gegenüber der Suggestion, das irdische Leben sei nur ein im Hinblick auf die eigentliche Realität des Jenseits relevantes Rollenspiel. Diese Säkularisierung des metaphysisch-religiösen Rahmens setzt Th. Hürlimann fort und konzentriert sich ganz auf das Rollenspiel der Menschen im Diesseits von der Geburt bis zum Tod, dem ungebetenen, doch eigentlich dominanten Mitspieler. Auch bei ihm nimmt nicht Gott während des Spiels auf der oberen Bühne Platz, verfolgt nicht wie bei Calderón und J. von Eichendorff zusammen mit dem Publikum den Verlauf der Binnenhandlung, um am Ende die einzelnen Figuren mit Himmel, Hölle, Purgatorium und Limbus zu belohnen oder zu bestrafen. Nicht Gott, sondern «el Autor, in Maske und Gestalt von Don Pedro Calderón de la Barca» ruft die Rollenfiguren ins Leben – mehrfach eingeblendete spanische Originalzitate unterstreichen den geistig-kulturellen Abstand zwischen damals und heute –, am Ende kehren sie alle an den Ort ihres Auftritts zurück und konfrontieren ihren ratlosen Urheber mit Fragen: «Wozu und wofür/War unser Leben Lieben Leiden/ Unser Kommen, unser Scheiden?»[8]

Mit bewußt eingesetzten Dialektrollen schließt Th. Hürlimann an volksliterarische Traditionen an. Diese Stilmischung bedeutet einen Zugewinn an Vitalität – zeit- und kirchenkritische Einsprengsel spießen den profitablen Devotionalienhandel, das päpstliche Kondomverbot und die in der Schweiz geschürte Angst vor Überfremdung auf: Miseria, die Bettlerin, ist im neuen Welttheater kaum zufällig keine Hiesige, sondern eine Immigrantin – und ist zugleich Ausdruck des Widerstands gegen eine Gleichförmigkeit hervorbringende Globalisierung. An die Stelle von Calderóns Gewißheiten setzt Th. Hürlimann Zweifel, an die Stelle seiner Antworten unsere Fragen. Der Demonstration von «Gottes Plan» und dem «Gesetz der Gnade» im Original (mit seinem Leitspruch «Sollst, wie dich, den Nächsten lieben/Tue recht, Gott über euch!» erinnert es immer wieder an das künftige Gericht) korrespondiert denn auch die für unsere antwortlose Gegenwart unverminderte Dringlichkeit der bereits in Calderóns Zeit aufgeworfenen Frage nach dem *Warum menschlichen Leidens*, desavouiert doch die Pest die Natur als Kreislauf ewigen Verschlingens, Verdauens und Verderbens. Ging es dem spanischen Jesuitenschüler darum, auf der Linie der Molinisten die Vereinbarkeit von göttlicher Vorsehung und Allmacht mit der menschlichen Willensfreiheit gegen ihre protestantische wie dominikanisch-thomistische Bestreitung zu verteidigen, so verstärkt der Schweizer Bühnenautor die an Hiob orientierten Klagen des Bauern: «He, du da oben, warum ... ist es, wie es ist? Darf man das wissen, he? Warum!»[9]

Trefflich persifliert Th. Hürlimann klassische Theologenantworten, wonach das Übel als Kontrastmittel für das Gute zur Gesamtordnung des Kosmos dazugehöre: «Gott, der Allmächtige», weiß ein dicker Scholar, «kann sein Erlösungswerk nur dann vollbringen, wenn die Weltsuppe bös versalzen ist. Ohne Zweifel gibt es keinen Glauben. Ohne Tod kein Leben. Gott ist das Licht und macht das Dunkel.»[10] Und ein hagerer Scholar entgegnet: «Was fragt ihr nach dem Sinn von Leid ...Wer gab euch das Recht, Gottes Plan in Frage zu stellen? Ist das euer Ernst: Ihr wollt die Grösse seiner Schöpfung in die stinkenden Bottiche menschlicher Zweifel tunken? ... Um die Herrlichkeit Gottes an menschlichen Massen zu messen! Gottes Plan ist zu gross für euch, um Lichtjahre zu gross.»[11] Hat allenfalls Discreción recht, bei Calderón weibliches Mitglied eines religiösen Ordens, bei Th. Hürlimann verkörpert sie im Jahr 2000 die jahrzehntelang tonangebende intellektuelle Transzendenzabstinenz: «Gott ist tot. Ich bin Ärztin. Ich weiss Bescheid. Wäre Gott wirklich Gott, müsste er alles sein, wirklich alles, auch die Metastase, die wir herausoperieren, auch das Vieh, das sie in die Schlachthäuser treiben, auch das sterbende Kind und seine Mutter. In uns müsste er sein, in den Ritzen dieser Steine, in den wässrig-wunden Rücken der Alten ... Vielleicht ist er einmal gewesen. Vielleicht ist er, der unendlich Allmächtige, sogar sein eigener Irrtum gewesen, ein blutig schäumendes Maul, das sich selber verzehrt ... Tatsache ist: Wir brauchen ihn nicht mehr. Der liebe Gott, die grossen Fragen, die lauten Schreie nach Sein, Sinn und Ziel: tempi passati.»[12] «Das Gesetz der Gnade» habe er «gestrichen», gesteht Th. Hürlimanns Autor, dafür gibt es «ein Zwischenspiel», in dem «pflanzen wir statt der Gnade mitten im Stück das Kreuz auf». Von der Einsiedler Schwarzen Madonna auf dem Schwyzerörgeli begleitet stellt der Heiland dem himmlischen Vater selber die Frage nach dem Warum menschlichen Leidens (Mk 15,24/Ps 22,1): «das Kreuz *ist* eine Provokation. Sollte es zumindest sein. Gottes Sohn, sogar vom Vater verlassen», kommentiert Th. Hürlimann. «Muss man darüber nicht erschrecken?»[13]

Fort- und Weiterschreibung der Bibel

«Jedes Werden/Ist ein Sterben»: Es war der frühe Krebstod, gegen den sein 10 Jahre jüngerer Bruder Matthias vier Jahre lang bis kurz nach der Matura ankämpfte, sodaß sich ihm «alles im Abend- und Abschiedslicht»[14] zeigte, der Thomas Hürlimann zum Schriftsteller machte. «In allem was sei», zitiert er den sterbenden Bruder in der Titelgeschichte seines ersten Erzählungsbands «Die Tessinerin» (1981), «werde das Verenden sichtbar, nur noch das Verenden sei wirklich».[15] Von daher rührt Th. Hürlimanns *existentiell-theodizeeempfindliche Bibelrezeption* in seinem autobiographisch gefärbten Zeitroman «Der große Kater» (1998), der Geschichte des patriarchalisch regierenden Schweizer Bundespräsidenten (mit Spitznamen Kater), seiner an Gottes Vorsehung zweifelnden Gattin und ihres dem Tod geweihten Sohnes, der unverkennbar die Familienfiguration um Abraham zugrunde liegt.[16] Schon im biblischen Motto wird die Prüfung des gottesfürchtigen Patriarchen (Gen 22) aufgerufen. Das spanische Königspaar weilt zu einem Staatsbesuch in der Schweiz (Th. Hürlimanns Vater hatte 1979 tatsächlich das Amt des Bundespräsidenten inne). Am nächsten Tag ist eine große Luftkampfshow in den Alpen geplant. Für das Damenprogramm setzt Pfiff, der Chef der Sicherheitspolizei, ein langjähriger Weggefährte und Konkurrent des Präsidenten, eigenmächtig den Besuch eines Berner Kinderspitals aufs Programm, wo der jüngste Sohn des Präsidenten qualvoll im Sterben liegt. Ein Klinikbesuch sei für die spanische Königin, die als ausgebildete Kinderkrankenschwester gerne öffentlich Tränen vergieße, medienwirksam passend. Der durch die vorhersehbare Weigerung der Präsidentengattin hervorgerufene Eklat, kalkuliert Pfiff, werde ihn endlich selber ins Zentrum der Macht befördern!

Marie, die nicht ganz zu Unrecht ihren Mann verdächtigt, er sei «eine Art Abraham» und bereit, den eigenen Sohn auf dem «Altar der Öffentlichkeit»[17] zu opfern, provoziert beim abendlichen Galadiner einen Disput über die gebrechliche Einrichtung der Welt: «Wenn der Schöpfer wirklich und wahrhaftig allgütig ist, müsste doch ... ein Hauch seiner Güte zu fühlen sein», beharrt Marie angesichts des sinnlosen Leidens unschuldiger Kreaturen,

[7] Thomas Hürlimann, Das Einsiedler Welttheater. Nach Calderón de la Barca. Zürich 2000, 88f., 94.
[8] Ebd., 82.
[9] Ebd., 39.
[10] Ebd., 46.
[11] Ebd., 47f.
[12] Ebd., 40f., die folgenden Zitate 51f.
[13] Ebd., 95, das folgende Zitat 10.
[14] Thomas Hürlimann, Wie die «Tessinerin» entstand, in: Renatus Deckert, Hrsg., Das erste Buch. Schriftsteller über ihr literarisches Debut. Frankfurt/M. 2007, 203-208, 206.
[15] Thomas Hürlimann, Die Tessinerin. Geschichten. Frankfurt/M. 1984, 123.
[16] Michael Braun, Verfremdung und Transfiguration. Lesarten der Bibel bei Patrick Roth und Thomas Hürlimann, in: Volker Kapp, Dorothea Scholl, Hrsg., Bibeldichtung. Berlin 2006, 451-470.
[17] Thomas Hürlimann, Der große Kater. Roman. Frankfurt/M. 42006, 48.

«seiner Güte ... nicht seiner Grausamkeit».[18] Subtil deckt Th. Hürlimann die spitzfindige theologische Entlastung Gottes auf, wonach er zwar als Letztursache, nicht aber als willentlicher Anstifter des Bösen zu gelten habe: «Unsere Gastgeberin», läßt er den Nuntius entsprechend der von Thomas von Aquin aufgebrachten Zulassungstheorie replizieren, «ist wie viele der irrigen Ansicht, Gott sei durch die Vorsehung in unsere Taten involviert ... wenn ich jetzt vorher- oder voraussehe, dass man uns demnächst das Dessert serviert, so habe ich durch diese Äußerung keineswegs den Anspruch erhoben, ich, Tomaselli, hätte die zu erwartende Köstlichkeit angerichtet ... Unserem Herrn geht es in puncto puncti nicht anders. Er weiß alles. Und sieht alles. Und zugegeben, Frau Bundespräsident, er sieht das Kommende kommen. Aber daraus abzuleiten, er habe es ausgeheckt, direkt bewirkt oder gar verschuldet, scheint mir eine unzulässige Interpretation ... Wollen Sie nicht kosten, meine Beste? Es schmeckt superbe!»[19] Die Debatte wird in längeren diskursiven Passagen vertieft, bis der Präsident den Glauben verliert, daß Gott, die Schöpfung und alle unsere Handlungen aus dem Guten kommen oder zuletzt zum Guten führen. Schon als Siebenjähriger hatte ihn der Gedanke verstört, der ihm jetzt wieder schmerzhaft ins Bewußtsein dringt: wenn der Herrgott es zulasse, daß ein unschuldiges Kätzchen leiden muß, könne die Welt nicht gut sein. Schließlich gelangt er zu der paradoxen Überzeugung, daß der «Große Niemand»[20] ihm im Sterben des krebskranken Sohnes «seine Abwesenheit» offenbare, gerade dadurch teile er ihm mit, «dass es ihn gibt».[21] Am Ende wird nicht der Sohn, sondern – wie in der biblischen Abrahamerzählung – «ein Tier» geopfert: er selbst, der «große Kater», verhindert die mediale Ausschlachtung seines chemotherapierten Sohnes, indem er «den Kameraaugen des Öffentlichkeitsgotts»[22] den Zutritt zum Sterbezimmer verwehrt. «Im Zenit und am Ende» tritt er von seinem Amt zurück: «Was ist der Mensch? Ein König, ein Käfer, ein Nichts», zieht «Kater Abraham» gegenüber Juan Carlos Bilanz. «Die Krone krabbelt ins Grab. Der Zenit war sein Sturz.»[23]

Eine der Rückblenden, die berichten, wie Kater als Zögling der Einsiedler Klosterschule durch Abtötung seines Katerwesens zum angepaßten «Vasenmann» abgerichtet und so allererst instand gesetzt wurde, sich zum Meister demokratiegefälligen Kompromißlertums emporzustrampeln, vergegenwärtigt den *lautlos-konsensuellen Antisemitismus*, der das Mentalitätsklima konservativ-antimodern gesinnter katholischer Kreise bis in die sechziger Jahre bestimmte: «Scheust du etwa das Wasser, mein Sohn?», führte Samstag für Samstag der Pater Präfekt im Duschkeller allfällige Feiglinge vor. «Bist du vielleicht ein Jüdlein, das da meint, wir könnten es heimlich taufen wollen?»[24] Diese auf den katholischen Antijudaismus zugespitzte Auseinandersetzung mit der Rolle der Eidgenossenschaft während der Nazizeit begegnet auch in Th. Hürlimanns zweitem Roman «Vierzig Rosen» (2006). Über drei Generationen spinnt er die im «Großen Kater» wie in der fulminanten Novelle «Fräulein Stark» (2001) erzählte Familiengeschichte der aus Galizien in die Schweiz zugewanderten jüdischen Konfektionistensippe Katz fort, doch verkörpert diesmal Marie das Leben als tödliche Anpassungsleistung.[25] «Nicht ich bin meschugge. Meschugge sind die Herren Theologen, die allen Ernstes behaupten, beim Erschallen der Posaunen kehre jedes Leben zum Schöpfer zurück, jedes Bein, jeder Arm, jede Zunge – ausser den totgeborenen Babies natürlich. Die sind für alle Zeiten in den Limbus verbannt», bricht Marie am Heiligabend gegenüber ihrem Bruder und ihrem Gatten, einem ambitionierten Parlamentarier der bürgerlich-christlichen Partei, den familiären Schweigekonsens, der wie eine Grabplatte nicht nur auf ihrer traumatischen Fehlgeburt lastet. «Ich glaube an Gott. Er tut mir sogar ein bisschen leid ... Beim Letzten Gericht werden ihm die Hautlampen aus Auschwitz um die Ohren fliegen.»[26] Wegen ihrer jüdischen Abkunft hatte sie ihr älterer Priesterbruder nach 1933 in einem katholischen Mädcheninternat versteckt. Ihre karfreitäglich gefärbte Judenfeindschaft – «Sein Blut, haben die Juden geschrien, komme über uns und unsere Kinder. Die Nazis, wie man hörte, waren gerade dabei dieses Wort zu erfüllen. Der Führer, pflegte die Mutter Oberin zu sagen, sei ein Werkzeug in den Händen des Herrn.»[27] – ließ es die Ordensgemeinschaft indes als störend empfinden, daß hinter der getauften Judentochter «ein *Aber* stand. Zwar getauft, aber ... Zwar katholisch, aber ...»

Daß christliche Judenfeindschaft von einer Angelegenheit von Theologen und Kirchenmännern zu einem subkutanen allgemeinen «Kulturgut» wurde, trug maßgeblich die seit dem Hochmittelalter verbreitete Praxis volkstümlicher religiöser Schauspiele an großen kirchlichen Feiertagen bei, wodurch sich immer wieder aggressive Emotionen wecken ließen. Als Bestandteil der Fronleichnamsprozession endete Calderóns ursprünglich nur an diesem Tag aufgeführtes «auto sacramental» mit einem Preis der Eucharistie[28], Thomas von Aquins «Tantum ergo», in dem sich die jahrhundertelange christliche Enterbung, Ersetzung und Für-tot-Erklärung des Judentums verdichtet: «Das Alte Testament muß dem neuen Ritus weichen», heißt es darin, Marie Luise Thurmairs Übertragung verschlimmert nur noch das Mißverständnis: «Das Gesetz der Furcht muß weichen, da der Neue Bund begann.»

Wie viel Zeit haben wir noch?

Th. Hürlimanns noch stärker aktualisierende neue Version des «Einsiedler Welttheaters», die am 22. Juni 2007 Premiere hatte, steht ganz im Zeichen des drohenden Biokollapses und der erschöpften Schöpfung. Setzt doch in den wiederum sieben Szenen in sieben Anläufen der Endwind zum Weltuntergang an: «Ein Gestürm von fernen Planeten,/Ein galaktisches Weinen».[29] Angesichts terroristischer Bedrohungen wie der fortschreitenden Zerstörung von Ökosystem und Weltklima gewinnt das kosmisch-universale Krisen- und Katastrophenbewußtsein christlich-apokalyptischer Endzeiterwartung ganz neue Brisanz und aufstörende Aktualität. Ja, statt des angejahrten Fortschrittsevolutionismus steht den heutigen Massenängsten das barocke Gefühl prekärer Zeitbefristung viel näher, auch wenn das drohende Unheil menschengemacht ist: «Auf- und Ab- und Übergänge»[30] charakterisieren die flexiblen Lebenslaufmuster der Gegenwart, «Auftritt Abgang/Tauf- und Grabsang», lautet Th. Hürlimanns cantus-firmus-artig wiederkehrende Losung, «Toda la vida/Una entrada, una salida:/Esta es la Comedia humana». Von Calderóns Welttheater findet sich denn auch weitgehend das originale Figurenarsenal in die heutige Zeit versetzt, zugleich profiliert Thomas Hürlimann einen Widerspruch bei Calderón heraus, der erstmals die Welt zu einer sprechenden Bühnenfigur gemacht habe, die Regie führt und den sechs Figuren die Requisiten austeilt, «ein

[18] Ebd., 129.
[19] Ebd., 130.
[20] Ebd., 16, 124, 167.
[21] Ebd., 185.
[22] Ebd., 214.
[23] Ebd., 198.
[24] Ebd., 104. Zur Einordnung Hans-Rüdiger Schwab, «Wir brauchen eine Vergangenheit, an die wir glauben können. (Er lächelt müde.)» Thomas Hürlimann und die Auseinandersetzung mit der Zeit von 1933 bis 1945 in der deutschsprachigen Schweizer Gegenwartsliteratur, in: Michael Braun, Birgit Lermen, Hrsg., Begegnung mit dem Nachbarn: Schweizer Gegenwartsliteratur. St. Augustin 2005, 113-148.
[25] Hierzu Sebastian Kleinschmidt, Weiterleben durch erzählen, in: Orientierung 71 (2007), 73f.
[26] Thomas Hürlimann, Vierzig Rosen. Roman. Zürich 2006, 299.
[27] Ebd., 134, das folgende Zitat 138. Vgl. Zsolt Keller, Der Blutruf (Mt 27,25). Eine schweizerische Wirkungsgeschichte 1900–1950. Göttingen 2006.
[28] Zahlreiche Verfolgungen lösten die mittelalterlichen Ritualmord- und Hostienfrevellegenden aus, die Juden beschuldigten, sie wiederholten aus unversöhnlichem Haß gegen Christus an einem Christenkind bzw. an einer Hostie als seinem Leib die Passion. Unmittelbar nach der angeblichen Hostienschändung, so erzählte man sich, strömt Blut aus der gemarterten Hostie: ein Straf- oder Bekehrungswunder, das zugleich als Beweis für die Wandlung von Brot und Wein in Fleisch und Blut Christi in der Eucharistie dient. An vielen Orten eines Blutwunders entstanden Kapellen und gewinnbringende Wallfahrten.
[29] Thomas Hürlimann, Das Einsiedler Welttheater 2007. Nach Pedro Calderón de la Barca. Zürich 2007, 14.
[30] Ebd., 11, das folgende Zitat 7.

Theatercoup ersten Ranges»: «Die Welt hatte sich vom Schöpfer gelöst, sie war selbständig geworden ... Während der Meister über eine Schöpfung gebietet, in der alles vorherbestimmt ist, vertritt die Welt eine Zeit, die sie selber gestalten möchte ... so klafft zwischen Calderóns katholischem Glauben und seiner modernen Philosophie ein Riss, der die Stück-Kathedrale seit ihrer Errichtung im Jahr 1641 gefährdet. Lässt sich der Riss kitten? Wohl kaum. Also habe ich ihn vergrössert», hält Th. Hürlimann in einer Arbeitsnotiz fest. «Der Meister hat sich ganz aus dem Stück zurückgezogen, und die Welt ist eine alte Schachtel ...von der Kathedrale bleibt nur eine Ruine übrig, ohne Türme, ohne Dach, und darüber ein himmelweiter Abgrund, aus dem ein gefährlicher Wind weht, der Endwind.»[31] Seine Neudichtung ist für *ihn trotzdem ein religiöses Stück, weil ja der Wind «von einer* anderen Welt herkommt, nicht greifbar ist, nur in Sätzen aus der Apokalypse und alten Legenden beraunt wird», erläutert Th. Hürlimann. «Aber was da kommt, wissen die Figuren genauso wenig, wie der Autor, der es geschrieben hat.»[32]

«Innen panisch/Außen manisch»: Th. Hürlimanns jüngstes «Welttheater» lebt denn auch von der Antithetik zwischen «Angstwütigen» und «Amüsiermütigen», zwischen abwiegelnder Selbstberuhigung, alarmistisch angeschärfter Warnung und geschäftigem Macherpathos, das selbst noch die Endzeitstürme als Windkraftschmieden zu verwerten sucht. Kein Grund zur Panik, alles unter Kontrolle, beschwichtigt der Dorfkönig: «Punkt eins: Die Welt ist wunderschön. Punkt zwei: Sie darf nicht untergehn. Punkt drei: Sie muss sich weiterdrehn.»[33] Auch die Schönheit denkt nicht ans Weltende, hat sie doch noch gar nicht richtig gelebt! Die Reiche bangt um Besitz und Profit: «Hauptsach, es geht wieder aufwärts», lautet das Credo dieser properen Helvetiagestalt, «Handel ist Wandel». Der Bauer vertrinkt seine Habe und schwadroniert wie ein Nestroyscher Possenreißer betrunken über die bevorstehende Apokalypse. Pater Kluge, mit dem Th. Hürlimann Discreción diesmal wie schon Calderón mit einem Geistlichen besetzt, ruft zu Buße und Einkehr auf: «Ihr macht das Aufflackern des Endwindes zum Geschäft. Ihr macht den eigenen Untergang zu Geld»[34], mahnt er. «Das Werk Gottes! Die Gabe! Von euch verkannt, verhunzt, vergeldet! Darum schickt er uns den Wind, darum werden erbeben die Berge, und eure Leichen werden hier liegen wie Kot.» Selbst die baldige Erscheinung der Mater Apocalyptica, schwarz wie die Nacht, mit dem weißen Lamm, ihrem Sohn, als Himmelsbraut im Feuerschein, verspricht als Wunder-Event touristisch-kommerziellen Gewinn! Doch richtet dieser Ordensmann auch an Gott theodizee-empfindliche Fragen, womit Th. Hürlimann unterstreicht, daß Gott für ihn nicht einfach die Antwort auf menschliche Existenzfragen ist, Religion vielmehr gerade als Verschärfung der Widersprüche, Risse und Abgründe in Gottes so offensichtlich unversöhnter Schöpfung fungiert. «Wie kann aus dir, dem absolut Guten, Schlechtes entstehen ... Amüsieren dich schmerzverzerrte Gesichter? Erheitern dich Geschwüre? Liebst du das Leid?»[35]

In einer abgründig dichten Motivverschränkung sieht um Mitternacht die Bettlerin, im Arm hat sie ihr sterbendes Kind, die malträtierte Welt in einen Feuerkreis gebannt:

Ich seh: du bist ein Walfisch, Welt,
Aus deinem aufgeriss'nen Maul
Erblüht der Garten Gethsemane,
Das Kreuz mit dem Lamm;
Und zu seinen Füssen
Seh ich die Mutter,
Im Arm das Kind.

Daraufhin zeigt eine Kindertruppe als Spiel im Spiel die Madonna unterm Kreuz mit dem Lamm. In einer jahrmarkthaften Zurücknahme des christlichen Erlösungsnarrativs tritt so die apokalyptische Endmutter tatsächlich in Erscheinung: auf das flehentliche Bitten ihren Sohnes («Muetter, Muetter,/Will nit länger hangen/Für das Leid der Welt.»[36]) schwärzt sie sich das Gesicht und reißt das Lamm in den Tod: «Es ist vollbracht». Im darauffolgenden Bild figuriert die Schönheit mit der sterbenden Welt als Pietà: «Ich fleh dich an,/Du darfst nicht untergehn,/Du musst dich weiterdrehn». Als der Endwind den sechsten Anlauf nimmt, reißt sich die Welt, gespielt vom 76jährigen Kassian Etter, Th. Hürlimanns einstigem Lehrer an der Klosterschule, die Perücke vom Kopf und entpuppt sich als kahlköpfiger Greis, als *der Tod: «All Farbe gönd/Gly nimmts auch d Schatte ... Nur no d* Gipfel glänzid rot/De Sihlsee isch am Choche/More simmer tot». Dem genius loci wird Volker Hesses alle Sinne ansprechende, kongeniale Inszenierung nicht zuletzt dadurch gerecht, daß sie die ganze *Ambivalenz des Religiösen,* Wahn, Fanatismus, Magie und Kommerz ebenso wie das tiefe Verlangen nach Heil und Erlösung sichtbar macht. Bevor das Welttheaterspektakel mit einem bruchstückhaft angedeuteten «Großer Gott» ausklingt als Ausdruck einer letzten Glaubenssehnsucht («Lass uns nicht verloren sein»), tauschen Frauen und Männer, unter ihnen ein gleichgeschlechtliches Paar, in einer anrührend-leisen Weltabschiedsstimmung Erinnerungen gemeinsamen Lebensglücks aus. Im harten Kontrast zu dem mit Abfallsäcken zu einer schwarzen Todeslandschaft zugemüllten Klosterplatz bewahrt sie das Schlußbild wie eine Kostbarkeit. *Christoph Gellner, Luzern*

[31] Ebd., 71f.
[32] Thomas Hürlimann im Gespräch mit Hans-Rüdiger Schwab: Gnade wird nicht gegeben. Thomas Hürlimanns «Einsiedler Welttheater 2007», in: Schweizer Monatshefte 85 (2007), H. 6, 46–48.
[33] Thomas Hürlimann, Das Einsiedler Welttheater 2007 (Anm. 29), 37, das folgende Zitat 16.
[34] Ebd., 29f.
[35] Ebd., 41, das folgende Zitat 42f.
[36] Ebd., 49, die folgenden Zitate 60f.

Richard Rorty

Zum Tode des amerikanischen Philosophen

Obwohl die analytische Philosophie mit ihrer bisweilen kleinteiligen Akribie selten pures Lesevergnügen bietet, gelingt einigen Autoren immer mal wieder, auch darin die angloamerikanische Tugend unprätentiöser, ja witzig-pointierter Schreibweise zu demonstrieren. An vorderster Stelle ist dabei Richard Rorty zu nennen, der kürzlich, am 8. Juni 2007, im Alter von 75 Jahren einem Krebsleiden erlag.

Die Leichtigkeit der Darstellung verführt europäische Leser bis heute noch manchmal dazu, solche Abhandlungen für oberflächlich oder formalistisch zu halten, und fraglos fehlt es an solchen Schriften auch keineswegs. Es zeigen sich darin aber auch Nachwirkungen eines transatlantischen Grabens, der die amerikanische und kontinentale Philosophie lange trennte und ihre Kenntnis durch gegenseitiges Achselzucken zu ersetzen pflegte. Diese Epoche ist freilich längst vorbei und wird zur Zeit eher überkompensiert durch eine Inflation der «analytischen Philosophie des Geistes».

Erkennen – ein Sprachspiel

Mit Richard Rorty ist einer jener illustren Autoren gestorben, die philosophisch in Amerika und Europa gleichermaßen zu Hause waren. 1979 holte er mit seiner Abhandlung «Der Spiegel der Natur» zu einer fundamentalen Kritik der analytisch-wissenschaftsgeprägten philosophischen Erkenntnislehre aus: Die Metapher des Spiegels suggeriert, daß unser Bewußtsein die Wirklichkeit reflektiere und durch beständiges Blankpolieren diese Repräsentation immer weiter vervollkommne.

War die Kritik am cartesischen Dualismus und ahistorischen Wahrheitsbegriff in Europa auch nicht mehr ganz neu, so doch die pragmatistische Radikalität der Konsequenzen, die Richard Rorty daraus zog. Er verwarf nicht nur die Spiegel-Metapher, sondern das ganze Konzept der Repräsentation, wie es von *Platon* über *I. Kant* bis in die Wissenschaftstheorie galt. Erkenntnis, darin schließt er sich Wittgenstein an, ist ein Sprachspiel, das sich

des zeitgenössischen Vokabulars bedient; traditionelle Wahrheitstheorien neigen hingegen zu der Illusion, solchem kontingenten Vokabular zeitenthobene absolute Bedeutung zuzusprechen.
Gewiß kehren darin Motive wieder, wie wir sie von *F. Nietzsche* bis *M. Heidegger* kennen, aber doch auch andere, wenn man so will: spezifisch amerikanische, also pragmatistische. So unterschiedlich dessen frühe Autoren, etwa *Ch.S. Peirce, W. James* oder *J. Dewey*, im Einzelnen auch dachten, in *einer* Voraussetzung stimmen sie überein: in der Ablehnung metaphysischer Wesenheiten oder des platonisch-cartesisch-kantianischen und idealistischen Dualismus.

Wahrheitskriterium: gute Praxis

Pragmatisch bedeutet vielmehr, die Trennung von Denken und Handeln, Idee und Realität aufzugeben und das Wahrheitskriterium außer-theoretisch, durch gute Praxis zu ersetzen. Eine Philosophie ist nur so viel wert, wie sie hilft, Lebensprobleme zu lösen und zu guter Praxis zu motivieren: gute Praxis bezeichnet eine demokratische Lebensform, in der Solidarität, Toleranz und Freiheit gelten und Grausamkeiten vermieden werden. Richard Rorty war Patriot genug, um diese Lebensform mit den amerikanischen Idealen zu verbinden; gleichwohl oder gerade deshalb gehörte er zu jenen Liberalen, die auch die USA unnachsichtig kritisieren konnten; bis zuletzt hat er sich erbittert über die aktuelle Bush-Regierung geäußert.
Der pragmatistische Vorrang der Praxis ist bei uns oft als typisch amerikanische Ideologie verstanden worden: erfolgskontrolliertes Handeln als Wahrheitskriterium. Dabei wird übersehen, daß bereits die Junghegelianer den Traditionsbruch der großen abendländischen Philosophie, als den sie *G.W.F. Hegels* Tod (1831) erlebten, in ganz ähnlicher Weise zu überwinden versucht hatten: sie wollten diese Leerstelle nicht abermals durch die Konstruktion neuer philosophischer Systeme auffüllen, sondern Hegel gleichsam beim Wort nehmen und seine bisher nur philosopisch geleistete Versöhnung von Theorie und Praxis als Realität wahrmachen, unter Titeln wie «Philosophie der Tat» oder «Verwirklichung der Philosophie». Vor allem bei John Dewey lassen sich zahlreiche Verweise auf Hegel finden, und auch Richard Rorty zitierte gern das Hegelsche Diktum: *Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfaßt.*
In «Spiegel der Natur» unterscheidet er noch zwischen «systematischer» und «bildender» (educational) Philosophie; erstere bezeichnet die normale *mainstream*-Philosophie, letztere Autoren wie *S. Kierkegaard, H.-G. Gadamer, J.P. Sartre* oder *M. Heidegger*; sie zeichnet aus, daß sie die ausgetretenen Pfade der Tradition verlassen und schöpferische Alternativen entwickeln. Hier deutet sich bereits an, warum Richard Rorty es später immer mehr vorzog, sich weniger auf Fachliteratur, in der er sich allerdings vorzüglich auskannte, zu beziehen als viel mehr auf Romane und Dichtung.[1]

Liberale Utopie

Sein wohl bekanntestes Werk ist «Kontingenz, Ironie und Solidarität» (1989), ein ziemlich programmatischer Titel. Er hat Richard Rorty endgültig den Ruf des Relativisten eingetragen, weil er sich hier nicht nur von analytischer Rationalität und klassischer Wahrheitserkenntnis verabschiedete, sondern auch von Moralbegründung. Sie ist nicht nur jeweils theoretisch fragwürdig, sondern, schlimmer noch, unnötig und nutzlos: «Ich habe in diesem Buch darauf bestanden, daß wir versuchen sollten, *ohne* etwas jenseits von Geschichte und Institutionen auszukommen. Die Grundvoraussetzung dieses Buches ist, daß eine Überzeugung auch dann noch das Handeln regulieren, auch dann wert sein kann, daß man das Leben für sie läßt, wenn die Träger dieser Überzeugung dessen gewahr sind, daß sie durch nichts anderes verursacht ist als kontingente historische Bedingungen. Mein Bild einer liberalen Utopie ... war die Skizze einer Gesellschaft, in der die Anklage ‹wegen Relativismus› gegenstandslos, in der die Vorstellung von ‹etwas hinter der Geschichte› unverständlich geworden ist, aber ein Sinn für Solidarität intakt bleibt.» (306)
Moralbegründungen gehen über ethnozentrische Sprachspiele nicht wesentlich hinaus; einen Konsens über moralische Universalien hält Richard Rorty für unmöglich. Solidaritätsgefühle hängen nicht von Begründungen ab, sondern von Ähnlichkeiten oder Unähnlichkeiten mit anderen, und dieses «Wir» ist historisch und kulturell kontingent. Man kann nicht argumentativ beweisen, daß eine Kultur besser als eine andere sei; und auf die Frage, warum er einen offenbar in glücklichem Frieden lebenden Indio-Stamm am Amazonas nicht erfreulicher finde als die unfriedlichere USA-Gesellschaft, hat er einmal geantwortet: «because I am American»; denn es bliebe nur, daß eine Verpflichtung eine andere aus dem Feld schlüge. Die Vorstellung von einer zentralen Komponente des Menschen namens «Vernunft», die der Grund unserer moralischen Verpflichtung gewesen ist, hatte «zwar großen Nutzen für die Gründung moderner demokratischer Gesellschaften ..., die aber jetzt aufgegeben werden kann und *soll*, damit wir Raum für die Verwirklichung der liberalen Utopie gewinnen. Ich habe betont, daß die Demokratien jetzt so weit sind, einige Leitern wegwerfen zu können, die zu ihrem Aufbau nötig gewesen waren.» (313) Auch in zahlreichen Essays variiert Richard Rorty diese Themen, oft unter sprechenden Titeln wie «Eine Kultur ohne Zentrum» (1991) oder «Solidarität oder Objektivität?» (1987).[2]
Aber ist es nicht typisch amerikanischer Optimismus, den gern zitierten «Selbstheilungskräften» der Demokratie so arglos zu vertrauen? Wie verhält sich das etwa zu den traumatischen Erfahrungen der Nazi-Zeit? Richard Rorty sagte dazu, er glaube nicht, daß eine gut begründete Moral oder ein Rekurs auf Wesenswahrheit die Nazis aufgehalten hätte: denn gerade in Deutschland gab es doch eine außerordentlich hochentwickelte Philosophie; eine gute demokratische Lebensform hingegen böte viel eher Resistenz, auch wenn sie keine absolute Sicherheit garantieren könne.
Die Vorstellung dezentrierter Wahrheit schockiert inzwischen kaum noch, sie hat sich längst mehr oder minder durchgesetzt. Das gilt für die verabschiedete Moralbegründung nicht in gleichem Maße. Daß sich Richard Rorty von ihr distanziert, versteht er natürlich nicht als Gleichgültigkeit. Er will vielmehr darstellen, «daß es tatsächlich etwas wie moralischen Fortschritt gibt und daß dieser Fortschritt wirklich in Richtung auf mehr Solidarität geht. Aber diese Solidarität soll sich nicht als das Wiedererkennen eines Kern-Selbst, des wesentlich Menschlichen in allen Menschen darstellen. Sie ist zu denken als die Fähigkeit, immer mehr zu sehen, daß traditionelle Unterschiede (zwischen Rassen, Religionen, Stämmen usw., *W.P.*) vernachlässigbar sind im Vergleich zu den Ähnlichkeiten im Hinblick auf Schmerz und Demütigung ...» (310)

Religion unter Metaphysikverdacht

Es spricht ja auch tatsächlich einiges für diesen Fortschrittsglauben; nicht zuletzt die aktuellen Konflikte mit Fundamentalismen aller Art und aggressivem Islamismus verdeutlichen, welchen Gewinn Aufklärung und Moderne für die westlichen Gesellschaften erbracht haben, und trotz aller Rückfälle, Inkonsequenzen und Risiken sind solche Aufklärungsprozesse kaum reversibel. Aber wie ist es zu diesem moralischen Fortschritt gekommen? Richard Rorty, aller Geschichtsphilosophie wahrlich abhold, erklärt das nicht; bisweilen scheint er an gesellschaftliche Analogien zu biologischer Evolution zu denken. Wie dies, so wirft auch seine ethnozentrische Position im Kulturvergleich einige Probleme

[1] So hat er sich beständig und auf gleicher Augenhöhe mit den amerikanischen Granden der Philosophie, also z.B. Quine, Putnam, Davidson, Searle oder Brandom auseinandergesetzt – und sie gern des heimlichen Pragmatismus überführt. In Europa haben ihn illustre Köpfe wie Gadamer, Foucault, Derrida, Vattimo oder sein Freund Habermas beschäftigt.

[2] R. Rortys nun wohl letzte Publikation sind die *Philosophical Papers*, Vol 4: *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 2007.

auf, wenn man so anarchisch auf Geltungsfragen verzichtet; mit Fundamentalisten könne es eben kein Gespräch geben, gab er zur Antwort auf die Frage, ob oder wie man denn mit Repräsentanten einer Kultur reden solle, die gerade die westlichen Werte nicht akzeptierten.

Im Unterschied zu anderen Pragmatisten, etwa William James, stand für den überzeugten Atheisten Richard Rorty Religion stets unter Metaphysik-Verdacht. Das hat ihn jedoch, als er das Kommunistische Manifest verteidigte und seine Aufnahme in die Schulbücher vorschlug, nicht daran gehindert, daneben das gleiche für die Bergpredigt zu fordern. In einem Gespräch mit *Gianni Vattimo*[3] läßt er Religion in Form einer Liebesethik auch durchaus gelten, nachdem die Kämpfe des 18. und 19. Jahrhunderts zwischen Religion und Wissenschaft um die kulturelle Vormachtstellung im Wesentlichen ausgestanden seien, zugunsten der Wissenschaft. Während der (liberale) Katholik Gianni Vattimo sich auf «Gottes Entscheidung, von unserm Herrn zu unserm Freund zu werden» als auf ein historisches Ereignis bezieht, kann Richard Rorty «Heiligkeit» eher in einer idealen Zukunft sehen: «Mein Gefühl für das Heilige, soweit ich eines habe, ist an die Hoffnung geknüpft, dass eines Tages ... meine fernen Nachfahren in einer globalen Zukunft leben werden, in der Liebe so ziemlich das einzige Gesetz ist.» (46f.) *Werner Post, Bonn*

[3] Das Gespräch über «Die Zukunft der Religion» (Frankfurt/M. 2006) von Richard Rorty (Stanford) und Gianni Vattimo (Turin), beide länger befreundet, hat Santiago Zabala (Rom) aufgezeichnet und um je einen schon früher publizierten Beitrag der beiden Philosophen sowie eine längere Einleitung erweitert; zuerst erschienen in Italien (Il futuro della religione. Milano 2004). Vg. W. Post, Schöne neue Welt der Liebesethik?, in: Orientierung 70 (2006), 189-191.

Krisensymptome in Polens katholischer Kirche

Von Fürstbischof Adam Sapieha (1867-1951), dem Krakauer Metropoliten in den Jahren nationalsozialistischer und stalinistischer Kirchenverfolgung, wird berichtet, er sei als junger Priester während eines Aufenthaltes im weitgehend laisierten Frankreich gefragt worden, wie man es in Polen schaffe, Sonntag für Sonntag die Kirchen zu füllen. Darauf habe er lakonisch geantwortet: Wir lassen die Glocken läuten.

Auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts erscheint Polens Kirche kraftvoll und stark, zumal im Vergleich zu anderen traditionell katholischen Ländern Europas. Doch das Bild der *Polonia semper fidelis* zeigt Risse. Viele Polen folgen nicht mehr wie selbstverständlich dem Ruf der Kirchenglocken. Vor allem in den größeren Städten zeigen sich Auswirkungen einer mit der gesellschaftlichen Modernisierung verbundenen Säkularisierung. So legte unlängst das kirchensoziologische Institut der Pallottiner eine Untersuchung von zwölf Diözesen vor. In diesem «Ranking der Religiosität» nimmt Polens Hauptstadt den letzten Platz ein. Nur jeder vierte Warschauer Katholik nimmt mit einer gewissen Regelmäßigkeit an der sonntäglichen Eucharistiefeier teil. Ähnlich wie der sprichwörtliche fromme bretonische Bauer mit der Ankunft auf dem Pariser Bahnhof *Gare du Nord* seine bisherige religiöse Praxis aufgibt, so ergeht es auch zahllosen polnischen Dörflern, die auf der Suche nach Arbeit in die Hauptstadt strömen. Der sozialen Kontrolle entronnen, fühlen sie sich bald als «Städter» und sehen nun im Verzicht auf Religion ein besonderes Zeichen der Anpassung an Modernität und Weltläufigkeit.[1]

Auch wenn die kirchliche Situation in Warschau nicht für das gesamte Land typisch ist, so wird an ihr doch deutlich, daß der innere Zusammenhang zwischen Modernisierung und Säkularisierung auch für Polen gilt. Ihn ernst zu nehmen, bedeutet, das bisherige kirchliche Selbstverständnis zu überprüfen und daraus die entsprechenden Folgerungen zu ziehen. Mit welchen Krisensymptomen es Polens Kirche dabei zu tun hat, soll im Folgenden dargelegt werden.

Polens Kirche und die gegenwärtige Machtkonstellation

Zwei nahe beieinanderliegende Ereignisse markieren den Ausgangspunkt für eine Analyse der aktuellen Situation der katholischen Kirche Polens: Der Tod Johannes Pauls II. am 2. April 2005 sowie die von der nationalkonservativen Partei «Recht und Ordnung» (PiS) gewonnenen Parlaments- und Präsidentschaftswahlen im Herbst des gleichen Jahres. Mit dem Tod des «polnischen» Papstes verlor Polens Kirche ihren «Übervater». Jahrzehntelang hatte seine Autorität in schwierigen Zeiten ihren inneren Zusammenhalt garantiert. Nun leidet Polens Kirche unter einer deutlichen Führungsschwäche. Bislang verdeckte Unterschiede und Gegensätze im Episkopat treten zutage, die Konflikte im polnischen Katholizismus verschärfen sich. Die Probleme nehmen zu, und der äußere Beobachter gewinnt den Eindruck, daß sich die Kirche mit ihrer Lösung schwertut.

Hinzu kommt die nach den Parlaments- und Präsidentschaftswahlen vom Herbst 2005 veränderte politische Situation. Regiert wird Polen gegenwärtig von einer Koalition aus Jarosław Kaczyńskis nationalkonservativer Partei «Recht und Gerechtigkeit» (PiS), Andrzej Leppers populistischer «Selbstverteidigung» (SO) und der von Roman Giertych angeführten national-katholischen «Liga der Polnischen Familien» (LRP). Nachdem auch noch Jarosławs Zwillingsbruder Lech die Präsidentschaftswahlen für sich entscheiden konnte, ergibt sich eine Machtkonstellation, wie es sie im demokratischen Polen nach dem Ende kommunistischer Herrschaft bislang nicht gegeben hat.

Die neuen Verhältnisse scheinen auf den ersten Blick ganz im Sinne der Kirche zu sein. So fehlt es denn auch nicht an Zeichen der Zustimmung und Zufriedenheit, zumal aus Kreisen nationalkatholisch eingestellter Bischöfe und Priester. Offene Unterstützung findet die Regierungskoalition durch den Redemptoristenpater Tadeusz Rydzyk und sein Medienimperium, bestehend aus «Radio Maryja», dem Fernsehsender «Trwam», der Tageszeitung «Nasz Dziennik» sowie der Stiftung «Lux Veritatis». Als die Dreiparteienkoalition nach wenigen Monaten auseinanderzubrechen drohte, waren es der «Patron» von «Radio Maryja», Erzbischof Sławoj Leszek Głódź sowie Pater Rydzyk, die sich persönlich in die Verhandlungen einschalteten. Unter ihrer tatkräftigen Mitwirkung kam es am 2. Februar 2006 zum Abschluß eines «Stabilitätspaktes». Zu seiner Unterzeichnung wurden nur Pater Rydzyk treu ergebene Journalisten zugelassen. Dies führte zu Protesten der ausgeschlossenen Medienvertreter, die in diesem Vorgang einen eklatanten Verstoß gegen allgemein gültige demokratische Spielregeln sahen. Auf diesen Protest reagierte die Regierung mit einem neuen Mediengesetz. Dieses räumt dem überwiegend mit Anhängern der Koalitionsregierung besetzten Medienrat das Recht ein, in die Pressefreiheit einzugreifen, wann und wo nach Meinung dieses Aufsichtsgremiums die «journalistische Ethik» verletzt erscheint. Einen weiteren Beweis für die enge Verbindung zwischen der Regierung und «Radio Maryja» bildet die Aussage von Jarosław Kaczyński während der Feierlichkeiten zum 15jährigen Bestehen des Senders. Damals erklärte er, daß der Versuch, in der polnischen Politik einen Wandel herbeizuführen, ohne «Radio Maryja» unmöglich wäre. Und auf einer Pressekonferenz im April 2006 sagte er: «ein Angriff auf den Radiosender sei ein ‹Angriff auf die Freiheit und Erneuerung der Republik›».[2]

[1] Grzegorz Pac, Wiara na Dworcu Centralnym (Glaube am Zentralbahnhof), in: Tygodnik Powszechny v. 15. April 2007.

[2] Bettina-Dorothee Mecke, «Im Apostolat der Medien» – Radio Maryia. Polenanalysen Nr. 16, 2, www.polen-analysen.de.

Diese kaum mehr unterscheidbare Nähe zwischen Politikern und einflußreichen Kirchenvertretern birgt, wie das angeführte Beispiel zeigt, eine doppelte Gefahr in sich: Zum einen droht eine Politisierung der Kirche, und dies mit der Konsequenz einer verschärften gesellschaftlichen und innerkirchlichen Polarisierung, zum anderen ihre politische Instrumentalisierung, indem die mangelnde wechselseitige Distanz den Politikern die Chance eröffnet, ihre guten kirchlichen Beziehungen gezielt für den eigenen Machterhalt zu nutzen.
Daß die Autonomie der Kirche nicht nur durch ein kirchenfeindliches System, sondern gleichfalls, wenn auch auf andere Weise, durch kirchennahe Politiker gefährdet sein kann, illustriert eine seltsam anmutende Initiative national-katholischer Sejmabgeordneter. Sie sprachen sich dafür aus, durch einen Parlamentsbeschluß Christus zum König Polens zu erklären. Zur Begründung beriefen sie sich auf die «Taufe Polens» im Jahr 966, wodurch Polen zu einem der «Herrschaft Christi unterworfenen, christlichen Staat» geworden sei. Dadurch sei die «Identität» der polnischen Nation «unlösbar mit dem katholischen Glauben verbunden». Zudem verwiesen sie auf die Inthronisation Mariens zur Königin Polens in Zusammenhang mit der Rettung aus der «Sintflut» des Schwedeneinfalls vor 350 Jahren. Ähnlich wie damals sei ein solcher Akt in der «gegenwärtigen allgemeinen Weltkrise des Glaubens und der Werte» von herausragender Bedeutung.[3]
Abgesehen von ihrer theologischen Fragwürdigkeit, ihrer mit dem pluralistischen Demokratieverständnis unvereinbaren Nähe zur Vorstellung eines katholischen Bekenntnisstaates und der ihr zugrundeliegenden einseitigen Geschichtsdeutung, stellt diese Initiative eine Kompetenzüberschreitung und Einmischung in die kirchliche Zuständigkeit dar. Sie wurde denn auch von der Kirche zurückgewiesen und scheiterte im Übrigen an den Mehrheitsverhältnissen im Parlament.
Polens Kirche hat unter Primas Wyszyński dem kommunistischen Druck erfolgreich widerstehen und weitgehend ihre Unabhängigkeit bewahren können; sie hat nach dem politischen Umbruch des Jahres 1989 Anfang der neunziger Jahre bei dem Versuch, direkten politischen Einfluß zu nehmen, einen Mißerfolg erlebt und einen Autoritätsverlust erlitten. Nun droht ihr die Gefahr, durch national-katholische Kräfte politisiert zu werden, und dies mit der möglichen Konsequenz einer Polarisierung in der zwar durch kirchenamtliche Dokumente klar verneinten, im praktischen Verhalten jedoch keineswegs entschiedenen Frage, ob sich die Kirche mit ihrer Autorität in die aktuelle Parteipolitik einmischen darf und soll.

Verdeckter Konflikt um den Aufbau einer «IV. Republik»

Weniger offenkundig als die folgenschwere Gefahr einer Politisierung der Kirche durch national-katholische Kräfte ist der eher verdeckte grundsätzliche Konflikt um den Aufbau einer «IV. Republik». Ihre Errichtung ist das erklärte Ziel der Kaczyńskis und ihrer politischen Formation. Entsprechend ist man bemüht, sich mit allen Mitteln nicht nur von der kommunistischen Volksrepublik, sondern auch von der III. Republik der Jahre 1989-2005 abzusetzen, indem diese Phase – wie es in der Programmerklärung der Koalition vom 16. Oktober 2006 heißt – als «Fortsetzung vieler schädlicher Mechanismen und Verbindungen aus der Zeit der Volksrepublik» gedeutet wird. In jenen Jahren sei der Staat durch «informelle Seilschaften, zumeist postkommunistischer Herkunft, aufgebaut» worden, und eben diese Fehlentwicklung müsse nun durch eine «Umgestaltung des Staates» überwunden werden.
Mit der Etablierung einer «IV. Republik» steht aber auch Polens Kirche auf dem Prüfstand. Bei der von der Regierung betriebenen Abrechnung mit der kommunistischen Vergangenheit stellt sich nämlich auch die Frage nach möglichen Verstrickungen von Priestern, die als Informelle Mitarbeiter für den Sicherheitsapparat tätig waren. Es ist daher kein Zufall, daß im Rahmen der von der Regierung verstärkt betriebenen Lustration sich auch Polens Kirche, wie noch zu zeigen sein wird, genötigt sieht, die dunklen Seiten ihrer Vergangenheit aufzuarbeiten.
Darüber hinaus ist die Kirche, auch wenn dies im öffentlichen Bewußtsein derzeit kaum einen Niederschlag findet, durch die negative Einschätzung der III. Republik mitbetroffen. Zu ihren Gründern zählen schließlich so profilierte Katholiken wie Lech Wałęsa und Tadeusz Mazowiecki, Polens erster postkommunistischer Premier. Mehr noch: Bei den Verhandlungen am Runden Tisch, die den Weg zu einem demokratischen Polen frei machten, spielten ranghohe offizielle Vertreter der Kirche eine herausragende Rolle. Man kann mit Fug und Recht sagen, daß 1989 Polens Kirche den Systemwechsel mit ihrer Autorität legitimiert hat, der nun von den Protagonisten einer «IV. Republik» als nicht radikal genug kritisiert und für angebliche oder auch tatsächliche Fehlentwicklungen der Jahre 1989-2005 verantwortlich gemacht wird. «Haben etwa – so fragt Tomasz Wołek in der «Polityka» – die Vertreter der Kirche, angesehene, kluge und erfahrene Leute, nicht gemerkt, zu welchem schändlichen Tun sie die Hand reichten? Daß sie, indem sie den Runden Tisch autorisierten, *de facto* dem System im Keim ihren Segen erteilten? Und sollte die Beteiligung der Kirche von Verdächtigungen ablenken?»[4]
Polens Kirche hat allen Grund, die Gründung der III. Republik gegen die Angriffe und Mißdeutungen aus dem Regierungslager zu verteidigen und absolut keinen Grund, sich den Slogan einer «IV. Republik» zu eigen zu machen. Wer den damaligen Akteuren der «Solidarność» mangelnde Radikalität in der Abrechnung mit dem kommunistischen System vorwirft, verkennt die damaligen innen- wie außenpolitischen Rahmenbedingungen und denkt daher ahistorisch. Dem Urteil von Tadeusz Mazowiecki ist vorbehaltlos zuzustimmen: «Ich war und bin überzeugt, daß sich die Zeit für den ‹Völkerfrühling› 1989 sehr verzögert hätte, und dies nicht nur in Polen, hätten wir nicht so gehandelt, wie wir gehandelt haben – auch wenn ich nicht meine, daß jede Entscheidung richtig war.»[5]

Konfrontation in der Abtreibungsfrage

Im Herbst 2006 machte eine parteiübergreifende Gruppe von Abgeordneten den Vorschlag, Art. 38 der Verfassung, der jedem Menschen den Rechtsschutz seines Lebens garantiert, zu verändern. Dabei geht es nur um wenige, indes folgenschwere Worte, nämlich um die Ergänzung: «vom Augenblick der Empfängnis». Eine vom Parlament eingesetzte Kommission schlug ihrerseits eine Neufassung von Art. 30 vor, der die Reihe der Bestimmungen zu den Grundrechten des Menschen und Bürgers eröffnet. Er handelt von der «angeborenen und unveräußerlichen Würde des Menschen als Quelle der Freiheit sowie der Menschen- und Bürgerrechte», die «unantastbar» sind und von der «öffentlichen Gewalt geachtet und geschützt werden». Nach dem Willen der Kommission sollte dieser Artikel so geändert werden, daß die Würde des Menschen als «vom Augenblick der Empfängnis» an gegeben zum Ausdruck kommt.
Nun betreffen, wie Włodzimierz Wróbel zu Recht betont, beide Änderungsvorschläge keineswegs direkt die Abtreibungsfrage.[6] Angesichts der embryonalen Stammzellenforschung spricht sogar einiges dafür, daß die vorgeschlagenen Präzisierungen zum Schutz des pränatalen menschlichen Lebens sinnvoll sind. Doch die öffentliche Diskussion zeigt, daß mit dieser Gesetzesinitiative weniger ein bioethischer Embryonenschutz angestrebt wurde als vielmehr eine Verschärfung der Abtreibungsgesetzgebung.
Angesichts dieser Gesetzesinitiative und der in der Öffentlichkeit um sie entbrannten Diskussion sah sich der polnische Episkopat zu einer Stellungnahme veranlaßt: Einerseits ließ er keinen Zweifel

[3] Marek Zając, Jezus nie chce być władcą (Jesus will kein Herrscher sein), in: Tygodnik Powszechny v. 31. Dezember 2006.

[4] Tomasz Wołek, Tron ponad ołtarzem (Thron über dem Altar), in: Polityka v. 10. März 2007.

[5] Pomówmy o dylematach (Sprechen wir über Dilemmata. Interview mit Tadeusz Mazowiecki), in: Tygodnik Powszechny v. 22. April 2007.

[6] Włodzimierz Wróbel, Czy zmieniać Konstytucję? (Soll die Verfassung geändert werden?), in: Tygodnik Powszechny v. 1. April 2007.

daran, daß nach Lehre der Kirche die Würde des Menschen mit der Empfängnis beginnt, andererseits vermied er jeden Hinweis auf die von national-katholischen Kräften angestrebte Verschärfung des Verbots von Abtreibungen. Schließlich haben Polens Bischöfe schmerzlich erfahren müssen, daß die von 76 katholischen Abgeordneten am 10. Mai 1989, also noch vor dem Ende der Volksrepublik, eingebrachte Gesetzesvorlage «Über den Rechtsschutz des ungeborenen Kindes» innerhalb der Gesellschaft eine polemisch und emotional aufgeladene Diskussion auslöste. Das damals intendierte absolute Verbot eines Schwangerschaftsabbruchs war trotz kirchlicher Befürwortung gesellschaftlich nicht durchsetzbar. Das heute geltende, 1993 verabschiedete Gesetz «Über den Schutz der Leibesfrucht und die Bedingungen eines zulässigen Schwangerschaftsabbruchs» erlaubt im Unterschied zur Praxis fast aller anderen europäischen Länder einen Abbruch nur, wenn die Gesundheit der Mutter ernsthaft bedroht ist, sowie in Fällen von Inzest und Vergewaltigung. Die jetzige Regelung, gegen die immer wieder Versuche einer Liberalisierung unternommen werden, dürfte für Polens Kirche das Optimum dessen sein, was von der Gesellschaft akzeptiert wird. Zudem erklärten Polens Bischöfe auf ihrer Plenarsitzung am 14. März 2007, sich nicht in die politische Debatte einmischen und sich mit keiner Partei solidarisieren zu wollen. Die Erklärung, mit der sich Polens Bischöfe gegen Versuche einer politischen Instrumentalisierung ihrer Aussagen wandten, muß auf dem Hintergrund der Sejmdebatte gesehen werden. In ihr wurden moralische und politische Argumente auf gefährliche Weise miteinander vermischt. Befürworter der Verfassungsänderung beriefen sich wiederholt auf die kirchliche Lehre und erweckten damit den Anschein, daß jeder, der ihr seine Stimme verweigert, moralischen und religiösen Verrat begeht. Mit dieser Argumentation wurden Abgeordnete diffamiert, die aus gutem Grund den Lebensschutz auch ohne Verfassungsänderung garantiert sahen und eine weitere Verschärfung des Abtreibungsverbots angesichts der gesellschaftlichen Polarisierung weder für opportun noch für durchsetzbar hielten.
Während im Sejm diskutiert wurde, formierten sich wie vor Jahren die Demonstranten auf den Straßen. Verfechter einer Liberalisierung des geltenden Rechts protestierten gegen die von der Regierung geplante Verfassungsänderung, und «Radio Maryja» organisierte «Märsche für das Leben». Als zum Frauentag, dem 8. März 2007, die Gattin des Präsidenten eine Konferenz zur Situation der Frau in den Präsidentenpalast einberief und in diesem Rahmen einen Appell gegen die Verfassungsänderung unterschrieb, bezeichnete Pater Rydzyk diese Initiative «gegen positive Veränderungen in Polen» wörtlich als «Skandal». Und er fügte dem hinzu: «Anders bezeichnen wir dies nicht, wie wir auch eine Kloake nicht eine Parfümerie nennen.»[7] Am Ende erbrachte die Abstimmung im Parlament nicht die zu einer Verfassungsänderung erforderliche Stimmenmehrheit. Auch wenn der Episkopat in einer öffentlichen Stellungnahme das Scheitern der Verfassungsänderung «zum besseren Schutz des menschlichen Lebens» bedauert hat, so läßt sich doch aus dem maßvollen Wortlaut auf eine gewisse Erleichterung schließen, vor erneuten Spannungen in der Abtreibungsfrage bewahrt worden zu sein.

Die Schatten der Vergangenheit

1990 sondierte Innenminister Krzysztof Kozłowski beim Sekretär der Bischofskonferenz, dem inzwischen verstorbenen Erzbischof Bronisław Dąbrowski, «ob die Kirche an Materialien interessiert sei, die Priester betreffen, welche als Agenten des Sicherheitsapparats geführt wurden. Der Erzbischof antwortete, die erhalten gebliebenen Dokumente seien für den Episkopat prinzipiell ohne Interesse.»[8] Damit verzichtete er, anders als die Bischöfe in der ehemaligen DDR, auf die Möglichkeit, Verwicklungen von Priestern in die Machenschaften des Überwachungsstaates frühzeitig aufzuklären. Die ostdeutschen Bischöfe hatten 1993 zu diesem Zweck eine eigene Arbeitsgruppe gebildet. Diese «sollte Erkenntnisse für die Bewertung staatlicher Akten im Prozeß der innerkirchlichen Aufarbeitung bereitstellen und damit der katholischen Kirche in der ehemaligen DDR zur Klarheit über die Bereiche ihrer Vergangenheit verhelfen, die sich in den staatlichen Akten widerspiegeln.»[9] Aufgrund ihrer Initiative konnten die ostdeutschen Bischöfe diesen Teil kirchlicher Vergangenheit mit der Veröffentlichung des Abschlußberichts relativ zügig und ohne Glaubwürdigkeitsverlust bewältigen.
Warum haben Polens Bischöfe den von ihren ostdeutschen Amtsbrüdern gewählten Weg nicht beschritten? Zwei Gründe dürften dafür den Ausschlag gegeben haben: Zum einen bestand, anders als in der Bundesrepublik, nach 1990 in Polen weder ein gesellschaftliches Interesse an einer Aufarbeitung der Vergangenheit, noch erlaubten die politischen Rahmenbedingungen zu diesem frühen Zeitpunkt die Einrichtung einer der Gauck-Behörde vergleichbaren Institution. Das erste Lustrationsgesetz, das Opfern die Einsicht in ihre Akten gestattete, wurde erst 1997 verabschiedet. Zum anderen hatte Polens Kirche, die sich nach dem Ende kommunistischer Herrschaft als Sieger der Geschichte sah und von einem Gefühl des Triumphalismus nicht frei war, gewiß kein Interesse, ihr Selbstbild durch Schatten der Vergangenheit zu verdunkeln. Nach 1989/90 hatten sie einseitig und allzu sehr den Kampf gegen das kommunistische System betont. Kaum einmal war die Rede davon, daß die Kirchenführung – und zwar aus durchaus verständlichen Gründen – immer auch ein Verhandlungspartner des Staates und seiner Institutionen gewesen war, um in Situationen kirchenpolitischer Verschärfung Kompromisse einzugehen oder bei gesellschaftlichen Konflikten zu vermitteln. In Anbetracht dieser Strategie konnte sich leicht die Grenze zwischen offiziellen Gesprächen und informellen Kontakten verwischen. Stanisław Obierek zitiert in diesen Zusammenhang eine recht freimütige Äußerung eines Bischofs: «Nun ja, sie kamen zu mir, wir tranken das eine oder andere Gläschen und redeten miteinander.» Und Obierek kommentiert: «Er sah darin kein Problem; im Grunde machte er daraus eine Taktik. Als andere es von den Kommunisten auf den Kopf bekamen, ja sogar in Gefängnissen saßen, legten sich die Bischöfe einen *modus vivendi* mit der Macht zurecht.»[10] Dabei zeigt Obierek unter Hinweis auf Primas Wyszyński durchaus Verständnis dafür, daß es in bestimmten Situationen klug und geboten war, Kompromisse einzugehen, fügt aber hinzu: «Die Kirche hätte allerdings nach 1989 sagen können, daß sie sich – mit dem Rücken an der Wand – auf ein Spiel mit der Partei eingelassen und zur Rettung oder zum Schutz von Menschen Zugeständnisse gemacht hat. Ich denke, die Nation hätte dies nicht als Kollaboration, sondern als Glaubwürdigkeit der Kirche verstanden.»[11]
1997, nach dem ersten Lustrationsgesetz, hätte Polens Kirche Gelegenheit gehabt, Fälle, bei denen Priester als Informelle Mitarbeiter des Sicherheitsapparats verdächtigt wurden, aufzuklären. Sie tat es nicht. Durch dieses Versäumnis geriet sie zunehmend unter Druck, nachdem nun die Opfer beim «Institut für das Nationale Gedächtnis» (IPN) Einsicht in ihre Akten nehmen konnten und damit nicht nur die Untaten von Funktionsträgern des Sicherheitsapparats ans Licht kamen, sondern auch die Namen ihrer Informellen Mitarbeiter, darunter auch die einfacher Pfarrer, prominenter Theologen und ranghoher Prälaten. An den «Enthüllungen» beteiligten sich die Medien, so daß die skandalumwitterte Verstrickung von Geistlichen in das Unrechtsystem monatelang verkaufsträchtige Schlagzeilen abgab. Statt eigenes Versagen einzugestehen und der von Johannes Paul II. für das

[7] Ewa Milewicz, Czy ojciec Rydzyk powinien przeprosić panią prezydentową (Soll sich P. Rydzyk bei der Präsidentengattin entschuldigen?), in: Gazeta wyborcza v. 15. März 2007.
[8] Kościół i teczki (Kirche und die Akten), in: Tygodnik Powszechny v. 27. Februar 2005.
[9] Dieter Grande, Bernd Schäfer, Kirche im Visier. SED, Staatssicherheit und katholische Kirche in der DDR. Leipzig 1998, 11. Vgl. auch Theo Mechtenberg, Abschlußbericht mit Klärungsbedarf, in: Orientierung 62 (1998), 116-119.
[10] Stanisław Obierek, Andrzej Brzeziecki, Jarosław Makowski, Przed Bogiem (Vor Gott). Warschau 2005, 13.
[11] Ebd., 12.

neue Jahrtausend vogegebenen Devise einer «Reinigung des Gedächtnisses der Kirche» zu folgen, verhielt sich Polens Kirche zunächst äußerst defensiv, indem sie den Wahrheitsgehalt der Akten in Frage stellte und Recherchen einzelner von den Sicherheitskräften verfolgter Priester, wie die von Tadeusz Isakowicz-Zaleski, behinderte. Als mit der «Solidarność» eng verbundener Priester war er von Funktionären des Sicherheitsdienstes äußerst brutal mißhandelt worden und nur knapp mit dem Leben davongekommen. Bei der Lektüre seiner Akten war er auf zahlreiche Namen priesterlicher Zuträger gestoßen. Darauf weitete er seine Forschungen aus und forderte seitens der Kirchenleitung eine gründliche Aufarbeitung dieses für die Kirche dunklen Kapitels, worauf Primas Glemp ihn als «Oberstasi» betitelte, sich dafür allerdings wenig später entschuldigte. Zaleskis Ordinarius, Kardinal Stanisław Dziwisz, verhängte über ihn zeitweilig ein öffentliches Redeverbot in Sachen Lustration und zeigte sich über die Veröffentlichung seines Buches «Priester und Sicherheitsapparat» alles andere als erfreut. Dabei enthält es keineswegs nur die Schattenseiten einer Zusammenarbeit von Priestern mit dem Überwachungsstaat, sondern gleichzeitig zahlreiche Belege dafür, daß sich andere Geistliche trotz massiven Drucks Anwerbungsversuchen erfolgreich widersetzt hatten.

Erst nach einer Vielzahl von «Enthüllungen» und einer breit geführten gesellschaftlichen Diskussion reagierte der Episkopat endlich auf die für die Kirche belastende Situation. Er verabschiedete am 25. August 2006 eine «Gedenkschrift bezüglich der Zusammenarbeit von einigen Geistlichen mit den Organen des Sicherheitsapparats in den Jahren 1944-1989» und berief zugleich eine «Kirchliche Historische Kommission» zur Aufklärung von Verdachtsfällen.[12] Ihre erste Untersuchung galt ausgerechnet dem als Nachfolger von Primas Glemp auf den Warschauer Stuhl berufenen Erzbischof Stanisław Wielgus. An diesem Fall wird – wie die folgenden Überlegungen zeigen – deutlich, was Polens Kirche erspart geblieben wäre, wäre sie nicht erst 2006, sondern bereits Jahre früher initiativ geworden.

Die Umstände eines ungewöhnlichen Amtsverzichts

Der Vorfall, der sich am 7. Januar 2007 in der Warschauer Kathedrale zugetragen hat, dürfte in der Kirchengeschichte präzedenzlos sein. Der Chorraum war mit Bischöfen und Priestern dicht gefüllt, in den Kirchenbänken drängte sich das Gottesvolk; Regierungsvertreter, unter ihnen Polens Staatspräsident, waren anwesend. Sie alle wollten an der Amtseinführung von Erzbischof Stanisław Wielgus teilnehmen. Doch dazu kam es nicht. Durch ein Kommuniqué des Nuntius erfuhren die Anwesenden vom Amtsverzicht des am 6. Dezember 2006 zum Nachfolger von Kardinalprimas Józef Glemp ernannten neuen Erzbischofs. Zwei Stunden vor Beginn der Feierlichkeiten war, so hieß es, die Mitteilung aus Rom eingetroffen, Papst Benedikt XVI. habe dessen Rücktrittsgesuch angenommen.

Wie konnte es zu diesem höchst ungewöhnlichen Ereignis kommen? Was sind die Gründe für den überraschenden Amtsverzicht des Warschauer Oberhirten? Und warum entschloß er sich zu diesem Schritt erst auf vatikanischen Druck unmittelbar vor seiner Amtseinführung?

Nachdem Kardinalprimas Glemp vor zwei Jahren, der kirchlichen Regelung entsprechend, sein Amt mit 75 Jahren niedergelegt hatte, ließ sich der Vatikan mit einer Nachfolgeentscheidung Zeit. Im Oktober 2006 verdichtete sich dann das Gerücht, Stanisław Wielgus, der 67jährige Bischof von Płock, sei der Erwählte. Sein Wahlspruch «Für Gott und Vaterland» wies ihn als Vertreter des konservativ-nationalen Flügels des polnischen Episkopats aus. Zudem galt er als besonderer Schutzpatron von «Radio Maryja». Doch nicht dies bestimmte in den folgenden Monaten die Diskussion um seine Person, sondern der erstmals im November 2006 in der Presse erhobene Vorwurf, er sei als geheimer Mitarbeiter des kommunistischen Sicherheitsdienstes tätig gewesen.

Am 7. Dezember 2006, einen Tag nach seiner Ernennung zum Warschauer Erzbischof, nahm Wielgus öffentlich zu den Vorwürfen Stellung: «In jener Zeit hatte jeder Geistliche mit seinem Eintritt ins Seminar eine Akte. Dort finden sich verschiedene Sachen, auch Halb- und Viertelwahrheiten, und manchmal auch Unwahrheiten. Man muß damals gelebt haben, um das zu verstehen.» Und unter Hinweis auf seine Fachkompetenz als Mediävist ergänzte er: «Das Mittelalter ist zwar vorbei, doch immer noch schlummern in manchen inquisitorische Gelüste. Mit vorschnellen Anschuldigungen kann man leicht jemandem das Leben zerstören.»[13]

Doch mit dieser Erklärung ließen sich die Vorwürfe nicht aus der Welt schaffen. Dazu hätte es einer von Erzbischof Wielgus beantragten Prüfung seiner Akten bedurft. Dies hielt er jedoch nicht für erforderlich. Mehr noch: Er bestritt, jemals für den polnischen Sicherheitsapparat tätig gewesen zu sein. Nicht nur in öffentlichen Erklärungen, sondern auch während einer vom Warschauer Nuntius Józef Kowalczyk unter Eid vorgenommenen Befragung verheimlichte er, mit dem polnischen Sicherheitsapparat zusammengearbeitet zu haben. Als spekuliert wurde, der Nuntius habe Erzbischof Wielgus' belastende Informationen zurückgehalten, machte dieser, was höchst ungewöhnlich ist, das Ergebnis der eidlichen Befragung öffentlich: Erzbischof Wielgus «beschrieb seine Ausreise nach Deutschland, legte die gesamte Prozedur dar, wie er den Pass erhielt etc. Doch mit keinem Wort erwähnte er die Tatsache einer schriftlichen Verpflichtung zur Mitarbeit.»[14] Die nach Rom weitergeleitete Befragung bildete die Grundlage für das Kommuniqué des Vatikanischen Pressebüros vom 21. Dezember 2006, in dem es u.a., Erzbischof Wielgus entlastend, heißt: «Bei der zur Ernennung des Warschauer Erzbischofs führenden Entscheidung wurden alle seine Lebensumstände in Betracht gezogen, darunter auch die seine Vergangenheit betreffenden ... Dies bedeutet, daß der Heilige Vater Erzbischof Stanisław Wielgus volles Vertrauen geschenkt und ihm im vollen Bewußtsein die Mission eines Hirten der Warschauer Erzdiözese anvertraut hat.»

Sowohl der Nuntius als auch der Vatikan haben sich somit angesichts der Gerüchte um die Person des Erzbischofs auf dessen Glaubwürdigkeit verlassen. Dies sollte sich als verhängnisvoller Fehler erweisen, der für Polens Kirche – und über sie hinaus – einen beträchtlichen Verlust an Glaubwürdigkeit nach sich zog.

Wenige Tage vor der geplanten Amtseinführung überschlugen sich die Ereignisse. Am 2. Januar 2007 gab Erzbischof Wielgus in einem der «Gazeta Wyborcza» erteilten Interview erstmals zu, der polnischen Auslandsspionage gegenüber unter Druck eine handschriftliche Verpflichtung zur Zusammenarbeit eingegangen zu sein. Gleichzeitig erteilte er endlich der auf Veranlassung der Bischofskonferenz gebildeten Kirchlichen Historischen Kommission den Auftrag, seine dem Institut für das nationale Gedächtnis vorliegenden Akten prüfen zu lassen. Zwei Tage später waren dann diese Materialien durch Veröffentlichung der «Rzeczpospolita» und der «Gazeta Polska» jedermann zugänglich. Ihnen zufolge wurde Wielgus bereits seit 1967, fünf Jahre nach seiner Priesterweihe, unter verschiedenen Decknamen als geheimer Mitarbeiter des Sicherheitsdienstes geführt, ab 1973 auch als solcher des Auslandsgeheimdienstes. Sowohl die vom Ombudsmann eingesetzte unabhängige Untersuchungskommission als auch die Kirchliche Historische Kommission kamen am 4. bzw. 5. Januar

[12] Wolfgang Schlott, Wider die Sünde der Zusammenarbeit mit dem Feind, in: Orientierung 71 (2007), 7-11. Inzwischen haben alle 132 polnischen Bischöfe ihre Vergangenheit durch die Kirchliche Historiker-Kommission überprüfen lassen. Als Ergebnis gab die Bischofskonferenz bekannt, daß ein gutes Dutzend Bischöfe als Inoffizielle Mitarbeiter bzw. als Personen für operative Kontakte sowie einer als Agent der Auslandsspionage beim Sicherheitsapparat registriert waren. Die Namen der Betroffenen sowie weitere Details wurden nicht veröffentlicht, sodaß wohl Spekulationen in den Medien zu erwarten sind und journalistische Recherchen am Ende die volle Wahrheit doch publik machen dürften, und dies sicher zum Schaden der Kirche. Das Material wurde zur Weiterleitung nach Rom dem Nuntius übergeben.

[13] Jan Pleszczyński u.a., Idę do zadań bardzo trudnych (Mir stehen sehr schwere Aufgaben bevor), in: Tygodnik Powszechny v. 17. Dezember 2006.

[14] Adam Boniecki, Historia odwołanej nominacji (Die Geschichte der widerrufenen Ernennung), in: Tygodnik Powszechny v. 21. Januar 2007.

2007 zu dem übereinstimmenden Ergebnis, daß die vorliegenden Dokumente zweifelsfrei eine bewußte und geheime Mitarbeit von Stanisław Wielgus mit dem Sicherheitsapparat belegen, wodurch er – so die Kirchliche Historische Kommission – gegen ein ausdrückliches Verbot der Bischofskonferenz verstoßen habe. Auch ließen die Unterlagen den Schluß zu, daß Wielgus während der Jahre seiner Lehrtätigkeit an der Katholischen Universität Lublin «verschiedenen Personen aus kirchlichen Kreisen hätte schaden können». Das Untersuchungsergebnis der Kirchlichen Historischen Kommission wurde unverzüglich dem Vatikan übermittelt. Es war für den letztendlichen Amtsverzicht von Erzbischof Wielgus ausschlaggebend.

Trotz allem blieb Erzbischof Wielgus bei seiner Rechtfertigungsstrategie. Auf das Untersuchungsergebnis der Kirchlichen Historischen Kommission reagierte er mit einer dreiseitigen Erklärung, «in der er eine Mitarbeit sowohl mit dem Lubliner Sicherheitsapparat als auch mit dem Auslandsgeheimdienst kategorisch abstritt». Den Wahrheitsgehalt der Akten stellte er rundweg in Frage: «Die Charakterisierung meiner Person, soweit sie in den Materialien des Sicherheitsdienstes enthalten ist, weicht so weit von der Wahrheit ab, daß ich sie auf dieser Grundlage niemals erkannt hätte, wäre sie anonym.» Noch zwei Tage vor dem Termin seiner Amtseinführung wandte er sich mit einer Erklärung an die Gläubigen und Priester der Warschauer Erzdiözese. Darin beklagt er zwar im nachhinein, er habe es bei seinen Kontakten mit dem Sicherheitsdienst an der «nötigen Vorsicht» fehlen lassen. Zudem sei er sich bewußt, die kirchliche Glaubwürdigkeit beschädigt zu haben, indem er «angesichts der erbitterten Pressekampagne der letzten Tage» das Faktum seiner Mitarbeit weiterhin bestritten habe. Doch seinen Amtsverzicht erkärt er in diesem Schreiben nicht. Im Gegenteil: «Wenn Ihr mich annehmt, worum ich Euch mit reumütigem Herzen bitte, dann werde ich ein Bruder unter Euch sein ...»[15]

Gestörtes Verhältnis zur Öffentlichkeit

Der unter dramatischen Umständen vollzogene Amtsverzicht von Erzbischof Wielgus fiel in eine Zeit, in der traditionsgemäß die Geistlichen ihre Gemeindeglieder aufsuchen. So wurden sie unmittelbar mit der Betroffenheit der Gläubigen konfrontiert. Es herrschte eine Traurigkeit vor, vergleichbar der beim Tode von Papst Johannes Paul II. Unter Hinweis darauf, das Geschehene erst einmal verdauen zu müssen, wurden Priester abgewiesen und auf einen Besuch im nächsten Jahr vertröstet. Besonders schmerzlich wurde empfunden, daß der Erzbischof gelogen und erst unter der Last der Beweise sein Versagen eingestanden hatte. Unter Tränen fragte man den Pfarrer: «Und der soll unser Hirte sein?» Es zeigte sich, daß die Gläubigen weniger über die den Erzbischof belastenden Kontakte erschüttert waren als darüber, «daß er die Fakten geleugnet hatte».[16]

Eine derartige Leugnung von Fakten verweist auf ein gestörtes kirchliches Verhältnis zur Öffentlichkeit. Zu einem Teil erklärt sich dieses Verhalten aus den Jahrzehnten kommunistischer Herrschaft. Damals besaßen Partei und Regierung das Monopol über die Medien, die entweder ihrer direkten Kontrolle unterlagen oder durch einschneidende Zensurbestimmungen an einer freien Berichterstattung gehindert waren. In jener Zeit erfüllte Polens Kirche in kritischer Auseinandersetzung mit dem System gewissermaßen die Ersatzfunktion einer «Gegenöffentlichkeit». Damit fehlte es ihr nach 1989/90 an Erfahrung im Umgang mit den Medien in einer freien, demokratischen und pluralistischen Gesellschaft, so daß eine die Kirche betreffende Kritik allzu leicht und oft unbegründet als eine gezielte kirchenfeindliche Aktion mißverstanden wurde.

Analysiert man das Verhalten der Kirche in der öffentlichen Debatte um Priester, die als Informelle Mitarbeiter des repressiven Sicherheitsapparates beschuldigt wurden, dann zeigt sich trotz gegenteiliger Beteuerung, daß die Kirchenleitung keineswegs der Maxime gefolgt ist, «die Wahrheit wird euch frei machen» (Joh 8,32). Allzulange hatte man gegen die Aussage der Schrift gehofft, daß das Verborgene «nicht bekannt wird» (Mt 10,26). Nun zeigte es sich, daß sich die Vertuschung von Tatsachen sowie eine Verzögerungstaktik nicht ausgezahlt hatten. Auch wenn Polens Kirche, wenngleich verspätet, mit der Berufung einer Kirchlichen Historischen Kommission nunmehr zur Aufklärung ihrer Vergangenheit bereit ist, so bedarf es doch darüber hinaus einer grundsätzlich veränderten Einstellung zur Öffentlichkeit, um verlorenes Vertrauen zurückzugewinnen. Wenig hilfreich erscheint da der Brief der polnischen Bischöfe vom 12. Januar 2007, in dem sie das Verhalten von Erzbischof Wielgus aus einer «mangelnden Beachtung des allgemein geltenden Prinzips der Unschuldsvermutung» erklären, wodurch «um den beschuldigten Erzbischof eine Atmosphäre des Drucks geschaffen wurde, die es ihm nicht erleichterte, der öffentlichen Meinung eine entsprechende Verteidigung vorzulegen, zu der er das Recht hatte.»

Gegen eine derartige Verharmlosung wendet sich der Dominikaner Paweł Kozacki, indem er einfordert, das Böse, von wem immer es auch begangen wird, beim Namen zu nennen und nicht zu beschönigen. Er wirft dem Episkopat vor, mit doppeltem Maß zu messen: «Ein gewöhnlicher Mensch lügt, doch ein Bischof weicht von der Wahrheit ab; ein gewöhnlicher Mensch sündigt, ein Bischof begeht Fehler.» Und unter den Beispielen, die Paweł Kozacki als Beleg anführt, findet sich auch eine Äußerung von Erzbischof Wielgus in seiner Eigenschaft als Mitglied eines Gremiums pastoraler Sorgfaltspflicht gegenüber «Radio Maryja». Vor Jahren hatte er auf eine von «Radio Maryja» verbreitete Verleumdung, Lech Wałęsa sei ein Agent des Sicherheitsdienstes gewesen, wie folgt reagiert: «Es kommt vor, daß Menschen um extreme, mitunter radikale Ansichten gebeten werden, doch sollen wir diese zensurieren?» Kozacki kommentiert: «Als ähnliche Vorwürfe Erzbischof Wielgus betrafen, hörten wir, daß ihm das Recht auf Unschuldsvermutung vorenthalten wurde.»[17] Diese Doppelmoral verleitet dazu, die Medien als kirchenfeindlich zu beschuldigen und rein defensiv zu reagieren, wenn sie die Kirche belastende Fakten ans Licht bringen. Der Beobachter gewinnt dann den Endruck, die Kirche wünsche sich, vor jeder «Enthüllung» durch die Medien geschützt zu sein.

Dies hatten offenbar Parlamentsabgeordnete aus dem Umfeld von «Radio Maryja» im Sinn. In einem an den Präsidenten, den Premier sowie an den Justizminister gerichteten Schreiben forderten sie «einen Schutz der Geistlichen vor Attacken der Medien. Käme das Parlament dieser Initiative nach, dann würde das eine Gleichstellung des Klerikerstandes mit öffentlichen Mandatsträgern – Richtern, Staatsanwälten und höheren Beamten – bedeuten.» Die Eingabe zeigt, auf welche Weise national-katholische Kräfte auf den «Fall Wielgus» reagieren, auf den sich die Unterzeichner des Schreibens denn auch ausdrücklich berufen und für den sie die «Pressekampagne» verantwortlich machen: «Wir sehen in der rechtlosen Attacke durch kirchenfeindliche Massenmedien einen Anschlag auf die Einheit und Glaubwürdigkeit der Kirche in Polen sowie die Absicht, die mit der Nation verbundenen Geistlichen zu diskreditieren.»[18] Auch wenn diese Initiative keine Chance hat, verwirklicht zu werden, so ist sie doch ein bedenkliches Indiz für eine wachsende national-katholische Einflußnahme auf die Politik sowie für eine zunehmende innerkirchliche Polarisierung.

Kirchlicher Umgang mit sexuellen Skandalen

Vor einigen Jahren erregte der Fall des Posener Erzbischofs Juliusz Paetz über Polens Grenzen hinaus Aufsehen. Er hatte sich nachweislich an Seminaristen sexuell vergangen. Doch die darum

[15] Marek Zając, Inne poważne przyczyny (Andere wichtige Gründe), in: Tygodnik Powszechny v. 14. Januar 2007.

[16] Wojciech Markiewicz, Krajobraz po kolędzie (Landschaft nach den weihnachtlichen Hausbesuchen), in: Polityka v. 27. Januar 2007.

[17] Paweł Kozacki, Wierzę, że Kościół jest święty (Ich glaube, daß die Kirche heilig ist), in: Tygodnik Powszechny v. 29. Januar 2007.

[18] Artur Sporniak, Konstanty skie déjà vu (Konstantinisches Déjà-vu-Erlebnis), in: Tygodnik Powszechny v. 11. Februar 2007.

wußten, hüllten sich in Schweigen und unternahmen nichts. Erst als sich die Betroffenen dem Dekan der Theologischen Fakultät, Prof. Tomasz Węcławski, gegenüber offenbarten und er sich ihrer annahm, kam die Angelegenheit ins Rollen. Nach langen Bemühungen und gegen manche innerkirchlichen Widerstände erreichte Prof. Węcławski schließlich den Rücktritt des Posener Metropoliten. In einem dem «Tygodnik Powszechny» gewährten Interview hatte er das Verhalten des Erzbischofs scharf kritisiert und führenden Kirchenleuten vorgeworfen, den Skandal vertuschen zu wollen. Er selbst wurde wenig später als Dekan abgelöst und schied auch als Mitglied der römischen Theologenkommission aus. Außer dem erzwungenen Amtsverzicht blieb Erzbischof Paetz vor jeder kirchlichen Sanktion verschont. Er lebt weiterhin in Posen und zeigt sich mit Vorliebe bei kirchlichen Feierlichkeiten, auch als Konzelebrant, im Kreis seiner bischöflichen Amtsbrüder.

Ohne auf den Fall des Posener Metropoliten einzugehen, befaßt sich der Jesuit und Psychotherapeut Jacek Prusak kritisch mit der verbreiteten Praxis, sexuelle Skandale von Priestern möglichst nicht an die Öffentlichkeit gelangen zu lassen, um – wie man glaubt – dem guten Ruf der Kirche nicht zu schaden. Die Folge sei eine «falsche Solidarität» des Klerus und eine Marginalisierung der Opfer, die man zudem auch noch für eine etwaige Verunglimpfung der Kirche verantwortlich mache. Bei den Tätern sei man dagegen allzuleicht zu Entschuldigungen bereit: «Die Umstände hätten ihn dazu gebracht, weil er einsam und überfordert war, nicht genügend geschützt wurde und mit dem Streß nicht zurechtkam.» Mit der Versetzung der betroffenen Geistlichen in eine andere Pfarrei sei die Sache bald vergessen. Eine solche Praxis sei um der Opfer willen unverantwortlich. Zudem bewirke sie, wie Erfahrungen in anderen Ländern gezeigt hätten, eine gewaltige Zunahme an kirchenfeindlicher Einstellung. Zumal das Beispiel der Kirche in den Vereinigten Staaten müsse der Kirche in Polen eine Warnung sein. Prusak bedauert, daß die Polnische Bischofskonferenz bis heute keine verbindlichen Richtlinien für derlei Fälle verabschiedet hat. Möglich, daß sie in absehbarer Zeit erlassen werden, nachdem unlängst in der Diözese Płock sexueller Mißbrauch von Geistlichen durch die Medien bekannt wurde, worauf die Kurie eine knappe Woche später mit der Suspendierung der beschuldigten Priester reagiert hat. Der Fall wurde an die Glaubenskongregation sowie an die Justizbehörden weitergeleitet. Zudem wurden die Opfer aufgefordert, sich bei der Kurie zu melden.[19]

Priester in der Sinnkrise

Wenn Priester aus dem Amt scheiden und Ordensleute ihr Habit ablegen, dann bedeutet dies zwar für die Betroffenen in aller Regel einen tiefen Lebenseinschnitt, doch finden derlei Fälle kaum Beachtung – es sei denn, sie treten gehäuft auf. Eben dies läßt sich gegenwärtig in Polens Kirche beobachten, in der Amtsniederlegungen, darunter die von namhaften Theologen, ein reges öffentliches Interesse wecken.

Zwar erfaßt das Statistische Institut der polnischen Kirche weder die Anzahl der aus dem Amt geschiedenen Priester noch die der Ordensleute, die ihr Habit ablegen, wie überhaupt die Kirchenleitung dazu neigt, diesen Problembereich zu tabuisieren. Doch anhand von Daten des Vatikanischen Statistischen Büros sowie aufgrund unabhängiger Untersuchungen läßt sich für die letzten Jahre diesbezüglich ein deutlicher Anstieg feststellen. Waren es 1998 lediglich 32 Diözesanpriester, die ihr Amt aufgaben, so waren es 2004 bereits 57 bzw. 0,24 %. Damit lag Polen bereits über dem europäischen Durchschnitt. Beunruhigen muß aber, daß nach neuesten Untersuchungen des Posener Religionssoziologen Prof. Józef Baniak im Jahr 2006 allein in drei Diözesen 60 Priester in einen zivilen Beruf wechselten. Diese Entwicklung deutet auf eine Sinnkrise, die durch weitere Erhebungen von Prof. Baniak ihre Bestätigung findet.

[19] Jacek Prusak, Milczenie jest wyrokiem (Schweigen heißt Urteilen), in: Tygodnik Powszechny v. 18. März 2007.

Aufgrund einer knapp tausend Priester umfassenden Befragung sprachen sich 53,7% für ein normales Familienleben bei gleichzeitiger Ausübung des Priesterberufs aus. Prof. Baniak sieht in diesem Ergebnis ein deutliches Zeichen für eine unter Geistlichen verbreitete doppelte Berufung – zum Priestertum wie zur Ehe. Und er folgert: «Weil sie beides zusammen nicht realisieren können, entscheidet sich ein Teil für eine ‹halbe Desertion›, ein anderer Teil aber, der sich bereits mit einer Frau verbunden hat, verzichtet auf das Priestertum ... Sie wollen und können nicht länger in einer ‹doppelten› Moral verbleiben oder sich selbst und ihre Partnerinnen betrügen, besonders dann nicht, wenn sie sich ihnen emotional verbunden fühlen oder der eigenen Kinder wegen; dies war der Fall bei 65% ehemaliger Priester.» Anzumerken ist, daß die befragten Geistlichen in der Übernahme des Zölibats keine freie Entscheidung sahen, weil ja in der römischen Kirche die Verpflichtung zur Ehelosigkeit die unabdingbare Voraussetzung dafür sei, überhaupt geweiht zu werden.

Dennoch ist nach Prof. Baniak die priesterliche Sinnkrise nicht primär durch die Zölibatsverpflichtung bedingt. Ihr Hauptgrund sei eine tiefe psychische und emotionale Verunsicherung aufgrund jahrelanger Einsamkeit, aus der sich dann die Verbindung mit einer Frau als Ausweg erweise. Ein weiterer Grund seien Konflikte mit kirchlichen Vorgesetzten, mit Bischöfen, Pfarrern oder Ordensoberen.[20]

Daß erstmals in Polen wochenlang über die Priesterkrise eine öffentliche Diskussion geführt wurde, verdeutlicht den Ernst der Lage. Die im «Tygodnik Powszechny» erschienenen Beiträge waren jeweils mit ein und demselben Foto versehen. Es zeigt einen in Soutane bekleideten, im Regen stehenden Priester unter einem aufgespannten Schirm. Die Gestalt ist in tiefes Dunkel gehüllt, der Himmel schwarz verhangen. Einzig die Innenseite des Schirms ist lichthell und wirft einen blassen Schein auf das Haupt des in seiner Einsamkeit nicht gänzlich schutzlos preisgegebenen Priesters.

Auf die breit geführte Diskussion kann an dieser Stelle nicht detailliert eingegangen werden. Es kamen ehemalige Priester zu Wort, deren Aussagen sich mit den Untersuchungsergebnissen von Prof. Baniak decken. Die Stellungnahmen und Kommentare zu den Amtsniederlegungen reichen von Verurteilungen bis zu mehr oder weniger verständnisvollen Erklärungsversuchen. Sehr hart fallen die Urteile des Episkopats aus, der – im Unterschied zu seiner relativ milden Reaktion auf die als Informelle Mitarbeiter des Sicherheitsapparats enttarnten Geistlichen – das Ausscheiden aus dem Priesteramt allgemein als «Verrat an Christus» wertet. Bezeichnend ist eine Äußerung des Posener Erzbischofs Stanisław Gądecki in seiner diesjährigen Gründonnerstagspredigt, in der er die Aufgabe des Priestertums einen schlimmeren Verrat nannte als den Bruch des Eheversprechens. Eine solche Entscheidung sei ein «Ärgernis». Und unter Anspielung auf Röm 14,13 fügte er hinzu: «Wer Ärgernis gibt, wird zum Versucher seines Bruders, verletzt Tugend und Rechtschaffenheit und kann seinen Bruder in einen geistigen Tod führen.»[21] Indirekt nahm der Posener Metropolit damit Stellung zu dem kurz vorher erfolgten Schritt des bereits erwähnten, international anerkannten Posener Theologieprofessors Tomasz Węcławski. Am 9. März 2007 hatte dieser zu seinem Ausscheiden aus dem Priesteramt öffentlich erklärt: «Aus Gewissensgründen kann ich in meiner Tätigkeit nicht mehr länger die kirchliche Institution und Gemeinschaft repräsentieren.» Allerdings war Prof. Węcławski in seiner Erklärung auch darum bemüht, einem möglichen Ärgernis vorzubeugen, indem er ausdrücklich davor warnte, das eigene Handeln an seiner Entscheidung auszurichten: «Wer die Dinge so sieht, den warne ich vor dem schweren Fehler, sich nicht völlig unabhängig von mir und meinen Beschlüssen zu entscheiden.»[22]

[20] Wołanie o wybór (Der Ruf nach freier Wahl. Interview mit dem Religionssoziologen J. Baniak), in: Tygodnik Powszechny v. 18. Februar 2007.
[21] Tygodnik Powszechny v. 15. April 2007 (Notiz).
[22] Tomasz Węcławski, Deklaracja (Erklärung), in: Tygodnik Powszechny v. 18. März 2007.

Prof. Węcławski sagt nicht im einzelnen, warum er es mit seinem Gewissen nicht weiter vereinbaren kann, der Kirche als Priester weiterhin zu dienen. Doch deutet seine Äußerung auf ernste Konflikte zwischen persönlicher Verantwortung und eingefordertem kirchlichem Gehorsam, wie sie auch sonst in der Diskussion beklagt wurden. Statt auf die sich häufenden Amtsniederlegungen in aller Schärfe zu reagieren, wäre daher eine selbstkritische Prüfung kirchlicher Amtsführung angebracht. In diesem Sinne schreibt die Religionspsychologin Justyna Melenowska: «Es wäre gut, wenn die Kirche die männliche Berufung zum Priestertum schätzen würde ... Stattdessen kann man den Eindruck gewinnen, daß Symptome eines starken Willens sowie die Unabhängigkeit als Bedrohung der Tugend des Gehorsams verstanden werden.» Sie beruft sich dabei auf Äußerungen ehemaliger Priester, die von der Kirche «das Bild einer totalitären und bedrohlichen Institution» entwerfen, welche die «natürlichen Gaben» und «Charismen» ihrer Diener nicht zu würdigen weiß, die es doch «zum Wohle der Gemeinschaft zu nutzen gilt». Und sie fragt: «Auf welchen Weg begibt sich die Kirche, wenn sie ihn mit vergeudeten Talenten pflastert?»[23]

[23] Justyna Melenowska, Duchowny w roli dziecka (Priester in der Rolle eines Kindes), in: Tygodnik Powszechny v. 4. März 2007.

Die mit der kirchlichen Situation in einer offenen, pluralistischen Gesellschaft sowie mit einer zunehmenden Säkularisierung in Zusammenhang stehenden Krisensymptome verlangen eine veränderte Pastoral und kirchliche Selbstdarstellung. In dieser Hinsicht setzte der neue 57jährige Warschauer Metropolit, Erzbischof Kazimierz Nycz, ein deutliches Zeichen. Er legte Wert darauf, daß seine Amtseinführung – ganz gegen sonstige Gewohnheit – ohne jeden kirchlichen Pomp vollzogen wurde. Es fehlten denn auch am Palmsonntag, dem Tag seines Ingresses, in der Warschauer Kathedrale bis auf den Nuntius und Primas Glemp kirchliche und auch weltliche Würdenträger, so daß sein Amtsantritt «in einem für Warschau völlig neuen Stil stattfand».[24] Auch sonst unterscheidet sich Erzbischof Nycz deutlich von seinem vom Amt zurückgetretenen Vorgänger. Anders als dieser hatte er zwölf Jahre lang jeden Anwerbungsversuch des Sicherheitsdienstes entschieden zurückgewiesen. Auch durch seinen Wahlspruch «Aus dem Volk und für das Volk» hebt er sich vom national-konservativ eingestellten Wielgus ab. Man wird gespannt sein dürfen, auf welche Weise der als volksnah, kommunikativ und weltoffen geltende neue Warschauer Erzbischof auf die Zeichen der Zeit pastoral zu reagieren versteht. *Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen*

[24] Adam Boniecki, Ciężar nowych czasów (Die Last neuer Zeiten), in: Tygodnik Powszechny v. 15. April 2007.

Stephan Pfürtner – «Gerechter unter den Völkern»

Am 31. Mai 2007 wurde der emeritierte Professor Stephan Pfürtner (Marburg) in der israelischen Botschaft in Berlin in Anwesenheit des Gesandten Ilan Mor mit dem Ehrentitel «Gerechter unter den Völkern» der Gedenkstätte Yad Vashem geehrt. Zur Biographie Stephan Pfürtners vgl. Else Pelke, Der Lübecker Christenprozeß 1943. Mit einem Nachwort von Stephanus Pfürtner OP. Mainz 1961; Ludwig Kaufmann, Ein ungelöster Kirchenkonflikt: Der Fall Pfürtner. Dokumente und zeitgeschichtliche Analysen. Freiburg/Schweiz 1987, 78-89; «Lösch mir die Augen aus ...» Leben und gewaltsames Sterben der vier Lübecker Geistlichen in der Zeit des Nationalsozialismus. Lübeck 1994; Stephan H. Pfürtner, Nicht ohne Hoffnung. Erlebte Geschichte 1922 bis 1945. Stuttgart 2001. *(N.K.)*

Daß wir zu dieser Feierstunde hier in der Israelischen Botschaft in Berlin zusammenkommen können, verdanken wir Yad Vashem in Jerusalem, dem Staat Israel und Prof. Stephan Pfürtner. Stephan Pfürtner wird von der Shoah-Gedenkstätte und dem Forschungszentrum Yad Vashem in Jerusalem mit dem Titel «Gerechter unter den Völkern» ausgezeichnet, weil er – als Soldat im Norden der Ostfront auf kurzem Heimaturlaub – im Alter von 22 Jahren zusammen mit seiner Familie im November 1944 drei jüdischen Frauen zur Flucht aus dem KZ Stutthof in Danzig verhalf und sie so vor ihrer sicheren Vernichtung zu retten vermochte. 22 Jahre später lernte ich Stephan Pfürtner 1966 auf dem dritten Internationalen Lutherforschungs-Kongreß in Järvenpää bei Helsinki kennen, an welchem erstmals die wenigen katholischen Lutherforscher teilnehmen konnten. Wir sind seit dieser Zeit befreundet und im evangelisch-katholischen ökumenischen Dialog engagiert. In all den Jahren seit 1966 hat Stephan Pfürtner das Ereignis vom November 1944 mir gegenüber nie erwähnt und somit keinerlei Aufhebens davon gemacht. Bekannt war mir, daß er 1943 vor dem Berliner Volksgerichtshof in Lübeck des «Landes- und Hochverrats» angeklagt worden war und dann dank verschiedener glücklicher Umstände nur zu einem halben Jahr Gefängnis verurteilt wurde, während drei katholische Geistliche und ein evangelischer Pastor in demselben Verfahren zum Tode verurteilt und hingerichtet wurden. Das, wofür er heute geehrt wird, habe ich erst seinen biographischen Aufzeichnungen entnehmen können, die 2001 unter dem Titel: «Nicht ohne Hoffnung – erlebte Geschichte 1922 bis 1945» im Kohlhammer Verlag, Stuttgart, veröffentlicht worden sind. Über die *Pläne* zur Vernichtung des europäischen Judentums durch die Nationalsozialisten sind wir gründlich informiert; deren *brutaler Verwirklichung* fielen sechs Millionen Mal Menschen zum Opfer, jede und jeder einzelne jeglichen Alters entrechtet, entehrt, gedemütigt, gefoltert, jeder Menschenwürde beraubt und auf brutalste Weise ermordet, und dies alles nur deshalb, weil diese Menschen Juden waren. Das ist und bleibt ein Verbrechen in der Geschichte der Menschheit, das mit keinem einzigen anderen verglichen werden kann. Mindestens 1,5 Millionen Deutsche waren aktiv an diesen Verbrechen beteiligt bzw. darin involviert. Die Frage, wie dies alles geschehen konnte, will und kann auch nach all dem, was wir wissen, nicht verstummen. Der Antisemitismus war in weiten Teilen der Bevölkerung, auch in christlichen Kreisen, verbreitet und viele hingen in ihrer Verblendung dem Rassenantisemitismus der Nationalsozialisten an. Das kann und muß hier nicht näher erörtert werden.

Aber ein Problem kann ich als katholischer Theologe nicht übergehen. Es handelt sich um den gegenwärtigen amtskirchlichen Umgang mit dem überkommenen theologisch begründeten Antijudaismus und dessen Zusammenhang mit der Shoah. Das von Papst Johannes Paul II. unterzeichnete Dokument «Wir erinnern» vom März 1998 wie auch die Ansprache Papst Benedikts XVI. in Auschwitz verurteilen in aller nur wünschenswerten Deutlichkeit jeglichen Antisemitismus. Wenn jedoch davon gesprochen wird, die Ursache der Shoah sei in der Gottlosigkeit neuzeitlichen Denkens zu suchen, ist diese Analyse nur sehr sehr begrenzt zutreffend. Gesagt wird, weil die moderne Welt gottlos geworden sei, habe sie jegliche Achtung vor dem menschlichen Leben als Schöpfung Gottes verloren und sich damit zum Herrn über Leben und Tod gesetzt, ausgedrückt im Rassenantisemitismus und im Gedanken vom arischen Herrenmenschentum. Dabei wird verschwiegen, daß Juden unter der Gottgläubigkeit der Christen, selbstverständlich aus anderen Gründen, weitaus länger und auch im einzelnen nicht weniger heftig gelitten haben als unter der Gottlosigkeit einer bestimmten Moderne. Dazu zählen Entrechtung, Diskriminierung, Ghettoisierung, Zwangspredigten, Vertreibung, Folter und Pogrome unter den verschiedensten christlichen, auch kirchlichen Herrschaftssystemen in den verschiedensten Jahrhunderten. Und das alles im Namen Gottes! Die Gleichung Gottgläubigkeit gleich Humanität, Leugnung

Gottes gleich Inhumanität ist einfach falsch. Obwohl der Rassenantisemitismus andere als christliche Wurzeln hat, kann doch nicht geleugnet werden, daß durch den christlichen Antijudaismus die Gesellschaft so vergiftet war, daß die Saat des Antisemitismus und des neuzeitlichen Rassenantisemitismus überhaupt aufgehen konnte. Insofern hängen Antijudaismus und Antisemitismus viel enger zusammen, als es in kirchlichen Dokumenten heute genannt wird. Der theologische und praktische Antijudaismus gehörte zum Lehrbestand der christlichen Kirche. Daher kennt das II. Vatikanische Konzil neben dem Begriff der heiligen Kirche der Sache nach auch denjenigen der sündigen Kirche. Wenn in neueren römischen Verlautbarungen aus kirchenpolitischen Erwägungen der Begriff einer sündigen Kirche konsequent vermieden und stattdessen nur davon gesprochen wird, daß sich im Schoß der nur heiligen Kirche leider auch einige Sünder befänden, die dann wohl für den christlichen Antijudaismus und für den Antisemitismus verantwortlich zu machen seien, so ist dies ein Rückfall hinter die Einsichten des II. Vatikanums. Nein, hier ist die ganze Kirche gefragt, als Ganze hat sie den lehr- und lebensmäßigen Antijudaismus zu verantworten, als Ganze ist sie in diesem Punkt sündige Kirche, die allzeit der Erneuerung und Reform, auch auf der Ebene ihrer Lehre, bedarf, wie es das Zweite Vatikanische Konzil formulierte.

Deutlicher wird dies, wenn wir auf die Hauptinhalte des theologisch-dogmatischen Antijudaismus blicken. Im Wesentlichen sind sie von Augustinus zu Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts formuliert worden; seinem Ansehen verdankte sich jahrhundertelang das christliche Urteil. Entscheidend wurde, daß sich die Kirche auf Kosten und zu Lasten des Judentums selbst definierte: Gott habe seinen Bund mit Israel aufgekündigt und einen Neuen Bund mit der Kirche geschlossen; Israel sei verworfen, die Erwählung sei jetzt auf die Christen übergegangen, sie seien das neue Israel; die Kirche triumphiere jetzt über die Synagoge; Israel sei verblendet und habe vor den Augen eine Binde, die es daran hindere, die in Jesus Christus definitiv geoffenbarte Wahrheit Gottes zu erkennen; das Alte Testament sei das Zeugnis der Verheißung, das Neue Testament dasjenige der Erfüllung. Jesus sei der erwartete Messias und Israel wolle das nicht anerkennen; die Juden seien verantwortlich für den Tod Jesu und daher Gottesmörder.

So oder ähnlich lauteten die gängigen überlieferten theologischen antijüdischen Topoi. Deren Folge war die von Christen vollzogene Spaltung des Judentums in dasjenige vor, und in dasjenige nach der Zeit Jesu. Das erstere, das alte Israel wurde als Träger der Heilsgeschichte hochgeschätzt, das letztere wurde aus dieser Heilsgeschichte ausgeblendet und als Beispiel der Verwerfung durch Gott den Christen vor Augen geführt. Die Treue Israels zum überlieferten biblischen Glauben der Tora, der Propheten und der Schriften wurde von den Christen nur als hartnäckiger und böswilliger Widerspruch zu christlichen Grundüberzeugungen gewertet.

Es hat gedauert, bis das Erschrecken über die Shoah und den Anteil der Christen an ihr auch die Kirchen erfaßte. Mit dem theologischen Antijudaismus brachen der Deutsche Evangelische Kirchentag von 1961 (und in seinem Gefolge die evangelischen Kirchen) sowie das Zweite Vatikanische Konzil der römisch-katholischen Kirche (1962-1965) mit seiner Erklärung «Nostra Aetate» radikal. Die hier vollzogene theologische Neueinstellung gipfelt in dem Satz: «Gottes Bund mit Israel ist ungekündigt»; «Gottes Treue zu Israel ist unwiderruflich». Diese Sätze sind nun Bestandteil des christlichen Glaubens. Sie sind verbunden mit der entschiedenen Verwerfung und Verurteilung jedweder Form des Antisemitismus sowie des theologischen Antijudaismus. Dieser Bruch mit einer jahrhundertelangen christlichen Glaubenstradition und eine klare Position zur Shoah und der christlichen Anteile an ihr ermöglichten den Beginn eines christlich-jüdischen Gesprächs, das bis heute schon so viele gute Früchte getragen hat.

Viele Jahre vor diesen christlichen theologischen Neueinstellungen zum Judentum hat Stephan Pfürtner aus einem humanen Impuls und aus einem christlichen, nicht vom Antijudaismus geprägten Gewissen den Hilfeschrei dreier jüdischer Frauen gehört und ihnen zur Flucht aus dem KZ Stutthof bei Danzig verhelfen können. Ich möchte Yad Vashem und dem Staat Israel von Herzen danken, daß sie diesen geradlinigen, aufrechten und stets seinem Gewissen verpflichteten Menschen und Theologen mit dieser Ehrung heute auszeichnen; die genannten Tugenden hat Stephan Pfürtner zeit seines Lebens beibehalten, auch in der Zeit seines heftigen Konfliktes mit dem Vatikan in den siebziger Jahren, der in einem 1219 Seiten umfassenden Band, verfaßt von Ludwig Kaufmann und 1987 erschienen, dokumentiert ist. Lieber Stephan, Dein ganzes theologisches Denken im Bereich der Ethik, der Moraltheologie und der Sozialethik und die von Dir vertretenen Positionen sind letztlich nur ein umfassendes intellektuelles Ausschreiten und Verarbeiten der Erfahrungen, denen Du ausgesetzt warst, und desjenigen Handelns, wozu Du Dich mit Gottes Hilfe hast durchringen und dieses entschieden verfolgen können. Danke für die vielen Einsichten, die wir von Dir lernen und Deinem Schrifttum entnehmen können. Bleib uns noch lange so erhalten, wie Du bist, einschließlich Deiner Lebensfreude und Deines Humors, den Du nie verloren hast und der etwas mit dem Humus dieser Erde zu tun hat, auf der wir leben dürfen. Den Menschen in den Krisenregionen dieser Welt, auch und vor allem denjenigen in Israel, wünschen wir die Erfüllung ihrer Sehnsucht, auf dieser Erde ein Leben in Frieden und Gerechtigkeit führen zu können.

Vielen Dank für Ihre Aufmerksamkeit und Schalom!

Johannes Brosseder, Königswinter

Ein Leben als Zeitzeuge

Zu Fritz Sterns Erinnerungen

Was ist das für ein großes Buch! Zunächst möchte man die übliche Anweisung an den Lektor parat haben: Hätte er doch mehr eingegriffen und das Buch um die Hälfte gekürzt. Aber es ist das Buch von jemandem, der über ein stupendes Gedächtnis verfügt und der uns, wie kaum ein anderer, schreibend die Atmosphäre vergangener Jahre nahebringen kann. Es ist das Werk eines Autors, der nicht nur ein hervorragender Wissenschaftler ist, sondern der als Wissenschaftler auch über politischen Instinkt verfügt.

Das Buch «Five Germanys I Have Known» von Fritz Stern[1] las ich im deutschen Feuilleton-Schlachtgetümmel um die Erinnerungen von Günter Grass' «Beim Häuten der Zwiebel» und neben den wunderbaren Erinnerungen des Publizisten und Historikers Joachim Fest: «Ich nicht».[2] Ich staunte immer wieder darüber, wie klar sich ältere Zeitgenossen nach über vierzig bzw. fünfzig Jahren noch erinnern können. Der zwölfjährige Fritz Stern erinnert sich an die Tage, Wochen und Monate, in denen seine jüdische Familie den Weg aus Breslau heraus geschafft hat, mit einer Akribie, die einmal der Tatsache geschuldet ist, daß er

[1] Nach der Flucht aus Deutschland 1938 studierte Fritz Stern an der Columbia University in New York. Von 1953 bis 1997 war er dort als Professor tätig. Bekannt geworden ist er 1953 mit seiner Studie «Kulturpessimisus als politische Gefahr» (deutsche Übersetzung 1963), in der er Vorläufer des Nationalsozialismus anhand der kulturpessimistischen Schriften von Paul de Lagarde, Julius Langbehn und Arthur Moeller van den Bruck sowie deren Wirkung auf das deutsche Bürgertum untersuchte. Seine Forschungen zur deutschen Geschichte umfassen monographische Darstellungen zu Einzelpersonen und geschichtlichen Epochen wie Untersuchungen zu historiographischen Problemen u.a.: Bethmann Hollweg und der Krieg. Die Grenzen der Verantwortung. Tübingen 1968; Um eine neue deutsche Vergangenheit. Konstanz 1972; Das Scheitern illiberaler Politik. Studien zur politischen Kultur Deutschlands im 19. und 20. Jahrhundert.Gold und Eisen. Frankfurt/M. u.a. 1974; Bismarck und sein Bankier Bleichröder. Frankfurt/M. u.a. 1978; Verspielte Größe. Essays zur deutschen Geschichte. München 1996; Das feine Schweigen. Historische Essays. München 1999; Der Traum vom Frieden und die Versuchung der Macht. Deutsche Geschichte im 20. Jahrhundert. Erw. Ausgabe. München 2006. Fritz Sterns Erinnerungen «Five Germanys I Have Known» (Farrar, Straus and Giroux, New York 2006) erscheinen im Herbst 2007 bei H.C. Beck unter dem Titel «Fünf Deutschland und ein Leben. Erinnerungen». 1999 erhielt er den Friedenspreis des deutschen Buchhandels. (*N.K.*)

[2] J. Fest, Ich nicht. Erinnerungen an eine Kindheit und Jugend. Reinbek 2006. Vgl. R. Neudeck, «... wie man wurde, wer man ist». Zu den Memoiren des Journalisten und Historikers Joachim Fest, in: Orientierung 70 (2006), 247f.

damals doch schon zwölf Jahre alt war – der Autor der Rezension war sechs Jahre alt, als er mit der Familie aus Danzig floh und hat auch alle Bilder dieser Zeit gespeichert –, und zum anderen der Tatsache, daß er als gelernter Historiker die Familienarchive durchforstet hat, um ein über das rein Subjektive hinausgehendes Bild der Vergangenheit zu bekommen.

Dem eigenen Erleben geht eine Beschreibung des kaiserlichen Deutschland voraus, die Fritz Stern aus dem Reichtum der Familien-Archive, der aus Deutschland mitgenommenen Briefe und der Tradition der Medizin-Koryphäen entnimmt, die damals in Breslau tätig waren. Es waren Meister in ihren Fächern, der Großvater Richard Stern, der bedeutende Entdeckungen auf dem Gebiet der klinischen Bakteriologie machte, oder der begnadete Internist Oskar Minkowski, der mit Tierversuchen die Ätiologie der Diabetes-Erkrankung fand, ein entscheidender Schritt, der in späteren Jahren zur Entdeckung des Insulins führte. Es gab den großen Dermatologen Albert Neisser, der der Entdecker des Gonokokkus war. 1909 wurde er als erster ordentlicher Professor für Dermatologie an die Universität in Breslau berufen. Die beiden Brüder Albert und Toni Neisser waren herausragende Figuren des gesellschaftlichen Lebens. Sie führten einen Salon für Künstler und Schriftsteller, zu denen der Schriftsteller Gerhard Hauptmann, der Architekt Hans Poelzig, der Maler Fritz Erler, die Musiker Adolf Busch und Artur Schnabel gehörten. Nachfolger von Albert Neisser wurde Joseph Jadassohn, der später als der Welt «berühmtester Dermatologe» galt. Unter den nicht-jüdischen Freunden fanden sich der Psychiater Karl Bonhoeffer, dessen Kinder mit den Eltern von Fritz Stern zur Tanzstunde gingen, und der später berühmt gewordene Alois Alzheimer, der die Symptome der nach ihm benannten progressiven Altersdemenz entdeckte. Es gab den Chirurgen Ferdinand Sauerbruch, der Rudolf Nissen als seinen Star-Assistenten hatte, der wiederum ein lebenslanger Freund des Vaters von Fritz Stern und auch von diesem selbst war.

Immer wieder wird man von der literarischen Qualität des Textes überrascht. Er ist ja auch von einem Autor verfaßt, der in der deutschen Geistesgeschichte und in der deutschen Sprache so zu Hause ist, daß er regelmäßig in winzigen Bruchstücken auf kaum übersetzbare Sprachungetüme deutscher Mentalität verweisen kann. So erwähnt er den im Ersten Weltkrieg entstandenen Ausdruck «Weltüberwindungswahn» und übersetzt ihn holprig, weil er nur holprig zu übersetzen ist mit «Madness about world mastery». Und er wäre natürlich nicht der deutsch-jüdische Breslauer, hätte er nicht von Zeit zu Zeit in seinem Text eine witzige rabbinische Fußnote versteckt.

Vielleicht ist das Leben in seinem herrlichen Luxus zu selbstverständlich akzeptiert gewesen. Es lag die Gefahr von «Untergang und Dekadenz» über allem: über den Büchern, über dem akademischen Leben. So zitiert er einen Freund der Eltern: «You'll be able to say Your life was sublime». Fritz Stern übersetzt «sublime» in Klammern mit «herrlich».

Mit Schrecken hat er später den Briefen, welche die Familie nach den USA retten konnte, entnehmen können, daß sein Vater als Mitglied einer Ballonfahrer-Truppe schon in der Zeit des Ersten Weltkrieges einen «zweiten Dreißigjährigen Krieg» von 1914 bis 1945 voraussagte. Der Vater erhielt für Tapferkeit vor dem Feind und für seine Aufklärungsflüge 1915 das Eiserne Kreuz. Erwähnt wird der Chemiker Fritz Haber, der mit der Erfindung des Giftgases dessen Einsatz durch deutsche Truppen in der Schlacht von Ypern möglich machte. Während des Zweiten Weltkriegs wäre der Freund des Vaters, Toni Neisser, für ähnliche Briefe ins KZ gekommen. Eine Anekdote, die das Buch enthält, stammt vom damaligen Vizepräsidenten des Reichstages, Heinrich Dive. Dieser erbat vom Rabbi in seinem Heimatort Rogasen eine Lebenslektion. Der Rabbi gab ihm eine Lebensweisheit für totalitäre Zeiten, die Fritz Stern auf Deutsch wiedergibt: «Schreiben Sie nie etwas Schriftliches!»

Diese Familie des berühmten Breslauer Arztes und Internisten Rudolf Stern ist mit ihrer Flucht aus dem Dritten Reich so spät dran, weil viele ihr geraten haben, den Entschluß zur Flucht genau zu überdenken. Wie selbstbewußt der junge Fritz Stern damals war, geht aus einer kleinen Episode hervor, in der er berichtet, wie er vom Direktor der Maria-Magdalena-Schule, Konrad Linder, verabschiedet wurde. «Ich hoffe, du hast bemerkt, daß ich immer versucht habe, dein Leben hier so gut wie möglich zu gestalten.» Fritz Sterns Antwort: «Nein, das habe ich nicht bemerkt.»

Fritz Stern berichtet über die Zeit der Weimarer Republik und des beginnenden Nazi-Systems mit einer alles durchdringenden Luzidität. «The imagination of disaster» habe niemand vorhersehen können. Warum? Weil man nicht die Servilität so vieler Deutschen habe antizipieren können. Fritz Stern beschreibt den pseudoreligösen Wahn des Nationalsozialismus, der weit über das politische Spiel der Parteien hinausging «like a secular amalgam of church and army rituals». Er nennt es das moderne «Heidentum des Nazismus».

Im Kapitel über die erste Zeit in den Vereinigten Staaten von Amerika wird eine für den Leser gewinnende Mischung von persönlicher Geschichte des Exils und von einer Einführung in die amerikanische Gesellschaft deutlich. Fritz Stern begegnete der amerikanischen Nation mit Bewunderung, sei sie doch die einzige gewesen, die von einem fähigen demokratischen Führer mit einer Mut und Vertrauen weckenden Zuversicht geleitet worden sei.

Lese ich die Schilderung Fritz Sterns über die Rede, die er am 17. Juni 1987, dem damaligen «Tag der Deutschen Einheit» im Deutschen Bundestag – dem «Wasserwerk» wie er deutsch schreibt – hielt, so empfinde ich diese Passagen als ein Meisterwerk der Zeitgeschichtsschreibung. Das ist die Darlegung über den Inhalt der Rede, über die Reaktionen unmittelbar nach der Rede und den späteren am Abend in der «Tagesschau». Aber auch über die neokonservativen Kommentatoren wie die der WELT, die an der Tatsache, daß die Rede von einem Ausländer gehalten wurde, Anstoß nimmt. Und über die Tatsache, daß sich Fritz Stern in seiner Deutung des Aufstandes vom 17. Juni 1953 gegen den Bundestagspräsidenten Philipp Jenninger profilierte, indem er diesen als einen Aufstand für die Freiheit und nicht als einen Aufstand für die Wiedervereinigung interpretiert hat.

Dieses Buch kann einen Deutschen wie mich, der sich beim Lesen in seine jungen Jahre zurückversetzt fühlt – mit den Worten Immanuel Kants –, «zurechtbringen». Da ist jemand, der die deutschen Verhältnisse sorgfältig von innen her verfolgt hat. So wie Deutschland in Alfred Grosser immer einen verläßlichen Beobachter mit zeitgeschichtlichem Röntgenblick von Paris aus hatte, so gab es immer Fritz Stern, der seinen Scheinwerfer auf die Bundesrepublik von den USA aus richtete. In diesem Sinne ist Fritz Stern neben Raymond Aron und Ralf Dahrendorf einer der großen Intellektuellen der westlichen Welt geworden. Er hat mehr von R. Aron als von R. Dahrendorf, denn ihm fehlt die Erfahrung der Verlockungen durch ein öffentliches oder staatliches Amt, denen R. Dahrendorf mehrmals nachgegeben hat.

Fritz Stern verfolgt die inneren Prozesse der westlichen Länder, zumal des Exillandes USA, in dem er heimisch geworden ist. Immer wieder aber geht es um Deutschland, das Land, in dem er geboren wurde. Um das zu unterstreichen, hat er ausgewählte Fotos aus seiner Familiengeschichte in sein Buch genommen. Drei Fotos zeigen Großvater Richard Stern im «Outpatient Department», d.h. in der Polyklinik. Dann ein Ferienbild von Rügen, wo seine Großeltern mütterlicherseits mit Namen Brieger den Urlaub verbrachten. Dann ein Kriegserinnerungsbild: Der Vater war Leutnant der Reserve und kämpfte in einer Luftballon-Einheit im Winter 1917-1918 an der westlichen Front. Dieser dort auf dem Foto verewigte Drachenballon wurde zu Beobachtungen der feindlichen Front benutzt.

Die fünf Deutschland, von denen Fritz Stern spricht, sind einmal das kaiserliche Deutschland, das zweite ist das republikanische Deutschland, auch die «Weimarer Republik genannt». Aus dieser Periode stammen die ersten eigenen Erinnerungen Fritz Sterns. Das dritte Deutschland ist das Dritte Reich, überschrieben mit dem Titel «When there was no Germany». Nach 1949 beginnt mit der Bundesrepublik Deutschland das vierte Deutschland, das er von den USA aus kennenlernte. Das fünfte «vergessene Deutsch-

land» ist die Deutsche Demokratische Republik, das «Gebilde», die «Zone». Das ist jenes Deutschland, das Fritz Stern mehr von außen beschreibt, weil es sich ihm bei den wenigen und begrenzten Archivbesuchen in Potsdam und an anderen Orten doch eben nicht erschließt. Es ist eine «totalitäre Veranstaltung». Eigentlich, so schreibt Ralf Dahrendorf in der NZZ vom 16. November 2006, sind es sechs Deutschland, die Fritz Stern seinem deutsch-amerikanischen Leben entlang beschreibt: Das sechste ist das vereinte Deutschland, die «zweite Chance deutscher Demokratie».

Fritz Stern ist ein Genie der Beziehungen zu Kollegen, polyglott und offen-neugierig in alle Richtungen des politischen Lebens, der USA, der Europäer und der Welt. Mit seinen Büchern «Gold und Eisen. Bismarck und sein Bankier Bleichröder», aber auch «Einstein's German World» und «Das Scheitern illiberaler Politik», vielen Aufsätzen und Essays hat er Wegschneisen durch den Dschungel zeitgenössischer Politik und Geschichte geschlagen. Er war aber zugleich, wie Hannah Arendt, an die er einen immer wieder erinnert – mit dem Unterschied, daß er einer jüngern Generation angehörte – auch ein Meister der kurzen Form, des Essays, der Rede, an die er sehr viel Arbeit und Zeit verwandte.

Fritz Stern ist ein Genie der Freundschaft. In seinem Buch beschwört er den Anfang einer lebenslangen Freundschaft mit Marion Gräfin Dönhoff und auch jene mit Ralf Dahrendorf, dem er gleichermaßen zugetan ist, aber auch die mit Bernhard Vogel, als dieser Kultusminister und später Ministerpräsident in Rheinland-Pfalz war, sowie mit Hildegard Hamm-Brücher und vielen anderen, die er mit wenigen Strichen klar benennt und kennzeichnet.

Zeit seines Lebens wird er ärgerlich, wenn der liberale Gedanke, der Gedanke und die Realität der liberalen Institutionen einer Gesellschaft in den Dreck gezogen werden. Dann kann er seine Verachtung über so viel politische Dummheit kaum zügeln. Und diese Leute reichen von dem ehemaligen Präsidenten der USA, Ronald Reagan, bis zu den revolutionären Studenten, die das Wort «Scheißliberale» absichtlich und leichtfertig im Mund führten. Fritz Stern benutzt das Wort deutsch, übersetzt es «shitty liberals». Er sieht sie in einer langen Reihe von deutschen Verächtern des Liberalismus: «Ich hatte für sie so wenig Empathie wie sie mit einem Scheißliberalen, wie ich einer war.»

Fritz Stern überläßt sich mit guten Gründen immer wieder der Frage, die die menschlichste aller Fragen eines Historikers ist: Was wäre gewesen, wenn? Er fand heraus, daß Konrad Adenauer 1926 in der ernsthaften Auswahl der Kandidaten für das Amt des Reichskanzlers war. Was wäre passiert, wenn dieser rheinische Katholik und demokratische Konservative unter dem Reichspräsidenten und protestantischen Preußen Paul von Hindenburg Reichskanzler geworden wäre? Adenauer hatte damals eine breite Koalition empfohlen und die westliche Öffnungs- und Annäherungspolitik von Gustav Stresemann mitgemacht, ohne dessen Avancen gegenüber dem Osten zu billigen. Würde, fragt sich Fritz Stern, Konrad Adenauer die Hindernisse und Hürden des Weimarer Systems übersprungen und würde er genug Stabilität geschaffen haben, um der Depression und um der Furie der rechten Gewalttäter entgegentreten zu können? Eine Frage der Kontingenz, nennt das Fritz Stern. Kann man denn davon ausgehen, daß Adenauer in den zwanziger Jahren schon die Reife und die kämpferisch-politische Intelligenz des Adenauers der fünfziger Jahre gehabt hätte? Auf jeden Fall ist Fritz Stern von Adenauer so eingenommen, daß er die Frage nach den Möglichkeiten, die sich mit einem Reichskanzler Konrad Adenauer eröffnet hätten, nicht vermeiden kann. Zuletzt stellt sich Fritz Stern die Frage, ob damit nicht die größte deutsche Katastrophe hätte vermieden werden können.

Das Buch enthält bewegende Porträts des ersten Nachkriegs-Bürgermeisters von Berlin, Ernst Reuter, von dessen Nachfolger und späteren Kanzler Willy Brandt und dem Mut, den dieser für die freie Stadt Berlin aufbrachte. Willy Brandt stellt er in die Reihe der deutschen Nobelpreisträger Gustav Stresemann und Carl von Ossietzky. Helmut Schmidt hat er so stark verehrt, daß er zeitweise ein Biographie-Buchprojekt mit ihm plante.

Auch zu unserer verqueren und noch lange nicht demokratisch freien Haltung zur Politik Israels hat er hilfreiche argumentative Ratschläge. Er kann sich noch nicht so ganz vorstellen, daß da eine Zeit kommen wird, in der die Deutschen mit Leichtigkeit («could speak with ease») über alle Aspekte jüdischen Lebens werden sprechen können.

Diese Erinnerungen sind auch ein Buch über das großzügige Amerika, die USA. Fritz Stern kann einen plumpen Anti-Amerikanismus nicht ertragen. Wenn er einen solchen bei jemandem feststellt, kommt es zu Differenzierungen in dessen Bild. Die Verehrung für Günter Grass nimmt ab, als er gewärtig wird, daß der Trommler für Willy Brandt und seine Ostpolitik nunmehr von einem Anti-Amerikanismus geradezu verschlungen wird.

Was mich am meisten berührt, ist die Freundlichkeit, mit der dieser Breslauer deutsche Jude, der allen Grund dafür hätte, mit uns Deutschen nichts mehr zu tun haben zu wollen, wieder mit Deutschland, den Deutschen zu solch produktivem Austausch und lebendigen Beziehungen kommt. Dabei bleibt er immer ehrlich. Er ist nie auf Seiten derer, die Gewalt und Terror verüben und die besonders gefährlich sind, wenn sie Gewalt und Terror für eine wichtige und menschenfreundliche Sache einsetzen. Im Juli 1946 wird Fritz Stern über einen Verwandten Mitzeuge des Anschlags jüdischer Terrorgruppen auf das King David Hotel in Jerusalem, bei dem an die hundert Briten, Araber und Israelis ermordet wurden. Er kann sich nur dem anschließen, was der spätere erste Präsident des Staates Israel Chaim Weizmann einem der Verteidiger dieses Terroraktes schrieb: «Sie haben den Revolver und die Bombe als Heil und religiöse Rettung in der Gegenwart gewählt ... Ich bekenne, daß ich meine Zweifel daran habe, ob der Messias unter dem Getöse der Explosion von Sprengstoff wiederkommen wird.»

Immer war er gegen jene, die wie Henry Morgenthau, Finanzminister unter Franklin D. Roosevelt, meinten, Deutschland müsse in eine agrarische Vergangenheit zurückversetzt werden, weil die Deutschen genetisch zum Militarismus und zu Kriminalität neigen würden. Dennoch, beschreibt er, wie es ihm in den Tagen, als die Greuel der Massenmorde mit der Befreiung von Auschwitz am 27. Januar 1945 durch die Rote Armee, von Bergen-Belsen am 15. April 1945 durch die Briten und von Dachau am 29. April 1945 durch die US-Armee ans Licht der Welt kamen, sei es ihm schwergefallen, den Deutschen gegenüber gerecht zu sein. «Intellektuell», so sagt er, versuchte er eine Unterscheidung zu machen zwischen Nazis und Deutschen, «emotional zweifle ich, ob ich es damals gekonnt habe».

Rupert Neudeck, Troisdorf

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)
erscheint 2× 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, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Heinz Robert Schlette (Bonn),
Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2007:
Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.– / Studierende Fr. 50.–
Deutschland und Österreich: Euro 52.– / Studierende Euro 40.–
Übrige Länder: Fr. 61.–, Euro 35.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 100.–, Euro 70.–

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.