



DER WIRKLICHE FRANZ war keineswegs ein sanftlebendes Fleisch, und seine Fügbarkeit hatte einen doppelten Boden. In einem denkwürdigen Text äußert er über das Wesen der Bewaffnung: «Herr, wollten wir etwas besitzen, dann müßten wir auch Waffen zu unserer Verteidigung haben.» Die Klarheit dieses Satzes wirkt wie ein Röntgenbild des Gottes Mars, sie zeigt uns den Knochenbau des Militärwesens ganz ohne Klingklang Gloria, als beinharte Geschäftsinteressen. Die grandiosen Überbauten des Waffenwesens, mit Schlachtengemälden und traditionsreichen Fahnen – all der schöne Schein männlicher Idiotie kann vor dem milden Auge des freundlichen Franz nicht bestehen. Aus der Tiefe der Zeiten spricht einer zu uns, der war als eitler Junker ausgeritten und hatte plötzlich begriffen, welchen Schwachsinn er für sein höchstes Lebensziel gehalten hatte. Die buchstäblich entwaffnende Wirkung dieser Einsicht hat Franz dann weitergegeben, an seine Genossen und an das Volk. *Ethik ohne Eigentum* und *Friedfertigkeit* bedingen einander, als die beiden Grundsatzartikel eines Christentums, wie es seit Franz nur von verketteten Minderheiten gedacht und gelebt worden ist. Merkur und Mars waren stärker, diese wahren Götter des christlichen Abendlandes, und Franzens göttlicherer Gott blieb ein Traum (...)

Komm, Bruder Wolf

William Colby, seit 1947 bei der Central Intelligence Agency (CIA) und von 1973 bis 1976 der Direktor dieses Amtes, hat sich kürzlich in einem Interview über Franz von Assisi geäußert.

Frage: Haben Sie Vorbilder?

Antwort: Den heiligen Franz von Assisi.

Frage: Warum gerade ihn?

Antwort: Wegen seiner Demut. Als Jüngling war er ein verwöhnter Taugenichts. Erst nach einer schweren Verwundung begann er über sein Lebensziel nachzudenken. Dann stand sein Entschluß fest. Er wollte kein reicher, verwöhnter Taugenichts mehr bleiben, sondern wollte ein einfaches Leben führen und dem Gebot der Nächstenliebe folgen. Das tat er dann auch.

Frage: Wäre der heilige Franz von Assisi der CIA beigetreten?

Antwort: Nein. Der heilige Franz war ein Pazifist. Ich bin zwar kein Pazifist, aber ich bewundere Menschen, die größere Idealisten sind als ich.

Colby ist praktizierender Katholik.

Auf die Frage, wie er sich als Direktor des US-Geheimdienstes gefühlt habe, antwortete er: Ganz ausgezeichnet.

Daß Colby ein praktizierender Katholik ist, besagt nicht sehr viel. (General Franco war auch einer.)

An Colbys Bemerkungen ist lediglich der Trick interessant, dessen er sich zur Herstellung eines ihm sympathischen Franz-Bildes bedient. Er unterschlägt das Subversive an Franz, will sagen die *Ethik ohne Eigentum*, wodurch der Friedfertigkeit Franzens der Stachel gezogen wird. Der Franz des praktizierenden Katholiken und Militärexperthen Colby läßt sich dann bequem unter jener «Demut» einordnen, die seit jeher zur Herstellung eines tauglichen Kanonenfutters dienlich gewesen ist. (Demütige junge Männer pflegen zu tun, was man ihnen befiehlt: sie sind keine Wehrdienstverweigerer.) Franzens Pazifismus, so wie Colby ihn darstellt, ist so harmlos wie ein Gedicht von Rilke oder der Aufsatz eines Gymnasiasten über die Abrüstung.

Demgegenüber hat der wirkliche Franz ein Prinzip vertreten, das dem normalen Wahnsinn des Aggressors auf eine sehr eigentümliche und mitunter tatsächlich entwaffnende Weise begegnet: dem der Brüderlichkeit.

Hierher gehört die Geschichte aus den «Fioretti»: *Der Wolf von Gubbio* (Wir setzen sie als bekannt voraus. Red.): nach Jörgensen die literarische Verhüllung einer in aller Wirklichkeit von Franz herbeigeführten Verwandlung eines bössartigen Ortstyrannen in einen selbstlosen Bürgermeister. Beweisen läßt sich diese Interpretation nicht, aber sie stellt das wahre Thema der Wolfsgeschichte heraus: das *Verhältnis zwischen Aggressor und Opfer*, christlich betrachtet.

Ein wahrhaft klassisches Thema, das bereits in der Bibel anklingt, als Weisung des Heilands persönlich: Liebet eure Feinde!

William Colby wird auch der Maxime der Feindesliebe seine Anerkennung nicht versagen mögen. Das Problem liegt darin, dass seine Bewunderung völlig folgenlos bleibt.

Franzens entwaffnende Freundlichkeit gegenüber der Wolfsnatur – auch wenn sie im Schafspelz daherkommt – wird in den Originalquellen nie als Passivität und Leidenbereitschaft geschildert. Nicht als *Lassen*, sondern als *Tun* soll Franzens Friedfertigkeit gelten, als eine von ihm ausgehende Kraft geradezu, die den daherstürmenden Feind ohnmächtig macht.

Denn: Nicht mit Duldermiene tritt Franz dem Wolf gegenüber, sondern mit einer Vitalität, deren Furchtlosigkeit die Destruktivität des bösen Feindes in sich zusammensinken läßt. Schon wedelt das Untier mit seinem Schweif, und man erkennt, daß die wahrhaft Wahnsinnigen nicht in den Irrenhäusern sitzen, sondern immer noch frei herumlaufen, mit irgendwelchen Orden geschmückt. Manche von ihnen sind praktizierende Katholiken.

Adolf Holl, Wien

Aus: A. Holl, *Der letzte Christ*. DVA Stuttgart, 400 Seiten, DM 38.– (Erscheint Ende August)

FLÜCHTLINGE

Augenschein in Pulau Bidong: Ein Zufluchtsort für die Boat-People – Grauensvolle Lagerbedingungen – Kein Überleben für die Schwächeren – Das Hospitalschiff *Ile de Lumière* – Spontan-Aktion quer zu den bürokratischen Institutionen – Französisches Improvisationstalent und deutsche Mitwirkung gegen alle Widerstände – Neue Aufgaben mit Klimobile – Hilfe ist noch lange und noch tiefgreifender notwendig.

Rupert Neudeck, Troisdorf

THEOLOGIE

Anthropologische Revolution: Anstiftung zu einem Befreiungsprozeß gegen Herrschaftswissen und Herrschaftspraxis – Beitrag zum «Forum Abendmahl» am Evangelischen Kirchentag – Christliche Reaktion auf die Überlebenskrise – Ökologie und Solidarität mit den ausgebeuteten Völkern – Anders als bei den geläufigen Revolutionsvorstellungen soll Nietzsche nicht der Stärkere in Marx bleiben – Um eine differenzierte Basiskirche – «Ich würde einen Baum pflanzen».

Johann Baptist Metz, Münster/Westf.

LITERATUR

«Seele», ein Thema zeitgenössischer Literatur: Die «schöne Seele» im utopischen Elan der deutschen Klassik – Iphigenie und Faust als Idealtypen – Die «deutsche Seele» und ihre Geschichte – Gottfried Benns Polemik gegen die kleinkarierte Christenseele – Anzeichen einer revidierten Einstellung – Neues Stichwort *Seelenarbeit* im neuen Roman von *Martin Walser* – Begrenzte Hoffnung und realistische Bescheidung – Analogie zu Mitscherlichs Trauerarbeit – Parallele in biblischer Ganzheitserfahrung? Paul Konrad Kurz, Gauting

James-Joyce-Symposium in Zürich: 200 Wissenschaftler diskutieren Interpretationsprobleme – Joyces Rezeption katholischer und jüdischer Themen – Epik und Zeitbegriff.

Robert Boyle, Milwaukee/USA

GESELLSCHAFT

Zum veränderten Stellenwert von Religion und Kirche: Was meint die Religionssoziologie mit Privatisierung der Religion? – Ihre Einschränkung auf die persönliche Lebenswelt – Diese selber aber ist heute verkleinert – Was bleibt der Religion an Reichweite? – Verstärkte Ideologisierung auf Kosten einer utopischen Wirkung – Wozu die Kirchen verurteilt scheinen – Reduktion ihres Handelns auf problemlose Situationen – Gegenkräfte aus einer Gesellschaftstheologie – Ruf nach einer Dialogkirche. Gerard Dekker, Amsterdam

MOÇAMBIQUE

Kirche unter Last kolonialer Vergangenheit: Konflikt mit dem jungen marxistischen Staat – Aggressive Klagen der «Stimme des Erzbistums» – Richtlinien der Regierung – Religionsfreiheit, aber eingeschränkte kirchliche Erziehungsarbeit – Die Vergangenheit der Kolonialkirche holt die Gegenwart ein. Andreas Bänziger, Nairobi

BUCHHINWEIS

Der letzte Christ: Ein verblüffend aktualisiertes Franziskusbuch (Vgl. Titelseite) L. Kaufmann

Boat-People – was Spontaneität vermag

Pulau Bidong im Juli 1979

DIE INSEL liegt 28 km von der ostmalaysischen Küste entfernt, die nächste größere Stadt ist Kuala Trengganu, ein Geschäftszentrum der Malaysia-Chinesen. Vor einem Jahr wohnte auf dieser Wüsteninsel – Gesamtumfang: knapp sechs km² – noch kein Mensch, für Ratten und Schlangen war die Insel bekannt, in der Bucht der Insel sorgten Palmen für ein malerisches Bild, das irgendwann auch einmal die Touristen anlocken würde.

Die ersten Flüchtlinge strandeten hier im Juli 1979, 294 Personen. Inzwischen sind auf dem «bewohnbaren» Teil der Insel – auf einem knappen Quadratkilometer – genau 42 505 Flüchtlinge, Boat-People, untergebracht. Geht man über die Insel, fällt, stolpert man über Menschen, die in dem Tal der Insel, das von einem hohen steilen Berg und einem Hügel flankiert wird, zusammengepfercht sind. Die Hütten bestehen aus wenigen Baumstämmen, die man sich selbst aus dem Bergwald holt (der schon bald ganz abgeholzt ist), und den Plastiksäcken, in denen das UNHCR (das UNO-Hochkommissariat) die eisernen Nahrungsrationen verpackt. «Betten» werden aus Reisig geflochten, die «Küche» besteht aus einem Stein mit einer Einbuchtung, Teller und Tassen sind die Cola- und Erbsendosen aus den Päckchen des Hochkommissariats. Wenn gegen Mittag auf der Insel gekocht wird, zieht der Rauch tief in das Hüttengewirr des Camps, vermischen sich die Nahrungsgerüche auf eine undefinierbare und scheußliche Weise mit dem Geruch von Abfällen und Exkrementen, denn die Bewohner der Insel haben kein einziges Water-Klosett und müssen ihre Notdurft an den wenigen hüttenfreien (aber eben doch sehr hüttennahen) Plätzen der Insel verrichten. Hundert Meter von der Insel attackiert dieser süßlich-faule Geruch bereits jeden Besucher. Als Olivier Stirn, der Staatssekretär im französischen Außenministerium, am 1. Juli mit dem Hubschrauber auf dem Hügel der Inselzone C landet, schlägt ihm beim Aussteigen dieser impertinente Geruch prall entgegen, unter dem die 42 000 Tag für Tag zu leiden haben. Es ist gut, wenn Politiker manchmal auch einen so sinnlich-praktischen Kontakt zur Wirklichkeit bekommen.

Man fällt, stolpert über Kinder, die von ihren Eltern angeleitet werden, jedem auftauchenden Journalisten ein «How are you?» entgegenzurufen. 18 000 Kinder sind es, die unter den Lebens-/Sterbensbedingungen der Insel besonders leiden. Die Nahrungspakete des UNHCR und der MRCS (der «Malaysian Red Crescent Society») enthalten nur Trockennahrung (Reis, Erbsen, Hühnchen, Sardinen, Salz, Zucker, Tee), decken nur einen bestimmten quantitativen Bedarf an Nahrung ab, keinen qualitativen. Für die Kinder heißt das: der ganze lebenswichtige Vitaminbereich fällt aus, es fehlt an frischem Obst und Gemüse. Die einzige Gelegenheit, an frisches Obst zu kommen, besteht auf dem kleinen «schwarzen Markt», der über Fischerboote trotz strengen Verbots von Trengganu aus gewinnträchtig organisiert wird: 24 pedantisch genau abgezählte Weintrauben kann eine Mutter für einen Malaysia-Dollar für ihre Kinder erstehen, manchmal gibt es noch zwei schrumpelige Äpfel für ebenfalls einen Mal-Dollar. Die Hilfsorganisationen sorgen jedenfalls nicht für das Mehr an Nahrung, das zum Überleben – zumal unter den schwierigen Campbedingungen – nötig ist. Ich sehe dauernd Kinder, bei denen mich ihr Alter erschreckt; sie wachsen hier nicht entsprechend ihrem Alter. Kranke Kinder werden zudem von ihren Eltern meist versteckt, oft so lange, bis jede ärztliche Hilfe zu spät kommt: die ausländischen Delegationen «selektieren» ja unter den Flüchtlingen je nach deren Brauchbarkeit für den je eigenen Arbeitsmarkt, kranke Flüchtlinge fallen dabei durch den Rost. Da ist (z. B.) die australische Delegation so brutal und läßt den 13jährigen Phan Tran Dong auf der Insel, der geistig etwas gehandicapt ist, und akzeptiert die Fami-

lie für Australien. Tragödien wie diejenige, die Joseph Roth einst in seinem «Hiob» so eindringlich und erschütternd erzählte, ereignen sich hier andauernd – sie werden von unserer, von der durch unsere Haltung mitgetragenen Einwanderungspolitik «gemacht».

DIE «*ÎLE-DE-LUMIÈRE*», das 14 000-Tonnen-Küstenschiff, 92 Meter lang, auf Nouméa (Neukaledonien) zu einem Hospitalschiff umgerüstet, liegt jetzt seit dem 20. April wie ein starkes Symbol des Schutzes und der Präsenz Europas vor der Insel. Wir kamen zur Nachtzeit auf das Schiff zu, das wie ein weithin sichtbarer hellerleuchteter Wächter vor der Insel liegt, auf der in der Nacht auch die wenigen Lichter ausgehen, die von dem einzigen Stromaggregat gespeist werden – die wenigen Kerzen werden bei Einbruch der Dunkelheit schnell ausgeblasen, denn Kerzen sind kostbar und nicht zu haben. Die Anwesenheit des Schiffes allein hat viel bewirkt. Jeder Flüchtling erzählt es einem: seit dem Tag, da die «*Île-de-Lumière*» vor der Insel liegt, geht die malaysische Polizei nicht mehr so brutal gegen die Flüchtlinge vor, wird die Nahrung des Hochkommissariats regulär verteilt, d. h. der Flüchtling kann damit rechnen, daß er alle drei Tage ein solches Päckchen bekommt, das er zum Überleben bitter nötig hat. Das Hospitalschiff kam in letzter Minute, fünf Minuten nach der von den damals 34 000 begeistert gefeierten Ankunft stauten sich die Patienten am Bootsteg: Mütter mit halbverhungerten Kindern, Tuberkulosekranke (mehr als zwei Prozent der Inselbewohner leiden an dieser Krankheit), Notfälle, die einen sofortigen chirurgischen Eingriff nötig machten.

Die ärztliche Equipe des 92-m-Bootes setzt sich aus französischen Ärzten der Organisation «*Médecins sans frontières*» zusammen. Das ist eine lockere Vereinigung von zuhause normal ordinierenden Ärzten, die bisher schon freiwillig und unentgeltlich in Biafra, im Libanon, in Bangladesch, also immer an den ganz unmöglichen Orten tätig waren, wo reguläre Krankenversorgung unmöglich schien: Sie leisten diesen Dienst in 4-Wochen-Ablösungen und geben dazu ihren Urlaub her. (Vgl. *Kasten*)

In den ersten 12 Stunden nach der Ankunft des Schiffes werden drei Patienten operiert (das Schiff enthält einen Operations-, einen Entbindungs- und einen Röntgenraum). Mit der Infusions- und der Sauerstoffflasche beginnt ein aussichtsloser Kampf gegen den Tod. Bruno Funk, der ZDF-Reporter, der für das deutsche Komitee diese Zeit auf dem Schiff miterlebt, berichtet über die Einsätze dieser Nacht: «Nach acht Stunden künstlicher Ernährung und Beatmung stirbt im Morgengrauen ein 20 Monate altes Kind. Es hat zuletzt noch fünf Kilogramm gewogen. Ein zweites Kind stirbt, danach verabschiedet das Schiff seinen dritten toten Patienten, eine 29 Jahre alte Frau. Tuberkulose hat ihr 80 Prozent der Lunge weggefressen, jede Hilfe kommt zu spät.» Am gleichen Tage wird das erste Kind auf dem Schiff geboren: es bekommt den Namen des Schiffes, auf vietnamesisch: «*Dao Anh Sang – Ile-de-Lumière*».

FÜR DEN, DER DIE MÜHEN und Durststrecken dieser Aktion mit durchgestanden hat, der die Widerstände der Politik, die Mauern der (nationalen wie internationalen) Administration und die Hürden der weltweit organisierten Wohltätigkeit mit zu überwinden hatte, ist diese nächtliche Begegnung mit dem Schiff ein Moment höchster innerer Bewegung, die Tränen kann niemand unterdrücken; Pierre de la Garde, ein älterer erfahrener Arzt, seit langem der genannten Ärzteorganisation «*Médecins sans frontières*» (heute nennt sie sich «*Médecins du monde*») zugehörig, führt mich zu den Kranken, die im Krankensaal, im Schiffsbauch stationär behandelt werden. In diesen großen Sälen, die von dem penetranten Lärm des Generators eingehüllt

sind und in denen die klapprige Klimaanlage permanent gegen die tropisch-schwüle Hitze unterliegt, liegen die Opfer des Flüchtlingsstromes, aus deren Krankheitsgeschichten man so viel über die Bedingungen der Flucht erfährt. Da liegen Frauen und Mädchen, die unterwegs auf ihren Booten von den Thai-piraten brutal vergewaltigt wurden, daß sie danach in ärztliche Behandlung müssen. Da sind die Kinder, die an der Infusion hängen und kaum noch wieder zu Kräften kommen werden. Nguyen Thi Anh Daoh liegt da, 4 Jahre, apathisch, nicht mehr zu einer Eigenbewegung fähig: er hat die lange Sieben-Tage-Flucht nicht überstanden, bei der es vom dritten Tag an nichts mehr zu essen und zu trinken gab. Daneben der 14 Monate alte Nguyen Dang, der nur noch 7,500 Kilogramm wiegt. Daneben die schweren Verbrennungsfälle: während der Flucht wird auf den klapprigen Barkassen der Reis in riesigen Kübeln gekocht. Wenn dann ein Piratenboot die Barkasse rammt, schwappt das Wasser über und verbrennt in der Enge der Schiffsbäuche, wo die Menschen meist wie Sardinen sitzen, unvermeidlich die Flüchtlinge ...

Quer zu den Institutionen

UNSERE AKTION begann im November 1978 in Paris, als das Schicksal der auf dem Chinesischen Meer herumirrenden Hai Hong mit den 3500 Flüchtlingen an Bord die Weltöffentlichkeit beunruhigte. Mitglieder der Studentenbewegung von 1968 fragten sich öffentlich, ob man sich nicht für das vietnamesische Volk auch in Zeiten verantwortlich fühlen müsse, wenn die Amerikaner keine Bomben mehr auf Vietnam schmeißen. Die Frage führte zur Gründung eines Komitees, das für ein klar umschriebenes humanitäres Projekt alle politischen und ideologischen Gruppen gewinnen wollte. Schon bald war der ganz konkrete Plan gereift, mit einem Schiff im Chinesischen Meer Vietnamflüchtlinge vor dem Ertrinken zu bewahren. Im März 1979 bildete sich, angeregt durch diese Pariser Initiative, in der Bundesrepublik ebenfalls ein solches Komitee «Ein Schiff für Vietnam».

Diese Aktion «Un bateau pour le Vietnam» ist dem Netz politisch-administrativer caritativer Zuständigkeiten entschlüpft. Endlich einmal in meinem langen politischen Leben als Staatsbürger – nach Kurt Tucholsky jemand, der «einmal in fünf Jahren, da tun wä so als ob wä täten: det is een scheenes Jefiehl» –, endlich einmal erlebe ich mit den anderen in diesem französisch-deutschen Komitee, daß man die politische Ohnmacht, die Dauerhaltung von uns allen, die wir abends zähneknirschend oder resigniert vor dem Fernsehapparat und der Tageschau sitzen, für bestimmte Ziele und ein klar definiertes Projekt überwinden kann, wenn man dies nur entschieden, ausdauernd genug – natürlich – gemeinsam, in einer Gruppe Verschworener, will. Dennoch, ganz neidlos gesagt: diese zündende Idee, diese unmittelbare, durch kein Schielen auf irgendeine Institution getrübe Spontaneität konnte nur in Frankreich so gedacht, gefühlt, formuliert werden. In Deutschland sind wir doch auch heute noch, vielleicht jetzt unbewußter in Treue und Anhänglichkeit zum Staat, zu den Institutionen und den alles regelnden Gesetzen erzogen. Wir hatten jedenfalls ungleich größere Schwierigkeiten als die Franzosen, diese Aktion «Ein Schiff für Vietnam» bei uns durchzusetzen. Auch ist die Form des total informellen «group», die sich aus dem Raster der gesellschaftlich/staatlich approbierten Vereinsorganisiertheit heraushält, bei uns gar nicht möglich.

WIR FINGEN BEI UNS «französisch» an, stellten uns mit einer Pressemeldung vor, wobei der entscheidende Initialmut von Heinrich Böll kam. Es war im Februar 1979, ich war gerade von Paris zurück, wo mir der bekannte Philosoph André Glucksmann von der französischen Aktion erzählt hatte und davon, daß es da bereits ein Schiff gab, das noch finanzielle Unterstützung nötig hatte. Böll reagierte auf der Stelle: er

bewundere an dieser Aktion die Verbindung von Spontaneität und praktischer Phantasie. Also – mit solcher Fürsprache im Rücken sollte uns der Marsch durch die Medien und die Gesellschaft gelingen. Aber, schon nach kurzer Zeit waren wir ernüchtert: die deutsche Gesellschaft hat ja die Formen ihrer Wohltätigkeit fein dosiert und verpackt geordnet. Einmal ist die Wohltätigkeit als integraler Bestandteil in die Fernsehunterhaltung eingegangen, in der kein Jux zu blöd ist, um nicht noch von einem guten Zweck geadelt zu werden. Zum anderen ist Spendenfreudigkeit steuerlich begünstigt, «steuerabzugsfähig». Und weil dies so ist, muß eine solche Aktion in der Bundesrepublik ein ganz klein wenig ihre informelle Unschuld verlieren. Jedemfalls waren wir nach einem heftigen, aber sehr naiven Zögern gezwungen, ein «Verein» zu werden mit einer vom Finanzamt approbierten Satzung, ein befreundeter Jurist schrieb uns die schöne Juristenprosa, damit wir überhaupt über die Amtshürde kamen. Wir «verfolgen» also «ausschließlich und unmittelbar gemeinnützige Zwecke im Sinne des Abschnitts «Steuerbegünstigte Zwecke» der Abgabenordnung» (§ 1 der Vereinsatzung), «wir verfolgen keine eigenwirtschaftlichen Zwecke» (überhaupt: dieses verdächtige Wort «verfolgen»), ich bin plötzlich zum ersten (letzten?) Male in meinem Leben ein «1. Vorsitzender», nicht weil ich es will, sondern weil ich es muß, die Verhältnisse in unserem Land, sie sind nun mal so, zwingen uns zur Vereinsgründung. Kurz: als ich den Freunden in Paris von unseren steuerbegünstigten Gruppen-Zwängen erzählte, lachten sie. Sie haben gut lachen. Frankreich, in diesem Punkt hast Du es besser.

ES IST BEMERKENSWERT, daß in Frankreich so unterschiedliche Leute wie Raymond Aron und Jean-Paul Sartre denselben Appell unterschrieben haben, der zu dieser Initiative aufruft. Man muß sich daran erinnern, daß Aron ein Partisan des amerikanischen Krieges in Vietnam war, daß er ein Freund des US-Verteidigungsministers McNamara war, der wiederum ein Promotor der «Eskalation» im Kriege war – daß hingegen Sartre der Präsident des Russell-Tribunals war, das über die amerikanischen Kriegsverbrechen verhandelte. Seit 1947 haben sich die beiden nicht mehr gesprochen und seit dieser Zeit auch keinen Aufruf mehr gemeinsam unterschrieben. Das ist mehr als eine persönliche Geschichte. Ihre konkrete Initiative besteht darin, ein Schiff zu kaufen, um damit auf dem chinesischen Meer den Flüchtlingen zu Hilfe zu eilen. Es geht darum, Menschenleben zu retten.» (André Glucksmann in einem Interview, Evangelische Kommentare 3/79) Ähnlich wichtig war die Aktion auch für die politische Kultur in der Bundesrepublik. Für dieses klar definierte humanitäre Projekt sollte niemand ausgeschlossen werden, es sei denn, er schloss sich selber aus. So ergab sich bei der deutschen Aktion «Ein Schiff für Vietnam» eine ähnliche

Ärzte und Pflegepersonal werden gebraucht

Beim Hospitalschiff *Ile de Lumière* haben sich die Aufgaben noch erweitert, weil sich einmal die Arbeit langfristiger ergibt, als dies zu Anfang gedacht war und weil sich zugleich mehrere Tätigkeitsbereiche für Ärzte und Pfleger(innen) angeschlossen haben. Zusätzlich zu dem Ärzte-Team, das weiter auf dem Schiff arbeitet, hat im Hospital der Insel Pulau Bidong eine permanente Ärztervertretung des Komitees «Ein Schiff für Vietnam» ihren Dienst aufgenommen. Das Hospital wurde vom europäischen Komitee erstellt – gegen die Widerstände aller staatlichen und internationalen Organisationen – um zu gewährleisten, daß auf der Insel weiter unentgeltlich klinisch betreut wird. Zusätzlich dazu wird die deutsche Sektion des Komitees zwei *Klinomobile* kaufen, um mit diesen fahrbaren Krankenhäusern die Flüchtlingscamps an den Küsten Ost-Malaysias medizinisch zu betreuen und zu versorgen.

Wer sich für einen Ablösungseinsatz interessiert, wende sich an: Aktion «Ein Schiff für Vietnam», Kupferstraße 7, D-5210 Troisdorf. Telefon: 02241/46020. R.N.

Bandbreite wie in Frankreich. Wir haben unter den Unterzeichnern Heinrich Böll und Matthias Walden, den Springer-Kommentator, unter den Unterstützern die DKP-Zeitung «Rote Fahne» und den rechtskatholischen «Rheinischen Merkur», Abgeordnete aus allen drei Fraktionen, Franz Alt und Dieter Hildebrandt, Carl Amery und Johann Baptist Metz, Heinz Oskar Vetter (DGB-Chef) und Heinrich Albertz, «Brot für die Welt» und «Caritas».

Es bleibt weiterhin viel zu tun im chinesischen Meer und an den Küsten und auf den Inseln Malaysias und Indonesiens. Der Zynismus der Politik und der Diplomatie bleibt konstitutiv: die Groß- und Mittelmächte warten angelegentlich auf den 20. Juli, den Beginn der Genfer Flüchtlingskonferenz: immerhin ist da etwas in Vorbereitung. Damit die Weltöffentlichkeit beruhigt wird, fliegen Politiker zu Sondermissionen in die ASEAN-Staaten. Als der französische Staatssekretär Olivier Stirn (Quai d'Orsay) Anfang Juli in Kuala Lumpur eintrifft, höre ich, wie ein Beamter der französischen Botschaft, der die Flüchtlingsprobleme kennt und erleidet, mit unterdrückter Wut siebenmal hintereinander sagt: «Il ne sait rien ...» Der Premierminister von Singapur, Lee Kuan Yew, hat die beiden möglichen Haltungen beschrieben und keinen Zweifel gelassen, wo er steht: «Natürlich kann man nicht gefühllos bleiben, wenn man mit dieser menschlichen Tragödie konfrontiert wird. Aber entweder läßt man sich eine Hornhaut auf der Seele wachsen oder man blutet sein Herz zu Tode». Unserer Politik/Diplomatie ist diese Hornhaut schon lange überwachsen.

DIE FLÜCHTLINGE sind «morts en sursis», Aufschubtote, wie André Glucksmann sie genannt hat. Es sind die verlassenen Menschen der Welt: verraten von ihrer eigenen Regierung,

Anstiftung zur anthropologischen Revolution

Als christlichen Beitrag zur Überlebenskrise, als Aufstand gegen die Katastrophe, «die darin besteht, daß es so weitergeht» (W. Benjamin) hat *Johann Baptist Metz* auf dem 18. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Nürnberg eine «anthropologische Revolution» gefordert. Der Vortrag des katholischen Theologen wurde im Rahmen des «Forums Abendmahl» unter dem Titel *Brot des Überlebens* zu einer Deutung der Eucharistie im Horizont der «gesellschaftlichen Apokalypse des herrscherlichen Lebens». Gegen die «Herrschaftsanthropologie» der Neuzeit, in der sich der Mensch als unterwerfendes Subjekt gegenüber der Natur versteht («er ist, indem er unterwirft»), gegenüber dem «Herrschaftswissen» und der «Herrschaftspraxis» einer «Männerkultur», in welcher Tod, Trauer, Leid und Angst verdrängt werden und die eine «Kultur der Apathie und der Beziehungslosigkeit» ist, sollen Christen mit ihrem «Brot des Lebens» aufstehen.

Wir bringen hier mit freundlicher Erlaubnis des Verfassers den Wortlaut des dritten und vierten Teils der Rede mit eigenen Untertiteln. Der vollständige Text wird außer in der offiziellen Kirchentagsliteratur auch in einem Arbeitsbuch «Forum Abendmahl» (Mohn, Gütersloh) erscheinen, ferner in einem separaten Band mit anderen Kirchentagsreden des Verfassers. (Red.)

Was hier in aller Kürze als anthropologische Revolution erläutert werden soll, ist ohne Analogie in der neuzeitlichen Revolutionsgeschichte. Vielleicht kann diese anthropologische Revolution als revolutionärer Bildungsprozeß einer neuen Subjektivität gekennzeichnet werden. Aber das ist schon wieder mißverständlich! In jedem Falle handelt es sich um einen Befreiungsprozeß. Und die Theologie, die auf diesen Befreiungsprozeß zielt, wäre jene «Theologie der Befreiung», die uns *hier* zugemutet und abgefordert ist, damit wir jene andere, in den Ländern auf der Schattenseite dieser Erde und ihrer Geschichte, nicht verraten und im Stiche lassen oder gar als rundweg unchristlich denunzieren.

Dieser Befreiungsprozeß der anthropologischen Revolution ist sowohl in seinen Inhalten wie in seinem Richtungssinn verschieden von den uns geläufigen Vorstellungen sozialer Revolutio-

die aus ihrem Elend noch Profit zieht, fahren sie über das gefährliche chinesische Meer, fallen den Thai-Piraten und den malaysischen Polizisten in die Hände, kommen in Länder, die sie nicht haben wollen, die sie oft gleich verjagen. Der Leader des Camps Pulau Bidong, Le Ngoc Trieu, ist zugleich der Pfarrer der kleinen katholischen Gemeinde (2500 von 42000). Diese Gemeinde hat den Papst schon mehrmals in die Bruchbude eingeladen, in das wackelige Lattengestell, das die Gläubigen von Pulau Bidong ihre Kirche nennen. Dreimal am Tag feiern sie die Messe, morgens 6 und 7 Uhr und nachmittags um 17 Uhr. Aus Rom kam bisher keine Antwort. Sind die Botschaften der Gemeinde überhaupt bis zum Papst vorgedrungen?

Ich finde keinen Schluß. Ich gebe für die deutschen Leser unsere Konto-Nummer an – denn wir müssen das Schiff weiter unterhalten (Monatsmiete: 250000 DM) und wollen ein Kleinmobil anschaffen, mit dem wir die Küstenlager in Malaysia medizinisch betreuen können. In der Schweiz gibt es ähnliche Aktionen wie unsere, die Schweizer Leser können sich da anschließen¹ Stadtparkasse Köln (Aktion «Ein Schiff für Vietnam») Nr. 16 10 22 20 (BLZ 37050198).

Rupert Neudeck, Troisdorf bei Köln

¹ In der Schweiz stehen zur Zeit die Mobilisierung von Freiwilligen für Empfang und Betreuung der im Land aufzunehmenden Flüchtlinge, sowie die Meldung von Wohnraum und Arbeitsplätzen im Vordergrund, wozu alle Hilfswerke solidarisch aufrufen. Die Reaktionen darauf, wie auch eine von der «Weltwoche» erfolgreich durchgeführte Umfrage, sollten die Behörden von den Möglichkeiten der Schweiz überzeugen, bis Ende 1980 zehntausend Flüchtlinge aufzunehmen. Meldungen von Helfern usw. an: Caritas, Löwenstr. 3, 6002 Luzern (041/23 11 44), HEKS, Stampfenbachstr. 123, 8006 Zürich (01/26 66 00).

nen. Es geht in dieser anthropologischen Revolution ja nicht um eine Befreiung von unserer Armut und von unserem Elend, sondern von unserem Reichtum und dem allemal überschießenden Wohlstand; es geht nicht um eine Befreiung von unseren Mängeln, sondern von unserem Konsum, in dem wir am Ende uns selbst konsumieren; es geht nicht um eine Befreiung von unserem Unterdrücktsein, sondern von der unveränderten Praxis unserer Wünsche; es geht nicht um eine Befreiung von unserer Ohnmacht, sondern von unserer Art der Übermacht, nicht um eine Befreiung von unserem Beherrschtsein, sondern von unserem Herrschen; es geht nicht um eine Befreiung von unseren Leiden, sondern von unserer Apathie; es geht nicht um eine Befreiung von unserer Schuld, sondern von unserer Unschuld oder besser, von jenem Unschuldswahn, den das herrscherliche Leben längst in unseren Seelen verbreitet hat. Diese anthropologische Revolution will gerade die nichtherrscherlichen Tugenden an die Macht bringen und in diesem Zusammenhang übrigens auch unsere Gesellschaft von der reinen Männerkultur befreien.

Was Wunder, daß es für eine solche Art von Revolution keine Massenbasis gibt, daß alles höchst diffus bleibt, daß die Träger dieser Revolution schwer auszumachen sind und ihre politische Formulierung zunächst vage bleibt. Darauf will ich gleich noch eingehen. Zunächst bleibt noch zu erläutern, wieso auch der Richtungssinn dieser anthropologischen Revolution unseren geläufigen Vorstellungen widerspricht. Marx hat einmal die Revolutionen als Lokomotiven der Weltgeschichte bezeichnet. Walter Benjamin hat das kritisch-nachdenklich kommentiert: «Vielleicht ist dem ganz anders. Vielleicht sind die Revolutionen der Griff des in diesem Zuge reisenden Menschengeschlechts nach der Notbremse.» Revolution also nicht als dramatisch beschleunigter Fortschritt, nicht als kämpferisch angeschärfte

Evolution; Revolution vielmehr als Aufstand dagegen, «daß es so weitergeht», Revolution als – Unterbrechung: eben das scheint mir der Richtungssinn der anthropologischen Revolution zu sein.

Wir Christen haben ein zentrales Wort dafür; es heißt: Umkehr, Umkehr der Herzen. Wo sie zum Ausdruck nicht nur eines geglaubten Glaubens, sondern eines gelebten Glaubens wird, geht sie wie ein Ruck durch die Menschen, greift tief ein in ihre Lebensorientierungen und in ihre etablierte Wunsch- und Bedürfniswelt. Sie verletzt und durchbricht die unmittelbar auf uns selbst gerichteten Interessen und zielt auf eine Revision vertrauter Lebenspraxis. Die Speise, von der sich diese revolutionäre Umkehr nährt, ist das «Brot des Lebens».

Soziale Verantwortung in der ökologischen Frage

Diese anthropologische Revolution ist gewissermaßen unsere christliche Reaktion auf die sogenannte Überlebenskrise. Sie ist unser Versuch, zu uns selbst, zu unserer Mitwelt und Umwelt ein neues nichtherrscherliches und nichtausbeuterisches Verhältnis zu gewinnen. Sie ist unser eigentlicher Beitrag zur Ökologie, inspiriert aus der Mitte der eucharistischen Gemeinschaft. Aber diese anthropologische Revolution, dieser revolutionäre Kampf gegen uns selbst, gegen unsere herrscherlich-ausbeuterische Identität, ist gleichzeitig und untrennbar die grundlegende Praxis unserer Solidarität mit den armen und ausgebeuteten Völkern dieser Erde. Da es sich bei deren Armut und unserem Reichtum, bei deren Ohnmacht und unserer Übermacht um ein Abhängigkeitsverhältnis handelt, muß dem Befreiungswillen dieser Völker bei uns der Kampf gegen uns selbst entsprechen, der Kampf gegen die eingeschliffenen Ideale des Immer-noch-mehr-Habens und gegen die Überdeterminiertheit unserer gesamten Lebenswelt durch Herrschaft und Konkurrenz. Nur wo diese soziale Dialektik der ökologischen Frage im Auge bleibt, wird der in ihrem Namen heute bei uns geführte Kampf ums Überleben nicht zu einem letzten Versuch, uns zu Lasten der ohnehin Schwachen und Unterdrückten zu retten.

Mag sein, daß diese anthropologische Revolution von den einen als schwächlich abgetan wird und von den anderen als durchsichtiger Verrat gebrandmarkt wird. Doch man unterschätze die politische und soziale Bedeutung dieser anthropologischen Revolution nicht. Jede sozial-ökonomisch konzipierte Revolution, die zwar zielsicher und strategisch bewußt bei den unterdrückten und beschädigten Massen ansetzt, die aber in ihrem Vollzug diese anthropologische Revolution nicht wagt oder sie durch die erkämpfte oder verordnete soziale Revolution für gegeben oder gar abgegolten hält, wird am Ende nur zur Verlagerung und Neuverteilung von Unterwerfungs- und Entmündigungsverhältnissen führen; sie wird dann nicht zum Überwinder, sondern zum Vollstrecker des herrscherlichen Lebens; Nietzsche bleibt dann allemal der Stärkere in Marx!

Wie und wo aber kann diese anthropologische Revolution und die mit ihr angezielte politische Kultur konkret zur Geltung kommen? Wer können ihre Träger sein?

«Öffentlich» und «privat» neu unterscheiden

Die Ausmaße der sogenannten Überlebenskrise führen in unserer Gesellschaft immer mehr dazu, daß moralische und pädagogische Postulate in die Politik zurückkehren, daß also Politik und Moral sich aufs neue miteinander verbinden: Leben und Lebensqualität, Änderung der Lebensprioritäten, Selbstbegrenzung des Lebens, Verzicht und Askese, Umkehr der Herzen als Überlebensmaxime ..., solche und ähnliche Forderungen tauchen immer mehr im politischen Vokabular auf. Bisher bleiben sie eher diffus, zuweilen drohend, kassandrahaft, dann wieder anrufend, mit moralisch-pädagogischem Unterton. Politische Ansprüche dringen ein in den Bereich der Individualmoral und der individuellen Lebensgestaltung. Dies ist ein Symptom von

WISSEN UND GLAUBEN

THEOLOGIEKURS FÜR LAIEN (TKL)

4 Jahre (8 Semester) systematische Einführung in die Hauptgebiete der katholischen Theologie durch ausgewiesene Fachtheologen. Der Kurs bietet Akademikern, Lehrern usw. eine wertvolle Ergänzung zum Fachstudium.

Abendkurse in Zürich und Luzern sowie **Fernkurs** mit Studienwochen.

Oktober 1979: Zwischeneinstieg in den Turnus 1978/82.

Anmeldeschluß: 15. September 1979.

Prospekte, Auskünfte und Anmeldungen: Sekretariat TKL, Neptunstraße 38, 8032 Zürich, Telefon (01) 47 96 86.

großer Tragweite. Es zeigt nämlich an, daß die klassische bürgerliche Unterscheidung von öffentlich und privat in neuer Weise zur Diskussion steht. Zwar nicht, um sie abzuschaffen (das wäre nur um den Preis der politischen Negation des einzelnen möglich), wohl aber, um sie neu zu gestalten. Diese Neugestaltung muß offensichtlich an der gesellschaftlichen Basis geschehen; sie ist ja der Ort, an dem das politische Leben mit seinen neuen Ansprüchen persönlich wird und die persönliche Betroffenheit politisch werden kann; sie ist der Ort, wo sich Politik und Moral in einer nichttotalitären Weise aufs neue vermitteln lassen. Sie wäre damit auch der Ausgangsort für die anthropologische Revolution.

Nun gibt es ja inzwischen auch bei uns an der gesellschaftlichen Basis eine wachsende Zahl von Gruppen, die angesichts der Herausforderung durch die Überlebensfrage alternative Lebensformen suchen oder auch schon praktizieren. Unter ihnen sind gewiß nicht wenige, die dabei eskapistisch ins unpolitische Leben flüchten und eine naive Gegenkultur politischer Unschuld suchen. Aber es gibt viele andere, die mit dem Ringen um eine neue Lebensform, um einen neuen Lebensstil durchaus auch politische Verantwortung verbinden und sozusagen alltagspolitisch an der Neugestaltung des Verhältnisses von öffentlichen und privaten Belangen arbeiten. Darunter wiederum gibt es Gruppen, die mit ausdrücklich christlicher Motivation «anders leben». Es schiene mir wichtig, in diesen Gruppen und Initiativen nicht nur die üblichen Außenseiter zu entdecken (die es in jeder Gesellschaft und in jeder Kirche immer wieder gibt), sondern auch die Vorreiter für eine noch höchst diffus empfundene neue politische Kultur. Bleiben sie allein, büßen sie bald auch ihre ohnehin geringe Politikfähigkeit ein, zerfallen sie und werden wieder von jenem gesellschaftlichen Lebenszusammenhang absorbiert, den es doch gerade zu verwandeln gälte. Alleingelassen können sie offensichtlich nicht die Träger jener anthropologischen Revolution sein, von der die Rede war.

Differenzierte Basiskirche statt «rein religiöse Gemeinde»

Wie aber, wenn unsere Großkirchen selbst sich endlich mehr an ihrer Basis differenzieren würden? Wenn sie ihrerseits so etwas wie Basisgemeinden ausbildeten oder doch immer mehr zuließen und diese Basisgemeinden nicht nur für unübertragbareentwicklungsspezifische Gebilde der Kirchen der Dritten Welt hielten? Bei uns steht einer solchen Entwicklung vor allem das Ideal der «rein religiösen Gemeinde» entgegen. Die aber ist viel zu sehr der organisatorische Reflex der Kirche als bürgerlicher Religion; sie spiegelt selbst viel zu sehr die bürgerliche Unterscheidung zwischen öffentlich und privat wider, als daß sie zu deren Neugestaltung etwas beitragen könnte. Zudem ist das Ideal der rein religiösen Gemeinde längst mit pastoralen Gründen rationalisiert. Die Einbeziehung von Basiskonflikten würde nur, so betont man immer wieder, den Frieden der Gemeinden stören. Als ob die Abendmahlsgemeinschaft die gesellschaftlichen Leiden und die damit verbundenen Herausforderungen

an die eucharistischen Tischgenossen unsichtbar machte und nicht allererst sichtbar! Inzwischen wird ja auch immer deutlicher, wie hoch der Preis für diese Art gesellschaftlicher Indifferenz und politischer Scheinneutralität in unseren Gemeinden ist. Allzu sehr zeigen sie jene Züge, die man durch gesellschaftliche Entdifferenzierung und Ausbügelung der Basis gerade vermeiden wollte, nämlich Beziehungslosigkeit, Kälte, Entfremdung, geringe Anziehungs- und Identifikationskraft insbesondere für junge Menschen usw. Vielleicht liegt in dieser immer offensichtlicher werdenden Not unserer Kirchen eine Chance zum Umbruch ihres Gemeindeverständnisses. So wie in der latein-amerikanischen Kirche die Basisgemeinden Gebet und politischen Kampf, Eucharistie und Befreiungsarbeit miteinander verbinden, könnten und müßten sich bei uns Basisgemeinden als Träger und Ort jener anthropologischen Revolution bilden, die sich aus der Kraft der Eucharistie nährt. Gewiß, auch eine Basiskirche könnte nie der alleinige Träger einer solchen anthropologischen Revolution sein; die Christen müßten hier einen Weg mit vielen anderen gehen, auch mit vielen Ungläubigen, die diese

Revolution aus ganz anderen als aus christlichen Motivationen suchen. Und sie alle müßten mit vielen Rückschlägen rechnen. Doch wird es überhaupt genug Zeit geben für diesen Weg der anthropologischen Revolution? Zeit genug zum Zusammenspiel zwischen neuer Praxis und Bewußtseinsumwälzung, Zeit genug, um so einen nichtkatastrophischen Weg in dieser Überlebenskrise der Menschheit zu finden? Steht uns allen das Wasser nicht längst bis zum Halse? Ja, so scheint es. Und darum bin ich mir keinesfalls sicher, daß wir Zeit genug haben werden. Lassen Sie mich das immerhin noch mit einem Hinweis auf Martin Luther kommentieren – mit einem Hinweis auf jene berühmte Antwort, die er auf die Frage gab, was er denn täte, wenn er wüsste, daß am anderen Tage die Welt unterginge: «Ich würde in meinem Garten einen Baum pflanzen.» Für mich ist das weder der Ausdruck schwächerer Schicksalsergebenheit noch apokalyptisch gestimmter Schadenfreude; es ist wohl der Ausdruck der Kaltblütigkeit christlicher Hoffnung. Ohne sie werden wir freilich auch jene anthropologische Revolution nicht wagen, zu der uns Christen das Brot des Lebens erkräftigen will.

Johann Baptist Metz, Münster/Westf.

«Darum das seine Seele geerbeitet hat ...»

Wiederentdeckung der Seele in der zeitgenössischen Literatur

Über 20 Jahre war das Wort *Seele* in der deutschen Literatur blockiert. Bei den Autoren der Gruppe 47, den Pop-, den Kursbuch-, den Werkkreis-Autoren wird man das altdeutsche Wort vergeblich suchen.

Die *Seele* der deutschen Mystik, der Reformationszeit, des Barock hatte der Aufklärer *Goethe* auf seine Weise bewahrt: von Werther über Iphigenie bis zum Faust. Lotte hat die «Ruhe der Seele». Werther erleidet die Traurigkeit der Seele. «Der Entschluß, die Welt zu verlassen, hatte in dieser Zeit, unter solchen Umständen in Werthers Seele immer mehr Kraft gewonnen.» Die Exilgriechin Iphigenie sucht unablässig ihre Heimat «mit der Seele». Sie ist als literarische Gestalt der höchste Ausdruck der «reinen Seele». Ihre Festlegung auf reine Innerlichkeit ist ein bürgerliches Mißverständnis. «O sähest du, wie meine Seele kämpft» (Vers 1876), widerspricht sie König Thoas, der eine gefügige junge Frau sucht. *Kant* hatte gegen Ende des 18. Jahrhunderts dem Mann den kategorischen Imperativ als Maxime auf den Weg gegeben, *Schiller* – im Anschluß an Strömungen der europäischen Empfindsamkeit – der Frau das Ideal der *schönen Seele* vorgestellt: nicht Aufruf zu rigoroser Pflichterfüllung und Überwindung des triebhaften Egoisten – sondern die «schöne Seele» als innere Freiheit zum Gutsein, Anmut als Ausdruck dieser Freiheit, die Frau als Inbild des Heils. «In einer schönen Seele ist es also, wo Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmonieren, und Grazie ist ihr Ausdruck in der Erscheinung. Nur im Dienst einer schönen Seele kann die Natur zugleich Freiheit besitzen und ihre Form bewahren, da sie erstere unter der Herrschaft eines strengen Gemüts (z.B. unter Kants rigorosem Imperativ), letztere unter der Anarchie der Sinnlichkeit einbüßt» (Schiller, über Anmut und Würde, 1793). Die *schöne Seele* war geradezu ein Inbild des utopischen Elans in der deutschen Klassik des 18. Jahrhunderts. Daß sie eine pietistische Wurzel hatte, zeigte Goethe in seinen, Susanna Katharina von Klettenberg nachempfundenen, «Bekenntnissen einer schönen Seele» im 6. Buch des «Wilhelm Meister»-Romans (1785/1795). Freilich stand die *schöne Seele* in der überarbeiteten und erweiterten Romanfassung bereits im Gegensatz zu einer mehr nach außen und an der Welt sich bewährenden Frömmigkeit. Das Wort *Weltfrömmigkeit* stammt von Goethe. Sie kontrastiert als tätige Frömmigkeit die bloß betrachtende der *schönen Seele*.

Der Realist Goethe hat freilich nicht nur die Ruhe, sondern auch den Widerstreit der Seele gesehen, und dies so sehr, daß im «Faust» die *Seele* als gespalten beklagt wird:

Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,
Die eine will sich von der andern trennen;
Die eine hält, in derber Liebeslust,
Sich an die Welt mit klammernden Organen;
Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
zu den Gefilden hoher Ahnen. (Faust in der Szene «Vor dem Tor»)

Mit dieser, im Grunde mittelalterlichen Spaltung, kämpft Faust ein Leben lang. Wir wissen, daß nach Goethes Willen und Glaube zuletzt die nach oben drängende Seele nicht eben triumphiert, aber mit Hilfe himmlischer Mächte «gerettet» wird. Faust: der größtmögliche Widerspruch zu Iphigenies «reiner» und «schöner Seele».

Hermann Hesse hat im «Steppenwolf»-Roman (1927) der gängigen christlich-bürgerlichen Seelenauffassung ebenso widersprochen wie der Goetheschen Zweiteilung. Im «Traktat vom Steppenwolf» schreibt Hesse: «Die Zweiteilung in Wolf und Mensch, in Trieb und Geist, durch welche Harry sich sein Schicksal verständlicher zu machen sucht, ist eine sehr grobe Vereinfachung, eine Vergewaltigung des Wirklichen zugunsten einer plausiblen, aber irrigen Erklärung der Widersprüche» im Menschen. «Als Körper ist jeder Mensch eins, als *Seele* nie ... Wenn Faust den unter den Schullehrern berühmten, vom Philister mit Schauer bewunderten Spruch sagt: «Zwei Seelen wohnen, ach!, in meiner Brust», dann vergißt er den Mephisto und eine ganze Menge anderer Seelen, die er ebenfalls in seiner Brust hat ... Die Brust, der Leib, ist eben immer eines, der darin wohnenden Seelen aber sind nicht zwei, oder fünf, sondern unzählige ... Erkannt und gewußt haben dies die alten Asiaten, und im buddhistischen Yoga ist eine genaue Technik dafür erfunden, den Wahn der Persönlichkeit zu entlarven.»

Die «deutsche Seele» und ihre Geschichte

Die «Geschichte der deutschen Seele»¹, ihrer Vorstellungen, ihrer Antriebe und ihrer Mißverhältnisse zur Wirklichkeit ist die Seele der deutschen Geschichte.

Hölderlins androgyne «Hyperion»-Gestalt kritisiert nach seiner Rückkehr aus Griechenland die Deutschen:

«Barbaren von alters her, durch Fleiß und Wissenschaft und selbst durch Religion barbarischer geworden, tiefunfähig jedes göttlichen Gefühls, verdorben bis ins Mark zum Glück der heiligen Grazien, in jedem Grad der Übertreibung

¹ Vgl. Hans Urs von Balthasar, Apokalypse der deutschen Seele. Drei Bände, Salzburg-Leipzig 1937–1939. Erster Band in zweiter Auflage unter dem Titel: Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus. Heidelberg 1947.

und der Ärmlichkeit beleidigend für jede gutgeartete Seele; dumpf und harmlos, wie die Scherben eines weggeworfenen Gefäßes ...»

Die Verkörperung der weiblichen Seele ist in Hölderlins Roman Diotima, die Verkörperung der männlichen Seele Hyperion. Die Versöhnung mit der Wirklichkeit, mit der politisch tätigen Kraft, mit den gesellschaftlichen Kräften gelingt Hyperion nicht.

Daß Nietzsches «Zarathustra», fast ein Jahrhundert später geschrieben, auch und vor allem ein Buch der Seele ist, hat man vergessen. Nietzsches ruheloser Prophet ist ein *Seelenmensch*, sehr viel mehr ein utopischer Revolutionär als «homo faber», einem (hohen!) Anarchismus näher als dem ordnenden Utilitarismus des Wohlstand drängenden technischen Menschen. Im Kapitel «Von der großen Sehnsucht» spricht Zarathustra seine Seele an:

«... O meine Seele, ich erlöste dich von allen Winkeln, ich kehrte Staub, Spinnen und Zwielficht von dir ab.

O meine Seele, ich wusch die kleine Scham und die Winkeltugend von dir ab und überredete dich, nackt vor den Augen der Sonne zu stehn.

Mit dem Sturme, welcher «Geist» heißt, blies ich über deine wogende See; alle Wolken blies ich davon, ich erwürgte selbst die Würgerin, die «Sünde» heißt.

O meine Seele, ich gab dir das Recht, Nein zu sagen wie der Sturm, und Ja zu sagen, wie offener Himmel Ja sagt: still wie Licht stehst du und gehst du nun durch verneinende Stürme.

O meine Seele, ich gab dir die Freiheit zurück über Erschaffnes und Uner-schaffnes: und wer kennt, wie du sie kennst, die Wollust des Zukünftigen? ...

O meine Seele, jede Sonne goß ich auf dich und jede Nacht und jedes Schweigen und jede Sehnsucht: da wuchsest du mir auf wie ein Weinstock ...

O meine Seele, es gibt nun nirgends eine Seele, die liebender wäre und umfangender und umfänglicher! Wo wäre Zukunft und Vergangenes näher beisammen als bei dir? ...»

Es ist die Seele des Übermenschen, die hier spricht, die gefährlich berauschte Seele des Heroen, die rein gemeint, aber ideologisch gebraucht unrein werden kann. Als *deutsche Seele* wurde sie später von den braunen Mythenbildnern mißbraucht.

Gegen den Ansturm der geradezu dämonisch erscheinenden neuen Zeit entdeckten Expressionisten die Gefilde der Seele. Der Elsässer *Ernst Stadler* (schon 1914 gefallen) sprach in Sätzen, die an Angelus Silesius erinnern, sein unruhiges Ich an: «Still, Seele! Kennst du deine eigne Heimat nicht? / Sieh doch: du bist in dir .../Was zitterst du im Dunkeln?» Und *Kurt Hey-nicke* (der als einziger expressionistischer Lyriker noch Lebende) greift in seinem «Psalm» den mittelalterlichen Topos vom *hortus animae* auf. «Meine Seele ist ein stiller Garten,/ich weine,/umschlossen von den Mauern meines Leibes,/gelb sitzt die Welt vor meiner Seele Tür./Meine Seele ist ein Garten,/eine Nachtigall meine Sehnsucht ...» Das ist die mystische Tradition. Den Geist (Intellekt) «als Widersacher der Seele» hatte zehn Jahre später im Strom einer ungenauen Lebensphilosophie *Kla-ges* denunziert.

Aber es gab zur Zeit des Expressionismus auch den Affront gegen die kleinkarierte Christenseele. *Gottfried Benn* polemisierte 1917 in seinen schockierend realistischen «Arzt»-Gedichten:

«... Was klafft ihr denn?

Ihr sprecht von Seele – Was ist eure Seele?

Verkackt die Greisin Nacht für Nacht ihr Bett –
schmiert sich der Greis die mürben Schenkel zu ...»

Revidierte Einstellung zum Thema «Seele»

Was Wunder, daß die *Seele* nach 1945 anrühlich geworden war, mancherorts unbrauchbar: Nietzsches «Seele», Wilhelm Schäfers nationale und vage «deutsche Seele»², die kleinbürgerliche Seele, die Billig-Trost-Seele, die unpolitische Seele. Die Autoren der *Gruppe 47* nahmen das Wort *Seele* nicht in den Mund und nicht in die Feder. Die Seele war – wie das Wort *Gott* – auf mannigfache Weise beschädigt. Die Seele begegnete dem Leser

in den 50er Jahren noch in Vers und Prosa der christlichen Dichtung. Bei den Frauen notiere ich sie bei *Ingeborg Bachmann* und *Nelly Sachs*, bei *Marie Luise Kaschnitz* und *Christine Lavant*; bei den Männern beim frühen *Thomas Bernhard* bei *Heinz Piontek*, bei *Paul Celan*. Das Wort ist bei diesen Autoren biblisch und kritisch eingesetzt. Seine religiöse Wurzel wurde nicht vergiftet.

Wo und wie oder ob es überhaupt nicht mehr auftaucht seit den späten 50er Jahren, das wäre eine sprachliche Untersuchung wert. Bis auf weiteres ist die Verallgemeinerung erlaubt, daß das Wort *Seele* über rund 20 Jahre aus der öffentlich gewordenen deutschen Literatur verstummt ist. Dann aber taucht es 1975/76 vereinzelt auf, adjektivisch und subjektivisch. *Gunter Kunert* schreibt in der Ostberliner Zeitschrift «Sinn und Form», «daß der einzelne seelisch nur so krank sein kann, wie ihn die Gesellschaft macht» (1975, Heft 5). Ort der Publikation und die gesellschaftliche Beziehung des Wortes *seelisch* überraschen. *Werther* ist seit 1973/75 die Signalfigur der deutschen Literatur; Werther und Lenz. Beide sind – schon bei Goethe bzw. Büchner – an ihrer Seele erkrankt. Nunmehr aber kann die Ursache der Erkrankung nicht mehr individualistisch entschärft von der Gesellschaft abgeschoben werden. Sie selbst steht in ursächlichem Zusammenhang zur Krankheit der «Seele» – wie dann auch prompt *Martin Walser* in seinem «Gallistl»-Roman (1974) zeigte. Aber das Wort *Seele* stand ihm zu dieser Zeit nicht zur Verfügung. Schon die Romantiker hatten – wie später die Expressionisten – versucht, gegen das Auseinanderfallen, den Umbruch der Zeit Kräfte der Seele zu aktivieren. *Nicolas Born* läßt in seinem Roman «Die erdabgewandte Seite der Geschichte» (1976) des Erzählers Freund Lasski den Romantiker Novalis zitieren: «Im höchsten Schmerz tritt zuweilen eine Paralyse der Empfindsamkeit ein. Die Seele zersetzt sich. Daher der tödliche Frost, die freie Denkkraft, der schmetternde unaufhörliche Witz dieser Art von Verzweiflung. Keine Neigung ist mehr vorhanden; der Mensch steht wie eine verderbliche Macht allein. Unverbunden mit der übrigen Welt verzehrt er sich allmählich selbst.» Wenn die Seele sich zersetzt, stirbt die Kommunikationsfähigkeit. Die modernen Kontaktsperren sind durch den Verlust der Seele verursacht, mitbestimmt. Als eigentlichen Ort des Krankseins signalisieren Romane der späten 70er Jahre immer wieder die Seele. Daß sie auch, wenn die kritische Selbstbesinnung, die *revision de vie*, gelingt, zu einem Ort des Wohlbefindens werden kann, davon spricht *Gabriele Wohmann* in ihrem Roman «Frühherbst in Badenweiler» (1978). Der nicht mehr junge Komponist Hubert Frey hat sich, um Abstand zu gewinnen, von seinen Geschäften zurückgezogen. Er möchte wohnen «in einer Gegend, so uninteressant wie eine Seele, wenn sie sich am wohlsten befindet». Goethe hatte diesen unerhörten Satz im September 1780 an Charlotte von Stein geschrieben. Die Seele – diese Vorstellung durchzieht den Roman – sozusagen als Bewohnerin des «Schönen Gehege». Das «Schöne Gehege», der alte locus amoenus (vom Romantiker *Caspar David Friedrich* neu entdeckt), das ruhige Wohnen dürfen als Frucht der Seelenarbeit. Ihr voraus geht Trauerarbeit (nicht unähnlich der biblischen «metanoia») als Bedingung zu einer Art Auferstehung, zu einem neuen, moralisch zu leistenden und geschenkten zweiten Leben. Man kann solche Bewußtseins- und Trauerarbeit in der deutschen Literatur zurückverfolgen bis zu *Wolframs* «Parzival».

Zum neuen Roman von Martin Walser

Als *Martin Walser* im Herbst 1978 in München aus seinem neuen Roman las und verriet, daß der Titel dieser Chauffeurgeschichte *Seelenarbeit* heißen solle, war mir augenblicklich klar, daß Walser der in mehreren Richtungen offenen Literatur der späten 70er Jahre das Stichwort gegeben hatte. Er hat das

² W. Schäfer, Dreizehn Bücher der deutschen Seele. München 1922.

Wort offenbar nicht im Anschluß an *Augustinus*³, sondern in Analogie zu *Alexander Mitscherlichs* «Trauerarbeit» gebildet. In der Trauerarbeit erinnert sich der Mensch unter Schmerzen des verlorenen oder als falsch erkannten Objekts, von dem er sich trennen muß. «Trauerarbeit», schreibt Mitscherlich in «Die Unfähigkeit zu trauern» (1967), «verändert das Individuum», so daß es am Ende «gereift», das heißt «mit einer größeren Fähigkeit, die Realität zu ertragen, aus ihr hervorgeht». Eine Störung der Trauerarbeit hindert die Entwicklung des einzelnen, seine mitmenschlichen Beziehungen, seine Lebenskraft. Auf dem Weg der Sozialpsychologie also, nicht auf dem der Bibel, der spätmittelalterlichen Mystik oder der Klassikeraneignung, kehrt das Wort *Seele* in die deutsche Sprachgeschichte zurück, energetisch aufgeladen als Potential sozialpsychischer Arbeit.

In Walsers Roman «Seelenarbeit» erzählt Xaver Zürn seine Lebensgeschichte als Chauffeurgeschichte⁴. Die drei Kapitel sind den drei Sommermonaten Mai, Juni, Juli zugeteilt. Der Roman beginnt und endet im Bett. Das Aufwachen am Anfang; nervös und geängstet. Der psychische Druck verleiht sich in Bauchweh. Das Aufwachen am Ende: friedlich, gelöst, fast idyllisch. Dazwischen sucht sich die empfindsam gestaute und bēredete Wut Xaver Zürns Rinnsale, Vertiefungen, ein Flußbett in Sätzen. Dazwischen liegt der berufliche Abstieg eines Mannes in mittleren Jahren, die geschäftlich programmierte Sozialkrise als Seelenkrise.

Vor über 15 Jahren wurde Xaver Zürn als grundsolider Nichtraucher, Nichttrinker, als treffsicherer Schütze und ehrlicher deutscher Mann von Meister Köberle dem Firmenchef Dr. Gleitze im oberschwäbischen⁵ Tettngang empfohlen. Seither fährt er seinen aus Königsberg stammenden Chef, einen Fabrikanten von Alarmanlagen und leidenschaftlichen Mozartliebhaber im Mercedes 450 durch die westdeutschen Lande. Xaver ist bäuerlicher Herkunft, verheiratet, hat zwei Töchter auf dem Gymnasium. Er lebt, nachdem der ältere Bruder bei Königsberg gefallen ist, auf dem nicht mehr bewirtschafteten elterlichen Hof. Er liebt die dem Bodensee vorgelagerte fruchtbare Hügelandschaft über alles: von ihr fährt er aus, zu ihr kehrt er heim. Heimat, unangetastete Heimat. An Empfindungsstärke, Sprachbewußtsein, in der Herstellung von Fühl- und Bewußtseinszusammenhängen ist Xaver seinem Chef überlegen. Er hat eine Seele. Und diese Seele ist in Kontakt mit allen seinen Kräften. Sie rumort in ihm. Sie macht ihn – «Heilandzack» – hellwach. «Heilandzack» ist einer der köstlich religiösen Kraftausdrücke, sozusagen die energiegeladene Brücke zwischen Körper und Seele, die eine Störung signalisiert. Daß Martin Walser seinem Helden als Erzähler eigene Bewußtseins- und Deutungsmöglichkeiten mitgegeben hat, liegt auf der Hand. Schließlich ist Xaver Zürn kein naturalistischer Prolet, sondern eine selbstbewußte perspektivische Kunstfigur.

Die Leiden des Xaver Zürn

Worunter leidet Xaver Zürn? Zunächst und vor allem am anhaltenden Knecht-Herrn-Verhältnis, sodann an einer gewissen erotischen Kühle seiner im übrigen in sich selbst ruhenden Ehefrau Agnes, schließlich am schulischen Versagen seiner Tochter Julia, die das berufliche Versagen Xavers zu bestätigen scheint.

³ Im Roman «Das Einhorn» (1966) hatte Martin Walser das 10. Buch der «Bekenntnisse» des Augustinus zitiert: «Das Gedächtnis ist gleichsam der Magen der Seele.» Die Seele selbst, die Seele des Augustinus als Möglichkeit menschlicher Konzentration und Ort des Gesprächs mit Gott, das «Haus der Seele» bekam Walser offenbar nicht ins Blickfeld. Sie löste zumindest zu dieser Zeit keine Impulse aus.

⁴ Martin Walser, *Seelenarbeit*, Roman. Suhrkamp-Verlag, Frankfurt 1979. 295 Seiten, DM 28.–.

⁵ Grass schreibt seine Danzig-, Siegfried Lenz seine Masuren-, Bienek seine Oberschlesien-Sage. Martin Walser schreibt zwischen Allgäu und Bodensee oberschwäbische Heimat- und Sozialgeschichten.

Xaver leidet nicht zuletzt an sich selbst, an seinem empfindsamen Selbstgefühl, seiner erniedrigenden sozialen Stellung.

Als Chauffeur wird ihm deutlich, daß die Welt entschieden zweigeteilt ist: in Menschen, die besitzen, befehlen, und andere, die bedienen, gehorchen. Xaver leidet, daß sein Chef ihn anspricht, wann immer es ihm beliebt, er selbst aber nicht zu Wort kommt, daß seine empfindsam kritischen Gefühle nicht gefragt sind. Er leidet, daß der Chef ihn jederzeit, zum Beispiel auf dem Heimweg von Düsseldorf nach München, umdirigieren kann, weil er dort gerade eine Mozart-Oper hören will. Der sensible Xaver ahnt allerdings, «wenn der Chef noch eine Heimat hätte (wie er selbst), würde er auch nicht immer hinter Mozart-Opern herfahren». Auch die Chefgattin kann ihn jederzeit zu Botengängen in die Schweiz hinüberschicken. Man kann ihn als Chauffeur benutzen oder wegstellen wie einen Gebrauchsgegenstand. Wo aber wirklich etwas vor sich geht, darf er nicht dabei sein.

Xavers Auflehnungen schlagen nach innen. Im Tagtraum zieht er das Mordmesser gegen seinen Chef. In Wirklichkeit ist er ein ergebener Diener. Er frißt allen Unmut in sich hinein. Der schlägt sich auf den Darm: Xaver kommt zur Untersuchung nach Tübingen. Er weiß, «wenn er allein auf der Welt gewesen wäre, hätte er mit seinem Darm nicht die Spur eines Problems gehabt». Die Gastroskopie beweist, daß seinem Darm organisch nichts fehlt. Xaver wird als Hypochonder entlarvt. Sein berühmter Landsmann Dr. Meichle weist ihn in der Klinik zu recht: «Seien Sie doch endlich einmal zufrieden, Sie überspannter Mensch.»

Aber Ressentiments, das Gefühl, nicht zu den in der Welt Begünstigten zu gehören, gefährliche Wenn-Konjunktive fressen in ihm weiter. Wie wäre es gewesen, wenn sein Bruder nicht gefallen wäre, wenn er einen anderen Chef hätte, eine erotisch attraktivere Frau. Wie könnte es werden, wenn seine begabte und gänzlich realistisch eingestellte Tochter Magdalena sich und damit die ganze Familie aus der Diener-Rolle befreite? Weil Xaver nicht mehr der Jüngste ist und es ihm immer schwerer falle, «auf sein tägliches Bierchen zu verzichten», wird er als Cheffahrer abgelöst, zurückversetzt ins Lager auf einen fühllosen Gabelstapler. So wird einer wie Xaver höflich abserviert, weil der Chef sich bei einem jüngeren Fahrer sicherer fühlt. Dennoch, trotz «der täglich eintreffenden Gemeinheiten», endet der Roman zuversichtlich in einer Aufwachsene im ehelichen Bett. Leise gelobt wird, wie schon in der Novelle «Ein fliehendes Pferd», die langjährige Ehefrau. Durch sie kommt er sich «gerechtfertigter», in ihrer Nähe «möglicher» vor. Etwas im rührend in sich gekehrten Hypochonder nimmt Abstand von den eigenen Leidensgefühlen. Der Glaube freilich, daß am Ende alles gut ausgehen werde, mehr noch das Bedürfnis nach diesem Glauben hatte ihn nie verlassen. Urvertrauen, hätte man früher gesagt. Und eben dieses Urvertrauen, das in den 50er und 60er Jahren immer mehr Erzählern abhanden gekommen ist, scheint in den späten 70er Jahren hier und dort zurückzukehren. Eine gewisse Resignation gegenüber großen Plänen ja, aber Vertrauen in die Kraft der Seele auch. Begrenzte Hoffnung.

Die Seele, die die eigene Zerrissenheit aufarbeitet

Was heißt in diesem Roman *Seelenarbeit*? Wer leistet sie? Zunächst ist eine Veränderung der epischen Perspektive bei Walser zu notieren. Im Roman *Der Sturz* hatte Anselm Kristlein sich zornig fallen lassen. In *Jenseits der Liebe* wollte sich Franz Horn resigniert, auf seinem Recht beharrend, mit Schlaftabletten davon machen. Weder Kristlein noch Horn wollte *Seelenarbeit* leisten. Die ändern, sprich kapitalistischen Kräfte der Gesellschaft, waren so radikal schuldig, daß die Helden in ihrer Gerechtigkeitspose verharren durften. Diese Protagonisten der Walserschen Moral hatten es nicht nötig, an sich zu arbeiten. Ihre Entrüstung genügte. Wer *Seelenarbeit* leistet, nimmt ein anderes Verhältnis zu sich selbst und zu seiner Umwelt auf. Er

sieht sich nicht *nur* objektbedingt, als Opfer. Er wird intensiv tätig. Daß *Seelenarbeit* politische Konsequenzen haben könnte, liegt in der Dynamik der Seele; bleibt aber hier (leider) außer Betracht.

Die Ironie des Titels sollte man jedoch als Leser nicht übersehen. Das Wort *Seelenarbeit* fällt von Herrenseite, von dem nicht unsympathischen Landsmann Dr. Meichle. Der berühmte Spezialist appelliert an seinen Patienten: «In Ihrem Fall, Herr Zürn, ist die Selbsthilfe wichtiger als alle Medizin. Der Stoffwechsel ist abhängig von der *Arbeit der Seele*.» Eben dies, daß die «Mißtöne» des Körpers auf die «Mißtöne» der Seele reagieren, wußten lange vor den modernen Therapeuten die alten Ordensstifter und ihre mit Ganzheitswissen begabten geistlichen Jünger. Xaver darf weder leiden wollen noch imponieren wollen noch seine Erwartungen auf das Mitleid seiner Frau ausrichten. Wenn er ein gelöstes Verhältnis zu sich selbst erlangt, werden seine Gedärme weniger den Aufstand proben. Eins ist sicher, dieser von seinem Arbeitgeber abhängige Held ist nicht schon deshalb im Recht, weil er abhängig ist. Walsers Voraussetzung aus früheren Romanen: Wenn die *Verhältnisse stimmen*, bedarf es keiner *Seelenarbeit* (Spuren einer gewissen flächigen Soziologie), wird nicht mehr aufrecht erhalten.

Möglicherweise darf man Walsers Chauffeur auch als Leidens-, Erkenntnis- und Rollenfigur für die eigene *Seelenarbeit* verstehen: wie der abhängige, sensibel hypochondrische Chauffeur so der Schriftsteller. In einer wirtschaftsmächtigen Welt hat er in seiner mehr oder weniger stummen Angestelltenrolle zu verharren. Was er sprachlich leistet, bleibt weithin auf der Ebene zwar differenzierter, aber überzogener und unwirksamer Selbstgespräche. Xaver Zürn relativiert seinen Zorn. *Blick zurück* nicht im Zorn, sondern *in Bescheidenheit*. Jemand mutet Xaver Zürn *Seelenarbeit* zu. Xaver kann den, der ihm dies zumutet, nicht einfach ins Unrecht setzen. Er muß Einstellung und Voraussetzungen korrigieren lassen.

Seelenarbeit als realistische Bescheidenheit heißt die Botschaft des nicht mehr jungen Martin Walser. Zu Kafkas Entblößung und Robert Walsers Auslieferung eines Unterlegenen ist freilich noch ein weiter Weg. Ein potenter, prestigebeladener Schriftsteller kann ihn nicht wählen. Er würde nicht nur ausgestoßen wie Hiob, sondern auch erwählt wie Hiob. Auch Prestige ist eine Art Besitz. Damit kommen wir zur *Seelenarbeit* der Bibel.

Ganzheitliche Wirklichkeitserfahrung der Bibel

Wer je Psalmen gebetet hat, der weiß, daß dem biblischen Menschen Klage, Sehnsucht und Lob von der «*Seele*» ausgehen. Wer betet, erhebt seine «*Seele*» zu Gott. Die *Seele* dürstet nach dem lebendigen Gott. Die «*Seele*» ist bedrückt. Die *Seele* wird aufgerufen, Gott zu loben. Seele, hebräisch *nefesch*, bezeichnet zunächst den Atem, den Lebenshauch, schließlich die Lebenskraft, das Leben selbst und den Träger des Lebens. Man sagt, die nefesch lebt, die nefesch stirbt. Nach einer anderen, auch im alten Griechenland vorkommenden Auffassung ist die Seele das Blut, der Lebensstoff. Nicht nur das physische, auch alle physiologischen, psychischen und psychologischen Vorgänge im Menschen werden der nefesch zugeschrieben. Als Sitz des Lebens und der Empfindungen ist die Seele *ruach*, dem Geist nahe, aber mehr als dieser dem Körper verbunden, individueller aufgefaßt, personal. Erst später – wohl unter griechischem Einfluß – wird die Seele des Menschen dem Körper gegenübergestellt. Diese Gegenüberstellung und Trennung hat einseitig der christliche Katechismus festgehalten. Sie ist nicht primär. Seele als bloße Innerlichkeit abtun, ist biblisch gesprochen falsch. Eine Antithetik zwischen einer politisch bedingten und apolitisch geschichtslosen Energie fußt nicht auf einem biblisch erfahrenen Realitätsbewußtsein.

Es ist, wie bereits eingangs angedeutet, nicht wahrscheinlich, daß Martin Walser das Wort *Seelenarbeit* aus der Lutherüber-

setzung der Bibel gekannt hat. Er dürfte es in Analogie zu Mitscherlichs *Trauerarbeit*, aber durchaus mit Hilfe des christlichen Erbes gebildet haben. Indes begegnet das Wort in einem der erregendsten Kapitel des Alten Testaments, *im 53. Kapitel des Jesaja*. Dort ist von der tiefen Erniedrigung des Knechtes Jahwes die Rede. Er wird von seinen Volksgenossen verachtet, geschlagen, ausgestoßen, unter den Frevlern beerdigt. Diesem Outcast, ja Gemordeten, spricht der Prophet im Namen Jahwes Lohn und Errettung zu. In der Lutherübersetzung: «*Darumb das seine Sele geerbeitet hat, wird er seine Lust sehen und die Fülle haben.*» Die christliche Bibeldeutung hat dieses 53. Kapitel bekanntlich auf den sterbenden Messias bezogen. Seinem Höchstmaß an Leiden entspricht ein Höchstmaß an *Seelenarbeit*. Der am tiefsten erniedrigt wurde, so deutet dann der Philipperbrief die Gestalt des Christus, wurde am höchsten erhoben.

Mitscherlichs *Trauerarbeit* und Walsers *Seelenarbeit* sind nicht einfach biblisch. Aber sie greifen ein vom modernen (intellektuell-technischen) Menschen vergessenes Ganzheitswissen auf, das biblischen Ursprung, Gemeinsames mit der Bibel hat. Wie immer es um die ironische Schwebung des Wortes in Walsers Roman steht, bedeutsam erscheint mir für die späten 70er Jahre die auch von anderen zeitgenössischen Autoren entdeckte *Potenz, Energie und Zuständigkeit der Seele* für die mißliche Situation der epischen Figuren, für den Zustand der gesellschaftlichen Verhältnisse, auch für Augenblicke, so interesselos gegenwärtig «wie eine Seele, wenn sie sich am wohlsten befindet». Ohne Arbeit stellen sich solche Augenblicke nicht ein, vielleicht aber auch nicht ohne Gnade.

Paul Konrad Kurz, Gauting bei München

James-Joyce-Symposium

Das siebte internationale *James-Joyce-Symposium*, das vom 11. bis 16. Juni 1979 an der Universität Zürich stattfand, galt dem Andenken und den Werken eines der größten Dichter unserer Zeit. Das Symposium endete mit dem 16. Juni 1979 und damit genau am 75. Jahrestag des ersten *Bloomsday* (16. Juni 1904).

Joyces epischer Roman *Ulysses*, der 1922 veröffentlicht wurde¹, folgt der Odyssee des irischen Juden Leopold Bloom, und zwar von 8 Uhr morgens an jenem Donnerstag, dem 16. Juni im Jahre 1904, bis ungefähr 2 Uhr des folgenden Morgens. Viele der mehr als zweihundert Teilnehmer am Symposium ehrten Joyces Andenken anlässlich dieses Jahrestages, indem sie seine Grabstätte auf dem schönen Friedhof Fluntern, in der Nähe der brüllenden Löwen, an denen Joyce so sehr seine Freude hatte, besuchten. Die folgenden subjektiven Gedanken über das Symposium konzentrieren sich (dies sei eigens gesagt) weitgehend auf meine eigenen Interessen. Sie mögen aber, so hoffe ich, auch auf einiges aus dem weiteren Kontext dieses herrlichen Symposiums und aus den lebhaften und anregenden Diskussionen, welche die prächtigen Säle erfüllten, hinweisen.

Zu den vielen erörterten Problemen gehörten jene, die Joyces Darstellung von Kreativität, die katholischen und jüdischen Aspekte seines Werkes, seine Handhabung der Zeit, linguistische und philosophische Theorien betrafen. In der Diskussionsgruppe «*Images of Creator and Creation*» (Bilder über Dichter und das dichterische Werk) fanden Bilder aus ägyptischen, katholischen, wissenschaftlichen und strukturalistischen Kontexten einen anregenden Rahmen für weitere Entfaltung. Professor *Mark Troy* von der Universität Uppsala fand viele Beziehungen zwischen dem vogelköpfigen Thoth, dem Gott der

¹ *Ulysses*, Paris 1922. Erste deutsche Ausgabe, G. Goyert, Basel 1927. Neu übersetzt von Hans Wollschläger (in Band 3 der Frankfurter Ausgabe, Redaktion Klaus Reichert unter Mitwirkung von Fritz Senn), Frankfurt 1975.

Schreibkunst und der Wissenschaft, und der Vogelfrau von Joyce. Ich selber entwickelte Joyces aus dem Katholizismus stammende Einsichten über Eucharistie und Trinität. Joyce benützte die katholische Eucharistielehre, um seine eigene Vorstellung von der Möglichkeit einer Beziehung zwischen Dichter und seinem Leser auszudrücken. Ich begründete meinen Beitrag auf dem, was ich kürzlich in meiner Publikation *James Joyce's Pauline Vision: a Catholic Exposition* sagte: «Katholische Glaubenslehre behauptet, daß ein Christ durch den gläubigen und liebenden Empfang der konsekrierten Hostie buchstäblich Christus werden, am göttlichen Sein teilhaben kann. Joyce will im Vergleich dazu sagen, daß ein Leser durch einfühlenden Nachvollzug der Äußerungen des Schriftstellers in seiner eigenen Einbildungskraft an der menschlichen Erfahrung des Künstlers teilhaben kann; und vom Künstler kann gesagt werden, daß er durch den vom Leser (oder besser: vom Hörer) vollzogenen Akt des Existierens lebt» (Seite 53). James Augustine Joyces Anwendung der trinitarischen Lehraussagen entstammt weitgehend seinem leidenschaftlichen Interesse an der von Augustinus formulierten Analogie zwischen dem Hervorbringen des Wortes in Gott und der Erzeugung unseres menschlichen Wortes in unseren Vorstellungen (dem Abbild innergöttlichen Lebens im Menschen). Augustinus sieht die Vollendung des göttlichen Lebens in einer dynamischen ewigen Gegenwart, in des Vaters zeugendem Ausdruck seiner selbst im Wort und in ihrer gegenseitigen Hauchung unendlicher Liebe im Geist. Wir zeigen uns darin als Abbild Gottes, indem wir aus unserem Gedächtnis unser geistiges und physisches Wort erzeugen, dem wir (wenigstens im «Wunder in schwarzer Tinte» des Dichters) treu sind und anhängen. Es bringt unsere tiefsten menschlichen Erfahrungen zum Vorschein. So ist für Joyce der Dichter dem Schöpfergott gleich, und jener kann eine ähnliche Vollendung finden wie dieser in Selbsterkenntnis und Selbstliebe. In seinen literarischen Werken bietet uns der Dichter eine Gelegenheit (wie in der Eucharistie), an der Erfahrung und am Leben eines anderen geistigen Wesens teilzuhaben. Die drei Hauptfiguren von *Ulysses*, Bloom, Stephen und Blooms Gattin Molly sind ebenso Abbild der Dreifaltigkeit, die Männer wie der Vater und der Sohn, Molly wie der Heilige Geist, denn sie ist die treibende Figur des Buches. Auf der ersten Seite des Romans (der von der Zelebration einer Messe handelt, die nach katholischer Lehre durch den Heiligen Geist bewirkt wird, der auch jene Kraft ist, die Maria bei der Verkündigung überschattet hat) «pfeift» Buck Mulligan, der widerrechtlich als Priester handelt, den elektrischen Strom (das sinnlich erfahrbare Symbol für die Kraft des Geistes) «herbei». Jener soll das fleischgewordene Wort für seine Spottmesse herbringen. Auf den letzten Seiten des Romans entdecken wir, daß Molly jene «unsichtbare Person» (wie bei Dante) ist, die als treibender Geist für dieses Buch dient.

Die Wirkung zweier großer religiöser Traditionen, der jüdischen und der katholischen, auf menschliche Erfahrung anzusprechen, ist von grundlegender Bedeutung für Joyce. In *Ein Portrait des Künstlers als junger Mann*² gestaltet Joyce die Erfahrung eines irischen Katholiken, Stephen Dedalus, von seinen frühesten kindlichen verbalen Tastversuchen bis zu seiner hochentwickelten Wortmächtigkeit als College-Absolvent. Von fünfeinhalb Jahren an bis zu seinem zweiundzwanzigsten Lebensjahr besucht er Jesuitenschulen in Clongowes, Belvedere und am Universitäts-College in Dublin. Die Grundlage für seine künstlerische Vorstellungskraft wie die von Joyce selber wurde größtenteils hier geformt. Im *Ulysses* wird der Katholik Stephen dem Juden Leopold Bloom verglichen und ihm entgegengesetzt; die gälische Sprache wird mit der hebräischen Sprache (beide ihrerseits in einer gewissen Spannung zum fremdländischen Englisch) konfrontiert. Die Erfahrung eines teilweise verbitterten Katholiken stößt auf die Erfahrung eines in mancher Bezie-

hung entwurzelten Juden, nicht mehr eingebettet in eine voll wirksame jüdische Tradition, aber ein Jude, in dem jüdische Tradition noch um einen bestimmten Ausdruck ringt. Die Auswirkungen von Joyces erzählerischem Ausdruck dieser mächtigen Traditionen wurden am Symposium in verschiedenen Diskussionsgruppen eindrucksvoll erörtert, besonders in jener über «Joyce and Judaism» (Joyce und Judentum), wo bekannte amerikanische Gelehrte wie *Edmund Epstein* vom Queen's College und schweizerische Fachleute wie *Dorith Ofri-Scheps* von der Universität Genf die Eigenart und Bedeutung von Blooms Judentum diskutierten.

Zu linguistischen und strukturalistischen Fragen präsentierte *Wolfgang Iser* von der Universität Konstanz «dogmatischen Subjektivismus», indem er mit einem Text so umzugehen versuchte, als ob er außerhalb von menschlicher Einbildungskraft existieren könnte. Diese Einstellung, die einen gewissen vorläufigen kritischen Wert in der Betonung phänomenologischer Interessen hat, scheitert schließlich, wie die amerikanische Kritikerin und Romanschriftstellerin *Marilyn French* ausführte, wegen ihres Mangels an «common sense» und ihrer Verkennung metaphysischer Gegebenheiten.

Die Diskussionsgruppe «Time in *Finnegans Wake*» (Zeitvorstellung in *Finnegans Wake*) berührte eines der primären Interessen von Joyce. Meine eigene Ansicht war, daß Joyces Entwicklung von «actual, future, preterite instant» (jetziger, künftiger, vergangener Augenblick) in seinem ersten Entwurf für *Finnegans Wake* (Seite 143) zum «aactual, futule, preteriting unstant» in seinem endgültigen Text eine Verwandtschaft mit *T. S. Eliot* in *Four Quartets* zeigt³. Der «zeitlose Augenblick» («timeless instant»), welcher bei Eliot Inkarnation ist, ist der «unstant» («Nicht-Augenblick, der Übersetzer) der reifen Einsicht von Joyce, jene trans-temporale Erfahrung, in welcher das Fleisch Wort wurde, wenn die menschliche Erfahrung ihren vollen menschlichen Ausdruck findet. Dann steigert sich der «actus» zum schöpferischen «auctor», das nicht-existierende «future («Künftige») enthüllt seine metaphysische Nichtigkeit (futility), und die Vergangenheit, die im Vergangenheitsgedächtnis existiert, erreicht jenen Partizip-Präsens-Status, in welchem auch das Vergangene existieren kann, und zwar in einem Augenblick von Zeit, der von Ewigkeit unterbrochen ist, also in einem «unstant».

Ich habe nicht erwähnt: die wichtigen Textstudien von glänzenden Fachleuten wie *Hans Walter Gabler* aus München, die Untersuchungen über die *Dubliners* von hervorragenden Kritikern wie *Florence Walzl* von der University of Wisconsin⁴, die brillante Studie über Stephen als Diakon von *Robert A. Day* vom Queen's College, die Untersuchungen über Joyces Umgang mit *C. G. Jung* und seinen Theorien, die Erforschung der politischen Interessen und Aktivitäten von Joyce, den hervorragenden Vortrag eines der großen heute lebenden Kritiker, *Hugh Kenner* von der John Hopkins University, und hundert andere anregende und erhellende Dinge, die hier in diesen Tagen in den gastfreundlichen Räumen der Universität Zürich geboten wurden. Ich kann nur hoffen, daß meine wenigen Worte einen kleinen Eindruck von diesem siebten Symposium, das vom ausgezeichneten Joyce-Kenner und Präsidenten der James-Joyce-Foundation, *Fritz Senn* aus Unterengstringen (Schweiz), geleitet wurde, zu geben vermochte.

Robert Boyle, Milwaukee/USA

Der Verfasser Prof. Robert Boyle SJ lehrt Englische Literaturwissenschaft an der Marquette University (Milwaukee/USA). Die Übersetzung besorgte Karl Weber.

³ James Joyce, *Finnegans Wake*, London/New York 1939. T. S. Eliot, *Four Quartets*, London 1944.

⁴ *Dubliners*, London 1914. Dt.: James Joyce, Frankfurter Ausgabe Band 1, Frankfurt 1969.

² *A Portrait of the Artist as a Young Man*, London/New York 1916. Dt.: James Joyce, Frankfurter Ausgabe Band 2, Frankfurt 1972.

Zwischen Vertröstung und Herausforderung, Ideologie und Utopie

Zum veränderten Stellenwert von Kirche und Religion

Wer sich auch nur ein wenig auskennt, weiß, daß sich im kirchlichen Leben bedeutende Entwicklungen vollziehen. Oft richtet man dabei sein Augenmerk auf eine zunehmende Anzahl von Menschen, die nicht (mehr) Mitglied einer kirchlichen Gemeinschaft sind, oder man beobachtet die rückläufige Teilnahme am kirchlichen Leben in vielen Ländern und Regionen. Genauso wichtig jedoch ist die Frage, welche Entwicklungen sich hinsichtlich des Religiösen selbst vollziehen, und vor allem die Frage, welche Veränderungen bezüglich des Stellenwertes zu beobachten sind, den die Religion in unserem Leben und in unserer Gesellschaft einnimmt. Hier vollziehen sich im Augenblick meiner Meinung nach tiefgreifende Veränderungen. Religion und Kirche erhalten, wenigstens innerhalb der niederländischen Gesellschaft, eine wesentlich andere Bedeutung.

Seitens der Religionssoziologie hat man nicht nur dem Stellenwert der Religion innerhalb der Gesellschaft, sondern auch der Auswirkung des Religiösen in der Gesellschaft etwelche Aufmerksamkeit geschenkt. Den neuen Stellenwert charakterisierte man oft als Privatisierung der Religion, und die Wirkung umschrieb man oft im Lichte des Gegensatzes von *«Vertröstung»* und *«Herausforderung»*. Diese Phänomene und die damit zusammenhängenden Begriffe sowie deren Kombination sollen als Kennzeichen heutiger Entwicklung hier betrachtet werden.

Privatisierung von Religion?

Wir beginnen mit dem Phänomen der sogenannten Privatisierung der Religion.¹ Mit Privatisierung ist – sehr global gesagt – gemeint, dass in unserer Gesellschaft, vor allem auch in der Erlebniswelt der Menschen, ein Unterschied zwischen der öffentlichen Welt und öffentlichen Sphäre einerseits und einer privaten Welt und privaten Sphäre andererseits besteht, und daß die Menschen sich in Wirklichkeit immer mehr aus der öffentlichen Sphäre zurückziehen und ihr Leben auf die private Sphäre konzentrieren. Solange wir die Umschreibung dieser Entwicklung und Begriffe nur sehr global halten, besteht wenig Zweifel darüber, daß sich in unserer Gesellschaft so etwas wie Privatisierung vollzieht. Doch sind, wenn wir tiefer blicken, dagegen auch Einwände anzuführen. Begriff und Gebrauch unterstellen zu sehr, daß es in unserer Gesellschaft eine für jeden objektiv feststellbare Privatwelt gibt, die durch deutlich wahrnehmbare und feststellbare Grenzen von einer genauso objektiv feststellbaren öffentlichen Welt zu unterscheiden wäre. Außerdem wird dann oft noch vorausgesetzt, daß die Privatwelt aus Familie (Haus) und einer Reihe persönlicher Beziehungen besteht gegenüber der Berufswelt und anderer, mehr an die Öffentlichkeit tretender Aspekte des Lebens. Eine nähere Untersuchung kann uns jedoch lehren, daß die Grenzen zwischen der sogenannten öffentlichen und privaten Welt keineswegs so objektiv festliegen, daß diese Welten so uniform nicht sind und daß sie bei verschiedenen Personen auch unterschiedlich sind. Es erscheint daher wünschenswert, den Begriff Privatsphäre nach zwei Seiten hin auszuarbeiten: er sollte weniger uniform und weniger statisch gebraucht werden.

Zunächst ist klarzustellen, daß es nicht um eine für jeden gleiche öffentliche Sphäre gegenüber einer auf bestimmte Aktivitäten oder Aspekte des Lebens beschränkten privaten Sphäre geht. Das wäre vielleicht noch möglich, wenn wir mit dem Unterschied zwischen privat und öffentlich so etwas meinen wie

«offen» gegenüber «geschlossen». Es geht jedoch um etwas anderes. Wir müssen viel mehr von der Person und ihrem Platz in der Gesellschaft her denken. Der Unterschied ist derjenige zwischen einer abstrakten Welt, die dem Menschen entfremdet ist oder wird, die er nicht im Griff hat und deren Sinn er nicht sieht, einerseits und einer konkreten Welt, die der Mensch als seine eigene Welt erfahren kann, weil er auf sie Einfluss ausüben und ihr Sinn geben kann andererseits.

So gesehen unterscheidet sich die Grenze zwischen öffentlich und privat für je verschiedene Menschen sehr stark. Größtenteils hängt das von der Position ab, die jemand in der Gesellschaft einnimmt. Für den einen gehört z. B. sein Beruf zur Privatsphäre, für den anderen jedoch zum öffentlichen Leben. Es geht also um Grenzen, die nicht nur für jede Person anders liegen, sondern sich auch für ein und dieselbe Person im Laufe des Lebens verschieben können. Der Mensch unterscheidet in seinem Gefühl, was innerhalb und außerhalb seiner persönlichen Reichweite liegt. So sprechen wir im folgenden von einer «unpersönlichen» gegenüber einer «persönlichen» Welt. Damit dürfte das Pluriforme dieser «Welten» etwas besser ausgedrückt werden.

Nun hat aber nicht jeder in gleicher Position auch seine gleiche «persönliche Welt». Das kommt daher, weil mit der Bildung dieser persönlichen Welt nicht nur strukturelle, sondern auch kulturelle Aspekte verbunden sind. Daher müssen wir eben unsere Begriffe dynamischer gestalten: Für das Entstehen und das Instandhalten der persönlichen Welt ist auch das von Belang, was man mit so allgemeinen Begriffen kennzeichnet wie: die Lebens- und Weltanschauung, die Fähigkeit, dem Leben Sinn zu verleihen, oder noch allgemeiner, die Fähigkeit, über die Position, die man einnimmt, zu reflektieren. Die Lebensanschauung kann sowohl eine vergrößernde wie auch eine verkleinernde Wirkung auf die persönliche Welt ausüben: Solange sie sich hinsichtlich eines Bereichs reflektiert und dynamisch verhält, ist die Chance groß, daß dieser Bereich auch der persönlichen Welt der betreffenden Person zugehörig bleibt; hört sie auf, reflektiert zu sein, dann gleitet dieser Bereich in die unpersönliche Welt ab. Es geht also nicht nur um die Position, die man innerhalb der Gesellschaft einnimmt, sondern auch um die Möglichkeit, mit Hilfe der Lebensanschauung der umliegenden Welt Sinn zu verleihen und sie zu ordnen, auch wenn das im äußersten Falle nur bedeutet, daß man seiner Ohnmacht einen Platz zugewiesen hat. Auch dann hat man nämlich in bestimmtem Sinne die Wirklichkeit im Griff.

Zusammenfassend können wir sagen, daß sich, aufgrund der Entwicklung der Gesellschaft, vom Individuum aus gesehen eine Scheidung von Welten vollzieht, die wir mit dem Begriff «unpersönlich» gegenüber «persönlich» umschrieben haben. Ein stets größerer Bereich des Lebens entzieht sich der persönlichen Welt und verfällt der unpersönlichen Welt. Diesen Prozeß nennen wir: *Verkleinerung der persönlichen Welt*.

Was meint nun die Religionssoziologie mit «Privatisierung» der Religion? Viele behaupten, daß sich die Religion in der Tat mit dem Menschen aus der unpersönlichen Welt zurückgezogen und sich in der persönlichen Welt eingenistet hat. Die Argumente für diese Behauptung sind nicht immer die gleichen. Der allgemeine Tenor jedoch ist, daß Bedeutung und Realität der Religion sich in zunehmendem Maße auf die persönliche Welt des Menschen konzentrieren. Das, was wir mit dem Begriff Privatisierung von Religion meinen, können wir nun konkreter als Tendenz zur Beschränkung der Wirkung von Religion auf die immer kleiner werdende persönliche Welt oder – kürzer – die Tendenz zur *Verminderung der Reichweite von Religion* beschreiben.

Verstärkte Ideologisierung auf Kosten der utopischen Wirkung

Neben dem Stellenwert der Religion im Leben der Menschen oder, wie wir es nun formuliert haben, neben der Reichweite der Religion müssen wir als zweitem Element der Art, wie Religion sich auswirkt, unsere Aufmerksamkeit schenken. Die Diskussion darüber wird in der Religionssoziologie (wie eingangs

¹ Vgl. hier z. B.: H.R. Schlette: Religion ist Privatsache. Ein Beitrag zur «politischen Theologie» in: H. Peukert (Hrsg.): Diskussion zur «politischen Theologie», Mainz-München 1969, S. 72–81; – Th. Luckmann: Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, Freiburg 1963.

erwähnt) meistens um das Begriffspaar «*Vertröstung*» gegenüber «*Herausforderung*» (challenge) herum geführt, oder um die Begriffe des bekannten Buches der Amerikaner *Glock, Ringer* und *Babbie*: «comfort» und «challenge». ² Daher wollen wir zuerst bei eben diesen Begriffen verweilen.

Im Gegensatz zu dem, was man erwarten würde, behandelt die Studie von Glock usw. nicht den Gegensatz zweier Begriffe oder Phänomene. Es geht ihnen an erster Stelle um eine Beschreibung oder Erklärung der Verbundenheit von Menschen mit ihrer Kirche. In diesem Rahmen entwickeln sie die «comfort-hypothese», wonach Kirchenmitglieder, die von ihrer Lebenssituation in der säkularen Gesellschaft wenig befriedigt und erfüllt sind, sich von der Kirche *Vertröstung* und Ersatz bietende Belohnungen erhoffen. Die Autoren entwickeln drei verschiedene Hypothesen hinsichtlich der Relation zwischen der Verbundenheit mit der Kirche und den Auffassungen über die politische Rolle der Kirche: die «*Kirchenhypothese*», die «*marxistische Hypothese*» und die «*comfort-hypothese*». Nach der letzten These ist man kein Mitglied wegen des aktiven Auftretens (der Kirche) in der Gesellschaft (wie bei der Kirchenhypothese vorausgesetzt wird), auch nicht, um gerade dieser Gesellschaft zu entfliehen (was bei der marxistischen Hypothese der Fall ist), sondern mehr oder weniger als Ziel in sich selbst, aus einem Versuch heraus, doch noch komfortabel in dieser Welt zu leben. Die Resultate der Untersuchung verweisen auf eine Erhärtung der comfort-hypothese. Wir können die Resultate hier auf sich beruhen lassen. Uns geht es um die Frage, ob das Begriffspaar «comfort» und «challenge» benutzt werden kann, um einen fundamentalen Gegensatz in der Auswirkung von Religion auszudrücken. Wir sind der Meinung, daß dies nicht der Fall ist, u. a. deshalb, da beinahe alle, die über den Gegensatz von comfort und challenge reden, einen Gegensatz zwischen einer Veränderung bewirkenden und einer Veränderung behindernden Rolle von Religion oder Kirche zeigen wollen. Wenn das zutrifft, geht es in der Terminologie von Glock usw. jedoch nicht um die Kirchenhypothese (die für challenge steht) gegenüber der «comfort-hypothese», sondern um die Kirchenhypothese gegenüber der marxistischen Hypothese. Wir müssen also ein neues Begriffspaar suchen.

Nun wird in diesem Zusammenhang auch oft das Begriffspaar *Ideologie* und *Utopie* angeführt. Auf den ersten Blick erscheinen diese Begriffe ebenfalls als unbrauchbar, da sie auf vielerlei Weise benutzt werden können. Das muß jedoch kein Hindernis sein, sobald wir die für unser Ziel geeignete Umschreibung deutlich festlegen. So betrachtet sind die Begriffe Utopie und Ideologie nicht die am wenigsten brauchbaren, da sie eine durch *Karl Mannheim* ³ eingeführte und durch viele nach ihm gebrauchte Bedeutung haben, die auf rein formale Weise den Unterschied angibt, um den es uns hier geht. Ideologie und Utopie sind beides Ideen oder Vorstellungen, die nicht der bestehenden Situation kongruent, die in einem bestimmten Sinne wirklichkeitsfremd sind und die die bestehende Situation transzendieren. Sie tun das jedoch auf verschiedene Weise. Um es auf eine kurze Formel zu bringen: Ideologie dadurch, daß sie hinter der Wirklichkeit zurückbleibt, und Utopie dadurch, daß sie der Wirklichkeit vorausläuft; oder mit den Worten von Mannheim: Ideologie dadurch, daß sie versucht, das Heute in Begriffen der Vergangenheit zu verstehen, und Utopie dadurch, daß sie sich auf die Zukunft orientiert. So betrachtet sind die Begriffe Utopie und Ideologie geeignet, den Gegensatz zu verdeutlichen, an dem uns hier liegt. Unsere Frage war nämlich der Gegensatz zwischen Stabilisierung und Sanktionierung bzw. Rechtfertigung und Verschleierung einer bestehenden Situation einerseits und der Korrektur und Veränderung bzw. Öffnung auf Zukunft hin andererseits. Wir sprechen dann von einer *ideologischen Wirkung von Religion*, wenn diese sich auf eine bestehende Situation in Begriffen der Vergangenheit einläßt, und zwar mit der Wirkung, daß sie die bestehende Situation aufrecht zu erhalten hilft. Demgegenüber ist von einer *utopischen Wirkung von Religion* die Rede, wenn diese sich zukunftsgerichtet mit der bestehenden Situation beschäftigt und diese so verändern hilft.

² Ch. Y. Glock, B. B. Ringer and E. R. Babbie: To comfort and to challenge – a dilemma of the contemporary church; Berkeley and Los Angeles 1967.

³ K. Mannheim: Ideology and utopia – an introduction to the sociology of knowledge; London, Routledge paperback 1960: vor allem S. 86–89, 173–179 und 183–184.

Nun ist es sicherlich nicht so, daß man eine bestimmte Religion auf der ganzen Linie als utopisch oder ideologisch kennzeichnen kann. Das kann sowohl von Mensch zu Mensch verschieden sein, als auch bei einer bestimmten Person variieren. Religion kann zum Teil eine ideologische und zum Teil eine utopische Funktion ausüben.

Wir stoßen hier auf eine wichtige Gegebenheit. Wir haben bei der Erörterung der Begrenzung der persönlichen Welt gesagt, daß es Bereiche oder Aspekte des Lebens gibt, über die ein Mensch nicht mehr unter Zuhilfenahme seiner Lebensanschauung reflektiert, und die daher für ihn zur unpersönlichen Welt gehören werden. Die Vermutung liegt daher nahe, daß die persönliche Welt mit dem Umkreis zusammenfällt, der durch die Lebensanschauung gedeckt wird. Das braucht jedoch nicht der Fall zu sein. Wohl kann man sagen, daß die Gebiete, auf die man seine Lebensanschauung auf reflektierte, dynamische Weise bezieht, zur persönlichen Welt gehören, wenigstens zu einem Teil in die persönliche Welt aufgenommen sind. Daneben ist es jedoch auch sehr gut möglich, daß es eine Verbindung zwischen unpersönlicher Welt und Lebensanschauung gibt. Aber das betrifft dann eine nicht-reflektierte Lebensanschauung. Was ist hier geschehen? Wenn sich die persönliche Welt verkleinert, indem jemand bestimmte Sektoren seines Lebens der unpersönlichen Welt überläßt, so oft deshalb, weil er nicht mehr imstande ist, diese Bereiche und seine Lebensanschauung aufeinander zu beziehen.

Die Lebensanschauung – dasselbe gilt für die Religion – in ihrer Bezogenheit auf diese Bereiche ist dann im Moment der Verkleinerung des Gesichtskreises «eingefroren». Eine wichtige Folge ist nun, daß die Lebensanschauung für diese Bereiche per definitionem eine ideologische Funktion ausüben wird – *denn solange Lebensanschauung und Religion lebendig bewusst bleiben, können sie sich sowohl utopisch als auch ideologisch auswirken: bei einer unbewussten, nicht-reflektierten Funktion kann die Auswirkung nur ideologischer Art sein.*

In einem solchen Fall kann es also vorkommen, daß die Lebensanschauung oder die Religion *innerhalb der kleiner gewordenen persönlichen Welt eine utopische Wirkung hat, innerhalb der breiter gewordenen unpersönlichen Welt jedoch eine ideologische Wirkung.* Man täuscht sich daher, wenn man denkt, daß Religion in einem solchen Fall sich nicht mehr auswirkt. Das tut sie sehr wohl, aber auf eine andere – und für die Gesellschaft oft üble – Weise.

Zusammenfassend können wir sagen, daß es zwei prinzipiell verschiedene Auswirkungen von Religion gibt, die sich mit utopischer und ideologischer Funktion umschreiben lassen. Dort, wo viele von einer zunehmend *vertröstenden* Funktion reden, sollten wir lieber von einer *Verstärkung der ideologischeren Wirkung von Religion* sprechen, wenigstens von einer Verstärkung der ideologischen auf Kosten der utopischen Wirkung.

Vier Möglichkeiten und eine Haupttendenz

Zu Beginn haben wir die Auffassung vertreten, daß gerade die Kombination der Veränderungen im Stellenwert und in der Wirkung von Religion eines der Kennzeichen der heutigen Entwicklungen auf religiösem Gebiet sei. Konkret bedeutet das die Kombination von zwei Prozessen: Verringerung der Reichweite und Verstärkung der ideologischen Wirkung der Religion. Dafür haben wir in den Niederlanden den Begriff «*vertrösing*» von Religion und Kirche erfunden: Ein Begriff, der sich an den Namen der niederländischen Rundfunkgesellschaft TROS anlehnt, die in ihrem Programm danach strebt, dem Bedürfnis vieler Menschen entgegenzukommen, sich gegenüber der großen Welt abzuschirmen, sich nicht von neuen Problemen belasten zu lassen und erst noch den eigenen Spannungen und Problemen zu entfliehen. Es vollzieht sich also derzeit, so mei-

nen wir, ein Prozeß der «vertrössing» von Religion und Kirche.⁴

Soweit es sich jedoch um einen Prozeß handelt, können wir theoretisch immer zwei Pole unterscheiden, zwischen denen sich die Bewegung vollzieht. In unserem Falle haben wir es nun aber mit zweimal zwei Polen zu tun, mit einer großen und kleinen Reichweite einerseits und einer utopischen und ideologischen Wirkung andererseits. Aus der Kombination dieser Pole ergeben sich vier Möglichkeiten:

► **Große Reichweite und utopische Wirkung:** Damit ist eine relativ große persönliche Welt gemeint, auf welche die Religion bezogen ist und bei der die Religion eine verändernde Wirkung hinsichtlich der bestehenden Situation ausübt. Ein Beispiel dafür ist wohl die sogenannte politisch oder sozial engagierte Religiosität, so wie sie in kritischen Gemeinden und in einer politischen Theologie Gestalt annimmt.

► **Kleine Reichweite und utopische Wirkung:** Das bedeutet eine relativ kleine persönliche Welt oder eine geringe Wirkung der Religion, insofern sie sich nur auf die persönliche Welt bezieht, wobei sie sich jedoch verändernd auf die persönliche Situation auswirkt. Wir können dabei an ein Glaubensleben denken, das für die persönliche Sphäre Konsequenzen hat, was sich in Aufopferung, Gesandbeten usw. ausdrückt. Man denke hier an Gruppen wie die Charismatische Bewegung, Jesuspeople, Youth for Christ u. a.

► **Große Reichweite und ideologische Wirkung:** Hier geht es um eine große persönliche Welt, in der Religion mit einem relativ großen Teil des Lebens bewußt in Verbindung gebracht wird. Bezüglich der bestehenden Verhältnisse wirkt hier aber Religion stabilisierend. Das läßt sich zum Teil von der Art sagen, wie traditionelle Kirchen auftreten.

► **Kleine Reichweite und ideologische Wirkung:** Der Lebensbereich, der bewußt mit Religion in Verbindung gebracht wird, ist klein, und die Wirkung der Religion bezüglich dieses Lebensbereiches ist befestigend. Hier geht es um die religiöse Sanktion und Legitimation der (relativ kleinen) persönlichen Welt. Dem begegnen wir bei vielen Mitgliedern traditioneller kirchlicher Gruppierungen. Hier haben wir es mit dem Typ «vertröstender» Religion zu tun.

Diese Typologie verdeutlicht uns auch, daß es Gegentendenzen gibt: Kräfte, die der Tendenz zur Verminderung der Reichweite der Religion und Kräfte, die der Tendenz zur Verstärkung der ideologischen Wirkung der Religion entgegenwirken. Die Gruppierungen, in denen sich diese Strömungen formieren, besitzen jedoch meistens keinen offiziellen kirchlichen Status. Diese Feststellung ist sehr wichtig. Sie weist darauf hin, daß innerhalb der traditionellen offiziellen Kirchen die Entwicklung und Steuerung in einer Richtung verläuft, die wir nun die Haupttendenz nennen können, nämlich diejenige zur «vertrössing». Das heißt, daß die Kirchen dieser Tendenz entgegenkommen, sich auf sie einspielen, und sie so ihrerseits wiederum verstärken.

Wozu die Kirchen verurteilt scheinen ...

Eine Analyse des kirchlichen Lebens lehrt uns, daß die Kirche sehr allgemein und abstrakt bleiben muß, wenn sie ihre Funktion in der heutigen Gesellschaft erfüllen will, und daß innerhalb der Kirchenmauern immer weniger eine Konkretisierung vollzogen werden kann, die die Beziehung zwischen der Religion und der Situation der Menschen realisiert.⁵ Die Kirche scheint also gleichsam gesetzmäßig die Tendenz zur Verkleinerung der Reichweite von Religion und damit auch die Tendenz zu weiterer Ideologisierung zu fördern.

Wenn und insofern all das wahr ist, muß es tiefgreifende Folgen

⁴ Vgl. G. Dekker: Gekerkerd geloof – vertrössing van godsdienst and kerk. Baarn 1977. – Der Begriff «vertrössing» wurde durch den Direktor des Instituts für Praktische Theologie an der V.U. (Freien Universität) Amsterdam, J. Firet, eingeführt. Seine inhaltliche Füllung stammt vom Verfasser.

⁵ Horkheimer meint, die Religion sei in einem langen Prozeß so formalisiert und angepaßt, spiritualisiert, in die innerste Innerlichkeit der Subjekte verlegt und eines klaren Inhalts beraubt worden, daß sie sich mit jedem Handeln und jeder öffentlichen Praxis verträgt, die in einer atheistischen Wirklichkeit gang und gäbe ist. Vgl. M. Horkheimer: Zum Problem der Wahrheit (1935), in: M. Horkheimer: Kritische Theorie – Eine Dokumentation. Hrsg. von A. Schmidt, Bd. I, Frankfurt/M 1968, S. 271 – Adorno spricht von «neutralisierter Religion», in: T. W. Adorno u. a.: The authoritarian personality, New York 1950, S. 729.

haben. Die Bedeutung der Kirche für Mensch und Gesellschaft verändert sich. Die Kirche ist den Menschen viel weniger beim Knüpfen einer Verbindung zwischen der Religion und der konkreten Situation behilflich. Für die Religion ergibt sich in Zukunft, daß sie weniger bestimmend wird für das Leben und Zusammenleben der Menschen und weniger dazu verhilft, diesem Gestalt zu geben. Andererseits bietet die Kirche den Menschen mehr Gelegenheit, ihre voneinander so verschiedenen Situationen doch auf die eine oder andere Weise mit den abstrakt und allgemein gehaltenen Werten und Ideen der Kirche zu verbinden. So vergrößert sich auch wieder für die Religion die Chance, sich auf sehr verschiedene und selbst widerstreitende Weisen mit den konkreten Gedanken und Verhaltensweisen der Menschen zu verbinden.

Es wäre wünschenswert, daß mehr empirisch-historische Untersuchungen angestellt würden über die konkrete Bedeutung der Kirchen für das (Zusammen-)Leben der Menschen. Was wir jedoch aus einer Analyse des kirchlichen Auftretens in der letzten Zeit und aus einer Analyse von Stellungnahmen einzelner niederländischer Kirchen über ihr Auftreten in der Gesellschaft wissen, bestätigt, was wir oben gesagt haben: es weist in die Richtung einer Reduktion des Handelns der Kirchen auf verhältnismäßig problemlose Situationen. Man vermißt ein Sprechen und Handeln in die Situationen hinein, in denen die Menschen «drinsitzen» (und zwar samt ihrer Beziehung zwischen Religion und persönlicher Welt), wo aber die «Welten» so verschieden sind, daß man nichts allgemein Verbindliches darüber sagen kann. Es findet ein Reduzieren, Abstrahieren, Verallgemeinern seitens der Kirche statt, notwendig, um die Gemeinsamkeit zu erhalten, aber wohl mit der Folge, daß man an Realitätsbezug verliert.

Nun läßt sich demgegenüber einwenden, daß gegenwärtig doch oft von einem kritischen Auftreten der Kirchen die Rede ist. Die Kirche beschäftigt sich doch auf vielerlei Weise mit dem sozialen und politischen Leben; und das oft auf sehr kritische Art (in den Niederlanden wenigstens). Es fehlt uns hier der Raum, eine Analyse des sogenannten kritischen Auftretens der Kirchen vorzulegen. Aber eine solche Analyse würde uns aus verschiedenen Gründen zum Schluß führen, daß das kritische Auftreten der Kirchen weniger Bedeutung hat, als oft angenommen wird. Insofern es eine Wirkung erzielt, resultiert diese größtenteils aus Aktivitäten außerhalb der offiziellen Kirchen. Das bedeutet, daß wir die Entwicklungen, die sich momentan hinsichtlich der Kirchen und der kirchlichen Religiosität vollziehen, wahrscheinlich doch zu Recht als eine Entwicklung in Richtung «vertrössing» charakterisieren dürfen.

Das hat zur Folge, daß Kirche und kirchliche Religiosität in zunehmendem Maße für die Gesellschaft und für die Menschen, die von der Religion her in der Gesellschaft handeln wollen, irrelevant werden. Das bedeutet nicht, daß Religion und Kirche keine Bedeutung mehr für die Menschen haben, jedoch wohl, daß die kreative Kraft der Religion, daß Religion als mitbestimmender Faktor für Leben und Zusammenleben immer weniger bedeutsam wird. Auf die Dauer können wir dadurch in eine Situation geraten, von der O. R. Whitley sagte, daß wenn man wirklich begreifen will, was in der Welt geschieht, man ruhig vergessen kann, was sich in der Kirche tut.⁶ Und das hat für Religion und Kirchen wiederum zweierlei Folgen. Erstens, daß auf die Dauer alles mit Religion abgedeckt werden kann: Religion und Evangelium können gebraucht und dadurch auch mißbraucht werden. Zweitens, daß es innerhalb der Kirchen auf die Dauer keinen einzigen Prüfstein, keine einzige potentielle Korrektur mehr geben wird hinsichtlich dem, was im Leben und Zusammenleben geschieht, wodurch die Kirche zum Spielball, zum Opfer allerlei Strömungen und Bewegungen werden kann. Die äußerste Konsequenz dieser Entwicklung ist, daß das Evangelium außer Kraft gesetzt wird, ein Prozeß, der – so eigenartig es auch klingen mag – die Kirchen selber zu fördern verurteilt scheinen. Das bringt uns zur Frage, ob es denn keine Möglichkeiten gibt, diesen Prozeß umzubiegen.

⁶ O. R. Whitley: The church: mirror or window! – images of the church in American society, St. Louis 1969, S. 9.

Es ist offensichtlich, daß die Skizzierung eines anderen Weges auch nur in großen Linien ein keineswegs leichtes Unterfangen ist. Wir müssen uns auf einige Bemerkungen beschränken.

Gegenkräfte aus einer Gesellschaftstheologie

Es gilt den Prozeß von «vertrossing» genau begreifen zu lernen, damit wir wissen, wo und wie wir Gegenkräfte einzusetzen haben. Wahrscheinlich muß dabei das Augenmerk auf der Verminderung der Reichweite von Religion liegen, jener *Reduktion, die immer wieder erfolgt, wenn wir bestimmte Aspekte oder Fragen des Lebens nicht mehr zur Sprache bringen, sobald sie nicht als für alle gemeinsam gelten und also diskutabel geworden sind. Diese Reduktion fördert nämlich die Einschränkung der persönlichen Welt und führt die Menschen dazu, das bewußte Religiös-sein zu verlernen, was dann wiederum, wie wir gesehen haben, die Ideologisierung der Religion fördert.* Da liegt der Kern des Problems, und da müßten wir auch beginnen. Das hat Konsequenzen für die Kirche und für die Theologie.

Für die Kirche bedeutet das, daß sie die für die Menschen realen Angelegenheiten – das heißt Angelegenheiten, die uns oft nicht gemeinsam und die daher diskutabel sind – in der Kirche wieder auf die Tagesordnung setzt und in der Kirche wieder besprechbar macht. Würde die Kirche diesen Weg einschlagen, dann würde sie vermutlich schnell entdecken, daß sie theologisch sozusagen mit zwei linken Händen dasteht. Denn das eben Gesagte hat auch Konsequenzen für die Theologie: eine Theologie, die nach dem Urteil mancher ihrerseits «privatisiert» ist, die sich zu sehr den Entwicklungen der Gesellschaft angepaßt hat. Die dadurch – auch wenn sie das nicht beabsichtigt – die Entwicklungen und die bestehende Situation stabilisiert, weil sie sich selber ohnmächtig gemacht hat, all dem kritisch gegenüber zu stehen. An ihre Stelle müßte so etwas treten wie das, was durch viele als «politische Theologie» umschrieben wird.⁷ Bevor man vor dieser Terminologie erschrickt, sollte man darauf hören, was Metz – der den Begriff wohlüberlegt gebraucht – damit meint. Es geht ihm einerseits um ein kritisches Korrektiv gegenüber einer extremen Privatisierungstendenz gegenwärtiger Theologie und andererseits positiv um einen Versuch, die eschatologische Botschaft unter den Bedingungen unserer gegenwärtigen Gesellschaft zu formulieren. Doch ruft die

⁷ Vgl. dazu u. a. die bekannten Erörterungen von J. B. Metz, H. Peukert, J. Molmann, D. Sölle und H. Gollwitzer.

Terminologie weiterhin Mißverstände und auch unnötige Widerstände hervor, weshalb wir den Begriff *Gesellschaftstheologie* in Erwägung ziehen.

Um eine Kirche des Dialogs

Es geht dabei um eine Theologie, die in all ihren Aktivitäten auf die Gesellschaft bezogen ist, und das nicht als «Anwendung», sondern als Methode und zwar von der Überzeugung aus, daß man keine relevante Theologie – d. h. keine Theologie, die der Kirche und dem Gläubigen hilft, je in ihrer Situation zu leben – betreiben kann, wenn dies nicht innerhalb des Kontextes geschieht, in dem der Mensch lebt. Natürlich tauchen auch dann noch zahlreiche Fragen auf. Wenn innerhalb der Kirchen alle diskutablen Angelegenheiten wieder einen Platz erhalten und wenn die Theologie wirklich innerhalb des Gesellschaftskontextes betrieben wird, dann wird sich erweisen, wie getrennt Kirche und Theologie sind. Natürlich ist das keine ideale Situation. Aber ihr kann man nur entkommen, wenn man entweder bestimmte Formen der Kirche und ihre Aktivitäten wie auch bestimmte Auffassungen als alleinseligmachend erklärt und die damit nicht übereinstimmenden Aktivitäten und Auffassungen abwehrt – etwas, das nur mittels eines Machtkampfes zustande kommen kann –, oder indem man alles, was Schwierigkeiten mit sich bringen könnte, aus dem Gesichtsfeld heraushält. In der heutigen Situation gibt es jedoch keine andere akzeptable (wenn auch nicht ideale) Alternative als die: den Schwierigkeiten nicht auszuweichen und zu versuchen, mittels des Dialoges miteinander umzugehen.⁸ Damit kann man hoffentlich zweierlei erreichen: Kurzfristig, daß jeder in seiner konkreten Situation und in seinen konkreten Auffassungen mit Kirche und Religion in Verbindung gebracht werden kann, und langfristig, daß die Religion für allerlei reale und für das Leben der Menschen sehr wichtige Fragen und Angelegenheiten wirklich von kreativer Bedeutung bleibt oder wird.

Gerard Dekker, Amsterdam

DER VERFASSER ist Dozent für Religionssoziologie an der Freien Universität Amsterdam. Vordem war er – nach Studien in Wirtschafts- und Sozialwissenschaften – Direktor des *Gereformerd Sociologisch Instituut*. Sein (von P. Bosse und L. Kaufmann übersetzter) Beitrag stellt die von ihm selber für uns bearbeitete und gekürzte Fassung seiner Antrittsvorlesung dar. (Red.)

⁸ Zu einer Dialogkirche vgl. G. Dekker: *De mens en zijn godsdienstbeschouwingen over de functies van godsdienst en kerk voor mens en samenleving*, Bilthoven 1975, Kap. 5: *De gevolgen voor het beleid van de kerken*, S. 131–159.

Moçambiques Kirche und ihre koloniale Hypothek

Die fünfmonatige Schließung aller Kirchen in der Provinz Gaza war bis jetzt der Höhepunkt eines Konflikts, der sich in dem seit vier Jahren unabhängigen südostafrikanischen Staat Moçambique abspielt. Zwar wurden die Kirchen in der ehemaligen portugiesischen Kolonie vor kurzem wieder geöffnet, der marxistische Staat will am Prinzip der Religionsfreiheit festhalten. Aber der Konflikt zwischen Staat und Kirche (der katholischen Kirche in erster Linie) geht weiter: Einerseits will die Kirche die privilegierte Position nicht räumen, die ihr der portugiesische Staat während der Kolonialzeit verschaffte, andererseits will der erklärtermaßen atheistische Staat der Kirche nicht mehr länger eine besondere öffentliche Funktion zugestehen. Der unabhängige Staat hat denn auch die Kirchen sofort aus dem Erziehungs- und Gesundheitswesen entfernt, er will vor allem die Jugend vom kirchlichen Einfluß fernhalten. Die Religion soll zur reinen Privatsache werden, sie wird solange geduldet, als sie dem sozialistischen Konzept der neuen Regierung und der Einheitspartei Frelimo keine Hindernisse in den Weg legt.

Klagen der Hierarchie

Gerade damit will sich aber die katholische Kirche, als portugiesische Staatskirche aufs engste mit der ehemaligen Kolonialmacht verbunden, nicht abfinden. In Hirtenbriefen und Publikationen greift sie die staatliche Ideologie scharf an und betreibt, was die Regierungszeitung «Noticias» als «reaktionäre Propaganda» brandmarkt. So heißt es in einem Hirtenbrief: «Im Kontext unserer Gesellschaft dient der Atheismus als Strategie des politischen Systems. Nachdem sich das Volk vom Kolonialismus befreit hat, beabsichtigt man, die Idee Gottes und den ganzen spirituellen Reichtum, der traditionell damit verbunden ist, zu verbannen.» Das Kirchenblatt «Stimme des Erzbistums» schreibt: «Die Methode der wirtschaftlichen Effizienz um jeden Preis wird sich schließlich früher oder später dem ideologischen Pluralismus entgegenstellen und eine Politik der Einheitspartei erzwingen. So wird ein «allwissender und allmächtiger Staat» geschaffen ... Die erste und schlimmste Folge ist, dass dies zur

«Diktatur des Geistes» führt, zur schlimmsten aller Diktaturen. Partei und Staat nehmen die Stelle Gottes ein, sie verlangen die totale Beherrschung der Bürger, auch die Beherrschung des Gewissens. Das ist eine konstante Praxis in den Staaten, in denen der Marxismus an die Macht gekommen ist. Wenn die Praxis, wie Karl Marx behauptet, das einzige Kriterium der Wahrheitsfindung ist, drängt sich die Schlußfolgerung auf: «Können wir die Exzesse einer politischen und ideologischen Diktatur und so viele Verletzungen der Menschen- und Bürgerrechte hinnehmen, bloß weil sie von einigen als Mittel gesehen werden, in einer mehr oder weniger fernen Zukunft eine hypothetische kommunistische Gesellschaft zu errichten?» Und an anderer Stelle: «Wie kann man zulassen, daß uns eine antiquierte Ideologie aufgezwungen wird, die der afrikanischen Seele fremd ist, und die sich in den Ländern, die sie zuerst eingeführt haben, bereits in einer tiefen Krise befindet?»

Es ist klar, daß sich die Kirche mit ihrem aggressiven, wohl auch überholten Antikommunismus wenig Sympathien schafft in einem Staat, der sich vor so wenigen Jahren ohne Hilfe, wenn nicht gar gegen den Widerstand der offiziellen Kirche, seine Unabhängigkeit erkämpft hat. Die «Stimme des Erzbistums» sieht die Kirche denn auch bereits in höchster Gefahr: «Es ist möglich, daß dies der Anfang einer «Martyrerkirche» in Moçambique ist ... Das ist das Kreuz, das uns erwartet.» Und das Bistumsblatt «Niassa Missionário» schreibt unter dem Titel «Kirchenverfolgung in Moçambique»: «In einigen Ländern sind Revolutionen und Kriege Gelegenheiten gewesen zur Unterdrückung der Kirche und zur Verfolgung der Christen, so in Moçambique, Angola und Vietnam.»

Stehen tatsächlich Christenverfolgungen in Moçambique bevor? Noch scheinen die Klagen der Kirche reichlich übertrieben, und in einem wirklichen Klima der Repression wären ja auch öffentliche Angriffe dieser Art gar nicht möglich gewesen. Kirchliche Kreise, die eine kritische Solidarität mit dem jungen Staat üben, geben denn auch zu, daß zumindest bisher von Kirchenverfolgungen – vielleicht mit Ausnahme der vorübergehenden Kirchenschließungen in Gaza – nicht die Rede sein kann. Aber zwischen Kirche und Staat hat sich unterdessen beträchtlicher Konfliktstoff angesammelt. Der Staat reagiert empfindlich auf die Angriffe der Kirche, deren Ermahnungen zur Respektierung der Menschenrechte und des ideologischen Pluralismus etwas schal tönen, nachdem die offizielle Kirche so lange widerspruchslos den Schutz des faschistischen portugiesischen Staates genossen hatte. «Wir gestehen der Kirche, die sich in unserer Geschichte stets mit den Anliegen der Ausbeuter identifiziert hat, nicht das Recht zu, gegen den wissenschaftlichen Sozialismus zu opponieren», heißt es denn auch klar in der Regierungszeitung.

Richtlinien der Regierung

Die Kirche ihrerseits will nicht hinnehmen, daß ihre eigene Heilslehre – im Unterschied zur staatlichen Heilslehre – zur Privatsache erklärt wird. Dieser Konflikt hat nun zu harschen staatlichen Maßnahmen geführt, die als «Richtlinien für die Ausübung bestimmter Aktivitäten der Kirchen» publiziert wurden («Noticias» vom 28. und 29. April 1979). Diese «Richtlinien» enthalten vor allem folgende Bestimmungen:

► Die Prioritäten für alle Publikationen – auch kirchliche – legt in Zukunft das staatliche «Nationale Buchinstitut» fest. Das Buchinstitut entscheidet, ob eine Publikation notwendig ist, und übernimmt auch die Verteilung. Auch der Import von Büchern erfolgt durch das Buchinstitut. Das Innenministerium legt Importquoten fest.

► Kirchliche Basisorganisationen wie Jugend- und Frauenorganisationen sind verboten. Sie führen, so der Erlass, zu einer Spaltung der staatlichen Massenorganisationen nach religiösen Kriterien. «Wir könnten die Jugendlichen, Frauen und Kinder

leicht in Hunderte von Organisationen aufspalten, wenn jede religiöse Gruppe oder Sekte sie aufgrund des Glaubens organisieren dürfte», heißt es in den «Richtlinien».

► Die Ausbildung von Priestern und kirchlichen Kadern darf erst nach vollendetem achtzehntem Altersjahr beginnen. Die Kandidaten müssen ihre militärischen Pflichten und die Anzahl Jahre Arbeit im Dienst der Gemeinschaft erfüllt haben, die nach der Beendigung der neunten Schulklasse vorgeschrieben sind.

► Die humanitäre Hilfe der Kirche ist zu begrüßen, sie muß aber in Zukunft in die staatlichen Programme integriert werden.

► Die religiösen Aktivitäten dürfen lediglich in den eigentlichen Kultstätten ausgeübt werden (Ausnahmen: Spitäler, Friedhöfe). In den neugegründeten Gemeinschaftsdörfern dürfen keine Kultstätten errichtet werden.

► Neue Kirchen dürfen zwar grundsätzlich gebaut werden, doch sind bei der herrschenden Knappheit an Baumaterialien die allgemeinen Prioritäten zu berücksichtigen, «Deshalb wäre es angebracht, daß die Kirche davon Abstand nähme, in nächster Zukunft neue Einrichtungen zu erstellen, zumal sie vom Kolonialismus ein ausgezeichnetes Netz von Kultstätten ererbt hat».

► Die bestehenden kirchlichen Einrichtungen werden als nationales Eigentum betrachtet, «da sie durch die Opfer unseres Volkes entstanden sind». Historisch bedeutsame Gebäude können zu staatlichen Denkmälern erklärt werden. Der Unterhalt der Gebäude obliegt den Kirchen.

Es ist klar, daß diese Bestimmungen – wenn sie durchgesetzt werden – die Aktivitäten der Kirche erheblich einschränken. Allerdings wird die Kirche durch die «Richtlinien» nicht besser und nicht schlechter gestellt als alle andern nicht-offiziellen Gruppierungen auch. Die Kirche ist in Moçambique – trotz über 400jährigem Kontakt mit den Portugiesen – eine klare Minderheitsbewegung: weniger als ein Viertel der Moçambiquaner sind Christen, ebenso viele sind Muslims, und etwas mehr als die Hälfte der Bevölkerung sind Anhänger der traditionellen Religionen. Im Verhältnis zu ihrer zahlenmäßigen Stärke war die Kirche während der Kolonialzeit im Zentrum der Macht stets kraß übervertreten. Diesen überproportionalen Machtanspruch zurückzustutzen, scheint eines der Ziele der Regierung zu sein. Interessant ist der deutliche Unterschied, den die Regierung in Maputo in der Behandlung von Katholiken und Protestanten macht. Von den kirchlichen Gebäuden, die gelegentlich verstaatlicht wurden, waren zum Beispiel alle in katholischen Besitz. Die Regierung argumentiert, daß die katholischen Kirchengebäude vom portugiesischen Staat erstellt, also vom moçambiquanischen Volk finanziert wurden. Die protestantischen Einrichtungen entstanden dagegen durch private Leistungen, sie blieben deshalb unangetastet.

Last der Vergangenheit

Die Auseinandersetzung zwischen Staat und katholischer Kirche in Moçambique ist eben nicht nur ein Konflikt zweier gegensätzlicher Ideologien, ein Streit zwischen Religion und Marxismus. Es geht fast mehr noch um die Bewältigung der kolonialen Vergangenheit, in der die katholische Kirche als portugiesische Staatskirche eine wesentliche Rolle spielte. Während die katholische Kirche die volle Unterstützung des portugiesischen Staates genoß (und in vollem Ausmaß den portugiesischen Staat unterstützte), wurden die protestantischen Kirchen stets vom Staates wegen behindert – was jetzt für die Protestanten spricht.

In einer achtteiligen Serie zeichnet denn auch «Noticias» das lange Sündenregister der Kirche nach, das sich seit dem 16. Jahrhundert angesammelt hat, vom «Kolonialismus der Mission» bis hin zur «reaktionären Propaganda», die die Regierung der Kirche heute vorwirft. Tatsächlich wurde unter dem Motto «Kreuz und Schwert für die Ausdehnung des Glaubens und des

Imperiums» in der Vergangenheit eine kirchliche Politik betrieben, die heute niemand mehr in Schutz nehmen möchte: Nirgends in Afrika war die Verbindung zwischen Kirche und kolonialem Staat so eng wie in den portugiesischen Kolonien. Doch weil die Kolonialzeit in Moçambique bis 1975 andauerte und sich die katholische Kirche bis zur portugiesischen Aprilrevolution von 1974 mit dem faschistischen Staat Salazars und Caetanos identifizierte, breitete sich kein Mantel des Vergessens über die koloniale Mittäterschaft der Kirche. So muß sich die Kirche, die ein Erziehungsmonopol genoß, heute vorwerfen lassen, daß noch 1963, als die meisten afrikanischen Staaten bereits unabhängig waren, erst ein Fünftel der Primarschüler und nur 40 von 800 Sekundarschülern Schwarze waren. Noch 1960 konnte der damalige Erzbischof von Lourenço Marques, Kardinal *Clemente Gouveia*, schreiben: «Wir versuchen, die eingeborene Bevölkerung in ihrer Breite und Tiefe zu erfassen, um sie Lesen, Schreiben und Rechnen zu lehren, aber nicht um aus ihr «Doktoren» zu machen ... Schulen sind nötig, aber Schulen, in denen wir dem Eingeborenen den Weg der menschlichen Würde und die Größe der Nation aufzeigen, die diese Würde beschützt.»

Auch während des Befreiungskampfes stellte sich die offizielle Kirche fraglos hinter die Kolonialmacht und ihren Krieg gegen die Frelimo. Zwar gab es Kräfte in der Kirche – bezeichnenderweise fast ausschließlich nicht-portugiesische Missionare wie die Burgos-Väter und die Weißen Väter –, die sich auf die Seite der schwarzen Bevölkerung stellten. Aber sie wurden von der offiziellen Kirche geradezu desavouiert. So kommentierte Erzbischof *Alvim Pereira* noch 1973 das berüchtigte, von Missionaren aufgedeckte Massaker der portugiesischen Armee in Wiriamu mit: «Es ist pure Einbildung, was die spanischen Väter von der Burgos-Missionskongregation über Massaker im Bezirk Wiriamu im Tete-Distrikt gesagt haben.» Und als die Wahrheit nicht mehr zu verbergen war, entschuldigte der Erzbischof die Greuel der Portugiesen als «begreifliche Exzesse».

Inwiefern hat sich die katholische Kirche in Moçambique seit der Unabhängigkeit gewandelt? Es ist klar, daß sie selbst bei einem forcierten Afrikanisierungsprogramm nicht genug Zeit hatte, sich von Grund auf zu erneuern und sich auch personell

von der Vergangenheit zu lösen. Zwar hatte im Hinblick auf Moçambiques Unabhängigkeit auch die offizielle Kirche unter ihrem neuen Erzbischof von Maputo (früher Lourenço Marques), *Alexandre dos Santos*, «die Männer, welche die moçambiquanische Wirklichkeit möglich machen, die wir heute erleben», geehrt und festgestellt: «Diese Kirche ist bereit, mit jedem Regime zusammenzuarbeiten, das sie nicht abweist.» Aber der Kirche schien es dann doch leichter zu fallen, Kritik am gegenwärtigen politischen System als Selbstkritik an der eigenen Vergangenheit zu üben. Regierung und Frelimo werfen der Kirche nicht vor, Kirche zu sein. Sie werfen ihr vor, «vorkonziliär» zu sein, konservativer als die katholische Kirche insgesamt. Die Kirche hat sich auf eine Auseinandersetzung mit dem marxistischen Staat eingelassen, bevor sie ihre grundsätzliche Loyalität zu einem unabhängigen Moçambique unter Beweis stellen konnte. Das beeinträchtigt ihre Glaubwürdigkeit auch dort, wo Kritik berechtigt sein mag.

Andreas Bänziger, Nairobi

Zur Titelseite

Der letzte Christ ist der Titel eines neuen Franziskusbuches.¹ Sein Verfasser, *Adolf Holl*, hat seinerzeit mit seinem «Jesus in schlechter Gesellschaft» weltweiten Erfolg buchen können (vgl. Orientierung 1971, S. 267 und 1972, S. 24). Er versteht es, das vermeintlich Bekannte in verblüffende sowohl historische wie aktuelle Zusammenhänge zu bringen. Zum Beispiel in den folgenden: «Vor achthundert Jahren begannen die Menschen in einigen europäischen Städten einen eigenartigen und bislang unerhörten Wunsch zu verspüren. Sie wollten wissen, wie spät es ist.» Mit diesen Sätzen beginnt das Buch. Es situiert den Vater des Franz als einen von denen, die an der Wiege der Neuzeit standen, wogegen «in Franz die alte Zeit sich sozusagen zusammennimmt, bevor sie zu Ende geht. Ein letztes Mal, bevor der Wagen des Fortschritts endgültig losdonnerte, hat einer die Antriebskräfte für die gewaltige Bewegung geprüft und verworfen: Franz, der letzte Christ».

Dieser «negativen» Kennzeichnung steht die positive gegenüber, daß nämlich Franz den Menschen keine neue Theorie, sondern eine «alte Praxis» vermitteln wollte: «die des Jesus Christus». Es hat in der Tat «kein anderer nach ihm, mit irgend vergleichbarer Wirkung, Jesus so hartnäckig wörtlich genommen wie Franz.» Den Hauptunterschied zu den «Späteren» sieht Holl in Franzens Mißtrauen gegenüber den «Büchern»: Er wollte keine haben. Und damit ist zugleich der Konfliktstoff bezeichnet, der die von Franz eingeleitete Bewegung so erschüttern sollte: Er wollte unter den Minderbrüdern keine Gelehrten, keine «Wissenschaftler». Einen hat er sogar verflucht, und der Fall des Theologen und Kardinals Bonaventura wird zum Symbol der Umkehrung der Absichten des Franz in der zweiten Generation seiner Brüder. Er selber wußte sehr wohl hinreißend zu predigen, aber er wollte *Laienprediger* bleiben. In Konkurrenz mit den «Predigerbrüdern» des hl. Dominikus wollte er seine «Minderbrüder» keinesfalls sehen. Holl kommt auf diesen Konflikt immer wieder zu sprechen: er sieht in ihm die Ursache für die von ihm ausführlich belegte *systematische Verfälschung* des Franziskusbildes und der Franziskusbotschaft. Denn nicht nur die Regel des hl. Franz wurde alsbald abgeändert, auch die Quellen über sein Leben, vor allem die Biographie des Thomas von Celano wurden im Orden selber unterdrückt. Der Hauptgrund ist die Armut, wie sie Franz verstand: als radikale Besitzlosigkeit. Mit ihr hat er der Hauptantriebskraft der Neuzeit den Kampf angesagt: dem *Geschäft*, insofern es das ganze Sinnen und Trachten bestimmte, wie eines Tages ein Sombart in seiner Durchleuchtung des Kapitalismus enthüllen wird. Holl nimmt bedingungslos Partei für den Radikalismus des Franz, wie er auch auf die Seite der Waldenser und «Spiritualen» tritt, die auf den Scheiterhaufen endeten. Er kann dies heute leichter tun, weil der Fortschrittsglaube rissig geworden und das «Spektakel» (mit dem «schlachtenlenkenden und industriefreundlichen Gott»), wie er selber sagt, «allmählich an Anziehungskraft beim Publikum zu verlieren scheint». Dem Gott des Franz sei, so meint er, «eine gewisse Chance, endlich vergesellschaftet zu werden, nicht unbedingt abzusprechen.»

Dieser Satz steht am Schluß von Holls Kommentar zu der Aussage auf unserer Titelseite, die Holl ein «Röntgenbild des Gottes Mars» nennt. Den Passus haben wir verkürzt, und so ist denn auch formal unsere Leseprobe für das Buch eher atypisch. Denn immer wieder läßt Holl den Originaltext seiner Quellen, sei es nun Celano oder seien es die «Fioretti» sprechen. Das gilt für die Geschichte vom Wolf von Gubbio, die Holl mit derjenigen des Herrn Colby verknüpft, und es gilt auch für die Worte über den Zusammenhang von Besitz und Bewaffnung, die an den Bischof von Assisi gerichtet sind und die wir hier ergänzen wollen:

«Herr, wollten wir etwas besitzen, dann müßten wir auch Waffen zu unserer Verteidigung haben. Daher kommen ja die Streitigkeiten und Kämpfe alle und verhindern die *Liebe*, daher wollen wir nichts besitzen.» *L.K*

¹D.V.A., Stuttgart 1979. 400 Seiten. DM 38.–

Die nächste Ausgabe der ORIENTIERUNG erscheint als zweite Feriendoppelnummer 15/16 auf Ende August



ORIENTIERUNG

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebner, Mario v. Galli, Robert Hotz, Clemens Locher, Josef Renggli, Josef Rudin
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (Feldkirch), Raymund Schwager (Innsbruck), Pietro Selvatico (Fribourg)

Anschrift von Redaktion und Administration:
Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎(01) 201 07 60

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842

Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge Konto
Nr. 0842-556967-61

Deutschland: Postscheckkonto Stuttgart 6290-700

Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

Italien: Postscheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnementspreise 1979:

Schweiz: Fr. 30.– / Halbjahr Fr. 16.50 / Studenten Fr. 22.–

Deutschland: DM 33.– / Halbjahr DM 17.– / Studenten DM 24.–

Österreich: öS 250.– / Halbjahr öS 150.– / Studenten öS 170.–

Übrige Länder: sFr. 30.– plus Versandkosten

Gönnernabonnent: Fr./DM 40.–. (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelexemplar: Fr. 1.70 / DM 1.90 / öS 15.–

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich