

O ORIENTIERUNG

Nr. 24 73. Jahrgang Zürich, 31. Dezember 2009

GESCHICHTE SCHREIBEN UNTER der Voraussetzung, daß den Strömungen, die sich durchsetzen, gegenüber den Strömungen, die nicht durchdringen, ein Vorzug zukomme, ist ganz allgemein falsch, erweist sich aber als besonders verhängnisvoll in der religionsgeschichtlichen Forschung, weil man so gewisse Phänomene nicht versteht, die sich nur dann erklären ließen, wenn man sie in Zusammenhang mit Bestrebungen der Minderheit bringen würde, denen man aber nicht Rechnung tragen wollte.» Dieser Satz findet sich im Beitrag «Neue Grenzen der Kirchengeschichte?», welchen der Kirchenhistoriker Giuseppe Alberigo (1926-2007) Ende der sechziger Jahre des letzten Jahrhunderts für die Zeitschrift «Concilium» verfaßt hat.¹ Bemerkenswert ist nicht nur, daß der Autor die Pflicht des Historikers einklagt, die Erinnerung an die uneingelösten Hoffnungen der Unterlegenen und Besiegten wachzuhalten, sondern eigens hervorhebt, daß er diese Forderung gegenüber der profanen Geschichtsschreibung wie auch in besonderer Weise gegenüber der Religions- und Kirchengeschichte erhebt. Denn er qualifiziert die Haltung von Forschern, die Minderheiten und ihr Schicksal zu übersehen, als für die kirchengeschichtliche Arbeit «besonders verhängnisvoll», weil sie dann nicht mehr in der Lage sei, entscheidende Entwicklungen der Religions- und Kirchengeschichte zu verstehen.

Die Kirche in der Geschichte

Konsequent verfolgt Giuseppe Alberigo im genannten Aufsatz den Zusammenhang von Profan- und Kirchengeschichte. Seine Überlegungen über den wissenschaftstheoretischen Status der Kirchengeschichte gipfeln in dem Vorschlag, «sich voll und ganz in die Säkularisierung der Kirchengeschichte zu fügen, in dem Sinn, daß diese sich vollständig und engagiert in die wissenschaftliche Dialektik der Geschichtswissenschaft integriert».² Von dieser Vorgehensweise erwartet er, wie er im Schlußabschnitt formuliert, einen «qualitativen Sprung» der Kirchengeschichte, die ihre bisherige Isolierung innerhalb der historischen Disziplinen aufheben und gleichzeitig zu einem vertieften Glaubensverständnis führen soll.

Mit diesem Beitrag in der Zeitschrift «Concilium» zog Giuseppe Alberigo ein methodologisches Resümee aus seinen bisherigen Forschungen. Mit seiner 1959 veröffentlichten Studie über die soziale Herkunft und die theologische Bildung jener italienischen Bischöfe, die auf der ersten Periode des Trienter Konzils anwesend waren³, stellte er die kirchengeschichtliche Arbeit in Italien auf eine neue Basis. Die daran anschließenden Arbeiten über kirchliche Institutionen, d.h. über den Episkopat in der Neuzeit und über das Kardinalskollegium im Hochmittelalter, waren nicht nur für die Kirchengeschichtsschreibung von Belang.⁴ Vor allem die Studie über den Episkopat spielte während den Debatten über die Kollegialität der Bischöfe auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine Schlüsselrolle und überzeugte viele Konzilsväter, den Aussagen über die Kollegialität der Bischöfe in der Kirchenkonstitution «Lumen gentium» zuzustimmen. Neben diesen Publikationen hatte Giuseppe Alberigo einen entscheidenden Anteil am Aufbau und an der Konsolidierung des von Giuseppe Dossetti (1913-1996) gegründeten «Dokumentationszentrums»; dem späteren «Istituto per le Scienze Religiose» in Bologna.⁵

Das erste Gemeinschaftswerk der am «Istituto» tätigen Forschergruppe war die Arbeit an einer textkritischen Edition der Dekrete und Kanones der Ökumenischen Konzilien. Diese Publikation sollte – nach der Absicht des «Istituto» – einen Beitrag für die Vorbereitung des von Papst Johannes XXIII. am 25. Januar 1959 angekündigten Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965) leisten.⁶ Knapp dreißig Jahre später faßte Giuseppe Alberigo die im Rahmen dieser Herausgebertätigkeit gewonnenen Einsichten zusammen: «Die geschichtliche Entwicklung scheint gekennzeichnet von einer fortschreitenden Verringerung der «Ökumenizität» der Konzilien – von den universalen Konzilien über die des Westens hin zu denen der römischen Kirche – wie auch ihres Horizontes. Die Vorherrschaft des Dienstes für den gelebten Glauben der Gemeinschaft scheint allmählich durch die Funktion für die Institution Kirche ersetzt worden zu sein. Deshalb ändert sich

THEOLOGIE/KONZIL

Die Kirche in der Geschichte: Ein Blick auf den Kirchenhistoriker *Giuseppe Alberigo* (1926-2007) – Mehrheiten und Minderheiten in der Geschichte – Das Verhältnis von Profan- und Kirchengeschichte – Studien zum Konzil von Trient – Der Episkopat und die Kollegialität – Das Zweite Vatikanische Konzil – Das «Istituto per le Scienze Religiose» in Bologna – Quellen und biographische Arbeiten zu Johannes XXIII. – Eine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils – Das Konzil als «Ereignis».

Nikolaus Klein

ESSAY

Tanzen und Musik: Zu einer Ausstellung des Bildhauers, Malers und Kirchenraumgestalters *Walter Prinz* – Vom Tanzen und vom Tanz der Wörter – Das Verhältnis von Formen und Farben – Leichtigkeit und Heiterkeit – «Das schwere ABC des Vertrauens» – Die Ambivalenz der Wirklichkeit – Der Taumel der Bewegung und die Vielfalt der Instrumente – Die Klage der Flöte.

Heinz Robert Schlette, Bonn

CHRISTENTUM/MODERNE

Säkularisierung – die Dilemmate der Moderne: *Michael A. Gillespie* und *Charles Taylor* über Religion und Gesellschaft – Die Ursprungsorte Europas – Die Verhältnisbestimmung von Philosophie und Christentum – Radikale Zuspitzung in der Neuzeit – Säkularisierung als Deutungskategorie – Eine «strukturelle Christlichkeit der Neuzeit»? – Die selbstreflexiv gewordene Moderne – Die religionspolitische Debatte in den USA – Gleichzeitigkeiten und Ungleichzeitigkeiten – Ein Opus magnum von Charles Taylor – Der fragmentarische Charakter moderner Gesellschaften – Die Vieldimensionalität westlicher Gesellschaften – Eine postdurkheimische Welt – Die «therapeutische Wende» – Religion und Gewalt – Konservative Gesten – Unterschätzte Aufklärung.

Werner Post, Bonn

ZEITGESCHICHTE

«... daß man alle Willkür, alles Machen meidet»: Zur Lektüre und Wirkung daoistischer Texte während der Nazizeit (1933-1945) – «Licht aus dem Osten» – Flugblatt II der Weißen Rose – Die deutsche Sinologie vor 1945 – Philologie und Literaturgeschichte – Laozi-Übersetzungen während der nationalsozialistischen Periode – Emigration deutscher Sinologen – Opposition zum Regime – Daoistische Einflüsse in der zeitgenössischen Literatur – Hermann Hesse und Martin Heidegger – Eine späte Wirkung der Reisetagebücher des Grafen Hermann A. von Keyserling.

Knut Wolf, Nijmegen

INHALTSVERZEICHNIS

Autoren-, Personen-, Sach- und Schriftverzeichnis des 73. Jahrgangs.

von Mal zu Mal nicht nur der Gegenstand der Konzilien, sondern auch ihr Zugang zum Geheimnis der Offenbarung und zur konkreten Lage der Kirche.»⁷ Giuseppe Ruggieri hat nachgewiesen, daß Ansätze zu dem in dieser Passage formulierten Urteil schon während der Editionsarbeit zu finden sind. Damals schlug Giuseppe Alberigo Hubert Jedin, der als wissenschaftlicher Berater des Projektes fungierte, vor, die Abfolge der einzelnen Konzilien nicht nur chronologisch zu ordnen, sondern auch eine qualitative Zuordnung vorzunehmen, indem schon im Inhaltsverzeichnis die Unterscheidung zwischen «Ökumenischen Konzilien» und «Generalsynoden» eingeführt würde.⁸ Hubert Jedin lehnte diesen Vorschlag ab. Bei der nun in den letzten Jahren in Gang gebrachten vollständigen, auf vier Bände geplanten Neubearbeitung der Edition kommt Giuseppe Alberigos frühe Einsicht nicht nur in der Gliederung des Gesamtwerkes, sondern schon in der Titelformulierung zur Geltung.

Das Zweite Vatikanische Konzil

Noch während des Konzils begannen im «Istituto» die Arbeiten an einer historisch-kritischen Synopse der Dogmatischen Konstitution über die Kirche «Lumen gentium». Diese konnte 1975 abgeschlossen werden. Damit wurde der Forschung über einen zentralen Text des Zweiten Vatikanischen Konzils ein Instrument zur Verfügung gestellt, das die Fruchtbarkeit philologischer und historischer Arbeit für das Verständnis der Konzilsentscheidungen nachwies. Diese Publikation stand aber auch für die vom «Istituto» und seinem Leiter, Giuseppe Alberigo, verfolgte Arbeitsmethode, die historisch-kritische Erschließung der Quellen mit der Erforschung der jeweiligen geschichtlichen Kontexte zu verbinden. Im gleichzeitig verfaßten «Concilium»-Beitrag bezeichnete er diese Verknüpfung als den für die Geschichtswissenschaft des zwanzigsten Jahrhunderts entscheidenden Fortschritt. Er bestehe «im Übergang von der partiellen und rein faktuellen (*événementielle*) Geschichte zur Globalgeschichte, d.h. zur Rekonstruktion eines kirchlichen Ereignisses vermittelt der Erforschung aller Faktoren, aus denen es bestand, und auch der Wirklichkeitsaspekte, die es bedingen konnten oder sonstwie mit ihm zusammenhängen».⁹ Giuseppe Alberigo greift mit dieser Formulierung auf die für die «Annales»-Schule grundlegende Unterscheidung von Ereignis- und Strukturgeschichte zurück. Auf der Basis dieser Methode analysierten die Mitarbeiter des «Istituto» nicht nur die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, sondern sie beschäftigten sich auch mit der historischen Rekonstruktion der Wirkungsgeschichte grundlegender historischer Begriffe, die einerseits von einer gesellschaftlichen Gruppe

zur Selbstbezeichnung in Anspruch genommen und andererseits von Historikern zur Beschreibung eines Phänomens verwendet worden sind. In diesem Rahmen entstanden Studien über das Begriffspaar «Christentum/Christenheit».

Schon 1966 hatte Giuseppe Alberigo einen ersten Aufsatz über Papst Johannes XXIII. veröffentlicht.¹⁰ Durch Zufall bot sich ihm 1981 die Chance, auf seine frühen Überlegungen zu einer Biographie des Konzilspapstes zurückzukommen, diese wieder aufzugreifen und gleichzeitig auf eine in der Zwischenzeit verbreiterte Basis der Quellen und der monographischen Analysen zu stellen. Die Tatsache, daß ihm 1981 wegen seines Einsatzes für eine wissenschaftlich fundierte Kritik an dem von Papst Paul VI. vorgelegten Projekt einer «Lex Ecclesiae Fundamentalis»¹¹ der «Rothko Chapel Human Right Award» verliehen wurde, brachte ihn mit der Preisstifterin Dominique de Menil (Huston) in Kontakt. Er konnte sie für sein Projekt biographischer Studien über Johannes XXIII. gewinnen. Gleichzeitig gelang es ihm, den früheren Privatsekretär Johannes' XXIII., Erzbischof Loris F. Capovilla (Loreto) zu überzeugen, dem «Istituto» den Privatnachlaß des Papstes für die wissenschaftliche Forschung zugänglich zu machen. Auf dieser breiten Quellenbasis entstand in einem Zeitraum von knapp dreißig Jahren eine Reihe von Quellenedition, Monographien, Überblicksdarstellungen zu Johannes XXIII. und zur Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Dazu zählt auch die fünfbandige «Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils», die für die nächsten Jahrzehnte maßgeblich sein wird.¹² Ein besonderes Kennzeichen dieser Arbeit war es, daß diese Projekte nicht nur von den Mitarbeitern des «Istituto», sondern von einem weltweiten Kreis von Forschern getragen wurden. So wurde nicht nur in Bologna eine Sammlung von Privatarchiven über das Konzil angelegt, sondern ähnliche Sammlungen wurden auf kontinentaler und nationaler Ebene in Lateinamerika, Asien, Afrika, Europa und Nordamerika gemacht. Für diese Arbeit war die Einsicht leitend, daß das Zweite Vatikanische Konzil nur dann angemessen rezipiert wird, wenn die Spannung zwischen dem «Konzil als Ereignis» und den von ihm verabschiedeten Dokumenten zur Kenntnis genommen und für die Deutung der Konzilsentscheidungen berücksichtigt wird.

«Das Konzil als Ereignis»

Giuseppe Alberigo war nicht nur der Inspirator und Koordinator dieses globalen Unternehmens. Immer wieder hat er durch eigenständige Beiträge zu den fortschreitenden Arbeiten zur «Konzilsgeschichte» beigetragen. Mathijs Lamberigts und Étienne Fouilloux haben eindringlich beschrieben, wie es ihm gelang, die einzelnen Forscher in das Gesamtprojekt einzubinden und ihnen gleichzeitig Eigenständigkeit im Urteil und in der Darstellung zu lassen.¹³ Diese meisterlich beherrschte Fähigkeit zeigt sich vor allem in den resümierenden Schlußkapiteln der einzelnen Bände, die jeweils von Giuseppe Alberigo verfaßt worden sind. Wenn man diese Schlußkapitel ohne die jeweils vorangehenden Kapitel und nacheinander liest, so stößt man auf eine Konzilsgeschichte

¹ Giuseppe Alberigo, Neue Grenzen der Kirchengeschichte?, in: *Concilium* 6 (1970), 486-495, 488.

² Ebd., 494. Damit setzt er sich auch implizit von seinem Lehrer Hubert Jedin ab. Vgl. auch: Giuseppe Alberigo, *Conoscenza storica e teologia*, in: *Römische Quartalschrift* 80 (1985), 207-222, 216f.; Ders., Hubert Jedin als Geschichtsschreiber (1900-1980), in: Heribert Smolinsky, Hrsg., *Die Erforschung der Kirchengeschichte. Leben, Werk und Bedeutung von Hubert Jedin (1900-1980)*. Münster/Westf. 2001, 19-43.

³ Vgl. Giuseppe Alberigo, *I vescovi italiani al Concilio di Trento (1545-1547)*. Sansoni, Florenz 1959.

⁴ Vgl. Giuseppe Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*. Herder, Rom-Freiburg-Wien 1964; *Cardinalato e collegialità. Studi sull'Ecclesiologia tra l'XI e il XIV secolo*. Vallecchi, Florenz 1969.

⁵ Vgl. Giuseppe Alberigo, Hrsg., *L'«Officina Bolognese» 1953-2003. Istituto per le Scienze Religiose*, Bologna 2004.

⁶ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Herder, Freiburg 1962 (mehrere Auflagen und Nachdrucke, ergänzt durch die Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils; Übersetzungen in mehrere Sprachen). Das neue vierbändige Werk (*Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*), von dem bisher Band 1 vorliegt (2006) erscheint bei Brepols, Turnhout.

⁷ Giuseppe Alberigo, Einleitung, in: Ders., Hrsg., *Die Geschichte der Konzilien*. Düsseldorf 1993, 13-19, 17f.

⁸ Giuseppe Ruggieri, Alberigo di fronte a Dossetti e Jedin, in: *Cristianesimo nella Storia* 29 (2008), 703-724, 718f.

⁹ Giuseppe Alberigo, *Neue Grenzen der Kirchengeschichte?* (Vgl. Anm. 1), 486-495, 490.

¹⁰ Vgl. Giuseppe Alberigo, *Papa Giovanni, problema di cultura*, in: *Studi Cattolici* 10 (1966) fas. 63, 19-22. – Die Veröffentlichungen zu Johannes XXIII. umspannen Werke wie u.a.: Giuseppe Alberigo, Hrsg., *Fede, Tradizione, Profezia*. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II. Paideia, Brescia 1984; Ders., Hrsg., *Papa Giovanni. Laterza, Rom-Bari 1987*; Ders., *Johannes XXIII. Leben und Wirken des Konzilspapstes*. Mainz 2000.

¹¹ Vgl. Giuseppe Alberigo, u.a., *Legge e Vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa*. Paideia, Brescia 1972.

¹² Giuseppe Alberigo, Hrsg., *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965)*. Band 1-5. Mainz und Leuven 1997-2008. Die deutsche Ausgabe der drei ersten Bände besorgte Klaus Wittstadt, die Bände 4 und 5 Günther Wassilowsky. Als weiteres großangelegtes Editionsprojekt war die in sieben Teilen bzw. 10 Bände angelegte Edition der «Edizione nazionale dei diari di Angelo Giuseppe Roncalli – Giovanni XXIII. (Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 2003-2008).

¹³ Vgl. Mathijs Lamberigts, *Alberigo and/on the History of Vatican II*, in: *Cristianesimo nella storia* 29 (2008), 875-902; Étienne Fouilloux, *Un quart de siècle avec Giuseppe Alberigo*, in: ebd., 909-920.

«zweiter Ordnung», die auf differenzierte Weise eine zusammenfassende Darstellung mit zeitdiagnostischen, geschichtstheoretischen und hermeneutischen Überlegungen verknüpft. Dies läßt sich schon erkennen, wenn man die Überschriften der einzelnen Kapitel aneinanderfügt: «Vorbereitung für welche Art von Konzil?» (Band 1); «Die konziliare Erfahrung: selbständig Lernen» (Band 2); «Die neue Gestalt des Konzils» (Band 3); «Großartige Ergebnisse – Schatten und Ungewissheit» (Band 4) und «Ein epochaler Übergang?» (Band 5). Daß die Überschriften von Band 1 und Band 5 jeweils als Frage formuliert sind, verbindet sie auf subtile Weise. Und dieser Eindruck verstärkt sich noch, nimmt man zur Kenntnis, daß der Schlußsatz von Band 1 lautet: «Konnte das Konzil, das jetzt beginnen sollte, zu einem Ereignis von epochalem Übergang werden?» Er wird in Kurzform in der Überschrift des letzten Kapitels von Band 5 wieder aufgegriffen: «Ein epochaler Übergang?»

Mit diesen Formulierungen verschränkt Giuseppe Alberigo den historischen Kontext, unter dem das Zweite Vatikanische Konzil begonnen hat, mit dem Ausblick auf seine Rezeptionsgeschichte. Er begründet diese Verfahrensweise, indem er vom «Konzil als Ereignis» spricht und diese Kennzeichnung als die grundlegende Kategorie bestimmt, die zum Verständnis des Konzils und seiner Beschlüsse herangezogen werden muß. Diese Kategorie macht es ihm möglich, alle Akteure wie alle jeweils zugänglichen Quellen angemessen zu berücksichtigen. «Die starke Auswirkung des Ereignisses Konzil auf die christliche Kirche und der Einfluß, den die Erfahrung des konziliaren Lebens auf alle, die daran teilgenommen haben, ausgeübt hat, sind nicht zu bestreiten. Sie bilden den Kontext der approbierten Dekrete, von dem nicht abgesehen werden kann. Sich diese Dekrete von jenem Kontext abgelöst vorstellen zu sollen, würde zu einer verkürzten Hermeneutik führen. Dies gilt um so mehr, wenn man sich die Natur der Beschlüsse dieses Konzils vergegenwärtigt, die eine Richtung weisen und nicht Vorschriften machen wollten. Ihr Verständnis und um so mehr ihre Rezeption ist nur möglich im Licht der Tatsache, daß sie auf unaufhebbare Weise wie durch eine Nabelschnur mit dem Konzil als Ereignis verbunden sind.»¹⁴ Als ein Beweis «ex negativo» zu dieser Feststellung kann man den achten Abschnitt – er fehlt in der deutschen Übersetzung der «Konzilsgeschichte» – aus dem Schlußkapitel von Band 2 heranziehen, der die Überschrift trägt: «Acht Wochen ohne Ergebnisse?» Bekanntlich endete die erste Sitzungsperiode des Konzils, ohne daß dabei ein Text verabschiedet wurde. Giuseppe Alberigo faßt diesen Befund zusammen, bewertet aber die Sitzungsperiode als einen Durchbruch, als «einen magischen Moment», der für die Ergebnisse, Erfolge und Mißerfolge der nachfolgenden drei Perioden die entscheidende Basis gelegt hat. Denn in der ersten Sitzungsperiode machten die Konzilsväter die Erfahrung, daß sie die Tagesordnung des Konzils in die Hand nehmen können.

Die Beiträge, die Giuseppe Alberigo in den letzten Jahrzehnten an unterschiedlichsten Orten veröffentlicht hat, sind nun zusammen mit dem Schlußkapitel aus Band 5 der «Konzilsgeschichte» Ende 2008 in einem Sammelband posthum veröffentlicht worden.¹⁵ Sie zeigen, wie bei Giuseppe Alberigo von Anfang an historisch-kritische Quellenarbeit mit dem Interesse an hermeneutischen Überlegungen verknüpft war. Gleichzeitig machen sie eine Reihe von Veröffentlichungen zu Person und Amtsführung von Johannes XXIII. zugänglich, u.a. lenken sie die Aufmerksamkeit auf die Zeit seines Patriarchats in Venedig. Vor allem schärfen sie die Sensibilität für die Rolle, welche die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils für dessen Verständnis in den Jahrzehnten nach seinem Abschluß gespielt hat. Damit legt der nun veröffentlichte Sammelband die Basis für weiterführende hermeneutische Überlegungen.

Nikolaus Klein

¹⁴ Giuseppe Alberigo, Ein epochaler Übergang? in: Ders., Günther Wassilowsky, Hrsg., Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Band 5 (vgl. Anm. 12), 619-741, 740.

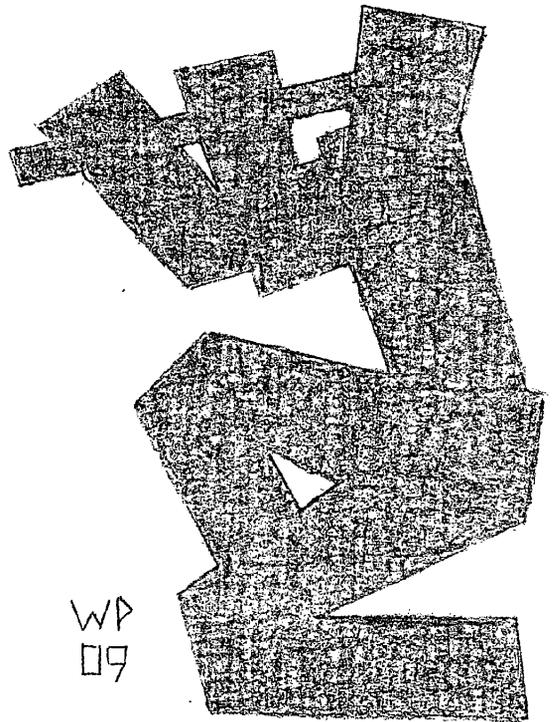
¹⁵ Vgl. Giuseppe Alberigo, Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II. Mulino, Bologna 2008.

Tanzen und Musik

Den nachfolgenden Text hat Heinz Robert Schlette zur Eröffnung der Ausstellung «Tanzen und Musik» von Walter Prinz im Krankenhaus Heilig Geist (Köln-Longerich) am 15. Oktober 2009 vorgetragen. Anlässlich seines 75. Geburtstages – von Walter Prinz, der über fünfzig Jahre als Bildhauer, Maler und Kirchenraumgestalter gearbeitet hat, gibt es eine Reihe von Kunstwerken im öffentlichen Raum (in Kirchen in Düsseldorf, Niederaußem und Rheinbach/Merzbach) – wurden 2008 in Köln zwei Ausstellungen organisiert: Während der Fasten- und Passionszeit wurden in der Kirche «St. Aposteln» zwölf großformatige Passionsbilder und im «Maternushaus» eine Reihe von Skulpturen und von Bildern unter dem Titel «Nacht und Morgen» gezeigt. Heinz Robert Schlette veröffentlichte diesen Herbst einen Sammelband mit Beiträgen zur Theologie der Religionen (Die Verschiedenheit der Wege. Schriften zur «Theologie der Religionen» [1959-2006]. Borengässer, Bonn) und 2010 erscheint ein Sammelband mit Aufsätzen zu Kunst, Künstlern und Schriftstellern (Elend, Blume und Stern. Kleine Schriften zur Kultur. Djre Verlag, Königswinter).

(N.K.)

Erlauben Sie mir, mit einer Art wahrer Anekdote zu beginnen. Im September begegnete ich, während unserer Ferien in Frankreich, wirklich zufällig, einem jungen Ehepaar. Er war ein praktischer Arzt aus der Gegend von Lörrach und empfahl mir sofort ein Medikament gegen Zahnschmerzen; seine Frau war eine Katalanin und, wie sich alsbald herausstellte, eine Tänzerin, eine Schülerin von Pina Bausch. Wie es dann im Gespräch so geht, erzählte ich, daß ich demnächst, obwohl ich vom Tanzen keine Ahnung hätte, einige Worte zu den Bildern des Künstlers Walter Prinz sagen müßte, die tanzende Figuren darstellten. Nun, charmant wie diese Dame war, überspielte sie mein diesbezügliches Defizit und sprach von dem «Tanz der Wörter», den es auch gebe und den sie mir offenbar nahelegen wollte. Ich konnte darauf nur erwidern, daß man für den «Tanz der Wörter» halt ein Poet sein müsse, der ich nicht sei.



Damit, meine Damen und Herren, habe ich angekündigt, was Sie eigentlich hören sollten, was ich Ihnen aber nicht bieten kann. Ich muß mich deshalb darauf beschränken, Ihnen einige durchaus untänzerische Worte zu den hier zu sehenden Arbeiten von Walter Prinz vorzutragen.

Es ist zweifellos bemerkenswert, daß der Künstler aus seinem umfangreichen Werk, von dem im vergangenen Jahr anlässlich seines 75. Geburtstags sehr vieles in Köln ausgestellt war, hier in diesem Krankenhaus, in dem er als Patient einige Zeit verbringen mußte, eine Auswahl seiner Arbeiten zeigt, der er den Titel «Tanzen und Musik» gegeben hat.

Walter Prinz ist ein Künstler der klaren, deutlichen Formen. Bisweilen betritt er das schwierige Gebiet der Abstraktion, aber zuweilen geht er, das Naturalistische und den wilden Überschwang vermeidend, dergestalt seinen eigenen Weg, daß er in strenger Weise die Formen und die Farben in ein Verhältnis bringt, das beiden gerecht wird. Wie das geschieht, könnte nur der kunstwissenschaftliche Fachmann am gesamten Œuvre von Walter Prinz des näheren analysieren; ich kann angesichts der hier ausgestellten Arbeiten lediglich auf diesen eigenen Stil von Walter Prinz hinweisen.

Das Besondere an dieser Ausstellung, dazu noch in einem Krankenhaus, liegt gerade darin – das müssen Sie mir einfach glauben –, daß der Künstler hier Arbeiten zeigt, denen im Unterschied zu vielen anderen, ja zu den meisten seiner Werke aus vielen Jahren, eine unverkennbare Leichtigkeit und Heiterkeit eignet. Dies hat gewiß seinen Grund auch darin, daß er gerade an diesem Ort ein Zeichen der Zuversicht, der Lebensfreude und des Lebensmuts setzen wollte, jener Dimension des Positiven also, die trotz aller Dunkelheiten immer auch zu unserem Leben gehört. Diese erfreuliche Seite des Lebens nicht zu übersehen, ja sich ihrer bewußt zu bleiben angesichts des Schlimmen und Negativen – das ist oft unmöglich. «Vertrauen», so drückte es die Dichterin Hilde Domin in ihren «Liedern zur Ermutigung» aus, «Vertrauen, dieses schwerste / ABC» – damit hat sie in der Tat das Grundproblem all unseren Fragens und Denkens benannt, auch philosophisch und theologisch. Wie aber kann man dieses ABC lernen, bewahren oder abermals und von neuem lernen? Dies läßt sich offenbar nicht in allgemeiner, in für alle geltender Weise beantworten, aber man darf vielleicht sagen, daß das, was wir das

Schöne nennen, zum Erlernen dieses schwersten Alphabets immer wieder beitragen kann.

Nun sagen viele zu Recht, in der Kunst gehe es nicht in erster Linie darum, Schönes zu schaffen und zu zeigen, sondern darum, die Wirklichkeit sichtbar werden zu lassen in ihrer ganzen Ambivalenz von Licht und Dunkel, Gut und Böse, Hoffnung und Elend, Leben und Tod. Das heißt aber doch, daß in der Kunst die verschiedenen Erfahrungen in und mit dem Leben je zu ihrer Zeit ihr Recht und ihre Gültigkeit haben und daß – ohne jene Ambivalenz aus dem Auge zu verlieren – auch das Schöne seinen Ort und seine Zeit finden darf. Walter Prinz erinnert uns mit seinen Arbeiten an Tanzen und Springen, daß man neidisch werden könnte, an Spiel und Klang, an die Musik als Ganze ebenso wie an die Instrumente, denen sie ihr Zustandekommen, ihr Gelingen verdankt.

Wie wir wissen, gibt es mannigfache Weisen und Formen von Musik und Tanz. Jeder darf seinen Vorlieben folgen – das gehört zur Freiheit der Kunst. Was uns Walter Prinz auf seine Weise zeigen will, erinnert uns nicht nur an das Schöne, er will es uns auch zugänglich machen, indem wir schauend einbezogen werden in den Taumel der Bewegung, den der Künstler mit klaren, sicheren Linien zeichnet, und in die Vielfalt der Instrumente und ihrer Töne, die der Welt des Lärms entgegengesetzt sind. So möge sich jeder an diesen Bildern erfreuen, an ihrer Klarheit und Schönheit und hier im Rahmen des uns Menschen Möglichen sich in jenes schwerste Alphabet des Vertrauens einüben oder einfühlen, von dem Hilde Domin spricht.

In dieser abendlichen Stunde scheint es mir passend, mit einem kleinen Gedicht von Clemens Brentano zu schließen. In ihm scheint mir angedeutet und mag anklingen, was hier in diesen Bildern sehend zu erleben ist. Das Gedicht heißt – auch das paßt sehr gut – «Abendständchen» und wird, so hoffe ich, trotz seiner romantischen Sprachgestalt, aber vielleicht auch deswegen – zustimmende Aufnahme finden können:

Hör, es klagt die Flöte wieder, / Und die kühlen Brunnen rauschen. / Golden wehn die Töne nieder, / Stille, stille, laß uns lauschen! // Holdes Bitten, mild Verlangen, / Wie es süß zum Herzen spricht! / Durch die Nacht, die mich umfassen, / Blickt zu mir der Töne Licht.

Heinz Robert Schlette, Bonn

Säkularisierung – die Dilemmata der Moderne

Michael A. Gillespie und Charles Taylor über Religion und Gesellschaft

Man gibt für Europa und die westliche Welt gewöhnlich zwei symbolische Ursprungsorte an: Athen und Jerusalem. Das Problem besteht darin, daß sie seit den frühchristlich-hellenistischen Anfängen in einer konfliktreichen Verbindung stehen, dem ständig erneuerten Versuch zu einer Identität des Nichtidentischen. Entweder geriet die biblisch-religiöse Besonderheit unter den weiten Mantel der Philosophie oder die Philosophie fungierte als «ancilla theologiae».

Beschwerden dieser Art sind nicht-christlichen Religionen meist fremd. In Europa haben sie hingegen in Neuzeit und Aufklärung eine besondere Zuspitzung erfahren, die nun unter dem Titel «Säkularisierung» firmiert; gemeint ist damit vor allem das Verschwinden des religiösen Weltbildes. An seine Stelle trat ein bis heute während der Modernisierungsprozesse, der sich um Ideale von Wissenschaft, Vernunft, Freiheit und Demokratie zentriert. Dabei bleibt unentschieden, ob oder wie sich die jüdisch-christliche Tradition über diese Entwicklung hinaus noch fortsetzen läßt. Wenn wir einmal bloß apologetischen Antimodernismus oder fundamentalistische Anachronismen beiseite lassen, so zeichnen sich – grob gesagt – zwei unterschiedliche Positionen als Antwort ab. Die erste vertritt den Standpunkt von Wissenschaft und Aufklärung und stellt den Glauben vor den Richterstuhl der Vernunft. Massiver noch wird die religiöse Tradition mit ihrem

Mirakelglauben und der Sündenangst einer magisch-religiösen Phase der Menschheitsgeschichte zugeschrieben; seit dem 19. Jahrhundert ist die von Comte entwickelte Triade geläufig: dem frühen mythisch-religiös-fiktiven Stadium der Menschheitsgeschichte folge die metaphysisch-abstrakte Epoche, die schließlich im wissenschaftlich-positiven Zeitalter aufgehe. Dieses Muster hat sich als szientistischer *mainstream* wie auch als Populärpositivismus bis weit ins 20. Jahrhundert hinein erhalten. Zwar überdauert Religion als *cultural lag*, aber nur noch als Ideologie; auch ihr evolutionärer Vorteil ist inzwischen entfallen. Das betrifft nicht nur Erkenntnis und Wissenschaft, sondern auch den politisch-emanzipatorischen Freiheitsgewinn des modernen Rechtsstaats und seiner Individuen – wie zum Beispiel in puncto Religionsfreiheit.

In einer zweiten Position hat man die These von der «strukturellen Christlichkeit der Neuzeit» oder einer «christlichen Anthropozentrik» vorgetragen. Sie bezieht sich weder normativ noch nostalgisch auf ein vormodernes religiöses Weltbild und akzeptiert offen die wissenschaftlichen und kulturellen Fortschritte von Neuzeit und Aufklärung. Noch mehr: sie sieht darin keineswegs den Verlust einer vermeintlich heilen religiösen Welt, sondern die Fortsetzung ehemals christlicher (und jüdischer) Domänen mit profanen Mitteln. So haben beispielsweise moderne Ideen von

Subjektivität und Befreiung ihren motivgeschichtlichen Vorlauf im Exodus Israels oder in christlicher Eschatologie; alle Menschen sind Kinder Gottes, er hat sie bei ihrem Namen gerufen. Gegen diese These einer strukturalen Christlichkeit hat sich freilich auch Widerspruch angemeldet, weil sie – obwohl ihre Autoren es nicht so verstehen wollten – integralistische Intentionen fortsetze; Hans Blumenberg erhob unter dem paradigmatisch gewordenen Titel «Die Legitimität der Neuzeit» (1966 u.ö.) Einspruch und insistierte auf der genuinen Eigenständigkeit des nachchristlichen Weltbilds.

Aber auch das blieb nicht das letzte Wort. Die Ideen von Aufklärung und Moderne sind inzwischen selbstreflexiv und Gegenstand vernunftkritischer Überlegungen geworden. Das Versprechen, die traditionellen Orientierungsleistungen der Religionen durch rationalere und individualistische Konzepte aufzuheben, ist – jedenfalls bisher – Versprechen geblieben. Natürlich erklärt man deshalb das «Projekt der Moderne» nicht in Bausch und Bogen für gescheitert, aber an der in den letzten Jahren regen Publizistik zum Thema «Religion» läßt sich doch eine gesteigerte Offenheit für einschlägige Fragen ablesen.¹

Die religionspolitische Debatte in den USA

Es ist so vielleicht kein Zufall, daß seit einiger Zeit gerade auch Autoren aus dem Land der «angewandten Aufklärung» (Ralf Dahrendorf), den USA, dieses historische Schema zu überwinden suchen. Sie finden sich dabei in einer spezifischen Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen vor; auf der einen Seite das wissenschaftlich modernste Niveau und eine liberal-intellektuelle Kultur, auf der anderen spirituell so lebendige wie heterogene und auch traditionalistisch-religiöse Milieus. Beide Welten haben anscheinend lange Zeit in einem Common-sense-Pragmatismus vermeiden können, religionskritische Grundsatzdebatten jener Art zu führen, wie sie Europa seit den Zeiten der Religionskriege und der Aufklärung beschäftigt haben. Allen transatlantischen Gemeinsamkeiten zum Trotz erscheinen Europäern deshalb gewisse religiöse Attitüden, etwa in amerikanischen Gospel-Gemeinden, bei aller Sympathie oft auch naiv oder sektenhaft.

Das führt man gern auf die amerikanische Vorgeschichte mit *Pilgrim Fathers* und dem Selbstverständnis als *God's own country* zurück. Aber die *Mayflower* hatte weder Juden, Katholiken, Hindus noch Moslems an Bord, auch keine Pfingstkirchler. Das Motto für religiöse Überzeugungen in den USA lautet heute: *E pluribus unum*, und das heißt: geh in die Kirche deiner Wahl, aber geh in die Kirche! «Das bedeutet, daß man als Amerikaner durch sein Bekenntnis oder seine religiöse Identität integriert werden kann. Das steht im Gegensatz zu der jakobinisch-republikanischen Formel der *laïcité*, der zufolge die Integration bewerkstelligt wird, indem man die religiöse Identität gegebenenfalls außer acht läßt, marginalisiert oder privatisiert.»² In Europa waren religiöse Identitäten somit ein Motiv der Trennung; außerdem wirkte hierzulande die Befreiung vom Staatskirchentum nach, «während in Amerika viele Menschen die Vorstellung ... haben, man könne

seine Zugehörigkeit zu Amerika zeigen, indem man... einer Kirche beitrifft».³

Charles Taylor, als Kanadier eher franko-britisch, sieht das nicht ohne Sympathie, bringt freilich diese amerikanische religiös-nationale Unbekümmertheit auch mit einem kaum gebrochenen hegemonialen Selbstbewußtsein in Verbindung. Dafür, daß es da inzwischen doch auch Irritationen gibt, führt Michael A. Gillespie zwei aktuelle Gründe an: den Fall der Berliner Mauer 1989 und 9/11/2001, die Zerstörung der Twin Towers in New York.⁴ Der Mauerfall ging einher mit der Verheißung, daß mit dem Kollaps des kommunistischen Systems nun die Bahn frei sei für einen westlich-liberalen Universalismus mit Demokratie und allgemeinem Wohlstand, die Vollendung der Geschichte der Moderne als *civil society*. Das ist ja bekanntlich so nicht eingetreten. Und mit 9/11 verband sich der Schock darüber, daß es eine religiös fanatisierte Clique war, welche die Symbole der westlich-modernen Herrlichkeit in einer mörderischen Attacke zerstörte.

Man mußte nun mehr als früher zwischen unterschiedlichen Formen von Religiosität und ihren Zusammenhang mit Politik oder Staat differenzieren. Michael A. Gillespie nähert sich dabei Thesen der strukturalen Christlichkeit an, mit einer eigenen Modernisierungs-Triade: Gott – Mensch – Natur. Interne Widersprüche etwa in Nominalismus und Spätmittelalter bilden bereits Ursprünge von Individualismus und Humanismus vor, die dann ihrerseits weniger als Feinde der christlichen Religion gelten denn als bewahrende Konzepte von Metaphysik und Theologie unter moderneren Bedingungen. Die anhaltenden Kontroversen im Verlauf der neuzeitlich-modernen Säkularisierung stellen sich deshalb auch nicht als Defizit dar, sondern umgekehrt als ein großes diskursives Repertoire, das ein heutiges christliches Selbstverständnis dazu befähigt, sich angemessen sowohl mit radikalen islamischen Positionen als auch mit den ungelösten Widersprüchen der westlichen Moderne auseinanderzusetzen. Erst ein offener Austrag der Differenzen kann jenen viel zitierten globalen *clash of our two cultures* überwinden.⁵

Michael A. Gillespie konzentriert sich auf die Epoche von Wilhelm v. Ockham bis Hobbes; es geht ihm vor allem um eine Kritik der einseitig religionskritischen oder szientistischen Versionen von Humanismus und Aufklärung; er stützt sich auch dabei ausgiebig auf die jüngere europäische Säkularisierungs-Debatte. Insofern enthält seine Darstellung für die hiesige Diskussion kaum Überraschungen, von zwei Aspekten einmal abgesehen: erstens zeigt sich, daß diese Diskussion auch in den USA neue Aktualität gewonnen hat, und zweitens, daß und wie der Autor diese historischen Untersuchungen in einem Schlußkapitel ergiebig für eine gegenwärtige Standortbestimmung zu machen versteht.⁶

Ein Opus magnum von Charles Taylor

Allerdings enthalten solche historischen Argumentationen stets ein Risiko. Die Darstellung eines historischen Verlaufs beschreibt, wie es gewesen ist oder gewesen sein könnte; sie besagt noch nichts darüber, ob es sich dabei um eine wünschenswerte oder eher ungute Entwicklung handelte; oder anders: etwas aus seiner Genese zu erklären besagt noch nichts über seine Geltung. Dafür wären eigene Kriterien nötig. In diesem Fall: so verdienstvoll es ist, das aufklärungs-rationalistische oder naturalistische Interpretationsmonopol in puncto Säkularisierung aufzubrechen, so verfehlt wäre es, nun in einer Umkehrung den enormen Gewinn, den Neuzeit und Aufklärung erbracht haben, nur noch zu problematisieren. Auch Religion und Theologie der Gegenwart mußten (und müssen) durch die Säkularisierung erst in ihrem «dogmatischen Schlummer unterbrochen» werden. Es bedarf jedenfalls höchst differenzierender Umsicht, damit aus den Disteln

³ Ebd., 880.

⁴ Michael A. Gillespie, *The Theological Origins* (vgl. Anm. 1); Er bezieht sich dabei vor allem auf die europäische Säkularisierungs-Diskussion.

⁵ Ebd., 287.

⁶ Ebd., 255-287: «The Contradictions of Enlightenment and the Crisis of Modernity».

¹ Eine unvollständige Auswahl aktueller Titel: Peter L. Berger, *Sehnsucht nach Sinn*. Frankfurt/M. 1999; *Deutsche Zeitschrift f. Philosophie* 57 (2009) Heft 2 (Schwerpunkt: Glauben und Wissen); Terry Eagleton, *The Meaning of Life*. Oxford University Press, Oxford 2007; deutsch: *Der Sinn des Lebens*. Berlin 2008; Michael A. Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*. University of Chicago Press, Chicago-London 2008; Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt/M. 2005.; Hans Joas, Klaus Wiegandt, Hrsg., *Säkularisierung und die Weltreligionen*. Frankfurt/M. 2007; Peter Kemper, u.a., Hrsg., *Wozu Gott?* Frankfurt/M.-Leipzig 2009. Jean-Luc Marion, *Die Öffnung des Sichtbaren*. Paderborn 2005; Jean-Luc Nancy, *Dekonstruktion des Christentums*. Zürich-Berlin 2008; Paul Nolte, *Religion und Bürgergesellschaft*. Berlin 2009; Detlev Pollack, *Religion und Moderne*. Tübingen 2009; John Rawls, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*. Harvard University Press, Cambridge/Mass. 2009; Herbert Schnädelbach, *Religion in der modernen Welt*. Frankfurt/M. 2009; Charles Taylor, *A Secular Age*. Harvard University Press, Cambridge/Mass. 2007; deutsch: *Ein säkulares Zeitalter*. Frankfurt/M. 2009; Dieter Wellershof, *Der Himmel ist kein Ort*. Roman. Köln 2009.

² Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* (vgl. Anm. 1), 875..

der kriselnden Moderne nicht doch wieder anti-modernistischer Honig zu saugen versucht wird.

Nun hat der 78jährige Charles Taylor mit «Ein säkulares Zeitalter» eine gewaltige Studie von fast 1300 Seiten zu diesem Thema vorgelegt. Er ist mit renommierten philosophischen Abhandlungen zum Thema Neuzeit, zu den «Formen des Religiösen in der Gegenwart» ([2002] mit Bezug auf William James) und einer – gut lesbaren – Hegel-Darstellung (1978) international bekannt geworden⁷; also wie wenige berufen, das Säkularisierungs-Thema zu erörtern.

Sein jetziges Opus enthält fünf Hauptteile mit insgesamt zwanzig Unter-Kapiteln. Die erste Hälfte beschäftigt sich vorwiegend mit historischen Analysen zu Mittelalter und früherer Neuzeit. Sie zeichnen sich durch eine Fülle ebenso einfühlsamer wie kenntnisreicher Beobachtungen aus, mit denen Charles Taylor immer wieder die Selbstverständlichkeiten des Lebens und Glaubens in dieser Epoche vorstellt; sie dienen als Kontrast zu unseren modernen Befindlichkeiten, in denen Religion nur noch eine eher schwindende Lebensform neben vielen profanen anderen bildet. Charles Taylors Darstellung verklärt die Ära des religiösen Weltbildes zwar nicht, aber er zeigt durchaus Wohlwollen für ihren verzauberten Kosmos. Seine immanent gehaltenen Beschreibungen vermeiden jedenfalls strikt jede modernistische Herablassung; im Gegenteil: der Blick auf diese Welt verhilft auch zu einem illusionsloseren Urteil über die späteren Entwicklungen in Neuzeit und Aufklärung.

Man kann den Reichtum an Details nicht in Kürze wiedergeben, muß es vielleicht auch nicht, weil uns viele bekannte Motive aus Taylors früheren Abhandlungen zur Neuzeit wiederbegegnen.

Der fragmentarische Charakter moderner Gesellschaften

Die historische Darstellung ist ihm ja auch nicht Selbstzweck; vielmehr dient sie Charles Taylor als «Ausgangsfrage», die ständig wiederkehrt: «sie lautet, einfach formuliert, wie folgt: Warum fällt es zumindest in vielen Milieus des modernen Westens so schwer, an Gott zu glauben, während es um 1500 praktisch unmöglich war, nicht an ihn zu glauben?»⁸

Diese Frage hat es insofern in sich, weil sie sich nicht historisch-deskriptiv, soziologisch-funktional oder religionsphilosophisch verhält, sondern davon reden will, was *glauben* heißen kann. Taylor geht zunächst davon aus, «daß die Wissenschaft in den letzten drei Jahrhunderten immer überzeugendere Belege für den Materialismus angesammelt», daß sich die «poröse Individualität» der Vormoderne zu einer «abgepufferten Individualität» gewandelt und einen «atheistischen oder ausgrenzenden Humanismus» erzeugt habe. Dieses ganze «Paket» einer Immanenz-Welt hat schließlich auch die «wissenschaftlich motivierte Geschichte vom Tod Gottes» hervorgebracht. Desgleichen im Blick auf die ethische Seite der Moderne: «wir sind nicht mehr dazu imstande, rational an Gott zu glauben».⁹

Nun böte sich die bekannte Umkehr-These an: daß auch die Wissenschaften und säkulare Moral weltbildliche Voraussetzungen enthalten, die geglaubt werden müssen; Charles Taylor läßt das auch anklingen, aber er akzentuiert anders: «da wir auf dem Weg in die Moderne immer weiter voranschreiten, fällt uns das Glauben immer schwerer. Der Horizont des Glaubens tritt ständig weiter zurück.» Als religiöser Mensch werde man zum Außenseiter. Taylor pointiert nun als «Subtraktionsgeschichte», daß diese Unfähigkeit zum Glauben als eine anthropologische Verkümmern und kulturelle Verarmung erscheint, eine Begabung, die verschenkt wird. Man wird unfähig, auch «die moderne liberale Identität... als eine unter mehreren Auffassungen des menschlichen Handlungsvermögens zu begreifen»; das Axiom des «ausgrenzenden Humanismus» formuliert mit dem Tod Gottes nur eine *selffulfilling prophecy*.

⁷ U.a. erhielt er 2008 den als philosophischen Nobelpreis bezeichneten Kyoto-Preis für sein Lebenswerk.

⁸ Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, (vgl. Anm. 1), 899.

⁹ Ebd., 946 ff.

Freilich fällt Taylor damit nicht schon in restaurativen Antimodernismus zurück; er distanziert sich vielmehr energisch vom *Syllabus* unter Pius IX. Den «Niedergang des religiösen Glaubens und der religiösen Praxis» erklärt er aus einer allgemeinen «Fragilisierung» religiöser wie areligiöser Auffassungen in westlichen Gesellschaften. Sie geht einher mit einem gegenseitigen Druck, der zwar in manchen Milieus stärker als in anderen empfunden wird, aber doch allgemein zu beobachten ist: auf der einen Seite die Präferenz für die diversen Spielarten eines Materialismus der Immanenz, auf der anderen das Unbehagen, daß das Menschenbild des reduktionistischen Materialismus keinen Platz läßt für eine «Fülle», die nicht unbedingt nur religiös sein muß, aber doch offen für transzendente Fragen bleiben will, wie etwa in Ethik oder Ästhetik. Diese Gegenläufigkeit ist typisch für moderne Gesellschaften und macht ihren fragmentarischen Charakter aus.

Man muß also unterscheiden zwischen dieser auch für Religion wenigstens noch offenen, realen Beschaffenheit und dem Bild einer areligiösen Geschlossenheit, das bestimmte agnostische Milieus – vor allem wissenschaftlich-akademische und intellektuelle – erzeugen. Charles Taylor proklamiert also keine umwälzende religiöse Renaissance, sondern plädiert dafür, jene Vieldimensionalität westlich-moderner Gesellschaften als Realität wahrzunehmen. Er kann dafür auch noch zwei andere Aspekte nennen: zum einen, daß viele säkulare Ideale und Praktiken auf religiöse Motive zurückgehen, und daß weiterhin, wie vor allem in den ersten Kapiteln wiederholt dargestellt, auch moderne Gesellschaften vielfältige religiöse Dynamiken mit Minimalgläubigkeit oder freischwebender Spiritualität enthalten, die keineswegs immer konfessionell oder dogmatisch organisiert zu sein braucht; gewisse fanatische oder fundamentalistische Regressionen zählt Charles Taylor natürlich nicht dazu.

Eine postdurkheimische Welt

Diese fragile Ambiguität der Moderne zwischen ausgrenzendem Humanismus und offenen oder subkutanen religiösen Strukturen beobachtet Taylor auch unter dem Titel «Dilemmata». Dazu gehört beispielsweise jene «therapeutische Wende», die sich in puncto Körper, Begehren, Gesundheit oder Heilung vom christlichen Konzept der Sünde, Strafe oder Buße abgesetzt hat. «Der Triumph des Therapeutischen ... hätte uns von allem befreien müssen, was häufig als Frucht der Sünde gegolten hätte: Ohnmacht, Gespaltenheit, Angst, Bedrücktheit, Melancholie, innere Leere, Unvermögen, lähmende Schwermut, Acedia und so weiter. Doch in Wirklichkeit wimmelt es von diesen Phänomenen.»¹⁰ Aber der Übergang von einer «Hermeneutik der Sünde, des Bösen ... u einer Hermeneutik der Krankheit» hat für das therapeutische Motiv der menschlichen Würde «bestenfalls mehrdeutige Ergebnisse gezeitigt». Es gibt zwar «Zwischenphänomene» wie die Psychoanalyse, die noch eine Erinnerung an die ehemals spirituellen Deutungen aufbewahrt hat, aber vielen anderen therapeutischen Ansätzen bescheinigt Taylor eine gewisse Seichtigkeit. Sie verstehen den Sinn unseres Unbehagens und seiner Symptome eher als Pathologie, die mit Schuld und Übel nichts zu tun haben dürfen. Die Religion fordere dazu auf, «das Menschliche zu transzendieren», was letztlich dazu führen muß, daß wir verstümmelt werden».

Nun verteidigt auch Charles Taylor keineswegs jene Tradition, die er «strafrichterlich» oder hyperaugustinisch nennt, also eine radikal leibfeindliche Sündentheologie; samt Vorstellungen von Hölle, Buße oder Strafe. Aber er versucht sehr wohl, so etwas wie eine «Heilwirkung des Leidens» zu verteidigen, nicht zuletzt im Einspruch gegen den Gesundheitsnormalismus humanistisch-optimistischer Idealisierungen. Selbst Theodizee-Problemen begegnet er differenzierend, aber mit vielleicht doch etwas großer Gottergebenheit

Ein weiteres «Dilemma» bildet das Thema «Gewalt», bei dem Charles Taylor nach ähnlichem Muster argumentiert, stets mit

¹⁰ Ebd., 1031 ff.

einer zwar apologetisch eingefärbten, doch keineswegs orthodoxen Tendenz. Es geht ihm nicht um einen historischen Freispruch für alle Verheerungen, die von Religionen ja auch angerichtet wurden, sondern um einen Einspruch gegen das agnostische Interpretationsmonopol einer ausgrenzenden Moderne:

«Je mehr man darüber nachdenkt, desto mehr werden die bequemeren Gewißheiten der einen wie der anderen Ausdeutung – der transzendentalen ebenso wie der immanentistischen – untergraben ... Das säkulare Zeitalter ist schizophoren. Besser ausgedrückt: Es steht stark unter doppeltem gegenläufigen Druck. Die Leute scheinen auf sichere Distanz zur Religion zu gehen, und dennoch rührt es sie zutiefst, daß es tiefgläubige Menschen wie Mutter Teresa gibt. Die Welt der Ungläubigen war es gewohnt, Pius XII. nicht zu mögen, doch das Auftreten von Johannes XXIII. überrumpelte sie...Viele Menschen fanden die öffentlichen Predigten von Johannes Paul mit ihrer großen Themenvielfalt – Liebe, Weltfrieden, weltwirtschaftliche Gerechtigkeit – anregend ... Doch unter den Bewunderern des Papstes gab es sogar viele Katholiken, die nicht glaubten, man müsse allen seinen moralischen Geboten Folge leisten. Und in einer postdurkheimischen Welt ist das kein Widerspruch. Es hat durchaus Sinn.»¹¹

Dieses ausführliche Zitat mag auch einen Eindruck von den stilistischen Vorzügen des Taylorschen Opus vermitteln: locker im

Ton, in der Sache durchaus streng. Es besticht inhaltlich vor allem durch einen ungeheuren, nicht referierbaren Reichtum an historischen und aktuellen Details. Die Nähe zum aristotelischen Denken und zu kommunitaristischen Positionen zeigt sich nicht zuletzt in einer unaufgeregten-ausgewogenen Verteidigung von Maß und Mitte.

In diesem konservativen Gestus liegen denn auch Schwächen dieses Plädoyers für eine Zukunft der religiösen Vergangenheit. Über etliche Details kann man immer geteilter Meinung sein, aber wie schon die Spitzen gegen die agnostischen akademischen Zunftgenossen zeigen, kann Taylor mit einer bestimmten Form liberaler Modernität und Zivilgesellschaft nicht viel anfangen, bei aller Toleranz. So unterschätzt er auch die interne Bedeutung von Aufklärung für die Theologie. Man muß nur an die philosophischen Kämpfe gegen Aberglauben, Vorurteile und Dogmatismus und vor allem an die historische Bibelkritik samt Entmythologisierung und ähnliche Projekte erinnern. Charles Taylor hat gewiß recht, wenn er sagt, daß der moderne Atheismus ohne Religion nicht existieren könne; aber, müßte er eigentlich hinzufügen: das gilt auch umgekehrt.

Werner Post, Bonn

¹¹ Ebd., 1203f. – «Postdurkheimisch» nennt Taylor jene modernen Gesellschaften, die nicht mehr wie in Durkheims Soziologie religiös integriert sind.

«... daß man alle Willkür, alles Machen meidet»

Zur Lektüre und Wirkung daoistischer Texte während der Nazizeit (1933-1945)*

Während der sogenannten Nazizeit (1933-1945) wurde jegliche Form von politisch relevanter Opposition in der Regel brutal, aber auch subtil unterdrückt. Es gab zudem, wie man heute weiß, verschiedene zeitliche Phasen der Repressionen. Auch wechselten während dieser Phasen die Ziele. In der Anfangszeit des Regimes wurden insbesondere Kommunisten und Sozialdemokraten bedrängt, kamen nicht selten in die frühen Konzentrationslager, wurden dort häufig gefoltert oder fanden den Tod. Andere wiederum kamen unter strengen Auflagen frei. Die Bedrängung der Juden bestand von Anfang an – bis zu Ausrottung und Vernichtung. Aber selbst dabei gab es unterschiedliche Phasen.¹ Organisierte politische Opposition bestand nur im Untergrund oder befand sich in der Emigration, meistens in den Nachbarländern des Deutschen Reiches. Und diese war weitgehend beschränkt auf Aktivitäten kommunistischer und sozialdemokratischer Gruppierungen. In Deutschland selbst formierte sich eine einigermaßen strukturierte und organisierte Gegnerschaft zum Regime lediglich in den Kirchen, und dort eher in der Katholischen Kirche als in den evangelischen Kirchen und Gemeinschaften, sieht man einmal von der Bekennenden Kirche (seit 1934) ab. Die Gegnerschaft der Großkirchen, besonders der Katholischen Kirche, war weitgehend eine Opposition gegen das Regime um des Selbsterhaltes willen.² Neben Opposition oder Gegnerschaft aus politischen oder kirchlichen Gründen gab es für viele Bürger recht unterschiedliche Gründe zur Skepsis und offenen oder stillen Ablehnung des Regimes. Insbesondere Künstler und Autoren mußten sich – wie auch immer – irgendwann für oder gegen das Regime entscheiden. Nicht wenige von ihnen gingen in die sogenannte innere Opposition. Deren geistige Grundlagen waren wiederum so vielfältig,

wie es das kulturelle Leben während der Weimarer Republik vor dem Beginn der Nazizeit in Deutschland war.

«Licht aus dem Osten»

In dieser Zeit zwischen dem Ende des Ersten Weltkrieges und dem Beginn der Nazizeit entwickelte sich in Deutschland auch eine starke Strömung, die das «Licht aus dem Osten»³ erwartete. In einer 1919 veröffentlichten Schrift «Hör es Deutscher!» rief der Dichter Klambund (Alfred Henschke) die Deutschen dazu auf, nach dem «Geist des Heiligen Tao» zu leben.⁴ Dem stand gegenüber, daß in den westlichen Ländern zu jener Zeit der Daoismus unter den asiatischen Weltinterpretationen oder Religionen ein eher negatives Image hatte. Von den christlichen Chinamissionaren war er in aller Regel als Aberglaube abgetan worden. Sicher, dieses Negativurteil traf in erster Linie den sogenannten Volksdaoismus. Dennoch kann man nicht verkennen, daß eine derartige Beurteilung auf die Bewertung des Daoismus überhaupt Auswirkungen hatte. So ist es immerhin erstaunlich und kennzeichnend zugleich, daß Teilhard de Chardin, einer der großen Denker und Seher des 20. Jahrhunderts, der mehrmals in China war und – durch den Zweiten Weltkrieg gezwungen – schließlich sieben Jahre in Peking lebte, überhaupt kein Interesse am Daoismus hatte, obgleich er doch – und dies ist nun noch erstaunlicher – im Daoismus vieles von dem gefunden hätte, was er – auf anderen Wegen suchend – schließlich fand.⁵

³ Der Titel eines Artikels des damals bekanntesten deutschen Sinologen Richard Wilhelm lautete «Licht aus Osten», in: Richard Wilhelm, *Der Mensch und das Sein*. Diederichs, Jena 1931, 141-154.

⁴ Wolfgang Bauer, *Die Rezeption der chinesischen Literatur in Deutschland und Europa*, in: *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Ostasiatische Literaturen*. Wiesbaden 1984, 184.

⁵ Erstaunlich hingegen ist seine Beurteilung der Eroberung Europas durch Nazideutschland: «Ich persönlich halte an meiner Überzeugung fest, daß wir heute nicht den Untergang, sondern die Geburt einer Welt erleben ... Frieden kann nichts anderes bedeuten als einen höheren Prozeß der Eroberung. Die Welt muß denen gehören, die die aktivsten Elemente darin sind ... Im Augenblick verdienen die Deutschen den Sieg, denn – wie verworren oder böse ihre geistige Triebkraft auch sein mag – sie haben mehr davon als der Rest der Welt.» (1940)

* Zuerst veröffentlicht unter dem Titel «Reading and Meaning of Daoist Texts in Nazi Germany», in: *At home on many worlds. Reading, writing and translating from chinese and jewish cultures. Essays in honour of Irene Eber*. Hrsg. v. Raoul David Findeisen u.a. (Veröffentlichungen des Ostasien-Instituts der Ruhr-Universität Bochum; Band 56). Harrassowitz, Wiesbaden 2009, 147-159.

¹ Saul Friedländer, *Das Dritte Reich und die Juden – Die Jahre der Verfolgung 1933-1939*. Deutscher Taschenbuchverlag, München 2000.

² Die Ursprünge der Bekennenden Kirche hingegen lagen in der Abweisung der jüdenfeindlichen Politik des Regimes.

Daß seit dem 16. Jahrhundert in den Westen im Hinblick auf chinesische Philosophie und Weltinterpretation fast ausnahmslos konfuzianisches Gedankengut vermittelt wurde, das ja den Menschen der Aufklärung eher vertraut erscheinen mußte, hatte natürlich auch Nachteile, da andere Realitäten Chinas, seiner damaligen Kultur und Zivilisation ausgeblendet wurden. Dies betrifft in besonderem Maße die unzureichende Wahrnehmung des Daoismus und der daoistischen Schriften. Von theologischer oder sagen wir besser: kirchlicher Seite wurde der Daoismus in jener Zeit und bis in das 20. Jahrhundert hinein kaum wahrgenommen. Allenfalls sah man in ihm – wie gesagt – einen Aberglauben, eine Religion des Volkes mit folkloristischen Elementen. Noch in der ersten Auflage des tonangebenden katholischen «Lexikons für Theologie und Kirche» von 1937 wird beim Stichwort «Taoismus» schlicht auf «Lao-tse u. Konfuzius» verwiesen.⁶ Der Steyler Missionsspater Lambert Kalfß gibt unter dem Stichwort «Lao-tse»⁷ zwar eine durchaus zutreffende, teilweise selbst noch heutigem Wissensstand entsprechende Darstellung des Laozi und des Daoismus, bemerkt aber dann zum Schluß: «Mit dem theoretischen Daoismus befassen sich nur wenige, meistens gebildete Heiden.»

Die Bedeutung daoistischer Texte während der Nazizeit

Ein relativ bekanntes Beispiel für den Einfluß daoistischer Texte auf Menschen, die während der Nazizeit in Deutschland lebten, ist das Flugblatt II der «Weißen Rose» in München. Die Geschwister Scholl gehörten zu den wenigen Studenten, die aktiven Widerstand gegen das Regime leisteten. Davon zeugen insbesondere ihre Flugblätter. In jenem Flugblatt II⁸ zitieren sie vollständig zunächst Kapitel 58 und danach gleichfalls ungekürzt das Kapitel 29 des Lao Zi, und zwar in der Wiedergabe von John Gustav Weiß, die 1927 im Verlag von Philipp Reclam jun. in Leipzig erschienen war.⁹

«Der, des Verwaltung unauffällig ist, des Volk ist froh. Der, des Verwaltung aufdringlich ist, des Volk ist gebrochen.

Elend, ach, ist es, worauf Glück sich aufbaut. Glück, ach, verschleiert nur Elend. Wo soll das hinaus? Das Ende ist nicht abzusehen. Das Geordnete verkehrt sich in Unordnung, das Gute verkehrt sich in Schlechtes. Das Volk gerät in Verwirrung. Ist es nicht so, täglich, seit langem?

Daher ist der Hohe Mensch rechteckig, aber er stößt nicht an, er ist kantig, aber verletzt nicht, er ist aufrecht, aber nicht schroff. Er ist klar, aber will nicht glänzen.» Lao-tse.

«Wer unternimmt, das Reich zu beherrschen und es nach seiner Willkür zu gestalten; ich sehe ihn sein Ziel nicht erreichen; das ist alles.»

«Das Reich ist ein lebendiger Organismus; es kann nicht gemacht werden, wahrlich! Wer daran machen will, verdirbt es, wer sich seiner bemächtigen will, verliert es.»

Daher: «Von den Wesen gehen manche voraus, andere folgen ihnen, manche atmen warm, manche kalt, manche sind stark, manche schwach, manche erlangen Fülle, andere unterliegen.»

«Der Hohe Mensch daher läßt ab von Übertriebenheit, läßt ab von Überhebung, läßt ab von Übergriffen.» Lao-tse»

Offensichtlich verwendeten die Geschwister Scholl Textvarianten, die ihnen am besten für ihre Ziele geeignet erschienen. Denn zu ihrer Zeit bestanden im deutschen Sprachraum bereits fast dreißig Ausgaben des Laozi in Übersetzungen oder Übertragungen, mehr oder weniger einfach auch während der Nazizeit über den Buchhandel, Antiquariate oder Bibliotheken erreichbar.¹⁰ Allerdings gab es erhebliche Unterschiede, was die

wissenschaftliche Qualität einerseits und den Bekanntheitsgrad andererseits dieser recht zahlreichen Ausgaben betraf. Wenn die Geschwister Scholl die Billigausgabe aus dem Reclam-Verlag verwendeten, mag diese Entscheidung auch durch den schmalen studentischen Geldbeutel bestimmt gewesen sein. Denn unter wissenschaftlichen Aspekten war die Ausgabe des Autodidakten Weiß, eines Abgeordneten und langjährigen Bürgermeisters der Stadt Eberbach am Neckar, sicher nicht zu vergleichen mit jener von Richard Wilhelm, die erstmals 1911 erschienen war und immer wieder aufgelegt wurde, sogar im Kriegsjahr 1941.

Die Tatsache, daß zahlreiche deutsche Laozi-Ausgaben in jener Zeit bestanden und erreichbar waren, muß allerdings zumindest durch zwei Feststellungen relativiert werden. Die meisten waren keine philologisch zu verantwortende Übersetzungen aus dem Chinesischen, sondern Übertragungen und/oder Kompilationen. Überdies stammten nicht wenige von Autoren mit esoterischen Ambitionen.

Die deutsche Sinologie vor 1945

Zu bedenken ist auch, daß die Lage der Sinologie als Wissenschaftsfach im Deutschen Reich an Universitäten oder zumindest Museen nicht mit der heutigen Situation zu vergleichen war. Im Unterschied etwa zu Frankreich oder England besaß Deutschland keine reiche sinologische Tradition. Heinrich Julius Klaproth (geb. 1783 in Berlin, gest. 1835 in Paris) wurde 1816 auf einen Lehrstuhl an der Universität Bonn berufen, hat aber dort nie gelehrt. Im selben Jahr nahm er einen Ruf nach Paris an, wo er bis zu seinem Lebensende wirkte. Zu nennen ist sodann Wilhelm Schott (1802-1889), der als Privatdozent und Extraordinarius an der Berliner Universität lehrte sowie 1838 eine außerordentliche Professur an der Universität Mainz erhalten hatte. Auch Wilhelm Grube (1855-1908) war ein verdienstvoller Sinologe im 19. Jahrhundert. Er arbeitete, aus St. Petersburg kommend, zunächst als Direktorialassistent des Berliner Museums für Völkerkunde. 1884 wurde er Privatdozent, 1892 außerordentlicher Professor für Sinologie an der Berliner Universität.

Auf dem Gebiet des Deutschen Reichs gab es 1933 lediglich vier Lehrstühle für Sinologie, einen für chinesische Studien am Kolonialinstitut der Freien und Hansestadt Hamburg (1909) sowie drei andere an den Universitäten von Berlin (1912), Leipzig (1922) und Frankfurt am Main (1925). Zudem bestanden sinologische Seminare oder Lektorate an den Universitäten in Göttingen und Bonn sowie Forschungsstellen an Museen in Berlin, Köln, Leipzig und München.¹¹ Zahlreiche Sinologen haben während der Nazizeit Deutschland und später auch Österreich verlassen.¹²

Bislang fehlt eine wissenschaftliche Untersuchung darüber, welche Bedeutung daoistische Texte für Menschen hatten, die unter Hitlers Herrschaft lebten. Auch sind Exodus und Emigration deutscher Sinologen während der Nazizeit bislang nur ansatzweise untersucht. Unter ihnen waren eine ganze Reihe, die für die Daoismus-Forschung wichtig waren: Wolfram Eberhard, Vincenz Hundhausen, Ernst Schwarz oder Richard Wilhelms Sohn Hellmut. In diesem Zusammenhang kann man wohl auch Franz Esser nennen, der 1941 im Verlag der Pekinger Pappelinsel eine Laozi-Ausgabe publizierte. Zu erwähnen wäre hier ferner Stephan Kuttner, ein enger Freund der Familie Wilhelm, der als Jude durch die Nazis nicht nur aus Deutschland, sondern auch aus der geliebten Sinologie exiliert wurde und später Direktor des weltbekanntesten Institute of the History of Canon Law an der Universität Berkeley war.

Ausdrücklich sei hier auch des bedeutenden französischen Daoismus-Forschers Henri Maspero gedacht, der kurz vor der

⁶ Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg/Brsg. 1937, IX, 992.

⁷ Ebd., VI, 388f.

⁸ Inge Scholl, Die weiße Rose. Fischer, Frankfurt/M. 1977, 104f.

⁹ John Gustav Weiß, Lao-tse: Tao-te-King. Reclam, (Recl. Univ. Bibl. 6798). Leipzig o.J. (1927).

¹⁰ Diese Ausgaben stammten von Böttger, Brasch, Dallago, De Groot, Dvořák, Esser, Federmann, Fiedler, Grill, Haas, Hahn, Hartmann, Heckel, Jerven, Klabund (Henschke), Kohler, Lange, Noak, Plaenckner, Rousselle, Schroeder, Seligmann, Strauß, Ular, Weiß, Wense, Wilhelm, Wulff und Zaiss.

Vgl. dazu Knut Wolf, Westliche Taoismus-Bibliographie (WTB) – Western Bibliography of Taoism. 5. verbesserte und erweiterte Auflage. Die Blaue Eule, Essen 2003. Die sechste Ausgabe ist für 2010 geplant.

¹¹ Martin Kern, The Emigration of German Sinologists 1933-1945. Notes on the History and Historiography of Chinese Studies, in: Journal of the American Oriental Society (JAOS) 118 (Oct.-Dec.1998) 4, 507-529, 508.

¹² Vgl. Martin Kern, The Emigration (Anm. 11), 507-529.

Befreiung vermutlich am 17. März 1945 in Buchenwald an Entkräftung starb.¹³ Der einzige deutsche Lehrstuhlinhaber für Sinologie, der damals nicht nationalsozialistischer Parteigenosse war, Erich Haenisch von der Friedrich-Wilhelm-Universität in Berlin, hatte sich vehement, aber ergebnislos für seine Freilassung eingesetzt.¹⁴

Erst lange nach Ende des Zweiten Weltkrieges sprach 1968 der Sinologe Herbert Franke von den schweren Schäden, die die deutsche Sinologie zwischen 1933 und 1945 erlitten hatte. Und erst Ende der Neunzigerjahre wurde eine Tagung von Chinawissenschaftlern zu diesem Thema durchgeführt.¹⁵ Nach Informationen, die die Sinologin Mechthild Leutner von der Freien Universität Berlin gibt¹⁶, hatte die Mehrheit der etwa fünfzig deutschen Sinologen Deutschland bzw. später auch Österreich verlassen. Der im Deutschen Reich verbleibende Rest bestand aus Parteimitgliedern oder solchen, die sich irgendwie anpaßten. Zum Widerstand gegen den Nationalsozialismus gehörte Adolf Reichwein, der am 20. Oktober 1944 in Berlin-Plötzensee hingerichtet wurde. Reichwein war kein Sinologe im strengen Sinne des Wortes, doch hatte er sich mit den Beziehungen Chinas zu Europa im 18. Jahrhundert befaßt. Davon zeugt noch stets sein Buch «China und Europa. Geistige und künstlerische Beziehungen im 18. Jahrhundert», das Anfang der zwanziger Jahre erschienen war und später (nach dem Krieg) auch ins Englische übersetzt wurde.¹⁷

Mechthild Leutner vertritt die Auffassung, daß diejenigen deutschen Sinologen, die im Deutschen Reich während der Nazizeit verblieben, sich «mit dem klassischen China» beschäftigten. Nur das Seminar für Orientalische Sprachen an der Berliner Universität habe sich mit dem modernen China und seiner Sprache befaßt und sei «zu einer führenden Anstalt des Nationalsozialismus geworden». Diese Zerteilung der deutschen Sinologie dauere bis heute fort und sei einmalig in der Welt.

Das Laozi – veröffentlicht während der Nazizeit

Die allermeisten der oben genannten beinahe dreißig deutschen Laozi-Übersetzungen bzw. Übertragungen waren vor Beginn der Nazierrschaft erschienen, übrigens darunter eine «in jüdisch-deutscher Sprache».¹⁸ Zwischen 1933 und 1945 wurden aber immerhin sieben neue Laozi-Ausgaben herausgegeben, davon allerdings drei im Ausland. Und zwei Ausgaben wurden lediglich als Privatdruck bzw. «maschinengeschrieben» veröffentlicht.

Die erste Edition während der Nazizeit stammte von Ernst Schröder. Sie erschien 1934 unter dem Titel «Laotse: Die Bahn des Alls und der Weg des Lebens» im nationalsozialistisch orientierten Verlag Bruckmann in München. Schröder sprach bescheiden und vollkommen zu Recht von einer «Bearbeitung des Tao Teh King», denn sein Text beruhte auf Übersetzungen von Federmann, Weiß und Richard Wilhelm, auch auf den englischen Ausgaben von Giles und Medhurst.

Im darauffolgenden Jahr erschien von Wilhelm Zaiss, einem Arzt, unter dem Titel «Vom Seinsollenden» eine Ausgabe des Laozi als Privatdruck (Heiligkreuzsteinach bei Heidelberg). Dem Text des Laozi sind lediglich zwei eigenständige Sätze beigefügt, die im zeitlichen Kontext recht ambivalent lauten: «Laotse, der chinesische Weise, lebte ein halbes Jahrtausend vor Beginn unserer

Zeitrechnung. Der volksschädigenden Willkür der damaligen Herrschaft hielt er die Lehre entgegen, daß für den echten Gebieter nichts als das *Tao* maßgebend sei.» Dazu bemerkt Matthias Claus: «Vor dem Hintergrund des Erscheinungsjahres 1935 kann man sich fragen, wie das wohl gemeint sein könnte, die *volksschädigende Willkür der Herrschaft* – ein persönlicher Protest nach Hitlers Machtergreifung und deshalb im Eigenverlag? Aufschluß geben da sicherlich die zahlreichen anderen Schriften des Herausgebers, die alle im Eigenverlag erschienen sind und einen weiten Bogen aufspannen: von Gedichten, über «Das Wesen des Bienenvolkes» bis hin zu «Deuschtum; Deutsche Tracht; Der Deutsche.»¹⁹ Auch die Ausgabe von Zaiss ist eine Kompilation von John Gustav Weiß, Richard Wilhelm und der damals vielgelesenen und häufig aufgelegten Ausgabe von Alexander Ular. Herbert Lange, über dessen Person nichts bekannt ist, gab 1937 unter dem Titel «Das Buch vom Weg und Wandel» eine lediglich maschinengeschriebene Version des Laozi heraus.

Im Kriegsjahr 1941 erschien nach längerer Unterbrechung die ansonsten häufig wieder aufgelegte Laozi-Übersetzung von Richard Wilhelm.²⁰ Für die Leser im Herrschaftsbereich der Nazis nicht erreichbar war eine Übertragung des Textes von Lao Zi durch Franz Esser, die er 1941 in Beijing herausgab.²¹ Auch über Esser sind persönliche Daten bislang unbekannt. Hingegen wohl über seinen Verleger Vincenz Hundhausen (1878-1955), der selbst ein Jahr später in seinem Beijinger Verlag «Lau-Dse und Dschuang-Dse in deutscher Sprache» herausgab.²² Hundhausen lehrte ab 1923 an der Universität Beijing und war später ein eindeutiger Gegner des Nationalsozialismus, weshalb er auch 1935 sein Amt im Pekinger Deutschlandinstitut niedergelegt hat.²³ Er war ein durchaus vielseitiger Mann, von Hause Jurist. So war er als Anwalt tätig, gründete in Beijing eine Druckerei sowie den bereits erwähnten Verlag. Darüber hinaus übersetzte er klassische chinesische Literatur, dichtete und betätigte sich als Regisseur. 1954 wurde er aus China ausgewiesen und starb ein Jahr später in seinem Geburtsort Grevenbroich.

Gleichfalls im Jahr 1942 erschien im Insel-Verlag in Wiesbaden der erste Druck der Laozi-Übersetzung von Erwin Rousselle.²⁴ Rousselle hatte Semitistik, Iranistik und Indologie in München, Heidelberg, Freiburg/Brsg. und Berlin studiert und wurde 1916 zum Dr. phil. promoviert. Später studierte er auch noch Rechtswissenschaften und erwarb den Dr. jur. Nach seiner Habilitation wurde er als Nachfolger von Richard Wilhelm 1924 Professor für deutsche Philosophie an der Universität Beijing und im Jahr 1930, wiederum als Wilhelms Nachfolger auf dessen Stelle als Direktor des China-Instituts der Universität Frankfurt/Main. Durch seine diversen Studien war er auch in den Bereich der Sinologie gekommen, doch wurde vor der Ernennung in Frankfurt insbesondere von der Frankfurter Universitätsleitung zunächst bezweifelt, ob er für diesen Posten in Frage käme. Man holte Beurteilungen deutscher Sinologen ein. Obgleich diese eher distanziert ausfielen, wurde Rousselle nach Frankfurt berufen und erlangte in seiner neuen Funktion rasch Anerkennung. Seit 1931 war er Lehrbeauftragter für Sinologie und Vergleichende

¹⁹ <http://www.das-klassische-china.de/Tao/Ubbersicht%20der%20versch%20Ausgaben/index.html>. Dem Verfasser Matthias Claus verdanke ich manche nützliche Information.

²⁰ Tao te king: Das Buch des Alten vom Sinn und Leben / Laotse. Aus d. Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm. Diederichs, 25.-30. Tsd., Jena 1941.

²¹ Franz Esser, Lau Dse. Dau do djing; des alten Meisters Kanon vom Weltgesetz und seinem Wirken. Verlag der Pekinger Pappelinsel – Poplar Island Press, Peking 1941.

²² Die Laozi-Übertragung erschien unter dem «Lau-Dse: Das Eine als Weltgesetz und Vorbild» nach dem Krieg in Beijing. Verlag der Pekinger Pappelinsel, Peking 1948.

²³ So Matthias Claus. Vgl. auch: Hartmut Walravens, Lutz Bieg, Vincenz Hundhausen (1878-1955). Leben und Werk des Dichters, Druckers, Verlegers, Professors, Regisseurs und Anwalts in Peking. Harrassowitz, Wiesbaden 1999.

²⁴ Erwin Rousselle, Führung und Kraft aus der Ewigkeit (Dau-Dö-Ging). Insel, Leipzig 1942. Biographische Angaben findet man in http://www.sinologie.uni-frankfurt.de/index.php?option=com_content&view=article&id=26&Itemid=67

¹³ Seine bekanntesten Publikationen, die sich mit dem Daoismus beschäftigten und teils erst posthum erschienen, sind die folgend genannten Titel: Henri Maspero, La Chine Antique. Ed. de Boccard, Paris 1927. Ders., Mélanges posthumes sur les Religions et l'histoire de la Chine. Tome II: Le Taoïsme. Hrsg. v. P. Demiéville. Civilisations du Sud, Paris 1950. Ders., Le Taoïsme et les religions chinoises. Civilisation du Sud, Paris 1950.

¹⁴ Erich Haenisch war stark auf Mongolica spezialisiert. Von ihm stammt allerdings auch das Standardwerk «Lehrgang der klassischen chinesischen Schriftsprache».

¹⁵ Vgl. <http://www.ruhr-uni-bochum.de/oaw/dvcs/konferenzband.html>

¹⁶ Vgl. etwa: http://www.fu-berlin.de/presse/publikationen/tsp/2005/ts_20050521/ts_20050521_11.html

¹⁷ Adolf Reichwein, China und Europa. Geistige und künstlerische Beziehungen im 18. Jahrhundert. Oesterheld, Berlin 1923

¹⁸ R. Seligmann (Refäl Zeligman), Das Buch vom göttlichen Gesetz. Klat, Berlin 1923.

Religionswissenschaft an der Universität Frankfurt. Neben dem verdienstvollen Aufbau einer kunsthistorischen Sammlung, die zum größten Teil im Krieg zerstört wurde, betrieb Rousselle vornehmlich religions- und philologiesgeschichtliche Studien.

Im Kontext des hier behandelten Themas sind zumindest zwei Ereignisse von Bedeutung. Bei der Vorbereitung einer Festschrift für den Hamburger Sinologen Alfred Forke zu dessen 70. Geburtstag im Jahre 1937, die in einer zweibändigen Sonderausgabe der vom China-Institut herausgegebenen Zeitschrift «Sinica» erscheinen sollte, durften Beiträge «nichtarischer», kommunistischer oder weiterer, den Nationalsozialisten mißliebigen Autoren nicht aufgenommen werden, darunter auch ein Artikel von Hellmut Wilhelm, Sohn von Richard Wilhelm. Rousselle gelang es trotz der Zeitumstände, sich von 1938 bis 1940 in China aufzuhalten. Kurz nach der Rückkehr bekam er Probleme mit den Nazis, vermutlich wegen seiner religionswissenschaftlichen Arbeiten über den chinesischen Volksdäoismus. 1941 verlor er den Lehrstuhl für Sinologie, im darauffolgenden Jahr wurde er seines Postens als Leiter des China-Instituts enthoben und 1943 erhielt er sogar ein Redeverbot an der Universität Frankfurt. Sein Nachfolger wurde Carl Hentze. Nach dem Ende der Nazi-herrschaft kam es zu Auseinandersetzungen zwischen Rousselle und Hentze, da Hentze als politisch belastet galt, war dieser doch auf Betreiben des Gauleiters in diese Position gelangt. Rousselle starb 1949 ohne Rehabilitation. Er hat nach dem Krieg auch nicht mehr in Frankfurt gelehrt. Nachfolger von Rousselle und Hentze wurde schließlich Adolf Jensen.

Aus dem Nachlaß von Kurt Wulff (1881-1939) gab Victor Dantzer 1942 in Kopenhagen an einer eher unscheinbaren Stelle eine Teilübersetzung des Laozi («Acht Kapitel des Tao-tê-king») heraus.²⁵

Deutsche Sinologen in Opposition zum Regime

Im hier behandelten Zusammenhang ist auch der erste Sinologe an der Heidelberger Universität Friedrich Ernst August Krause (1879-1942) zu nennen. Er hat zwar keine Übersetzung daoistischer Schriften publiziert, doch hatte er als Schüler von Jan Jakob Maria de Groot, bei dem er 1914 promoviert wurde, stets Interesse an den chinesischen Philosophien und «Religionen» bekundet. Schüler von Krause war neben Rousselle der Widerstandskämpfer Philipp Schaeffer, ein Mitglied der Roten Kapelle (1894-1943). Krauses bekanntestes Werk ist «Ju-Tao-Fo – Die religiösen und philosophischen Systeme Ostasiens».²⁶ In ihm beschreibt er ausführlich den Daoismus (S. 131-206).

Wie bereits erwähnt, war das Fach Sinologie vor dem Beginn der Nazizeit nicht sehr stark an den Universitäten in Deutschland (und Österreich) etabliert. Auffallend ist nun, daß nicht nur manche Sinologen, die im Deutschen Reich verblieben waren, in Konflikt mit dem politischen System gerieten, sondern daß auch eine ansehnliche Reihe emigrierte oder aus dem Ausland, in der Regel China, nicht mehr nach Deutschland zurückkehrte. Da die wissenschaftliche Beschäftigung mit chinesischer Sprache, mit den philosophischen Richtungen und Religionen bzw. Weltinterpretationen in China vor Beginn der Nazizeit nicht nur an einigen Universitäten, sondern auch an Museen und Bibliotheken stattfand, fiel auch der Exodus von Mitarbeitern derartiger Institutionen ins Gewicht. Martin Kern hat diese Vorgänge und Ereignisse eindringlich beschrieben.²⁷ Im Kontext des hier behandelten Themas sollen und können nur einige Sinologen genannt werden, deren Studien über chinesische Religion und Philosophie im behandelten Zeitraum von Bedeutung waren.

²⁵ Kurt Wulff, Hrsg. v. Victor Dantzer, in: Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser XXVIII (1942) 4, 1-98 (København) [Acht Kapitel des Tao-tê-king]. Es sind die Kapitel 1, 2, 11, 19, 38, 52, 57, 70.

²⁶ Friedrich Ernst August Krause, JU-TAO-FO. Die religiösen und philosophischen Systeme Ostasiens. Ernst Reinhardt, München 1923. Über dieses Buch schrieb Hermann Hesse eine Rezension in: Der Bücherwurm 9 (1924), 116.

²⁷ Vgl. Martin Kern, The Emigration (Anm.11).

Zu nennen wäre etwa Wolfram Eberhard, der zwar erst sehr viel später durch sein «Lexikon chinesischer Symbole. Geheime Sinnbilder in Kunst und Literatur, Leben und Denken der Chinesen»²⁸ bekannt wurde, der jedoch während der dreißiger Jahre zeitweise in Deutschland lebte und dieses 1937 mit Hilfe eines Moses-Mendelssohn-Stipendiums verlassen konnte, das ihm der spätere Widerstandskämpfer Adam von Trott zu Solz²⁹ verschafft hatte. Dieser lernte Eberhard in den USA kennen und nahm ihn mit auf eine Reise von Amerika nach China.³⁰ Von Trott zu Solz hatte auch Kontakt mit anderen deutschen Sinologen, die sich in China aufhielten, so etwa mit Gustav Ecke.

Eine weitere, höchst interessante Figur in dieser Zeit war Ernst Schwarz (1916-2003), dem wir die wohl bislang beste deutsche Übersetzung des Laozi³¹ verdanken. «An der Universität seiner Geburtsstadt Wien hatte Schwarz Studien der Ägyptologie und Medizin begonnen. Angesichts seiner jüdischen Abstammung und politischen Überzeugung wurde er jedoch durch den Einmarsch der Nationalsozialisten in Österreich gezwungen, vor Beendigung seiner Ausbildung zu emigrieren. Nach seiner Ankunft in Shanghai (1938) erarbeitete er sich die chinesische Sprache im Selbststudium. Nachdem sein Projekt, eine Übersetzung von Shen Deqians (1673-1752) *Gushi yuan* (*Quellen der Gedichte im alten Stil*) anzufertigen, dem Zeitgeist in China zum Opfer gefallen war, ging er nach Nanking, wo er in einem buddhistischen Tempel buddhistische Schriften studierte und an der Jiling Daxue englische Literatur (1946?-1947) unterrichtete. Auf eine Anstellung als Sekretär an der österreichischen Gesandtschaft in Nanking (1947-1950) folgten Übersetzertätigkeiten für den Verlag für fremdsprachige Literatur in Peking. Während des sogenannten «Großen Sprungs vorwärts» (1958-1960) unterrichtete er kurzfristig Englisch an der Hangzhou Daxue und verließ China (1960) wegen politischer Probleme, um sich nach Aufhalten in England und Belgien schließlich in der DDR niederzulassen. An der Humboldt-Universität zu Berlin hielt er anfangs als wissenschaftlicher Mitarbeiter (1961-1969) und später als Lektor (1969-1970) Sprachübungen in modernem Chinesisch und Lehrveranstaltungen über traditionelle chinesische Sprache und Literatur ab. Im Jahr 1965 wurde Schwarz mit einer Arbeit über die Forschung über Qu Yuan an der Humboldt-Universität promoviert. Nach seinem Ausscheiden aus der Universität lebte er als freier Übersetzer und hielt einige Vortragszyklen an der Diplomatischen Akademie in Wien. Im Jahr 1993 verließ Schwarz Berlin und zog sich in die Abgeschiedenheit des Waldviertels (Niederösterreich) zurück. Im Jahr 1994 wurde er erstmals öffentlich mit dem Vorwurf konfrontiert, für den DDR-Staatssicherheitsdienst gearbeitet zu haben.

Ernst Schwarz ist in erster Linie als Übersetzer traditioneller chinesischer Schriften an die Öffentlichkeit getreten. Hervorzuheben sind seine Übersetzungen der philosophischen Bücher *Daodejing* und *Lunyu*, die durch Anmerkungen sowie die deutsche Wiedergabe der Darstellungen des Lebens der beiden Philosophen aus dem *Shiji* abgerundet sind. (...) Sammelbände von Nachdichtungen chinesischer Lyrik wie der in der Erstausgabe bibliophil gestaltete Band *Chrysanthenen im Spiegel* oder die Ausgabe *Chinesische Liebesgedichte* des auch selbst lyrisch produktiven Schwarz haben großes Publikumsinteresse gefunden.»³²

Ernst Schwarz war ein Wanderer zwischen in Zeit und Raum sehr verschiedenen Welten. Ein bewegtes Spiegelbild des letzten Jahrhunderts ist seine Biographie, die er in einer bislang unveröffentlichten Darstellung beschrieben hat. Dem jüdischen Erbe

²⁸ Diederichs, Köln 1983 (A dictionary of Chinese symbols. Hidden symbols in Chinese life and thought. Routledge & Kegan Paul, London-New York 1986).

²⁹ Hingerichtet am 26. August 1944.

³⁰ http://de.wikipedia.org/wiki/Adam_von_Trott_zu_Solz#China_und_Japan.

³¹ Ernst Schwarz, Laudse, Daudedsching, Reclam, Leipzig 1970. Zahlreiche Auflagen, seit 1980 auch im Deutschen Taschenbuch Verlag, München.

³² So Bernhard Führer in: Bernhard Führer und Knut Wolf, Ernst Schwarz (6.8.1916-6.9.2003), in: Hefte für Ostasiatische Literatur 35 (November 2003), 100f.

stand er eher distanziert gegenüber, doch war er an Religion und religiösen Überzeugungen stets interessiert, hat sie angenommen und übernommen, sich auch wieder von ihnen distanziert, wenn er sie als nicht länger tragend empfand. Den sozialistischen Ideen seiner Jugendjahre ist er treu geblieben. Dies sollte man bei der Beurteilung seiner politischen Verstrickungen wohl auch mit berücksichtigen. Zu den Stasi-Vorwürfen hat er in einer Erklärung an seine Freunde Stellung genommen. Dies verhinderte nicht, daß so mancher sich nach 1994 von ihm offen oder still distanzierte.

Daoistische Einflüsse in der zeitgenössischen Literatur

Besonderer Erwähnung wert ist das später häufig zitierte Gedicht von Bertolt Brecht «Legende von der Entstehung des Buches Taoteking auf dem Weg des Lao-tse in die Emigration», das während seiner eigenen Emigration 1938 in Dänemark entstand. Der in Kiel lehrende Literaturwissenschaftler Heinrich Detering hat dem Thema «Brecht und Lao-tse», ja «Brechts Taoismus» eine eigene Studie gewidmet.³³ Chinesische Themen oder Figuren tauchen in Brechts Werk häufig auf.³⁴ Des jungen Brechts Interesse für China wurde angeregt durch die Lektüre des Romans «Die drei Sprünge des Wang-lun» von Alfred Döblin, der erstmals 1915 erschien. Vieles spricht dafür, daß Brecht sich weitgehend und an erster Stelle an R. Wilhelms Laozi-Ausgabe orientierte, doch war Brecht auch mit Klabund befreundet, der gleichfalls eine Laozi-Übertragung herausgebracht hatte.³⁵ Detering meint, daß durch Wilhelms interpretative Übertragung der Text des Laozi auch Züge einer christlichen Heilslehre erhielt, die «die chinesische Tradition [...] innerhalb einer christlich bestimmten Kultur verstehbar werden lassen». Wo Wilhelm – wie der Goethesche Faust das biblische *logos* – Dao mit dem Wort «Sinn» übersetzt und die chinesische Weisheit in biblische Gleichnisrede kleidet, deutet sich der solcherart aufbereitete Daoismus als «modernitätskompatible Überbietung» des altbekannten christlichen Modells an. In diesem thematischen Kontext ist auch Hermann Hesse zu nennen. Er hat sich zwar nicht explizit und ausführlicher mit daoistischen Texten auseinandergesetzt, doch sind wie bei Brecht starke Einflüsse des chinesischen Denkens festzustellen.³⁶ Hesse lebte schon lange vor Beginn der Nazizeit außerhalb Deutschlands im Tessin. Die Machtübernahme durch die Nazis im Jahre 1933 beobachtete er mit großer Sorge. Seiner Skepsis und seinen Befürchtungen gegenüber dem Nationalsozialismus gab er bereits 1930 Ausdruck, als er aus Protest gegen den zunehmenden Einfluß der Nazis aus der Preußischen Akademie der Künste austrat. Seit Mitte der dreißiger Jahre wurden Beiträge von Hesse in deutschen Zeitungen nicht mehr veröffentlicht. Hermann Hesses Werke waren in Deutschland während des Nationalsozialismus nicht verboten; nicht nachgedruckt werden durften aber der berühmte Roman «Der Steppenwolf», die Aufsatzsammlung «Betrachtungen» sowie «Narziss und Goldmund», weil darin ein antisemitisches Pogrom beschrieben wird. Kurz vor Beginn der Nazizeit begann Hesse an seinem Roman «Das Glasperlenspiel» zu schreiben, in dem er eine Art Gegenwelt oder Gegenmodell zum Naziregime entwickelte. Hesse hatte zunächst sogar geplant, den «Führer» als Gegenspieler zu Josef Knecht, der Hauptgestalt des Romans, einzufügen, sah aber schlußendlich aus unterschiedlichen Gründen davon ab.

Das Laozi wurde von Hesse vermutlich in verschiedenen Übersetzungen gelesen, vornehmlich aber in den Versionen von Ular, Wilhelm, Grill und Graeser.³⁷ Das Zhuangzi (in der Übersetzung von R. Wilhelm) war eines der Lieblingsbücher Hesses.

³³ Heinrich Detering, Bertolt Brecht und Lao-tse. Wallstein, Göttingen 2008. Vgl. dort 10.

³⁴ Antony Tatlow, Hrsg., Brechts Ostasien: eine Begegnung; ein Paralog. Parthas, Berlin 1998.

³⁵ Klabund (Henschke), Mensch, werde wesentlich! Lao-tse – Sprüche. Fritz Heyder, Berlin 1921, 1922, 1926.

³⁶ Adrian Hsia, Hermann Hesse und China. Darstellung, Materialien und Interpretation. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1974. Hesse rezensierte u.a. lediglich die Laozi-Ausgaben von Julius Grill und Hertha Federmann.

Im Roman «Das Glasperlenspiel» spielt der Daoismus eine Rolle, da Josef Knecht während eines Aufenthalts bei einem Eremiten die Feinheiten des Daoismus kennenlernt. Dieser Eremit, der «Ältere Bruder» genannt, ist ein Student an dem berühmten ostasiatischen Lehrhaus in Hesses Kastilien. «Offenbar war der rationalistische und eher antimystische, streng konfuzianisch sich gebende Geist in der chinesischen Abteilung des Lehrhauses» für ihn unerträglich. Er «verließ eines Tages das Institut (...) und fand den geeigneten Ort für die von ihm geplante Einsiedelei. (...) Nächsten den alten Kommentaren zum Orakelbuch³⁸ war sein Lieblingsbuch das des Dschuang Dsie»³⁹ Der «Ältere Bruder» erzählte Josef Knecht während dessen Aufenthalts bei ihm «je und je an besonders guten Tagen eine Geschichte von Dschuang Dsie».⁴⁰ Auch Martin Heidegger beschäftigte sich während des hier behandelten Zeitraums mit dem Daoismus, insbesondere mit dem Laozi.⁴¹ Aber erst nach dem Ende der Nazizeit wollte er zusammen mit dem Chinesen Shih-Yi-Hsiao sogar eine Übersetzung des Buches von Lao Zi erarbeiten.⁴² Er traf sich 1946 auf seiner Hütte in Todtnauberg mit Paul Shi-Yi Hsiao. Abgeschlossen haben sie diese Arbeit nie. Hsiao äußerte sich später über diese Begegnungen: «Durch die gründliche Gangart des Heideggerschen Denkens hatten wir am Ende des Sommers 1946 von den 81 erst 8 Sprüche bearbeitet. In etwa zehn Jahren wären wir vermutlich fertig geworden, vielleicht auch etwas früher, denn andere Kapitel sind nicht so verhüllt.» Hsiao zog sich deshalb schon bald aus diesem Gemeinschaftsunternehmen zurück, da ihm überdies Heideggers interpretatorische Eingriffe in den Originaltext zu weit gingen: offenbar wollte der deutsche Philosoph etwas thematisieren, was sich dem Chinesen nicht erschloß.⁴³

In den von den Deutschen besetzten Niederlanden erschien 1942 die erste niederländische Ausgabe des Laozi, die vollständig aus dem Chinesischen übersetzt war. Übersetzer und Kommentator war der an der Universität Leiden wirkende Sinologe Jan Julius Lodewijk Duyvendak bzw. Duyvendak (1889-1954), ein Schüler des niederländischen Sinologen Jan Jakob Maria de Groot, der ab 1902 an der Berliner Friedrich-Wilhelms-Universität (seit 1949 Humboldt-Universität) wirkte.⁴⁴ Duyvendak war wie auch andere Leidener Professoren aus Protest gegen die deutsche Besetzung im Sommer 1942 zurückgetreten. Da er gegen die Deutschen «gehetzt» hatte, mußte er schließlich untertauchen und verbrachte eine Zeitlang unter Falschnamen im Untergrund.⁴⁵ Bei einer Razzia zur Aufspürung untergetauchter Juden wurde Duyvendak in einem seiner Verstecke entdeckt und verhaftet. Zunächst kam er in die Haftanstalt in Arnheim (Arnhem), wo er mit anderen von März bis Juni 1943 im Krankensaal untergebracht war. Von dort ist er dann später ins Gefängnis von Scheveningen überstellt worden. Ihm wurde der Prozeß gemacht, doch ließ man ihn offensichtlich mangels Beweisen im August 1943 frei. Möglich ist auch, daß sich ein deutscher Kollege unter den Sinologen für

³⁷ Arthur (Gustav «Gusto») Graeser, Graeserdrucke, Ursprung (bei Schelklingen) 1966. [Tao, das heilende Geheimnis. Ein in den Wehen der Zeit wiedergeborene Menschheit – Buch zur großen Heimkehr – Genesung – unsrer Welt. Durch Arthur Graeser. Nachdichtung des TAO TE KING von Lao-tse. Entstanden 1912 bis 1918. Teildruck. Hrsg. Hermann Müller].

³⁸ I Ging (Yi King).

³⁹ So Hesses Schreibweise des Zhuangzi. Hermann Hesse, Das Glasperlenspiel. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1971, 133f.

⁴⁰ Ebd., 139.

⁴¹ Reinhard May, Ex oriente lux. Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluß. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden-Stuttgart 1989. Ma Lin, How Does Heidegger Translate the Daodejing? in: Journal of Renmin University of China, Beijing 4 (Spring 2009) 1, 100-110.

⁴² Shih-Yi-Hsiao (=Siao Ci-Yi) veröffentlichte ein Jahr später (1947) eine italienische Übersetzung des Laozi (Bari. Neudruck 1982).

⁴³ Paul Shih-yi Hsiao «Heidegger and Our Translation of the Tao Te Ching»: Graham Parkes, Hrsg., Heidegger and Asian Thought. University of Hawaii Press, Honolulu 1987, 93-103.

⁴⁴ Jan Julius Lodewijk Duyvendak, Tau-te-tsjing – Het boek van Weg en Deugd. Van Loghnum Slaterus, Arnhem 1942, 21950; De Driehoek, Amsterdam 31980.

⁴⁵ http://www.dbnl.org/tekst/_jaa003195601_01/_jaa003195601_01_0009.htm

ihn verwandt hatte, vermutlich wie im Fall Maspero der Berliner Kollege Haenisch. Auch wurde offensichtlich Bestechung nicht ausgeschlossen. Duyvendak widmete seine Laozi-Ausgabe von 1950 den «Mitbewohnern» im Krankensaal des Arnheimer Gefängnisses und vermeldete im Vorwort auch knapp einiges über das Entstehen der ersten Ausgabe während der Besatzungszeit. Während der Nazizeit erschienen nur wenige Publikationen zum Daoismus, möglicherweise Folge des erheblichen Aderlasses, den die deutsche (und österreichische) Sinologie durch die Emigration so zahlreicher Vertreter des Faches erlitten hatte. Zu nennen wäre etwa die Untersuchung des protestantischen Missionswissenschaftlers Gerhard Rosenkranz «Der Heilige in den chinesischen Klassikern. Eine Untersuchung über die Erlöser-Erwartung im Konfuzianismus und Taoismus». ⁴⁶ Erwähnenswert sind auch zwei ältere Publikationen, von denen die erstgenannte in jener Zeit ziemlich verbreitet war, nämlich das Buch von Richard Wilhelm «Lao-Tse und der Taoismus» (1925). ⁴⁷ Die andere Veröffentlichung stammt von Heinrich Friedrich Hackmann «Die dreihundert Mönchsgedichte des chinesischen Taoismus», die 1931 in Amsterdam erschienen war. ⁴⁸

Erwähnung verdient in diesem Zusammenhang wohl auch der Schriftsteller und Maler Fritz Mühlenweg (1898-1961), der durch drei Reisen zwischen 1927 und 1932 in die Mongolei, die Wüste Gobi und Chinesisch-Turkestan mit China und chinesischer Kultur in Berührung kam, darüber aber erst nach dem Ende der Nazizeit verschiedene Bücher veröffentlichen konnte. Als erstes seiner Bücher erschien 1946 der Band «Tausendjähriger Bambus» mit Übertragungen chinesischer Gedichte. 1950 folgte sein vielgelesener Reisebericht «In geheimer Mission durch die Wüste Gobi», wohl zunächst als Jugendbuch oder Abenteuer-Roman konzipiert, aber doch von hoher literarischer Qualität. ⁴⁹

Zusammenfassung

Während der Nazizeit waren in Deutschland vergleichsweise viele daoistische Texte erreichbar, vornehmlich das Laozi und das Zhuangzi, dieses in der Übersetzung bzw. Übertragung von Richard Wilhelm. ⁵⁰ Da Wilhelms Zhuangzi-Ausgabe, die erstmals 1912 erschienen war, im Kriegsjahr 1940 bereits die zehnte Auflage erreichte, ist zu folgern, daß in jener Zeit dieses Buch der Erzählungen vermutlich mehr gelesen und eher verstanden wurde als das Buch des Lao Zi. Ähnliches mag für Wilhelms Liezi-Ausgabe gelten, die bereits 1911 zum ersten Mal erschien und gleichfalls während der Nazizeit Nachdrucke erlebte (1936, 1937). ⁵¹ Es dürfte also genügend Leserschaft in Deutschland und während jener Zeit für diese Bücher gegeben haben.

⁴⁶ J.C. Hinrichs, Leipzig 1935 (Missionswissenschaftliche Forschungen 9).

⁴⁷ Friedrich Frommann (H. Kurtz), Stuttgart 1925.

⁴⁸ Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, Amsterdam 1931 (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, XXXII, 1).

⁴⁹ Fritz Mühlenweg, In geheimer Mission durch die Wüste Gobi. Herder, Freiburg/Brsg. 1950; Libelle, Bottighofen 1993. Ders., Das Tal ohne Wiederkehr oder Die Reise von Magog nach Gog. Herder, Freiburg/Brsg. 1952 (Fremde auf dem Pfad der Nachdenklichkeit. Libelle, Bottighofen 1992).

⁵⁰ Richard Wilhelm, Dschuang Dsi – Das wahre Buch vom südlichen Blütenland. Eugen Diederichs, Jena 1912, ¹⁰1940.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich
Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@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 Walf (Nijmegen)

Druck: dfmedia, 9230 Flawil

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Natürlich muß man wegen der im Vergleich zu heute völlig anders gestalteten religions- und kirchensoziologischen Struktur der deutschen Bevölkerung davon ausgehen, daß sich lediglich eine Minderheit für nichtchristliche Religionen, Weltinterpretationen oder philosophische Strömungen interessierte. Aus der Zeit vor 1933, in der es in Deutschland auch zahlreiche esoterische Kreise gab, war allerdings noch viel Literatur im Umlauf oder irgendwie erreichbar, etwa über Antiquariate, die teilweise vom Regime geächtet oder verboten war. Dazu zählten etwa die Veröffentlichungen der Darmstädter «Schule der Weisheit» des Grafen Hermann (Alexander) von Keyserling (1880-1946), dessen vor 1933 erschienene Schriften vom Regime mit Argwohn betrachtet wurden. Keyserling lehnte nämlich bereits vor 1933 den Nationalsozialismus als Irrationalismus ab, der zur Katastrophe führen müsse. In der nationalsozialistischen Presse wurde er heftig angegriffen. Nach der Machtübernahme Hitlers erhielt er Redeverbot. Er konnte auch nicht mehr publizieren und durfte nicht mehr ins Ausland reisen. ⁵² Auch noch während der Nazizeit war Keyserlings «Reisetagebuch eines Philosophen» ein vielgelesenes Buch, das vor der Nazizeit zuletzt 1932 erschienen war. ⁵³ Durch dieses voluminöse Buch (etwa 900 Seiten in zwei Bänden) erhielten dessen Leser im vergleichsweise abgeschlossenen Deutschland jener Zeit recht umfangreiche und zutreffende Informationen über asiatische Religionen, auch über den Daoismus. ⁵⁴ Keyserlings Reise führte von Europa über Ceylon (Sri Lanka) und Indien nach China und Japan und über Nordamerika zurück nach Europa.

Im Unterschied zu anderen religiösen oder weltanschaulichen Strömungen – man denke etwa an den Buddhismus – gab es für daoistisches Gedankengut sozusagen naturgemäß keinerlei Organisationsstruktur, damals wie heute nicht, jedenfalls in den westlichen Ländern. Durch die damals zugänglichen Übersetzungen daoistischer Texte wurden einzelne, ja Individualisten angesprochen. Richard Wilhelm hatte bereits in seinem Beitrag «Licht aus Osten» darauf hingewiesen, Lao Zi komme es darauf an, «daß man alle Willkür, alles Machen meidet.» ⁵⁵ Aus seinen Übersetzungen der daoistischen Texte und der sie begleitenden Kommentare, waren sie auch zum großen Teil viele Jahre vor der Nazizeit erstmals veröffentlicht worden, spiegelte unbewußt und ungewollt ein Gegenbild zur nazistischen Ideologie. Da hinter diesen Texten keinerlei Organisation stand, entging dieses Gedankengut auch weitgehend der Zensur im Dritten Reich. Die Ausnahmen, die es gab, wurden – sofern bekannt – genannt.

Knut Walf, Nijmegen

⁵¹ Richard Wilhelm, Liä Dsi – Das wahre Buch vom quellenden Urgrund. Eugen Diederichs, Jena 1911.

⁵² http://de.wikipedia.org/wiki/Hermann_Graf_Keyserling.

⁵³ Graf Hermann Keyserling, Das Reisetagebuch eines Philosophen. Otto Reichl, Darmstadt 1919.

⁵⁴ Ebd., 452, 458, 535

⁵⁵ Ebd., 148.

Liebe Leserinnen, liebe Leser,

wie schon im Brief an die Abonnenten vom November 2009 angekündigt, endet mit dieser (zusätzlichen) Nummer der «Orientierung» nicht nur der laufende 73. Jahrgang, sondern sie ist gleichzeitig die letzte Ausgabe der Zeitschrift. Aus diesem Grunde möchten wir für Ihre Treue danken und diesen Dank mit unseren besten Wünschen für die Feiertage und das kommende Neue Jahr verbinden.

AutorInnen, MitarbeiterInnen und Redaktion der «Orientierung»

Korrigenda: Im Betrag von Franz Weber (vom 15. Dezember 2009, S. 255-258) muß auf S. 258, Anm. 20, die Web-Adresse für Paul Weiß (GOTT, Christus um die Armen) lauten:
www.itpol.de/wp-content/uploads/2009/08/gottchristusunddiarmen.pdf