



ORIENTIERUNG

Nr. 5 73. Jahrgang Zürich, 15. März 2009

W.E.B. DU BOIS' KLASSISCHE STUDIE «The Souls of Black Folk» über das Rasenproblem in den Vereinigten Staaten von Amerika kennt einen zweifachen Schluß.¹ Um dem aus schon publizierten Essays zusammengestellten Buch Kohärenz zu geben, verfaßte er eigens einen Text, der unter dem Titel «Johns Heimkehr» als 13. und vorletztes Kapitel im Buch zu finden ist. Darin beschreibt er die zweifache Entfremdung des Menschen, der die Rassendiskriminierung schmerzhaft an sich erfahren mußte: Von den Weißen zurückgewiesen, gelingt es John – der Hauptfigur im genannten Kapitel – nicht, sich seinen schwarzen Leidensgenossen verständlich zu machen und sie zu bewegen, durch Schulbesuch und Bildung den mühsamen Weg der Emanzipation auf sich zu nehmen. Als seine Schwester Jennie seinen Mißerfolg beobachtet und ihn fragt: «Werden alle unglücklich, wenn sie studieren und viele Dinge lernen?», antwortet er: «Ich befürchte, so ist es». Als er kurz danach im Affekt einen Weißen, seinen ehemaligen Spielkameraden John, der sich an seine Schwester herangemacht hatte, erschlagen hat, erwartet er die Exekution durch den lynchenden Mob. W.E.B. Du Bois schließt dieses Kapitel mit der Beschreibung des letzten Augenblicks im Leben von John: Beim Blick in das wutverzerrte Gesicht eines seiner zukünftigen Mörder empfindet John Mitleid. Zwar endet damit das Kapitel, nicht aber das Buch. Im anschließenden letzten Kapitel mit dem Titel «Sorrow Songs» nimmt er das Thema vom entfremdeten Bewußtsein wieder auf und weist nach, wie dieses in der schwarzen Musiktradition seine subtilste Ausprägung gefunden hat. «In diesen Songs spricht (...) der Sklave zur Welt. Die Botschaft selbst ist dabei verschleiert und nur halbwegs artikuliert. Worte und Musik haben ihren wechselseitigen Bezug verloren und der Jargon einer kaum verständlichen Theologie ist an die Stelle älterer Gefühle getreten.» W.E.B. Du Bois zeichnet die einzelnen historischen Phasen dieses Verlustes nach und erkennt in der Trauer, die in den Songs mitschwingt, die Erinnerung an das Verlorengegangene.

«I'm On My Way ...»

Für die afroamerikanische Sängerin Odetta, die nach einer beispiellosen nationalen und internationalen Karriere am 2. Dezember 2008 in New York starb, war das Singen die Möglichkeit, sich das historische Erbe der schwarzen Bevölkerung der USA anzueignen.² 1991 beschrieb sie in einem Gespräch, wie sie als neunzehnjährige junge Frau bei einer Party Sängern zuhörte, die Lieder sangen, die mit dem, «was wir in der Schule und landläufig Volksmusik nannten, nichts zu tun hatten. In diesen Liedern, die ich in jener Nacht hörte, auch in den «Gefängnisliedern», fand ich die Traurigkeit, die Einsamkeit und die Angst, die mich damals prägten. Dieses Erlebnis änderte von Grund auf mein Leben.» Mit dieser knappen Bemerkung formulierte Odetta ihr Lebensziel.

Odetta Holmes Felious Gordon, die sich seit dem Beginn ihrer Karriere als Sängerin Odetta nannte, wurde am 31. Dezember 1930 in Birmingham (Alabama) geboren und kam zusammen mit ihrer Mutter nach dem Tode ihres Vaters als sechsjähriges Mädchen nach Los Angeles. Sie studierte am «Los Angeles City College» Gesang und begann schon mit vierzehn Jahren aufzutreten. Sie arbeitete während vier Jahren im Ensemble des «Turnabout Puppet Theatre» in Hollywood, sang im Chor der «West Coast»-Inszenierung des Musicals «Finian's Rainbow» auf einer Tournee durch die USA. Während dieser Zeit stieß sie auf jene oben erwähnte Gruppe junger Musiker, deren Interpretation von Volksliedern sie dazu bewegte, sich ganz der Volksmusik zuzuwenden. Odetta erarbeitete sich ein breites Repertoire von Prison Songs, Work Songs, Spirituals, Blues, Game Songs und Songwriter-Titeln. Sie trat in Los Angeles (in «The Hungry I» und in «Tin Angel») und in New York (in «The Blue Angel») auf, und zusammen mit dem Sänger und Banjo-Spieler Larry Mohr veröffentlichte sie ihre erste Schallplatte «Odetta and Larry» (1954). Diese Engagements und diese Schallplatten-Aufnahme begründeten ihren Ruhm als einzigartige und innovative Sängerin. Ihre Interpretationen der Songs «The Midnight Special» und «Take This Hammer» von Huddie «Leadbelly» Ledbetter (1889-1949) beeindruckten Pete Seeger und Harry Belafonte. Beide erklärten, Odetta

USA/ZEITGESCHICHTE

«I'm On My Way...»: Zum Tode der afroamerikanischen Sängerin Odetta (1930-2008) – Die Tradition der «Sorrow Songs» – Begegnung mit der Volksmusik – Los Angeles und New York – Von den «Gefängnisliedern» bis zu den Spirituals – Die amerikanische Bürgerrechtsbewegung – Die «Freedom Singers» – Für den gewaltfreien Widerstand. *Nikolaus Klein*

KIRCHE

Antimoderne und Antimodernismus: Zur politischen Herkunftsgeschichte der Priesterbruderschaft St. Pius X. – Die lateinische Messe von Lille (1976) – Gegen die Tradition der französischen Revolution – «Action française» und Rom – Mehr als eine Wahlverwandtschaft? – Vormoderne und antidemokratische Positionen – Zum Verhältnis von Kirche und Politik.

Werner Post, Bonn

GESCHICHTSWISSENSCHAFT

Vierhundert Jahre Forschungsarbeit in zwölf Schränken: Das Werk der Bollandisten (1607-2007) – Eine Begegnung mit der Hagiographie – Ein Band über vierhundert Jahre Geschichte – Eine alphabetische Liste der Heiligen – Skizze eines Forschungsprojektes – Suche nach Quellen – Die zwei ersten Bände erscheinen 1643 – Eine weltweite wissenschaftliche Korrespondenz – Von politischen Konflikten und wissenschaftlichen Kontroversen – Das Auge der Zensur – Die neuen Bollandisten – Die positive Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts – Neue Publikationsreihen – Ein Beitrag zur außereuropäischen und europäischen Religionsgeschichte.

Kathrin Utz Tremp, Freiburg (Schweiz)

TAGEBUCH

«Man darf nichts vergessen...»: «Pariser Tagebuch 1942-1944 von Hélène Berr (1921-1945) – Das Paris der Kriegsjahre und der deutschen Besatzung – Eine Studentin der russischen und englischen Literatur – Die alltäglichen Folgen der Rassengesetze – Präzise Beobachtungen und literarische Könnerschaft – Gemeinschaft im Leid – Das Ende einer Welt – Das Schicksal eines Tagebuchs.

Beatrice Eichman-Leutenegger, Muri b. Bern

THEOLOGIE

Von der heutigen Notwendigkeit «paulinischer Kühnheit»: Weltkirche auf dem Weg zur kulturellen Vielfalt – Karl Rahners Dreiteilung der Geschichte des Christentums – Kirche in der Dritten Welt – Das Wachstum der Pfingstkirchen – Das weltkirchliche Zentrum verlagert sich – «Verarmung der Kirche» – Der Skandal weltweiter Armut – Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Konsequenzen – Inkulturationsbemühungen – Die Freiheit der Ortskirchen – Attraktivität pentekostaler Bewegungen – Kulturell vielfältige Einheit.

Giancarlo Collet, Münster/Westf.

habe ihnen neue Zugangsweisen zu traditionellen Songs erschlossen, und beide wurden zu entschiedenen Förderern der jungen Sängerin. Ähnliche Äußerungen finden sich bei Bob Dylan, Joan Baez, Janis Joplin und Bernice Johnson Reagon. Odetta ihrerseits bezeichnete sich als einen «ancestor worshipper», als eine Interpretin, die sich einer langen Tradition der «Folk Music» verpflichtet wisse und sich um deren Wiederaneignung bemühe. Leadbelly, Vera Hall und Alberta Hunter zählte sie zu ihren Vorbildern, aber auch die vielen anonymen Sänger von «Work Songs» und «Prison Songs», deren Texte und Melodien durch die ethnologische Feldforschung in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts erschlossen worden sind. Sie bewunderte bei diesen Sängern die Beharrlichkeit, mit der sie ihren Lebenswillen artikulieren. «Nichts spricht mich mehr an als Aufnahmen von Künstlern, die eigene Werke interpretieren.» Um ihren Respekt vor ihren Quellen zum Ausdruck zu bringen, sagte sie einmal, sie sehe sich nicht so sehr als eine Sängerin, sondern eher als eine Interpretin, «die Volksmusik gebraucht».

«The Midnight Special»

Das Erschließen neuer Quellen stellte nur die eine Seite dar, die Odettas Wirkung so nachhaltig machte. Ebenso einflussreich war sie durch die einzigartige Weise, wie sie mit den musikalischen Traditionen umging. Wenn sie sich selber mit der Gitarre begleitete oder durch einen oder mehrere Musiker begleiten ließ, so diente das Spiel mit dem Instrument nur dazu, einen Referenzpunkt für den Gesang herzustellen. Odetta legte das ganze Schwergewicht auf den Gesang. Innerhalb eines Songs konnte sie den Stil ihres Gesangsvortrages wechseln: Dieser konnte bei einem rezitativen Sprechen einsetzen und bis zur melodiosen Expressivität in tiefen und hohen Lagen reichen. Sie konnte Worte bis auf deren tragenden Konsonanten bzw. eine ganze musikalische Phrase auf deren dominanten Ton reduzieren. Diese Wirkung dieser Gesangsweisen steigerte sie noch, indem sie einen Ton oder eine Tonfolge zurückhielt, dadurch eine Pause möglich machte, in die hinein sie abrupt oder langsam einsetzend den zurückgehaltenen Gesangteil zu Ende brachte. Dadurch gelang es ihr, Spannungen aufzubauen, die den gesungenen Worten eine zusätzliche Bedeutung verliehen. So kommentierte sie ihre Interpretation von «The Midnight Special»: «Es geht in diesem Song darum, daß man im Gefängnis sitzt und das Pfeifen eines vorbeifahrenden Zuges hört. Dieses fordert uns auf, einen neuen Orte zu suchen und irgendwohin zu gehen, wo man noch nicht war.» Odetta vertiefte die Wirkung ihrer Interpretationen noch, indem sie die Technik des «Medley» einsetzte. Ein Medley ist eine Abfolge von Liedern unterschiedlicher Herkunft, wobei durch musikalische Variationen der jeweils zuletzt gesungenen Strophen ein Übergang von einem Lied zum nächsten geschaffen wird. Dadurch gelingt es der Sängerin, den gesungenen Texten der einzelnen Lieder eine zusätzliche Bedeutung zu geben. Odetta hat die drei Songs «Oh Freedom», «Come and Go with Me» und «I'm On My Way» miteinander verknüpft und dieses Medley die «Freedom Trilogy» genannt. Sie sang die Trilogie während zwei für die amerikanische Bürgerrechtsbewegung wichtigen Aktionen: auf dem Marsch nach Washington am 28. August 1963 und auf dem (dritten) Marsch von Selma nach Montgomery (Alabama) vom 21. bis 23. März 1965.³

¹ Vgl. W.E.B. Du Bois, *The Souls of Black Folk* (1903), in: Ders., *Writings. The Library of America*, New York 1996, 357-547, bes. 521-535; deutsch: *Die Seelen der Schwarzen*. Freiburg/Brsg. 2003, 233-251.

² Rosita M. Sands, Odetta (Gordon, Odetta Holmes Felious), in: *Encyclopedia of African-American Culture and History*. Macmillan Reference, Detroit 2006, 1675; Mark Greenberg, *Power and Beauty. The Legend of Odetta*, in: *Sing out. People's Artists* 36 (1991) 2, 2-8. Die Zitate von Odetta stammen aus diesem Beitrag. *Ausgewählte Discographie: My Eyes Have Seen* (1959); *Sometimes I Feel Like Cryin'* (1962); *Odetta Sings the Blues* (1967); *Movin' It On* (1987); *To Ella* (1998); *Blues Everywhere I Go* (1999); *Looking for a Home* (2001); *Gonna Let it Shine* (2007).

³ Vgl. Taylor Branch, *Parting the Waters. America in the King Years 1954-63*. Simon and Schuster, New York u.a. 1988, 846-887; Ders., *Pillar of Fire. America in the King Years 1963-65*. Simon & Schuster, New York 1998.

Martin Luther King, Jr. nannte 1961 Odetta «die Königin der amerikanischen Volksmusik». Damit erinnerte er nicht nur ihr explizites politisches Engagement, sondern er meinte damit vor allem den Sachverhalt, daß Odetta durch ihre Karriere als Sängerin einen unverzichtbaren Beitrag für die Bürgerrechtsbewegung geleistet hat, indem sie die in der Volksmusik-Bewegung verborgene politische Kraft zu neuem Leben erweckt habe. Durch ihre überragende Leistung als Interpretin gelang es ihr, eine weit zurückreichende Tradition an nachfolgende Generationen weiterzuvermitteln. Bernice Johnson Reagon, eine Mitbegründerin der «Freedom Singers», hat diesen Sachverhalt mehrfach zur Sprache gebracht.⁴ Ihr kam während des Besuchs eines Konzertes von Odetta die Einsicht, welche politische Kraft die kreative Aneignung musikalischer Traditionen entfalten kann. Was Bernice Johnson Reagon als für sie entscheidendes Datum ihrer Biographie beschrieb, galt auch, zwar auf unterschiedliche Weise für viele in der Bürgerrechtsbewegung engagierte Studenten.⁵

Als die Studenten Izell Blair, Joseph McNeill, Franklin McCain und David Richmond im Februar 1960 in einem «Woolworth's Markt» in Greensboro (North Carolina) höflich darum baten, bedient zu werden, und sie wegen «zivilen Ungehorsams» festgenommen wurden, kam es zu einer landesweiten «Sit-in»-Aktion. Innerhalb von achtzehn Monaten fand diese in über hundert Städten in zwanzig Bundesstaaten die Unterstützung von mehr als 70000 Aktivisten. Im Rahmen dieser «Sit-ins» kam es zu über 3500 Festnahmen wegen «zivilen Ungehorsams». An diesen Aktionen beteiligten sich auf lokaler Ebene einzelne Musiker und Musikgruppen, u.a. das «Nashville Quartet» und das «Montgomery Gospel Trio». Die «Sit-in»-Bewegung führte zur Gründung des «Student Non-violent Coordinating Committee» (SNCC), und gleichzeitig erkannten die Aktivisten in der SNCC sehr klar, welche Bedeutung die Musik in ihren Aktionen spielen könnte. Viele von ihnen hatten die Kurse für gewaltlosen Widerstand an der «Highlander Folk School» (Tennessee) besucht und waren dort durch Guy Carawan mit den Traditionen der Volksmusik vertraut gemacht worden. So kam es innerhalb des SNCC zur Gründung der «Freedom Singers» (ursprünglich mit Chuck Neblett, Ruth Harris, Bernice Johnson Reagon, Cordell Reagon und Berth Gober), die als Gesangsgruppe auf nationaler Ebene aktiv waren. Durch ihr Auftreten an den in Greenwich Village (New York) organisierten Treffen der «Folk Song»-Bewegung konnten sie auch Kontakte mit weißen Musikern und Zuhörern knüpfen. Die «Freedom Singers» gewannen auf diese Weise Studenten und Aktivisten aus den ganzen USA für die Aktionen des SNCC im Sommer 1964. Und gleichzeitig bot die Musik eine zwanglose Möglichkeit, den für den SNCC zentralen Wert des «gewaltfreien Widerstandes» seinen Aktivisten nahezubringen. Viele Songs thematisierten die Erfahrung der Überwindung der Angst angesichts der Verhaftungen und des brutalen Einsatzes von Gewalt durch Sicherheitskräfte. Um auf die jeweilige Situation einzugehen, wurden Versteile neu formuliert. Dies geschah vielfach spontan, oder es wurden Neuinterpretationen von prominenten Künstlern übernommen. Odettas «Freedom Trilogy» war dafür prägend. So entstand eine eigene Tradition von Songs innerhalb der Bürgerrechtsbewegung. Nikolaus Klein

⁴ Vgl. Bernice Johnson Reagon im Gespräch mit Amy Goodman, in: *Democracy Now! A Daily TV/Radio Programm* (30. Dezember 2008) als Audio und Typoskript zugänglich über: www.democracynow.com.

⁵ Vgl. Kerran L. Sanger, «When the Spirit Says Sing!» *The Role of Freedom Songs in the Civil Rights Movement*. Garland, New York und London 1995 (im Anhang finden sich ausgewählte Songs mit ihrer Herkunftsgeschichte und den Varianten, die sie im Rahmen der Bürgerrechtsbewegung gefunden haben); Brian Ward, *Just my soul responding. Rhythm and Blues, black consciousness and race relations*. UCL Press, London 1998, 173-216; Bernice Johnson Reagon, *If You Don't Hinder Me. The African American Sacred Song Tradition*. University of Nebraska Press, Lincoln und London 2001, 100-141; Ronald D. Cohen, *Rainbow Quest. The Folk Music Revival and American Society, 1940-1970*. University of Massachusetts press, Amherst und Boston 2002, 44, 77, 94, 105, 118, 204-208; T.V. Reed, *The Art of Protest. Culture and Activism from the Civil Rights Movement to the Streets of Seattle*. University of Minnesota Press, Minneapolis und London 2005, 1-39.

Antimoderne und Antimodernismus

Zur politischen Herkunftsgeschichte der Priesterbruderschaft St. Pius X.

Manchmal fühlen Eltern sich peinlich bloßgestellt, wenn ihre Kinder despektierliche Äußerungen über Verwandte in deren Gegenwart ausplaudern. So ähnlich muß es den Pius-Bischöfen mit ihrem Amtsbruder Richard Williamson ergangen sein, als dessen paranoide Holocaust-Sprüche öffentlich wurden. Dieser Skandal geriet dann so in den Vordergrund des publizistischen Interesses und des innerkirchlichen Entsetzens, daß sogar Papst Benedikt sich herablassen mußte, Antisemitismus-Unterstellungen entgegenzutreten.

Richard Williamson erscheint bisweilen auf Partys des englischen rechtsradikalen Historikers David Irving und weiß sich mit ihm freundschaftlich als Holocaust-Leugner verbunden. Irving hat für seine NS-Sympathien ein gutes Jahr in österreichischer Haft verbracht, Richard Williamson wäre in Deutschland ebenfalls ein Fall für die Gerichte; in Regensburg wird anscheinend gegen ihn ermittelt.

Doch das sind – man könnte auch den französischen Historiker Robert Faurisson und einige andere ähnlichen Kalibers noch hinzuzählen – sozusagen die medienbewußten Krawallmacher, die sich in gut gespielter Wehleidigkeit damit schmücken, als Märtyrer einer verfeimten Minderheit zu erscheinen. Ihre Sprüche unterscheiden sich von den Parolen neonazistischer Rabauken allenfalls durch eine elaboriertere Wortwahl, sind aber ebenso widerwärtig wie durchschaubar dämlich.

Warum diese schwarz-braune Mixtur Papst und Kurie entgegen sein könnte, mögen Berufene erträtseln. Aber es gibt eine schillernde Vorgeschichte zwischen den Päpsten nach dem Ersten Vaticanum und restaurativ-ultrakonservativer Politik. In diesem Kontext spielt auch Erzbischof Marcel Lefebvre und seine Pius-Bruderschaft eine bis heute virulente Rolle.

Die lateinische Messe von Lille

Am 15. September 1976 zelebrierte der damals zwar schon umstrittene, aber noch nicht exkommunizierte Erzbischof und Spiritus rector der Pius-Bruderschaft, Marcel Lefebvre, im Sportpalast von Lille vor einigen tausend Gläubigen eine Messe im – versteht sich – tridentischen Ritus. Sie wurde von ein paar bemerkenswerten Umständen begleitet. In seiner Predigt verwarf Marcel Lefebvre die gegenwärtige Demokratie, die Menschenrechte und die Republik, weil sie den Ideen der Französischen Revolution entstammten; sie widersprächen damit den naturgegebenen christlichen Ordnungsvorstellungen von Staat und Politik; die seien hingegen im Regime Pinochets in Chile oder in der argentinischen Militärjunta beispielhaft realisiert.¹

Während des Gottesdienstes wurde draußen vor dem Sportpalast eine Zeitschrift namens *Aspects de la France* verteilt, eine Nachfolgerin der 1944 verbotenen *L'Action française*, die ab 1899 (seit 1908 als Tageszeitung) das Sprachrohr der gleichnamigen Bewegung gebildet hatte und als deren bekanntester Kopf Charles Maurras (1868-1952) gilt.

Erzbischof Marcel Lefebvre sah sich danach jedenfalls in einer Pressekonferenz genötigt, sich sowohl von dieser Zeitschrift zu distanzieren als auch jeden direkten Kontakt zur proto-faschistischen *Action française* oder früher zu Charles Maurras persönlich

¹ Das war auch provinziell franko-zentrisch gedacht; die Menschenrechts-Charta der UNO oder auch die amerikanische Konstitution von 1776 scheinen unbekannt. – Marcel Lefebvre stammte aus Nordfrankreich, war von 1932-1962 als Missionar in Afrika, zuletzt als Erzbischof von Dakar für das ganze frankophone Afrika zuständig. Sein Vater war von der Gestapo 1941 verhaftet worden, weil er u.a. auch verfolgten Juden geholfen haben soll, und ins KZ Sonnenburg eingeliefert worden, wo er 1944 starb. – Das scheint auf die politischen Überzeugungen Lefebvres keinen Einfluß gehabt zu haben. Vgl. dazu die umfangreiche jüngste (ziemlich hagiographische) Biographie: B. Tissier de Mallerais, Marcel Lefebvre. Die Biographie. Stuttgart 2008.

zu dementieren. Diese Erklärung wird man wohl respektieren müssen, aber doch auch fragen dürfen, warum solche Zuordnungen denn so häufig aufkamen.

Action française und Rom

Man versteht weder Marcel Lefebvre noch die von ihm inaugurierte Pius-Bruderschaft ohne einen kurzen Blick auf spezifisch französische Gegebenheiten; von ihnen wiederum speist sich ein beträchtlicher Teil des kirchlichen Modernismusproblems und seiner aktuellen Renaissance. Spätestens 1830, nach der Abdankung von Charles X. und der Inthronisierung des Bürgerkönigs Louis Philippe, waren die nachrevolutionären Hoffnungen der Royalisten und der Restauration gescheitert. Ein beträchtlicher Teil der Monarchisten und der restaurativen Bourgeoisie haben dennoch nie ihren Frieden mit der Republik machen und stattdessen irgendeine Form des Ancien régime oder der Bourbonnenmacht rehabilitieren wollen. Sie spielten eine üble Rolle in der Dreyfus-Affäre und unterstützten Pétain in der Vichy-Zeit; heute haben sie an Einfluß und Anzahl massiv verloren, sie sympathisieren häufig mit dem *Front national* von Le Pen. Charles Maurras wurde 1945 zu lebenslanger Haft verurteilt und starb 1962, bald nach seiner Begnadigung.

Obwohl durch und durch chauvinistisch, stimmte man aus offenbar ideologischen Gründen einem französischen Kriegseintritt gegen Nazi-Deutschland zunächst nicht zu. Die *Action française* unterschied sich vom Faschismus zwar vor allem durch ihre restaurative, spezifisch französische Motivgeschichte, ihr weit anspruchsvolleres kulturelles Niveau und ihre royalistisch-großbürgerliche Führungsschicht; aber sie war ebenso nationalistisch, antidemokratisch, antisemitisch, antiliberal, antimodern; sie vertrat ein Elite-Führerprinzip und heroisierte politische Gewalt.

Aber sie gehörte auch in den Kontext des römischen Antimodernismus und verstand sich als militant katholische Bewegung; so rühmte sie Papst Pius X., weil der den laizistischen Staat verurteilt hatte. Schon 1914 wurde aber auch die *Action française* inoffiziell, dann 1926 formell durch Pius XI. ebenso abgelehnt²; kurz darauf untersagte man ihren Mitgliedern den Sakramentempfang. 1939 nahm Pius XII. diese Exkommunikation wieder zurück, mit der auch heute wieder zu hörenden Begründung, daß es sich dabei um bloß politische, kirchlich nicht relevante Auffassungen handele.

Vormoderne, antidemokratische Positionen

Zu dem versprengten Häufchen der restaurativen Rechten darf man, auch wenn sie denn nicht *unmittelbar* mit der *Action française* zusammenhing³, politisch ebenfalls die Pius-Bruderschaft zählen. Kenner der französischen Szene versichern, daß sie dort häufig mit Le Pen sympathisierte; Gedenkgottesdiensten für Marcel Lefebvre pflegt die erste Garnitur des *Front national* komplett beizuwohnen. Man vertritt – nicht nur theologisch – vormoderne, antidemokratische Positionen und akzeptiert Menschenrechte und Religionsfreiheit nur höchst selektiv; ihr Anti-Judaismus kolportiert antisemitische Traditionen.

In Deutschland reagiert man aus bekannten und guten Gründen auf antisemitische Töne besonders empfindlich. Das wissen natürlich auch jene Organisationen und Grüppchen einer

² Dabei spielte allerdings die restaurative politische Ideologie nicht die Hauptrolle, sondern vielmehr der inkriminierte «agnostische Positivismus».

³ In der Lefebvre-Biographie von de Mallerais heißt es freilich, daß Lefebvre in der *Action française* einen «Kampf für die christliche Ordnung, die er selbst herbeisehnte» gesehen habe; vgl. die Rezension von A. Kissler in der «Süddeutschen Zeitung» v. 19.2.09.

katholischen Rechten im süddeutschen Raum und im Rheinland, die im Internet gelegentlich als «katholische Kameradschaft» im NPD-Jargon figurieren. Der Pius-Obere Franz Schmidberger spielt solche Anstößigkeiten, an denen er selbst nicht unbeteiligt ist, routiniert herunter. Soweit es nicht schon der Fall ist, ergibt sich da allmählich ein Feld für Beobachtung antidemokratischer Aktivitäten durch den Verfassungsschutz, jedenfalls solange deutsche Bischöfe oder Kardinäle der Pius-Bruderschaft bereitwillig Kirchen zur Verfügung stellen: weil da ja nur mal fromme Katholiken aus sei's nostalgischen, sei's liturgie-ästhetischen Motiven lateinisch-tridentische Gottesdienste feiern wollen – was soll daran so schlimm sein, es ist ja inzwischen auch offiziell erlaubt?

Zum Verhältnis von Kirche und Politik

Nicht ohne Grund wird in der gegenwärtigen Diskussion daran erinnert, wie ungnädig der damalige Kardinal Joseph Ratzinger als Präfekt der Glaubenskongregation mit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie verfuhr; der Hauptvorwurf lautete, daß diese auch Gewalt als Mittel im Befreiungskampf nicht ausschließen

wolle. Ohne nun Details dieser Debatte wieder auszugraben: aber wenn da von «Gewalt» die Rede war, dann als Widerstand – beispielsweise gegen solche von Lefebvres Bruderschaft gepriesene, bekanntlich aller Gewalt abholde Regimes wie das von Pinochet oder der argentinischen Junta und ihrer Äquivalente.

Im Verhältnis von Kirche und Politik wird offenkundig gern mit zweierlei Maß gemessen. Dabei drängt sich die Vermutung auf, daß Traditionalität einen so vorrangigen Wert darstellt, daß sie Nachsicht auch in so trüben Fällen wie der Pius-Bruderschaft erlaubt. Einige rhetorische Ungeschicklichkeiten, die dem intellektuell doch versierten Papst Benedikt in Vorträgen unterlaufen sind, wirken eigentümlich weltfremd. Wenn er nicht müde wird, «Relativismus» als Signatur der Moderne anzuprangern, ersteht das Petrus-Amt als Fels des normativen Halts – oder auch als ängstlich-defensive Wagenburg.

Moderne demokratische Gesellschaften sind pluralistisch, und das hat auch trotz allem mit Freiheit und Selbstbestimmung zu tun. Man sollte auch in Rom auf Dauer nicht darauf setzen, daß sich politisch mündige Bürger kirchlicherseits in die Vormoderne zurückwünschen.

Werner Post, Bonn

Vierhundert Jahre Forschungsarbeit in zwölf Schränken

Das Werk der Bollandisten (1607-2007)

Als ich seinerzeit an die Universität ging, war es mein fester Vorsatz, neueste und aktuellste Geschichte zu studieren. Da damals aber eben neu ein Grundstudium eingeführt worden war, letztlich ein früher Vorbote der heutigen Bologna-Reform, mußte ich wohl oder übel auch Vorlesungen und Proseminare in anderen historischen Fächern belegen, so eine Quellenlektüre in mittelalterlicher Geschichte. Diese galt der Vita (einer Art Biographie) des hl. Severin von Noricum, eines Mannes aus höchsten italienischen Kreisen, der in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts, in der Völkerwanderungszeit, die römische Bevölkerung aus den bedrohten Gebieten Noricums und Rätians evakuierte. Dies erfährt man indessen nicht aus der Vita selber, die im Gegenteil alle biographischen Spuren zu verwischen versucht, um ihren Helden dem damaligen Heiligenideal anzupassen, so daß Severins «wirkliche» Identität bis heute umstritten bleibt.¹ Gerade diese Andersartigkeit der Vita verglichen mit der Biographie zog mich an, es war Liebe auf den ersten Blick, und seither bin ich dem Mittelalter und seinen Quellen treu geblieben, gerade um ihrer Andersartigkeit willen.

Was mir damals begegnete, war die Hagiographie, einerseits die Gesamtheit der Quellen über die Heiligen und andererseits die Wissenschaft, wie diese als historische Quellen auszuwerten und zu benutzen sind. Sowohl die Sammlung dieser Quellen als auch die Entwicklung einer eigenen und eigentlichen Wissenschaft verdanken sich den Bollandisten, einer Gruppe von Jesuiten, die seit vierhundert Jahren die «Akten der Heiligen», die sog. *Acta sanctorum*, herausgibt, die inzwischen 67 Bände mit mehr als 60 000 Seiten zählen, aber noch nicht am Ende ihrer Mühen angelangt ist, ganz im Gegenteil.

Zum 400-Jahr-Jubiläum hat die Gesellschaft der heutigen Bollandisten einen Band herausgegeben, in dem sie ihre Geschichte selber schildern, ein außerordentlich gut geschriebener und schön illustrierter Band, der hier angezeigt werden soll.² Ihr eigenes Geburtsjahr setzen die Bollandisten auf 1607 an, als der Utrechter Jesuit Heribert Rosweyde (1569-1629) in Anvers ein kleines Büchlein mit dem Titel *Fasti Sanctorum quorum Vitae in Belgicis bibliothecis manuscriptae* erscheinen ließ. Dabei handelte es sich

um eine alphabetische Liste der Heiligen mit dem Tag ihres Festes – die eigentlichen *Fasti* – und ein konkretes Beispiel einer Edition eines hagiographischen Textes. In der Einleitung skizzierte Rosweyde sein eigentliches Projekt: Er wollte aus den Handschriften, die in den belgischen Bibliotheken aufbewahrt wurden, die Viten aller Heiligen aller Zeiten, Geschlechter und Nationen philologisch kritisch herausgeben. Das Werk sollte 18 Bände umfassen, von denen zwölf den einzelnen Heiligen gewidmet sein sollten, geordnet nach Monaten und Heiligenfesten.

Man kann sich denken, daß die *Fasti* nicht gerade ein Bestseller wurden; derjenige, der ohne Zweifel am meisten Exemplare vertrieben hat, war Rosweyde selber: Zu seinen 25 Autorexemplaren kaufte er im Lauf der Zeit noch 140 Exemplare dazu, sodaß er schließlich selber nicht weniger als 165 Exemplare bezog. Der General der Jesuiten begrüßte das Werk mit vorsichtiger Begeisterung: «œuvre extrêmement utile mais immense», während Kardinal Robert Bellarmin (1542-1621), ein Kontroverstheologe und ebenfalls Jesuit, sich in einem Brief an den Autor über den Umfang des Vorhabens, welches «fast unendliche Zeit» (*un temps presque infini*) in Anspruch nehmen würde, sehr besorgt zeigte; privat soll er geäußert haben, daß der Autor offenbar noch mit zweihundert Jahren Lebenszeit rechne («Mais cet homme compte donc vivre encore deux cents ans!»). Mit dieser Einschätzung sollte Robert Bellarmin mehr als nur recht behalten: die *Acta Sanctorum*, die aus Heribert Rosweydes *Fasti* hervorgegangen sind, sind auch heute noch nicht an ihrem Ziel, dem 31. Dezember oder dem hl. Sylvester angelangt.

Als Heribert Rosweyde die *Fasti* veröffentlichte, zählte er 38 Jahre, und in den restlichen 22 Jahren seines Lebens kam er aus verschiedenen Gründen nicht dazu, sein Vorhaben in die Tat umzusetzen. Es war einem anderen Jesuiten vorbehalten, das Werk in Angriff zu nehmen, wenn auch bei weitem nicht zu vollenden: Jean Bolland (1596-1665). Dieser übernahm das Unternehmen 1630, ein Jahr nach Heribert Rosweydes Tod, und erweiterte es noch: Er wollte Handschriften aus ganz Europa berücksichtigen, von denen ihm seine jesuitischen Mitbrüder Abschriften schicken sollten. In der Folge erhielt er so viel Post, daß er beinahe darin ertrunken wäre. In dieser Situation gab ihm der Orden einen Mitarbeiter in der Person von Godfried Henschen (lat. Henschenius) (1601-1681). Während Bolland an den Heiligen des Monats Januar arbeitete, übernahm Henschen 1635 diejenigen des Monats Februar – und bearbeitete diese noch gründlicher, als von Heribert Rosweyde und Jean Bolland vorgesehen; er edierte nicht nur die

¹ D. v. d. Nahmer, Art. Severinus von Noricum, in: *Lexikon des Mittelalters* 7 (1995), Sp. 1805f.

² Robert Godding, Bernard Joassart, Xavier Lequeux, François De Vriendt, Joseph van der Straeten, *Bollandistes, saints et légendes. Quatre siècles de recherche*. Société des Bollandistes, Bruxelles 2007.

Texte, sondern stellte für jeden Heiligen ein ganzes umfangreiches Dossier zusammen. Jean Bolland übernahm dieses Modell auch für die Heiligen des Monats Januar – und damit ging die Hoffnung, daß die *Acta Sanctorum*, wie das Werk nun hieß, in absehbarer Zeit vollendet werden könnte, endgültig verloren.

Die ersten beiden Bände erschienen 1643 in Anvers, also dreizehn Jahre, nachdem Jean Bolland Heribert Rosweydes Erbe angetreten hatte, und acht Jahre, nachdem Henschen zu ihm gestoßen war. Sie umfassen «nur» die Heiligen des Monats Januar, nicht weniger als 1700 Heilige, die auf 2500 großen Folienseiten behandelt werden. In der Einleitung findet sich erstmals, aus der Feder von Jean Bolland, eine kritische Abhandlung zur Hagiographie als Wissenschaft. Die beiden ersten Bände erschienen in 1300 Exemplaren, und die wissenschaftliche Welt bereitete ihnen einen begeisterten Empfang. Dies vermochte nichts daran zu ändern, daß die drei dem Monat Februar gewidmeten Bände mit insgesamt 1310 Heiligen erst 1658 erscheinen konnten, fünfzehn Jahre nach den ersten beiden Bänden. In dieser Zeit hatte sich der Gesundheitszustand von Jean Bolland, der nun 62 Jahre zählte, verschlechtert. Zur Verbesserung der Situation trug bei, daß die beiden Forscher aus dem Mansardenstock in der Jesuiten-niederlassung in Anvers in einen großen Saal oberhalb des Refektoriums heruntersteigen konnten. Entlang der Wände ließen sie zwölf Schränke aus Tannenholz aufstellen: einen pro Monat, mit ebenso vielen Fächern, wie der Monat Tage hatte, ein Fach für die Dossiers der Heiligen eines Tages. Im Jahr 1659 stieß ein dritter Jesuit zu dem bewährten Tandem: Daniel von Papenbroeck (1628-1714). Die *Acta Sanctorum* waren endgültig zu einem Projekt des Jesuitenordens geworden und wurden mit diesem identifiziert. Der Name «Bollandisten» für die kleine Gruppe von Mitarbeitern, die sehr kollegial organisiert war, bürgerte sich allerdings erst im Verlauf des 18. Jahrhunderts ein.

Die Bollandisten standen, über den Jesuitenorden hinaus, in Korrespondenz mit der ganzen damaligen wissenschaftlichen Welt. Unter den wenigen hundert Briefen, die sich erhalten haben, findet sich auch ein Brief von Leibniz an Daniel Papebroch vom 11. Juli 1706 (abgebildet S. 57, Abb. 34). Wenn dies aber nicht ausreichte, so scheuten sich die Bollandisten auch nicht, große und lange Bibliotheksreisen zu unternehmen. So reisten Godfried Henschen und Daniel Papebroch in den Jahren 1660-1662 über Deutschland nach Italien und über Frankreich zurück nach Belgien. Diese Reise ist durch 140 Briefe dokumentiert, welche Godfried Henschen an den in Anvers zurückgebliebenen Jean Bolland schrieb, sowie durch das Tagebuch, das Daniel Papebroch führte, und läßt sich deshalb auf einer Karte darstellen (S. 60 Abb. 36). Besonders reich war die Ausbeute natürlich in Rom und Paris, das Daniel Papebroch wie eine «Vorstadt des Himmels» (*faubourg du ciel*) und Godfried Henschen wie ein «Arbeitshimmel» (*ciel de travail*) vorkam. Am 21. Dezember 1662 kamen die beiden nach Anvers zurück, mit rund 1400 Abschriften von hagiographischen Manuskripten und Auszügen aus Büchern, die in der Bibliothek der Bollandisten selber nicht vorhanden waren. Nicht zu unterschätzen die Gefahren der Reise: Auf der Reise nach Chambéry wäre Daniel Papebroch beinahe in einem Nebenfluß der Isère ertrunken, und im «Collège de Clermont» in Paris bei ausgesprochen karger, asketischer Kost, beinahe verhungert ...

Die Bollandisten gerieten aber auch in die wissenschaftlichen und Glaubensstürme und -kontroversen ihrer Zeit und wären von 1695 bis 1715 fast auf den Index der verbotenen Bücher geraten, und dies nur, weil Daniel Papebroch es sehr vorsichtig gewagt hatte, an den Anfängen des Ordens der Karmeliter, die ihren Ursprung auf den Propheten Elias zurückführten, zu zweifeln. Die Karmeliter beklagten sich beim Papst und wandten sich an die spanische Inquisition, welche die Bände der *Acta Sanctorum* von März bis Mai verbot und Zuwiderhandelnde mit der Exkommunikation bedrohte. Dieses Verdikt wurde erst 1715 aufgehoben, sechs Monate nach dem Tod von Daniel Papebroch, der demnach im Verdacht der Häresie gestorben war und darunter sehr gelitten hatte, ganz abgesehen davon, daß er zur Rechtfertigung

seiner Meinung mehrere umfangreiche Bücher hatte schreiben und darüber die eigentlich Arbeit an den *Acta Sanctorum* hatte vernachlässigen müssen! Die wissenschaftliche Welt hatte Partei für ihn ergriffen, und der Dominikaner Jacques Quétif (1618-1698), selber ein angesehener Ordenshistoriker und Korrespondent der Bollandisten, hatte ihm mit einem Zitat aus dem alttestamentlichen Buch der Sprüche geraten: «Antworte dem Toren nicht nach seiner Torheit, daß nicht auch du ihm gleich werdest.» (Sprüche 26,4).

Die neuen Bollandisten (seit 1837)

Als 1773 der Jesuitenorden aufgehoben wurde, war auch die Existenz der *Acta Sanctorum* und der Bollandisten bedroht, die inzwischen beim Monat August angelangt waren. Schließlich konnte das Werk gerettet und auch in den Händen der ehemaligen Jesuiten bleiben, mußte aber von Anvers nach Brüssel und schließlich nach Tongerlooz umziehen, wo es im Kloster der 1796 vertriebenen Prämonstratenser eine vorläufige Bleibe fand. Bei all diesen Wechseln wurde jedoch die kostbare Bibliothek der Bollandisten zerstreut; die Bücher wurden 1827 durch die Bibliothek von Den Haag erworben, die Handschriften kamen an die königliche Bibliothek nach Brüssel, wo 1837, nach der Gründung des Königreichs Belgien 1830, eine neue Gruppe von Bollandisten zusammengestellt wurde. Diese fand Unterkunft im ehemaligen Jesuitenkolleg in Brüssel, wußte aber nicht so recht, wo anfangen. Erst acht Jahre später konnte der erste Band der neuen Bollandisten erscheinen, zugleich der siebente Band des Monats Oktober, der nur gerade die Heiligen des 15. und 16. Oktobers beinhaltet.

Der Publikationsrhythmus verlangsamte sich noch einmal, nachdem 1876 Charles de Smedt (1833-1911) zu den Bollandisten gestoßen war, von Haus aus ein Historiker, der die Prinzipien der positiven Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts auch auf die *Acta Sanctorum* angewendet haben wollte. Dadurch verbesserte sich die Qualität des Werkes noch einmal, doch dauerte es auf diese Weise bis 1925, bis die Dossiers der Heiligen des 1. bis 10. Novembers in vier Bänden erschienen waren. Dazu kam, daß die neuen Bollandisten die *dissertationes*, die sie früher in den *Acta* selber untergebracht hatten, seit 1882 in einer eigenen Reihe, den *Analecta Bollandiana*, veröffentlichten, und wenn diese die Länge eines Zeitschriftenartikels überschritten, in den *Subsidia hagiographica*. Ende des 19. Jahrhunderts mußten die Bollandisten außerdem noch einmal umziehen, weil das Jesuitenkolleg in Brüssel der Eisenbahnverbindung zwischen Brüssel-Nord und -Süd weichen mußte. Für sie wurde eigens an der Peripherie der Stadt Brüssel ein neues Kolleg mit einer für damalige Verhältnisse sehr modernen Bibliothek gebaut, wo sie heute noch arbeiten.

Im Jahr 1891 stieß Hippolyte Delehaye (1859-1941) zur Gruppe, wohl der bedeutendste Bollandist und Hagiograph der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Neben anderen bedeutenden Werken veröffentlichte er 1905 ein Werk mit dem Titel *Les légendes hagiographiques*, in welchem er die Prinzipien formulierte, die auf die hagiographischen Texte anzuwenden waren, um das Historische vom Legendären zu scheiden. Seit den 1890er Jahren gerieten die Bollandisten deshalb zunehmend in Verdacht, überkritisch und rationalistisch zu sein. Dies nicht zuletzt wegen der in den *Analecta Bollandiana* veröffentlichten Rezensionen, die manchmal recht ironisch waren. Diese mußten deshalb von 1901 bis zu Beginn der 1920er Jahre vor der Veröffentlichung einem Aufpasser aus dem Orden in Rom vorgelegt werden. Im Jahr 1912 wurden Hippolyte Delehayes *Légendes hagiographiques* außerdem fast auf den Index gesetzt, weil sie den Integritäten der Zeit mißfielen. Die belgische Regierung setzte sich für Hippolyte Delehaye ein, doch schrieb dieser noch 1927 an einen Freund, daß die Bollandisten seinetwegen immer noch verdächtigt würden («Nous sommes toujours – à cause de moi sans doute – un peu suspect»).

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nahm die Hagiographie einen neuen Aufschwung, und in Italien wurden an der

Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert gleich zwei neue, der Hagiographie gewidmete Zeitschriften gegründet: 1994 *Hagiographia*, herausgegeben von der *Società internazionale per lo studio del Medio Evo latino* (SISMEL/Florenz), und 2004 *Sanctorum*, herausgegeben von der *Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia* (AISSCA/Rom). Zu erwähnen ist auch die *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, die in den Jahren 1986 bis 1988 bei Hachette in Paris erschien. Dieser Aufschwung erklärt sich ohne Zweifel durch die Entwicklung der sog. *histoire religieuse* seit den 1970er Jahren. Dazu kam die Zunahme der Beatifikationen und Kanonisationen insbesondere unter dem Pontifikat Johannes Pauls II. Zum ersten Mal seit ihren Anfängen sind die Bollandisten heute wirklich «modern». Die Equipe hat sich denn auch den sich wandelnden Umständen anzupassen gewußt: Im Jahr 1987 wurde erstmals ein Laie, Xavier Lequeux, als Redaktionssekretär eingestellt, und im Jahr 2000 als sein Nachfolger François de Vriendt. Zwei Jahre später folgte die erste Frau, die – wen wundert's? – mit der Führung des neu informatisierten Bibliothekskatalogs betraut war und ist. Während jahrhundertlang der älteste Bollandist zugleich der Leiter des Unternehmens war, ist es heute der jüngste, Robert Godding (Bollandist seit 1990). Seit 1925 ist allerdings kein Band der *Acta Sanctorum* mehr erschienen; das Gewicht liegt auf den

Analecta Bollandiana und den *Subsidia hagiographica*, die regelmäßig herausgegeben werden und es erlauben, die Ergebnisse der Forschung rascher und flexibler zu verbreiten als die alten *Acta Sanctorum*, die übrigens heute auf Internet abrufbar sind (<http://acta.chadwyck.co.uk>).

Das hier besprochene Buch ist das Werk der heutigen Bollandisten, Jesuiten und Laien, Robert Godding, Bernard Joassart, Xavier Lequeux, François de Vriendt und Joseph van der Straeten, und man kann ihnen dafür nur dankbar sein. Selten wird Wissenschaftsgeschichte – und darum handelt es sich hier ohne Zweifel – so verständlich und anschaulich, aber auch so humorvoll dargestellt. Das Buch ist reich illustriert, mit Abbildungen aus den selbst reich illustrierten *Acta Sanctorum*, aber auch aus alten Handschriften, und mit alten, leicht vergilbten Photos von alten Bibliotheken wie denjenigen aus dem alten und neuen Jesuitenkolleg in Brüssel (Ende 19. und Beginn 20. Jahrhundert). Die einzelnen Kapitel werden durch eine Art Unterkapitel auf gelbem Papier ergänzt, die Themen wie den wechselnden Verlegern und Druckern oder auch den Gönnern der *Acta Sanctorum* gewidmet sind. Der Band schließt mit einer alphabetischen Liste aller gestorbenen und lebenden Bollandisten sowie einer äußerst nützlichen ausgewählten Bibliographie.

Kathrin Utz Tremp, Freiburg (Schweiz)

«Man darf nichts vergessen...»

«Pariser Tagebuch 1942-1944» von Hélène Berr (1921-1945)

Man ist zutiefst erschüttert, ja wie betäubt, wenn man das Buch mit den dreihundert Seiten gelesen hat. Wie soll man zum Alltag übergehen nach so viel Schrecken und Bosheit? Der Text endet mit den Worten aus Shakespeares «Macbeth»: «Horror! Horror! Horror!» Lesend aber hat man sich mitten im Paris der Kriegsjahre aufgehoben, in der vielgepriesenen «ville lumière», die hier ihre Kammern des Grauens aufzeigt. «Ich halte die Tatsachen fest, in aller Eile, um sie nicht zu vergessen, denn man darf nichts vergessen», notiert die Schreiberin atemlos. Sie benennt damit den Antriebe zu ihren Aufzeichnungen, die im Januar 2008 erstmals in Frankreich erschienen sind und ein Jahr später, im Februar 2009, auch in deutscher Übersetzung vorliegen – muster-gültig besorgt von Elisabeth Edl. In Frankreich war zwei Tage nach Erscheinen die Erstauflage von 24 000 Exemplaren vergriffen; inzwischen hat das Buch weit über 100 000 Leser erreicht, die in der Schreiberin eine französische Anne Frank erkennen. Das «Journal 1942-1944» gilt als eines der bedeutendsten Zeugnisse der Shoa im besetzten Frankreich, geschrieben aus unmittelbarer zeitlicher und örtlicher Nähe.

Was zeichnet dieses «Pariser Tagebuch» aus? Hélène Berr, die an der Sorbonne russische und englische Literatur studiert, auch Deutschstunden nimmt und eine leidenschaftliche Leserin ist, verfügt über eine sprachliche Sensibilität, welche ihre Aufzeichnungen bestimmt. Zweifellos darf man ihnen literarische Qualität zuerkennen, die sich besonders in den atmosphärisch dichten Momentaufnahmen erweist – den Stimmungen von Tages- und Jahreszeiten, der eigenen Gefühlslage, den Stadt- und Landschaftsbildern. Auf der inhaltlichen Ebene vermittelt das Buch eine Vielzahl von Informationen zur Situation der Pariser Juden während der NS-Besetzung. Man erfährt, wie der Alltag durch die Rassen-Gesetze zusehends von Restriktionen eingeschnürt und wie sehr dadurch der Einzelne seiner Möglichkeiten beraubt worden ist. So wurde – um nur ein Beispiel zu nennen – die Schreiberin nicht mehr zu den Studienabschlußprüfungen, den Agrégations, zugelassen, die sie nachher zur Ausübung des Lehramts befähigt hätten, weil das «Judenstatut» vom 3. Oktober 1940 Juden vom Lehramt ausschloß. Hélène Berr's Buch ist daher auch eine informationsreiche Dokumentation jüdischen Lebens in bedrängter Zeit. Und da sie sich als ehrenamtliche Sozialarbeiterin der UGIF (Union générale des israélites de France)

engagiert, einer Dachorganisation, welche französischen und ausländischen Juden und ihren Familien beisteht, gelangt sie zu vielfältigen Informationen über die wahre Lage aus erster Hand. Sie kümmert sich vor allem um jene Kinder, deren Eltern deportiert worden sind. Der kleine Bernard zum Beispiel erzählt ihr, daß seine Mutter und seine Schwester auf Transport gegangen seien, und er schließt mit dem Satz: «Ich bin sicher, dass sie nicht lebend zurückkommen.»

So weitet sich der Erfahrungskreis der jungen Frau. Dazu kommt die Innenschau, welche die psychischen Auswirkungen von Ausgrenzung und Verfolgung aufzeigt. Die bedrohten Menschen reagieren mit einer Lähmung der eigenen Antriebe, mit unsäglicher Angst oder gar jener Verzweiflung, die sie in den Wahnsinn stürzen läßt. Der Haß auf die Deutschen erscheint unüberwindbar (und man spürt hier, welche Barrieren alle Verständnis- und Versöhnungsbemühungen nach dem Krieg überwinden werden müssen). Warum diese Jagd auf Unschuldige, die selbst Kinder und Säuglinge nicht verschont? Warum die Vernichtung so vieler hoffnungsvoller Lebensgeschichten im Aufbruch? Auch die Katholiken ganz allgemein müssen sich unbequemen Fragen aussetzen, wenn sie dieses Tagebuch lesen, das ihre Trägheit rügt. Denn wie verträgt sich die Ausgrenzungspolitik, der nackte Rassenhaß mit dem Liebesgebot der christlichen Kirche? «Und wenn sich die christliche Welt massenhaft erhoben hätte gegen die Verfolgungen, hätte sie dann nicht Erfolg gehabt? Ich bin davon überzeugt. Aber sie hätte sich bereits dem Krieg widersetzen müssen, und sie hat es nicht vermocht. Ist der Papst würdig, Gottes Stellvertreter auf Erden zu sein, er, der ohnmächtig ist angesichts der schreiendsten Verletzung der Gesetze Christi?»

Gemeinschaft im Leid

In Hélène Berr's Seele aber kristallisiert sich noch eine ganz andere Gewißheit heraus, und sie bildet die geistige Mitte dieser Aufzeichnungen. Ihretwegen erreicht das Tagebuch seine Größe, seine Tiefe: «Und dann gibt es die Sympathie der Leute auf der Straße, in der Metro. Es gibt den gütigen Blick von Männern und Frauen, der einem das Herz mit einem unbeschreiblichen Gefühl erfüllt. Es gibt das Bewußtsein, den Rohlingen, die einem Leid zufügen, überlegen zu sein und mit den wahren Männern und den

wahren Frauen vereint zu sein. Je mehr Unglück sich anhäuft, desto enger wird dieses Band. Es geht nicht mehr um oberflächliche Unterscheidungen nach Rasse, Religion, gesellschaftlichen Rang – daran habe ich nie geglaubt –, es gibt die Einheit gegen das Böse und die Gemeinschaft im Leiden.»

Die Fähigkeit zur Empathie mit den Leidenden ist in dieser jungen Frau so stark ausgebildet, daß sie ihr eigenes Schicksal immer mehr zurückstellt und stattdessen die Gemeinschaft der Leidenden im Auge behält. Man denkt hier unweigerlich an ihre Zeitgefährtinnen Edith Stein und Etty Hillesum, in deren schriftlicher Hinterlassenschaft eine vergleichbare Überzeugung lebt. Oft fragt sich Hélène Berr, warum sie mit ihren Eltern nicht weggegangen ist – in die freie Zone wie so viele ihrer Verwandten und Freunde. Vielleicht aber hat gerade diese starke innere Verbundenheit mit den Leidenden sie daran gehindert; ein solcher Schritt wäre ihr als Eskapismus erschienen. Denn sie will zu jenem tieferen Wissen um das Leiden gelangen, das verstehen und begreifen läßt und den bloß oberflächlichen Kenntnisstand weit hinter sich zurückläßt. Keineswegs aber handelt es sich bei der unpathetischen Hélène Berr um eine Leidensverkörperung. Am Nichtwissen, an der Ignoranz der nichtjüdischen Umgebung leidet sie denn auch, spürt eine leidenschaftliche Empörung in sich, etwa angesichts jener Nachbarin, die alle Nachrichten darüber, daß auch Kinder und Säuglinge deportiert würden, in den Wind geschlagen hat: «Nicht wissen, nicht verstehen, selbst wenn man Bescheid weiß, weil eine Tür in einem selbst geschlossen bleibt, jene Tür, die wenn sie aufgeht, endlich den Teil *begreifen* läßt, den man bloß wusste. Das ist das ungeheure Drama dieser Epoche. Niemand weiß etwas von den Leuten, die leiden.»

Daher empfindet Hélène Berr seit Beginn ihrer Aufzeichnungen so stark den Kontrast zwischen dem lichtvollen Pariser Frühling im April 1942, den erblühenden Gärten, den besonnten Straßen und Plätzen, den ahnungslos flanierenden Menschen und dem düsteren Schicksal, das auf sie zukommt, den Verhaftungen und danach den Deportationen, welche im Sommer 1942 ihren Anfang nehmen. Auch als Leser und Leserin wird man die Pariser Topografie neu erlernen, denn da gibt es die Straßen der Schmerzen, die Häuser der Qual. Am ersten Tag, da Hélène Berr den gelben Stern tragen muß – es ist der 8. Juni 1942 –, ist das Wetter strahlend schön, frisch und kühl nach dem Gewitter am Vortag. «Das sind die beiden Seiten des gegenwärtigen Lebens: die Frische, die Schönheit, die Anfänge des Lebens, verkörpert in diesem klaren Morgen; die Barbarei und das Böse, dargestellt durch diesen gelben Stern.»

Zerreißen

Eine Oase der Schönheit ist für die Schreiberin der Obstgarten in Aubergenville, jenem ländlichen Ort auf der Strecke Paris-Rouen, wohin sich die Familie mit Verwandten und Bekannten regelmäßig zurückzieht. «Das Gras voller Tau, der blaue Himmel und die Sonne, in der die Tautropfen glitzerten, und die Freude, die mich durchströmte. Der Obstgarten hat immer diese Wirkung auf mich gehabt. Aber an diesem Morgen war ich vollkommen glücklich», schreibt sie am 15. August 1942. Selbst in den finsternen Zeiten wiederholt sich für sie das Wunder noch, daß sie immer wieder entzückt den Aufenthalt genießen kann. «Warum sollte es aufhören?», fragt sie sich. Aber als sie nach einem dieser wunderbaren Sonntage nach Paris zurückkehrt, bricht der Kampf zwischen den zauberhaften Erinnerungen und dem grausamen Alltag brüsk aus. Denn von ihrem Vater Raymond Berr, der im Sommer 1942 in Drancy interniert worden ist und die Deportation befürchtet, ist soeben ein Brief voller Trauer, voller Entmutigung eingetroffen. Solche Zerreißen nehmen an Intensität immer mehr zu, denn einerseits dürstet ihre Seele nach Freude und kann diese auch auskosten, andererseits gewinnt die über sie verhängte Qual immer mehr an Stärke. So lebt sie in einem höchst angespannten Klima, das die Gemüter strapaziert. Jeder bleibt für sich allein, keiner möchte dem anderen noch mehr Kummer zufügen. In Hélène Berr durchwegs unbeschönigten

Selbstbetrachtungen findet sich eine Stelle wie diese: «... vor dem Abendessen habe ich mir gesagt, ist es denn schlimm, wenn man sich wünscht, endlich an einem Zufluchtsort der Zärtlichkeit und der Liebe zu sein? Umhegt zu werden, gehätschelt zu werden, diesen Panzer schmelzen zu lassen, den die Einsamkeit im Angesicht des Sturms geschaffen hat. Nein, da muss nichts schmelzen, aber unermessliche Tiefen könnten wieder belebt werden (...). Ich möchte gewiegt werden wie ein Kind (...). Darum kann ich Mama nicht bitten, denn ihre Seele ist ebenso sehr wie meine ein Bett aus glühenden Kohlen. In ihr finde ich meine eigenen Qualen und Ängste wieder, so dass sie mehr meinesgleichen ist als meine Mutter, das Leid macht gleich. Wenn sie mich auf den Schoß nimmt und ganz liebevoll küsst, bringt mich das nur zum Weinen. Aber es besänftigt mich nicht, denn ich fühle, dass sie mich nicht mehr trösten kann.»

Der gelbe Stern

Hélène Berr's jüdische Herkunftsfamilie war seit Generationen in Frankreich ansässig. Der Vater, Raymond Berr (1888-1944), stellvertretender Generaldirektor der Firma Kuhlmann, eines großen Chemiebetriebs, konnte seiner Familie einen großbürgerlichen Lebensstil im noblen 7. Arrondissement ermöglichen. Hélène wuchs als Zweitjüngste der fünf Kinder auf; die älteste Tochter Jacqueline (1915-1921) starb im Geburtsjahr Hélènes. Wie ihre um zwei Jahre ältere Schwester Denise (*1919), eine ausgezeichnete Pianistin, besaß sie eine vorzügliche musikalische Begabung, nahm Violinunterricht und spielte regelmäßig zusammen mit Denise und Freunden in kammermusikalischer Formation (häufig handelte es sich dabei um Werke von Mozart oder Schumann). Noch zu Beginn des Tagebuchs scheint ihr Alltag beinahe normal zu verlaufen: Sie vermerkt die Violinstunden, musiziert mit Freunden, empfängt Besuch zum Fünfuhrtee, schaut häufig bei der Großmutter mütterlicherseits – Berthe Rodrigues-Ély – vorbei, weilt am Institut ihrer Fakultät, schreibt an ihrer Diplomarbeit, versieht im Anglistischen Institut der Sorbonne den Bibliotheksdienst, spaziert mit Kollegen und Kolleginnen über die Boulevards, erledigt Einkäufe, hört mit anderen Musikbegeisterten Schallplatten.

Die Verordnung, ab dem 8. Juni 1942 den Stern tragen zu müssen, setzt eine schmerzliche Zäsur und beendet die Quasi-Normalität. Nun ist sie vor allen Augen, den böswilligen und gütigen, als Jüdin gekennzeichnet – sie, die sich nicht als Angehörige einer Rasse, sondern einer Religionsgemeinschaft begreift. «Mein Gott, ich habe nicht geglaubt, dass es so hart sein würde», schreibt sie am Abend, «den ganzen Tag über hatte ich großen Mut. Ich ging mit hoherhobenem Kopf und habe den Leuten so fest ins Gesicht geblickt, dass sie die Augen abwandten. Aber es ist hart.» Als Hélène Berr im Hof der Sorbonne steht, mitten unter ihren Kommilitonen, scheint es ihr plötzlich, «dass ich nicht mehr ich selbst war, dass sich alles verändert hatte, dass ich eine Fremde war, als befände ich mich mitten in einem Alptraum. Ich sah bekannte Gesichter um mich herum, doch ich spürte ihren Kummer und ihre Betroffenheit. Es war, als hätte ich ein rotes Brandmal auf der Stirn.» Das Haus zu verlassen und auf die Straße zu gehen, ist fortan für sie eine Prüfung. Trotz all dieser Verstörungen empfängt sie auch ermutigende Zeichen von unbekanntem Menschen auf der Straße, erkennt die tragenden Freundschaften: «Schönes vermischt sich mit dem Tragischen. Eine Art Festigung der Schönheit mitten im Hässlichen.»

Das Ende einer Welt

In diesem Sommer 1942, da in Paris die ersten Deportationen anlaufen, erreicht die Verfolgungswelle auch die Familie Berr. Am 23. Juni wird Raymond Berr in der Firma Kuhlmann verhaftet und ins Lager Drancy verbracht. Der Grund für die Maßnahme ist eine Lappalie (und Lappalien, kleinste Verfehlungen, werden noch häufig in Hélènes Umkreis zu einer Festnahme führen). Seine Frau hat den Stern mit Druckknöpfen befestigt, um ihn bei

einem Garderobenwechsel rascher plazieren zu können, statt ihn anzunähen. Der Schock über den Vorfall sitzt tief in der Familie. Nach der Zahlung einer Kautions durch die Firma Kuhlmann lassen die deutschen Behörden Raymond Berr drei Monate später frei, allerdings mit der Auflage, seine berufliche Tätigkeit ausschließlich zu Hause auszuüben und jegliche Verbindung zu Kunden zu unterlassen.

Das Netz zieht sich jedoch immer mehr zusammen, die Verordnungen werden immer schärfer und unsinniger. Jene vom 9. Juli 1942 etwa verbietet Juden das Betreten von Theatern, Kinos, Museen, Bibliotheken, Sportplätzen, Schwimmbädern, öffentlichen Parkanlagen, Restaurants und Cafés. Geschäfte und Kaufhäuser dürfen sie nur zwischen 15 und 16 Uhr betreten. Bereits auch werden die ersten Denunzianten aktiv. Eine Anzeige genügt, um auf die Deportationsliste zu kommen, die stets tausend Namen aufweisen muß und bei zu niedriger Zahl völlig willkürlich ergänzt wird. Am 30. Oktober 1943 schreibt Héléne Berr aufgewühlt, daß sie auf der Place de la Concorde so vielen Deutschen begegnet sei «und trotz meines Willens, unvoreingenommen zu sein (...), erfasste mich eine Welle nicht von Hass, denn Hass kenne ich nicht, sondern von Empörung, Abscheu, Verachtung. Diese Männer haben, ohne es auch nur zu begreifen, ganz Europa die Lebensfreude geraubt ...».

Schon im Sommer 1942 hat Héléne Berr vernommen, daß die ersten Transporte «in der Nähe von Krakau» enden. Sie selbst ist der Deportation vom 22. Juni 1942 ab Drancy, die viele ihrer Bekannten erfaßt hatte, nur durch einen Zufall entgangen. Ihre geliebte Freundin Françoise befand sich unter den Deportierten, und immer wieder taucht ihr Name, ihre Gestalt vor Héléne auf. Es scheint fast, als ob die Tatsache des eigenen Verschontseins, schuldhaft empfunden, die für Héléne Berr so typische compassion entfaltet hätte. Jetzt verlassen auch viele Freundinnen und Freunde mit ihren Familien Paris und flüchten in die freie Zone. Das Gefühl vom «Ende einer Welt» stellt sich ein. Auch Hélénes Vater sollte vorerst nur aus Drancy frei gelassen werden, wenn er in der freien Zone verschwinden würde. «Sie wollen keine Helden. Sie wollen uns verachtenswert machen, sie wollen keine Bewunderung für ihre Opfer hervorrufen. Aber wenn das so ist, dann gelobe ich, ihnen weiterhin mit all meinen Kräften im Wege zu stehen», schreibt Héléne Berr am 3. Juli 1942.

Liebe in Zeiten der Verfolgung

Zusehends häufen sich nun in den Tagebuchaufzeichnungen die Meldungen von nackter Gewalt an Unschuldigen, von Razzien, Deportationen und Mißhandlungen. Nachrichten sickern durch, was mit den Deportierten geschehen ist, was heimliche Zeugen beobachtet haben. Für Héléne Berr, die ohnehin ein stark und leicht erregbares Naturell zu besitzen scheint, wird es immer schwieriger, einen sogenannten Alltag überhaupt noch aufrecht erhalten zu können, das heißt zu lernen, zu lesen, an ihrer Dissertation über Keats zu schreiben. Am 11. Januar 1944 vermerkt sie wieder einmal einen Anfall kurzer Freude, als ihr der Professor die Übersetzung von Shelleys «Defence of Poetry» anbietet. «Es war wirklich ein Rettungsanker», schreibt sie, «denn seit einiger Zeit ertrinke ich buchstäblich.» Aber die kurz darauf erhaltene Nachricht, daß der elfjährige Sohn von Mme Schouker, den diese in Bordeaux in Sicherheit wähnte, verhaftet worden sei, wirft Héléne wieder aus dem Gleichgewicht. Und so geht es Stunde um Stunde weiter, treibt einem Ende entgegen, dem man sich lesend voller Bangigkeit nähert.

Héléne Berr hat dieses Ende geahnt, sich ihm gefaßt gestellt, auch wenn sie oftmals daran zweifelte, ob sie dem Grauen gewachsen sein würde. «Werde ich mich eines Tages gegen mein Schicksal auflehnen? Nicht Fatalismus läßt es mich ertragen, sondern vielmehr ein unbestimmtes Gefühl, daß jede neue Prüfung einen Sinn hat, daß sie für mich ausersehen ist und daß ich geläuterter sein werde, würdiger gegenüber meinem Gewissen und wahrscheinlich auch gegenüber Gott als vorher ...». Immer mehr schreibt sie nun ihr Tagebuch für jenen Menschen, der im April 1942 in ihr

Leben getreten ist: Jean Morawiecki (1921-2008). Er nimmt bald eine zentrale Stelle in ihrem Herzen ein, obwohl vorerst noch einige Irrungen und Wirrungen mit dem bisherigen Freund Gérard Lyon-Caen die junge Frau bedrücken. Doch das liebende Gefühl für Jean Morawiecki festigt sich – zart, diskret, aber unaufhaltsam. Héléne Berr verfügt denn auch später, daß das Tagebuch ihm übergeben werden soll, falls ihr etwas zustoßen sollte. Jean Morawiecki, der als ihr Verlobter gilt, verläßt Paris allerdings am 26. November 1942, um über Spanien nach Nordafrika zu gelangen und sich dort den «Forces françaises libres» anzuschließen. So leidet Héléne Berr auch noch unter dem Abschiedsschmerz. Neun Monate lang schweigt sie nach Jeans Abreise und setzt die Aufzeichnungen erst wieder am 25. August 1943 fort – überwältigt vom Gefühl, «dass ich die Wirklichkeit aufschreiben muss». Sie will in «vollkommener Aufrichtigkeit» schreiben, «indem man *nie daran denkt*, dass andere es lesen werden, um die eigene Haltung nicht zu verfälschen ...».

Am 8. März 1944 wird Héléne Berr zusammen mit ihren Eltern verhaftet, nachdem die Familie die vergangenen Nächte aus Sicherheitsgründen an wechselnden Adressen verbracht und ausgerechnet die letzte Nacht zu Hause geschlafen hat. Am 23. März, ihrem 23. Geburtstag, wird sie zusammen mit den Eltern von Drancy nach Auschwitz deportiert. Die Mutter, Antoinette Berr, stirbt am 30. April in der Gaskammer, der Vater, Raymond Berr, wird Ende September ermordet. Héléne Berr dagegen wird Anfang November 1944 von Auschwitz nach Bergen-Belsen verlegt. Hier erkrankt sie wie so viele andere Lagerinsassen an Typhus; auch die Schwestern Margot und Anne Frank, die ebenfalls in Bergen-Belsen inhaftiert sind, leiden an dieser Krankheit. Eines Morgens, fünf Tage vor der Befreiung des Lagers durch die Engländer Mitte April 1945, kann Héléne Berr beim Appell nicht mehr aufstehen. Sie wird von den Wachen brutal geschlagen und stirbt.

Das Schicksal des Tagebuchs

Nachdem die Nachricht von Hélénes Tod für die Geschwister Berr zur Gewißheit geworden ist, unterrichtet der jüngste Bruder Jacques den Verlobten Jean Morawiecki und schickt ihm das Tagebuch, welches ihm über die Vertraute der Familie Berr, die langjährige Haushälterin Andrée Bardiau, zugekommen ist. Ihr hatte Héléne Berr die Aufzeichnungen nach und nach anvertraut. Jean Morawiecki, völlig überwältigt vom Tod Hélénes, ißt und schläft kaum noch, zieht sich völlig zurück, faßt sich dann aber und findet ins Leben zurück. Er schlägt eine Karriere als Diplomat ein.

Am 9. November 1992 beschließt Mariette Job, die Tochter von Denise und François Job-Berr, das Tagebuch ihrer Tante wieder aufzufinden. Sofort denkt sie an Jean Morawiecki, dem das Diarium gewidmet ist. Über das Außenministerium gelangt sie an seine Adresse und nimmt mit ihm Kontakt auf. Im Nachwort merkt Mariette Job an: «Als er meinen Brief erhält, ruft er sogleich an und schlägt mir vor, ihn zu besuchen. Es kommt zu einer Reihe außergewöhnlicher Treffen, bei denen er von sich und für mich erzählt, Héléne Berr ist gegenwärtig. Am 18. April 1994 vertraut er mir das Original an und macht mich zur Erbin des Tagebuchs.» Dieses besteht aus 262 losen Blättern, die in einem Packpapierumschlag stecken. Der Text ist vollständig mit der Hand geschrieben, fast ohne Streichungen und Verbesserungen. Mariette Job entscheidet sich 2002 dazu, das Tagebuch im Einverständnis mit der Familie dem «Mémorial de la Shoa» in Paris zu schenken. Hier ist ein Schaukasten dem Tagebuch und der Geschichte der Familie Berr gewidmet – im Rahmen einer Dauerausstellung über «Das Leben der Juden im besetzten Frankreich». Das rege Interesse des Publikums hat Mariette Job schließlich dazu bewegen, das Tagebuch zu veröffentlichen: «An einem Besuchstag sah ich dort einen Schwarm junger Mädchen, die über den Schaukasten gebeugt waren und die Handschrift zu entziffern suchten, während andere geduldig auf einer Bank warteten, bis sie an die Reihe kamen.» Mariette Job wird für die Familie zum «Fährmann» des Tagebuchs, das mit der Publikation ans Ufer der französischen

Öffentlichkeit übersetzt. Diese empfängt den Text und zeigt sich tief erschüttert.

Lesend lasse man sich nun auch im deutschsprachigen Raum von diesem Buch berühren, von seiner Freude und seinem Schmerz. Wenn Etty Hillesum «das denkende Herz» gewesen ist, so gilt dies in gleichem Maß für Hélène Berr, die wie die wenig ältere

Amsterdamer Jüdin in der Mitte des Schmerzes wohnte, um das Leid mit den anderen zu teilen.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

Hélène Berr, Pariser Tagebuch 1942-1944. Mit einem Vorwort von Patrick Modiano und einem Nachwort von Mariette Job. Aus dem Französischen von Elisabeth Edl. Carl Hanser Verlag, München 2009, 322 Seiten.

Von der heutigen Notwendigkeit «paulinischer Kühnheit»

Weltkirche auf dem Weg zur kulturellen Vielfalt

Vor dreißig Jahren schrieb *Karl Rahner* den Aufsatz «Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils». Das vergangene Konzil sei «das erste großamtliche Ereignis ..., in dem sich die Kirche als *Weltkirche* vollzog». Die darin entfaltete Grundidee lautete: «Das II. Vatikanische Konzil ist in einem ersten Ansatz, der sich erst tastend selber zu finden sucht, der erste amtliche Selbstvollzug der Kirche als *Weltkirche*.»¹ Zwar sei die Kirche «in potentia» immer Weltkirche gewesen, doch ihr Verhältnis zur außereuropäischen Welt war «das Tun einer Exportfirma ..., die eine europäische Religion, ohne eigentlich diese Ware verändern zu wollen, in alle Welt exportierte wie ihre sonstige sich überlegen haltende Kultur und Zivilisation.»²

Rahner unterstrich diese Aussage durch eine Dreiteilung der Kirchengeschichte, indem er von drei Großepochen sprach. Nach einer kurzen Periode des Juden-Christentums sei eine Periode gefolgt, in der die Kirche in einem bestimmten Kulturkreis, nämlich des Hellenismus und der europäischen Kultur und Zivilisation wirkte, und die eben erst begonnene Periode, in der sich das Christentum als «aktuelle Weltreligion ... zu ereignen anschickt». Während in der Periode des Juden-Christentums die christliche Verkündigung noch innerhalb der eigenen geistesgeschichtlichen Ursprungssituation und nicht einer davon verschiedenen erfolgte, habe Paulus mit der «Abschaffung der Beschneidung» den Übergang von einem Juden-Christentum zu einem Christentum der Heiden inauguriert und damit eine radikal neue Periode der Kirchengeschichte eingeleitet, in der das Christentum auf dem Boden des Heidentums als solchem sich einpflanzte und nicht bloß Export des Juden-Christentums in die Diaspora war.

Der «Übergang vom antiken heidnischen Christentum des Mittelmeerraums in das mittelalterliche und neuzeitliche Christentum Europas» ist für Rahner weniger einschneidend als der jetzige zweite «Übergang von dem Christentum Europas zu einer aktuellen Weltreligion», wobei er unter Übergang eine «Zäsur im wörtlichen Sinne» versteht. Rahner wagt die These, «daß wir heute zum erstenmal wieder in der Zeit einer solchen Zäsur leben, wie sie beim Übergang vom Juden-Christentum zum Heiden-Christentum gegeben war».³ Wenn denn der «Sinn, den das II. Vaticanum gehabt hat», nicht dadurch verraten werden soll, daß die Kirche die unterschiedlichen Kulturen nicht anerkenne und aus solcher Anerkennung die nötigen Konsequenzen ziehe, dann bedürfe es «paulinischer Kühnheit»; ansonsten bliebe sie westliche Kirche.⁴

Inwieweit sind wir tatsächlich auf dem Weg zur Weltkirche und bedarf es noch «paulinischer Kühnheit», um in ihr die kulturelle Vielfalt zu realisieren? Im Folgenden soll diese Thematik exemplarisch erörtert und nach praktischen Konsequenzen für das Verhalten und den Umgang der Kirchen untereinander gefragt werden, welche dem Ziel einer Weltkirchewerdung dienen sollen.

¹ K. Rahner, Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. XIV (In Sorge um die Kirche), Zürich-Einsiedeln-Köln 1980, 287-302, 288.

² Ebd.

³ Ebd., 297.

⁴ Ebd., 298.

Statistische Angaben

| 1900 | 1970 | 2000 | 2008 |
|---|---------------|---------------|---------------|
| Weltbevölkerung | | | |
| 1.619.625.000 | 3.696.595.000 | 6.085.572.000 | 6.691.484.000 |
| Christen insgesamt | | | |
| 521.664.000 | 1.124.035.000 | 1.901.543.000 | 2.113.119.000 |
| 34,5% | 33,4% | 33,1% | 33,3% |
| Davon Pentekostale/Charismatiker | | | |
| 981.000 | 68.272.000 | 505.001.000 | 601.652.000 |
| 0,18% | 6,1% | 26,5% | 28,5% |

Kontinentaler Anteil am Welt-Christentum

| 1900 | 1970 | 2000 | 2008 |
|----------------------|-------------|-------------|--------------|
| Afrika | | | |
| 8.756.000 | 116.538.000 | 350.091.000 | 423.675.000 |
| 1,6% | 10,4% | 18,4% | 20% |
| Asien | | | |
| 20.781.000 | 92.497.000 | 292.443.000 | 355.008.000 |
| 4% | 8,2% | 15,4% | 16,8% |
| Europa | | | |
| 368.209.000 | 467.922.000 | 550.729.000 | 556.359.000 |
| 66% | 41,6% | 28,9% | 26,3% |
| Lateinamerika | | | |
| 60.027.000 | 263.549.000 | 479.137.000 | 530.187.000 |
| 10,7% | 23,4% | 25,2% | 25% |
| Nordamerika | | | |
| 59.570.000 | 168.942.000 | 208.282.000 | 220.374.000 |
| 10,6% | 15% | 11% | 10,4% |
| Ozeanien | | | |
| 4.322.000 | 14.587.000 | 20.858.000 | 22.778.000 |
| 0,8% | 1,3% | 1% | 1% |

Daß wir in der Tat auf dem Weg zur Weltkirche sind, ist in einem empirischen Sinn überprüfbar, wie uns ein kurzer Blick in die Statistik zeigen kann, und zwar vor allem dann, wenn den

kontinentalen Anteilen an der Weltchristenheit die besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird.⁵

Die überwältigende Mehrheit aller Christinnen und Christen lebt mittlerweile in der sog. nicht-westlichen Welt, nämlich in Lateinamerika, Afrika, Asien und Ozeanien. Auch wenn die römisch-katholische Kirche weltweit die mitgliederstärkste Kirche war und ist, so ist dennoch das enorme Wachstum der Pfingstkirchen, Neopentekostalen und Charismatiker unüberschbar, wobei der Schwerpunkt auch hier die nicht-westliche Welt ist. Der kurze Blick in die Statistik weist also auf die Tatsache hin, daß inzwischen die Christenheit mit über 60% ihren Ort im Süden hat, und darüber hinaus, daß die Armen in ihr auch deren Mehrheit stellen. Das, was empirisch als Weltkirche bezeichnet werden kann, ist darum auch als Dritte-Welt-Kirche zu denken.

«Verarmung der Kirche»

Die meisten heutigen Christinnen und Christen haben ihre Identität in den Traditionen nicht-europäischer Kulturen und im Kontext nicht-christlicher Religionen zu gewinnen, auch wenn es im Zuge der Globalisierung eine Kultur nivellierende «McDonaldisierung» der Welt gibt. Das Ringen dieser Kirchen um eine eigene geschichtliche und kulturelle Identität eröffnet jedenfalls dem Christentum, das selbst auf dem Weg ist, eine nicht mehr nur abendländische Religion zu werden, die Möglichkeit einer multikulturellen Weltkirche. Die verschiedenen sozio-kulturellen Situationen, in die sich zu begeben das Christentum im Begriff ist, lassen allerdings den Glauben nicht unberührt. Im Gegenteil: sie fordern dazu heraus, das eine Evangelium in der Vielfalt seiner Stimmen vernehmbar zu machen, wobei es zu Spannungen und Auseinandersetzungen kommt, die auch uns und unseren Glauben unmittelbar betreffen.⁶

Vor allem geht die Verlagerung des Gravitationszentrums der Weltkirche vom Norden in den Süden einher mit einer «Verarmung» der Kirche. Die weltweite Armutproblematik, die sowohl als eine soziale wie auch als eine ekklesiologische Herausforderung zu begreifen und zu bearbeiten ist, wirft die Frage auf: Was geschieht, wenn die Weltkirche die Armutproblematik wirklich an sich herankommen läßt? Was wären die Folgen für die Beziehungen zwischen den Ortskirchen im Norden und im Süden? Wenn die Feier der Eucharistie Zeichen der Einheit der Christinnen und der Christen sein soll, was bedeutet es dann, daß es innerhalb der *einen Weltkirche* gleichzeitig arme und reiche Ortskirchen gibt und innerhalb einzelner Ortskirchen «Hungernde» und «Satte», Nichthabende und Besitzende? Um dies an einem nicht nebensächlichen Beispiel deutlich zu machen: Paulus hat mit aller Deutlichkeit in seinen Ermahnungen an die Gemeinde von Korinth gezeigt, daß es ein Verrat am Herrenmahl ist, wenn es unter den Teilnehmenden unsolidarisches Verhalten, ja Parteilagen, gibt: «Was ihr bei euren Zusammenkünften tut, ist keine Feier des Herrenmahls mehr; denn jeder verzehrt sogleich seine eigenen Speisen, und dann hungert der eine, während der andere schon betrunken ist ... Wollt ihr jene demütigen, die nichts haben?» (1 Kor 11,20f.). Das ist keine Feier des Herrenmahles mehr, denn mit Jesus Gemeinschaft haben bedeutet, mit den Geschwistern zu teilen (vgl. Apg 2,42-46), und der letzte Grund dafür liegt im Herrenmahl selbst: «Denn: Sooft ihr dieses Brot eßt und den Becher trinkt, kündigt ihr den Tod des Herrn an – bis er kommt.» (1 Kor 11,26) Eucharistie ist also Verkündigung des Todes des Herrn (τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε, ἄκρις οὐ ἔλαθ). Bedeutet dies nicht, daß in einer Kirche, wo es unsolidarisches Verhalten unter den Geschwistern gibt, nicht das Herrenmahl gefeiert und auch Verkündigung unmöglich wird?⁷ Und wird,

⁵ Prozentual umgerechnet nach D.B. Barrett, T.M. Johnson, Annual Statistical Table on Global Mission, in: International Bulletin of Missionary Research 32 (2008), 27ff.

⁶ Vgl. G.P. Suess, Hrsg., Culturas y evangelización. La unidad de la razón evangélica en la multiplicación de sus voces. Abya-Yala 1992.

⁷ Vgl. J.M. Castillo, La eucaristía, problema político, in: Ders., La alternativa cristiana. Hacia una iglesia del pueblo. Salamanca 1983, 322-346, 333ff.

wenn dieser Skandal weltweiter Armut nicht wahrgenommen und seine Überwindung im pastoralen Handeln der Kirche nicht die dringend notwendige Priorität findet, die Eucharistie nicht zum «Gegen-Zeichen» besagter Einheit zwischen den Geschwistern, welches die Glaubwürdigkeit des Evangeliums täglich aufs Spiel setzt, weil sie die herrschenden gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten in sich selber widerspiegelt und akzeptiert statt zu deren Beseitigung motiviert?⁸ Nur wenn es gelingt, innerhalb der eigenen Reihen – mehr als gewohnt – solidarische Strukturen aufzubauen, nicht bloß von unserem Überfluß großzügig abzugeben, sondern eine «Kultur des Teilens» zu entwickeln, wird es christlichen Gemeinden gelingen, für eine universale Solidarität aller Menschen glaubwürdig werben zu können.

Inkulturation

Sodann ist zu beachten und sind die Konsequenzen daraus zu ziehen, daß die Ekklesiologie des 2. Vatikanischen Konzils ein neues kulturelles Selbstbewußtsein vor allem bei den Völkern in den Kirchen des Südens förderte. Das bis dahin vorherrschende Kirchenverständnis war zentralistisch und uniformistisch und bestimmte weitgehend die europäische Missionsarbeit in Übersee, welche zum Aufbau verschiedener Ortskirchen in der ganzen Welt führte. Diese Ortskirchen blieben jedoch ohne tiefere Wurzeln in ihren jeweiligen kulturellen Traditionen, nicht bloß wegen einer geistigen und materiellen Abhängigkeit von fremden Ressourcen oder fehlender Bemühungen um vorbehaltlose Begegnung mit den unterschiedlichen Kulturen, sondern vor allem auch deshalb, weil die vorgefundenen Kulturen in ihrer Bedeutung für das Kirchwerden und die Weltkirche nicht genügend gewürdigt wurden.⁹ Die neuzeitliche Missionsgeschichte ist – von Ausnahmen abgesehen – größtenteils geprägt durch die Transkulturation westlicher Kirchenstrukturen, liturgischen Lebens, kirchlicher Ordnung und theologischer Reflexion in die außereuropäische Welt. Sie waren westlicher Export einer bestimmten Gestalt des Christentums, ohne hinreichende Anerkennung wesentlicher Unterschiede anderer Kulturen.

In der nachkonziliaren Zeit wurde deshalb die Inkulturation als eine Hauptaufgabe der Kirche betrachtet, das Bemühen, das spirituelle und kulturelle Erbe der Völker aufzugreifen. Zu erinnern ist beispielsweise an den neuen zugelassenen Meßritus in Zaire bzw. an das römische Meßbuch für die Diözesen Zaires, aber auch die von der «Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst» verbotene «Missa de Quilombos» oder die «Missa de tierra sin mal» sind zu erwähnen. Das Christentum ist auf dem Weg, sich in alle Sprachen und Dialekte, in die verschiedensten Kulturen, Subkulturen und sozialen Milieus einzunisten. Wir sind tatsächlich auf dem Weg zu einer «kulturell polyzentrischen Weltkirche», wie *Johann Baptist Metz* oft bemerkt hat.¹⁰ Dieser Polyzentrismus stellt die Beziehungen zwischen den einzelnen Kirchen unter neue Herausforderungen, wie nämlich Vielfalt und Einheit gegenseitig auszutarieren sind.

Kirche als die von Gott gerufene und in die Nachfolge Jesu gestellte Gemeinschaft ist von Pfingsten her kraft des Heiligen

⁸ Vgl. J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. München 1968, 288f.; Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Hrsg. v. L. Bertsch u.a. Freiburg-Basel-Wien 1976, 84-111, 109 (IV.3); J.B. Metz, Brot des Überlebens. Das Abendmahl der Christen als Vorzeichen einer anthropologischen Revolution, in: Ders., Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums. München-Mainz 1980, 51-69, 58f.; J.M. Castillo, Donde no hay justicia, no hay eucaristía, in: Ders., La alternativa cristiana (vgl. Anm. 7), 302-321.

⁹ Vgl. H. Waldenfels, Unterwegs zu einer Ethnologie des Christentums, in: G.M. Hoff, H. Waldenfels, Hrsg., Die ethnologische Konstruktion des Christentums. Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion. Stuttgart 2008, 149-166.

¹⁰ J.B. Metz, Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche, in: F.X. Kaufmann, J.B. Metz, Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum. Freiburg-Basel-Wien 1987, 93-123.

Geistes universal, d.h. auf alle Menschen, Nationen und Völker ausgerichtet (vgl. Apg 2,1-11). Dieser Geist wirkt bei den Menschen in der Pluralität ihrer Sprachen und Kulturen eine Vielfalt von Gaben und zugleich die Einheit im Verstehen. Als das neue Volk Gottes ist die Kirche ein Volk in und aus allen Völkern. Christlicher Universalismus bricht in seiner ursprünglichen Bestimmung radikal mit jeglichem Gentilismus, d.h. er überwindet grundlegend Stammesdenken und Nationalismus, weil diese Eigeninteressen gegen universale Solidarität behaupten. Leider wird jedoch durch einen nach wie vor wirksamen innerkirchlichen Eurozentrismus, der seine eigene kulturelle Relativität nicht genügend vom Wesen des Evangeliums und dessen kulturellen Erfordernissen (z.B. Menschenrechte) unterscheidet, sondern die Gestalt des eigenen Christ- und Kircheseins als bestimmende Norm auch für Andere erklärt, ein solcher kultureller Universalismus bis heute Lügen gestraft. Weltkirche wäre viel bunter, wenn denn die Eigenständigkeit der einzelnen Ortskirchen mehr respektiert statt beschnitten und mißachtet würde.

Haben die einzelnen Ortskirchen jenen Freiheitsraum, den sie für die Suche und die Gestaltung ihres je eigenen Ausdrucks benötigen oder wird dieser nicht zu schnell aus Angst davor, die Einheit des Glaubens und der Kirche könne darunter leiden, gar nicht geöffnet? Welche Eigenständigkeit räumt Rom anderen Kontinentalkirchen ein, welche Initiativen werden unterstützt, welche verhindert? Ein Hinweis auf das Schlußdokument der letzten Generalkonferenz des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik in Aparecida 2007 mag genügen. Zeugt der inhaltliche Eingriff in ein von einer Generalversammlung verabschiedetes Dokument nicht von mangelndem Respekt gegenüber all jenen, die sich in tage- und nächtelanger Arbeit über den zukünftigen Weg ihrer Kontinentalkirche auseinandergesetzt haben?

Daß es bei den verschiedenen Inkulturationsbemühungen zu einem neuen Miteinander der Ortskirchen untereinander und mit der Universalkirche kommen muß, steht außer Frage. Es geht dabei ja nicht nur um liturgische oder theologische Einzelfragen, sondern auch um eine neue Ordnung der *ekklesialen Struktur*, in der sich die Kirche als tatsächliche Weltkirche bis in ihre rechtliche Verfassung abbilden würde. Es ist nicht verwunderlich, wenn dabei, ähnlich wie bei dem ersten vergleichbaren Prozeß dieser Art, dem Verhältnis der Jerusalemer Mutterkirche zu den neu entstandenen hellenistischen Ortskirchen, «große Aufregung und heftige Auseinandersetzung» (Apg 15,2), ja ein «heftiger Streit» entsteht (Apg 15,7). Doch wie damals ist das Entscheidende, daß alle zusammenbleiben, die unterschiedlichen Gruppen bzw. deren Vertreter aufeinander hören (Apg 15,5.7.14), der kulturellen Eigenart der einzelnen Gruppen Rechnung tragen und mit dem entsprechenden Interesse und Achtung voreinander, aufeinander zugehen, gegebenenfalls auch miteinander streiten (Apg 15,19f.29) und so Beschlüsse gefunden werden, in denen das Wirken des Heiligen Geistes und das Bemühen der Versammelten zusammenklingen (Apg 15,28).¹¹

Attraktivität pentekostaler Bewegungen

Schließlich möchte ich noch ein vielleicht zunächst verwunderliches Beispiel nennen, in dem das Bemühen um Inkulturation erkennbar wird und das nicht zuletzt die Armen anspricht. Bekanntlich zählen Pfingstkirchen bzw. die charismatische Bewegung zu den am schnellsten wachsenden Frömmigkeitsbewegungen unserer Zeit. Sie ist alles andere als einheitlich, hat verschiedene Wurzeln und differenziert sich immer mehr aus. Ihren Schwerpunkt hat diese Bewegung jedenfalls im Süden und stellt sowohl für die Kirchen als auch für das Verständnis des Evangeliums eine große Herausforderung dar. Nicht unerwähnt bleiben dürfen in diesem Zusammenhang zudem die überaus zahlreichen Afrikanischen Unabhängigen Kirchen (AIC), deren spirituelle, liturgische und theologische Ausdrucksformen den Pfingstbewegungen ähnlich sind, allerdings durch ihre Ablehnung westlicher Bevormundung

¹¹ Vgl. L. Bertsch, Hrsg., Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen. Freiburg 1991, 11.

09

und Leitung:

ock, Dozentin St. Jakobushaus

tes, Hannover - Dr. Michael

nster - Prof. Dr. Micha Brumlik, Frankfurt -

as Hoppe, Hamburg - Prof. Dr. Jürgen Manemann,

istoph Münz, Greifenstein - Prof. Dr. Johann Reikers-

rof. em. Dr. Udo Schmälzle, Münster



1) Himmel, die Liebe und das Grab: Gottfried Benn -

09

itung: Dr. Wolfgang Gleixner, St. Jakobushaus

.. Aus der Tiefe rufen wir

istenz und grenzenloses Vertrauen

09

itung: Dr. Wolfgang Gleixner, St. Jakobushaus

St. Jakobushaus - 38640 Goslar - Reußstr. 4

21/34 26-0

jakobushaus.de - www.jakobushaus.de

und die starke Aufnahme traditioneller Kultur sich davon unterscheiden; sie gelten als inkulturierte Gestalten des Christentums. Was macht die pentekostale, neopentekostale und charismatische Bewegung für viele Menschen denn so attraktiv? Angesichts ihrer Vielfalt, kultureller und geographischer Differenziertheit sind Verallgemeinerungen fehl am Platze, und auch die Erklärung, dahinter stünde eine neoimperialistische Haltung von finanzstarken (amerikanischen) Pfingstgruppen, dürfte zu einfach sein. Weder das Zufluchts-Argument, wonach die mangelnde personelle Besetzung und pastorale Versorgung katholischer Gemeinden Mitglieder bei ortsnaheeren geistlichen Beratern und kleineren Gruppen Zuflucht suchen lassen, noch das Verelendungs-Argument, wonach der wachsende Erfolg der neuen religiösen Bewegungen auf die Tatsache zurückzuführen sei, daß vor allem arme Menschen, deren Lebensperspektive massiv eingeschränkt ist, für neue spirituelle Erfahrungen besonders anfällig seien, vermögen ganz zu überzeugen. Das Zufluchts-Argument deshalb nicht, weil auch bei personell gut besetzten katholischen Gemeinden Mitglieder zu evangelischen Freikirchen und Sekten übertreten. Und das Verelendungs-Argument wird dadurch relativiert, daß der Wechsel vom Katholizismus zu den Frei- und Pfingstkirchen ein Phänomen auch der Mittelschichten darstellt.

Vielleicht liegt eine Erklärung in der inkulturierenden Kraft dieser Bewegungen. «Die Pfingstbewegung antwortet auf eine ernste und außerordentlich komplexe Krisensituation, die soziale, wirtschaftliche, psychologische, ekklesiale, kulturelle Komponenten enthält. In der Pfingstbewegung werden die Bedürfnisse von Menschen aufgenommen und beantwortet. Im Zungenreden erfahren sprachlos gewordene Menschen eine Lösung ihrer Zunge. In den kleinen Gemeinschaften finden sie Wärme und Nähe, in den Segnungen und Krankengebeten Fürsorge und Unterstützung und einen Freiraum inmitten einer sie bedrückenden Wirklichkeit. Die Pfingstbewegung hat therapeutische Funktion, sie stiftet Sinn in der Welt der Sinnlosigkeit.»¹² In ihr werden das Bedürfnis nach Heilung, Lebensängste und menschliche Not ernst genommen bzw. was Menschen in den mainline-churches vermissen, scheinen sie in pentekostalen-charismatischen Bewegungen zu finden.

Freilich dürfen wir nicht die Schwierigkeiten ausblenden, die uns ein Gespräch mit ihnen schwer machen. So erscheinen

¹² K. Schäfer, Pfingstkirchen und neo-pfingstlerische Bewegungen als Herausforderung für die Kirchen der Dritten Welt, in: Geistbewegt und bibeltreu. Pfingstkirchen und fundamentalistische Bewegungen – Herausforderung für die traditionellen Kirchen. EMW (Hrsg.), Hamburg 1995, 91-107, 103.

Glaubensvorstellungen, wie sie in diesem Typ des im Süden aufkommenden Christentums zu finden sind, westlichen Intellektuellen als zu schlicht und supranaturalistisch. «Was Kirchen in Norden und Süden trennt, sind – vor dem Hintergrund unterschiedlicher Weltbilder – gegensätzliche Vorstellungen von unsichtbaren Mächten und deren Möglichkeiten, in die menschliche Lebenswelt direkt einzugreifen, und infolgedessen die durchaus unterschiedliche Art und Weise, in der Christen in Nord und Süd mit der Bibel umgehen.»¹³ Der bibelzentrierte Glaube vieler Kirchen im Süden scheint mit seiner unmittelbaren Applikation dieses Buches dessen Eigenart als geschichtliches Zeugnis wenig zu beachten. Stattdessen soll eine Affinität biblischer Weltbilder zu ihren Kosmologien und Lebenswelten eine unmittelbare Zugänglichkeit zur Bibel möglich machen, was den Kirchen im Norden abhanden gekommen sei. Gerade im Verständnis der Bibel und im Umgang mit dem Glaubenszeugnis ist deshalb ein Gespräch zwischen den Kirchen des Nordens und des Südens notwendig, von dem gegenseitig zu lernen wäre.

Kulturell vielfältige Einheit

Wenn sich die Weltkirche auf dem mühevollen Weg einer Einwurzelung des christlichen Glaubens in die unterschiedlichsten Kulturen durch die einzelnen Ortskirchen befindet, so stellt sich mit der damit aufkommenden Pluralität auch die Frage nach der Einheit der Kirche, welche die Unterschiede der verschiedenen Kulturen respektiert und gleichzeitig diese Einheit institutionell greifbar macht. Eine mögliche Antwort auf diese Frage kann nicht den Skandal der faktisch bestehenden Getrenntheiten der christlichen Kirchen ausblenden, da dieser Zustand ja gegen die aufgegebenen Einheit der Kirche verstößt, auch wenn «durch Gott in Jesus Christus in einem sehr fundamentalen Ausmaß den getrennten Kirchen trotz der Sündigkeit dieses Zustandes eine vorgegebene Einheit geblieben und wirksam ist.»¹⁴ Doch bleibt diese vorgegebene Einheit auch noch eine von allen Kirchen zu verwirklichende Einheit, welche die geschichtlich gewordenen Eigenarten und sich kulturell vielfältig realisierenden Ortskirchen anerkennt, ohne ihnen einen Zwang anzutun.

¹³ Th. Ahrens, Zur Zukunft des Christentums. Abbrüche und Neuanfänge. Frankfurt/M. 2009, 33.

¹⁴ K. Rahner, Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. XIV, (vgl. Anm. 1), 382-404, 398.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

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

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

Telefax 044 204 90 51

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin, Werner Heierle,

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

Preise Jahresabonnement 2009:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 68.– / Studierende Fr. 50.–

Deutschland und Österreich: Euro 54.– / Studierende Euro 40.–

Übrige Länder: Fr. 63.–, Euro 37.– zuzüglich Versandkosten

Gönnernabonnent: 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 4835), Konto Nr. 556967-61

IBAN: CH1104835055696761000, SWIFT/BIC: CRESCHZ80C

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.

«Wenn eine auch institutionelle Einheit der Kirchen», so schreibt Rahner im Hinblick auf die Ökumene, «nicht bloß eine harmlose Utopie der Ewigkeit ist, sondern eine verpflichtende Aufgabe, die in der heutigen geschichtlichen Situation der Welt immer dringlicher wird, dann müßten die Amtsträger doch in allen Kirchen ... mit dem Mut der Verzweiflung und aller auch theologisch scharfsinnigen Phantasie, wenn wohl auch schrittweise, Taten setzen auf eine institutionelle Einheit der Kirchen hin. Das Papsttum in Rom dürfte sich nicht mit den sehr allgemeinen Erklärungen des Zweiten Vatikanums begnügen, innerhalb der einen Kirche sei genügend Platz für eine große Vielfalt vom Raum und der Geschichte her verschiedener Teilkirchen. Rom müßte mutig und selbstlos mit konkreten Taten beweisen, daß es entschlossen ist, auf eine ekklesiologische Monokultur in der römisch-katholischen Kirche zu verzichten, wie sie es vor allem in der Pianischen Epoche der Kirche ... angestrebt und weitgehend verwirklicht hat, in der praktisch die einzelnen Bischöfe entgegen der offiziellen Theorie kleine Verwaltungsbeamte des römischen Papstes waren, die unter Berufung auf eine angebliche, in Wirklichkeit aber gar nicht zwingende Einheit der Kirche keinen Spielraum für einigermaßen bedeutsame Entscheidungen hatten.»¹⁵ Als theologische Konsequenz müßte sich daraus ergeben, mit dem von Johannes Paul II. angeregten Nachdenken über die Gestaltung des Petrus-Amtes endlich ernsthaft zu beginnen.¹⁶

Durch das Aufkommen neuer Formen des Christentums, wie sich dieses im Süden präsentiert, steht der Norden vor der Herausforderung, die eigenen Vorstellungen von Orthodoxie und Uniformität zu überprüfen. Was uns zugemutet wird, ist nicht weniger als ein größeres Vertrauen darauf, daß unsere kulturelle Glaubensgestalt bei aller notwendigen Bestimmtheit dennoch vorläufig sein darf, und das Ernstnehmen kultureller Verschiedenheit. «Die Realität des Weltchristentums», bemerkt John Taylor, «sind so beschaffen, daß jede gegenseitige «Anerkennung» möglicherweise nicht im Sinne einer Gültigkeitserklärung verstanden werden darf, als geschähe dies durch ein Prüfungsgremium, sondern von der ... Erkenntnis begleitet werden muß, daß jemand, den man einen Augenblick lang fälschlich für einen Fremden gehalten hat, in Wirklichkeit ein Mitglied der Familie ist.»¹⁷

Die hier exemplarisch angedeutete Problematik des weltweiten Christentums kann als Kontext unseres aktuellen Paulusjahres nicht einfach übergangen werden. Ohne sie konsequenzbereit aufzunehmen, kann es nicht gelingen, sich nicht nur in historischer Rückschau von der Kühnheit des Paulus beeindrucken oder gar blenden zu lassen. Vielmehr drängt uns die heutige Situation des grundlegenden Periodenumbruchs im weltweiten Christentum dazu, «paulinische Kühnheit» als *aktuelle* Herausforderung für die Kirche und ihre Katholizität zu erkennen und Antworten neu zu geben.

Giancarlo Collet, Münster/Westf.

¹⁵ Ebd., 402.

¹⁶ Enzyklika «Ut unum sint» von Papst Johannes Paul II. über den Einsatz für die Ökumene, 25. Mai 1995. Hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, s.a.: Nr. 95 «... Ich bin überzeugt, ... eine besondere Verantwortung zu haben, vor allem wenn ich die ökumenische Sehnsucht der meisten christlichen Gemeinschaften feststelle und die an mich gerichtete Bitte vernehme, eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet ... Der Heilige Geist schenke uns sein Licht und erleuchte alle Bischöfe und Theologen unserer Kirchen, damit wir ganz offensichtlich miteinander die Formen finden können, in denen dieser Dienst einen von den einen und anderen anerkannten Dienst der Liebe zu verwirklichen vermag.» Nr. 96 «... Könnte die zwischen uns allen bereits real bestehende, wenn auch unvollkommene Gemeinschaft nicht die kirchlichen Verantwortlichen und ihre Theologen dazu veranlassen, über dieses Thema mit mir einen brüderlichen, geduldigen Dialog aufzunehmen, bei dem wir jenseits fruchtloser Polemiken einander anhören könnten, wobei wir einzig und allein den Willen Christi für seine Kirche im Sinne haben und uns von seinem Gebetsruf durchdringen lassen: «... sollen auch sie eins sein, damit die Welt glaubt, daß du mich gesandt hast» (Joh 17,21)?» Vgl. H.J. Pottmeyer, Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend. Freiburg 1999; J.R. Quinn, Die Reform des Papsttums. Freiburg 2001.

¹⁷ J. Taylor, Die Zukunft des Christentums, in: John McManners, Hrsg., Geschichte des Christentums. Frankfurt/M.-New York 1993, 643-682, 682.