



WENN EINE SO ZUSTÄNDIGE Stimme (gemeint ist Dostojewski, *Red.*) uns über die Hinfälligkeit des alten und die Nichtigkeit des künftigen Zeitalters belehrt hat, werden wir genötigt sein, daraus die Konsequenzen zu ziehen und uns weder durch die Phantasien des Hesiod noch durch die des Prometheus mehr ködern zu lassen, geschweige denn durch die Synthese beider, die von den Utopien versucht worden ist. Die Harmonie, ob universell oder nicht, hat es nie gegeben und wird es nie geben. Was die Gerechtigkeit anlangt, so müßte man, um sie für möglich zu halten, ja um sie sich nur einfach denken zu können, das Geschenk einer übernatürlichen Verblendung empfangen haben, einer ungewohnten Erwähltheit, einer durch teuflische Gunst verstärkten göttlichen Gnade, und man müßte noch darüber hinaus mit einem Aufwand an Großmut im Himmel und in der Hölle rechnen dürfen, der in höchstem Maße unwahrscheinlich ist, und zwar von der einen Seite ebenso wie von der andern. Nach dem Zeugnis von Karl Barth könnten wir «nicht einen Hauch von Leben behalten, wenn uns in unserem tiefsten Innern nicht diese Gewißheit bliebe: Gott ist gerecht». – Dennoch gibt es Menschen, die immer noch leben, ohne diese Gewißheit zu kennen, sogar ohne sie jemals gekannt zu haben. Was ist ihr Geheimnis? Da sie wissen, was sie wissen, durch welches Wunder atmen sie noch?

Unsere Träume überleben unser Erwachen

So unerbittlich unsere Weigerungen sind, wir zerstören die Gegenstände unseres Heimwehs nicht ganz und gar: unsere Träume überleben unser Erwachen und ihre Deutungen. Wir haben zwar aufgehört, an die geographische Wirklichkeit des Paradieses oder an seine verschiedenen Darstellungen zu glauben, aber es wohnt deswegen nicht weniger als eine höchste Gegebenheit in uns, als eine Dimension unseres ursprünglichen Ich; es handelt sich jetzt nur darum, es da drinnen zu entdecken. Wenn wir dorthin gelangen, treten wir in jenen Glanz ein, den die Theologen das *Wesentliche* nennen; aber nicht Gott sehen wir von Angesicht zu Angesicht, sondern die ewige Gegenwart, erobert im Sieg über das Werden und über die Ewigkeit selbst ... Was liegt dann noch an der Geschichte! Sie ist nicht der Sitz des Wesens, sie ist dessen Abwesenheit, ist Allverneinung, der Bruch des Lebendigen mit sich selbst; da wir nicht aus demselben Stoff modelliert sind wie sie, widersteht es uns, noch an ihren Konvulsionen mitzuwirken. Ihr steht es frei, uns zu zermalmen, doch wird sie nur unsere äußere Erscheinung und unsere Unreinheit erfassen können, diese Zeitreste, die wir immer mit uns herumschleppen, Sinnbilder des Scheiterns, Zeichen der Unerlöstheit.

In uns müssen wir das Heilmittel für unsere Übel suchen, in dem zeitlosen Prinzip unserer Natur. Wenn die Irrealität eines solchen Prinzips demonstriert und bewiesen wäre, dann würden wir unwiderruflich verloren sein. Welche Demonstration, welcher Beweis könnten sich aber gegen die innerste, leidenschaftliche Überzeugung halten, daß ein Teil unseres Wesens sich der Zeit entzieht, gegen den Einbruch jener Augenblicke, in denen Gott eins wird mit einer plötzlich aus unseren Begrenzungen aufsteigenden Klarheit, einer Seligkeit, die uns weit über uns hinauswirft, einem Ergriffensein außerhalb des Alls? Weder Vergangenheit noch Zukunft; die Jahrhunderte versinken, die Materie dankt ab, die Finsternisse sind ausgeschöpft; der Tod erscheint lächerlich, und lächerlich sogar das Leben. Hätten wir diese Ergriffenheit auch nur ein einziges Mal erlebt, würde es genügen, um uns mit unserer Schande und mit unserem Elend auszusöhnen, deren Lohn sie sicherlich bedeutet. Es ist, als sei die *ganze* Zeit zu uns gekommen, ein letztes Mal, vor dem Verschwinden ... Unnötig, dann noch zurückzusteigen zum alten Paradies oder vorauszufliehen zur Zukunft: das eine ist unwiederbringlich, die andere nicht zu verwirklichen. Wichtig ist dagegen, das Heimweh oder die Erwartung nach innen zu verlegen – denn sie werden notwendigerweise betrogen, wenn sie sich nach

LITERATUR

Schweizer Literaturbrief (1): Politische Parklandschaft – Kurt Marti gegen falsche Sicherheit – Gertrud Leuteneggers «Der Gouverneur» – Gigantische Traumarbeit – Ein anderes Wissen in Rahel Hutmachers «Wettergarten» – Erzählband «Dona» bringt elementare Lebenshilfe – Sinnesänderung als zweite, bewußte Geburt.

Paul Konrad Kurz, Gauting bei München

POLITIK

Europäische Institutionen und Lateinamerika: Die Entschließung 722: Verteidigung der Menschenrechte als grundlegendes Element internationaler Beziehungen – Ländergrenzen sind keine Hindernisse, um diese einzuklagen – Das Madrider Kolloquium «Europa und Lateinamerika» (1981) – Dialog zwischen Menschenrechtsorganisationen und parlamentarischen Institutionen – Würdigung der ermutigenden Rolle der katholischen Kirche – Kritik an den Oligarchien und an der Einflußnahme fremder Mächte – Zu den verheerenden Folgen der US-Interventionen (vgl. *Kasten*) – Erst am Beginn eines gemeinsamen Weges.

Gabor Tegyei, Brüssel

DENKEN

Skepsis und Mystik: «Beides, mein Freund!»: Emile M. Cioran, ein Denker radikaler Existenzkritik – Schreibt Essays, Aphorismen und «Kurztexte» – Bekannt, aber nicht weit verbreitet – Von Rumänien nach Paris – Jedes Engagement setzt die Katastrophe unabdingbar fort – «Vom Nachteil, geboren zu sein» – Mystische Skepsis, nicht analytischer Agnostizismus – In der Tradition «gottloser Mystik»? – Aus dem erfahrenen Leiden am Dasein entsteht die Abneigung gegen die Geschichte – Die Fähigkeit zum intensiven Zuhören – Vermag nur eine Randexistenz sich dem gesellschaftlich-öffentlichen Verblendungszusammenhang zu entziehen (vgl. *Kasten*)? – Hoffnungskerne im Alltäglichen – Cioran verweigert sich jeder begrifflichen Zuordnung (vgl. *Titelseite*).

Heinz-Robert Schlette, Bonn

DEMOKRATIE

Gegen Entfremdung von Bürger und Staat: Neuerscheinung in Polis-Reihe – Ursachen der Entfremdung – Neue Formen von Föderalismus – Größtmögliche Mitbestimmung aller (jeweils) Betroffenen muß das Ziel sein.

Josef Bruhin

PRIESTER

Theologie und Spiritualität des Amtes: Zu einer Veröffentlichung von Gishbert Greshake – Suche nach einer ruhenden Mitte – Priesteramt sei unter zwei Aspekten zu begreifen: Repräsentant der Kirche und Repräsentation Christi in der Kirche – Differenz zwischen Klerus und Laien als normativ vorausgesetzt – Die Kosten für einen solchen Entwurf – Vorhermeneutisches Bewußtsein – Undifferenzierter historischer Zugriff – Erfahrungsverlust.

Norbert Brox, Regensburg

außen wenden – und sie zu zwingen, in uns das Glück zu entdecken oder zu erschaffen, dem wir nachtrauern oder auf das wir hoffen. Kein Paradies – wenn nicht im tiefsten Innern unseres Wesens, gleichsam im Ich des Ichs; außerdem muß man, um es zu finden, die Reise durch alle Paradiese gemacht haben, die verflissenen und die möglichen, man muß sie geliebt und gehaßt haben mit der Ungeschicklichkeit des Fanatismus, geprüft und dann verworfen mit der Kennerschaft der Enttäuschung.

Wendet man ein, daß wir nur ein Phantom durch ein anderes ersetzen – die ewige Gegenwart, an die wir denken, sei nicht mehr wert als die Fabeln des Goldenen Zeitalters, und das ursprüngliche Ich, die Grundlage unserer Hoffnungen, ziehe das Vakuum an und sei ihm zu guter Letzt gleichzusetzen? Meinetwegen! Aber enthält ein Vakuum, das die Fülle spendet, nicht *mehr* Realität als die Geschichte in ihrer Gesamtheit?

ÉMILE M. CIORAN

Aus: E.M. Cioran, *Geschichte und Utopie*. Stuttgart 1979, S. 128–130. *Über den Autor* siehe die Studie von Heinz Robert Schlette «Ein Skeptiker als Mystiker» in dieser Ausgabe S. 143ff.

Grenzen überschreiten

Kleiner Schweizer Literaturbrief von jenseits des Bodensees (1)

Der bürgerliche Mensch ist der Seßhafte par excellence. Wenn er das Land verläßt, tut er es als Geschäftsmann, als Tourist oder zum Beispiel fürs Rote Kreuz. Arbeit, ehrbares Vergnügen, öffentliche Moral ergänzen sich aufs beste. Das eine bringt Gewinn, das andere Abwechslung, das dritte befördert die public relations. Alle drei bestätigen das eigene Wertbewußtsein. Als Inbegriff des (nationalen) Bürgers in Europa erscheint aus deutscher Sicht der Schweizer. Der Bürger lebt, was das Vaterland angeht, in einer parkartigen politischen Landschaft. Die Wildnis bleibt außerhalb, das Chaos gebannt. Niemand leidet an Maßlosigkeit. Der Bürger lebt aus der Kontinuität überlieferter Werte. Die Ordnung ist etabliert. Das Errungene funktioniert. Man ist vor Überraschungen gefeit. Die Zürcher Jugendunruhen von 1980 und 1981 mußten dem Schweizer Bürger so bedrohend erscheinen, weil sie die etablierte Ordnung in Frage stellten, weil sie unter lauter Privilegierten behaupteten, es gebe Unterprivilegierte. Die politische Parklandschaft wurde von diesen Jugendlichen empfindlich gestört.¹

Gegen die falsche Sicherheit

Gefährdung des kulturpolitischen Friedens mußte der Schweizer Literatur bisher nicht angelastet werden. Mir scheint, die gegenwärtige Schweizer Literatur sei noch verinnerlichter als vergleichsweise die deutsche. Entweder gibt es keine sozialpolitischen Zündstoffe, oder sie werden verdrängt oder literarisch abgedrängt in Individualbeziehungen, verinnerlicht. *Kurt Marti* hat im vergangenen Jahr gezeigt, welches Spannungsfeld eine solche bürgerlich geordnete Welt episch zuläßt. Seine *«Bürgerlichen Geschichten»*² gingen in zwei Richtungen, in eine entlarvende und eine bewundernde. Der Erzähler entlarvt falsche Sicherheit, verhärtetes Besitzdenken, eine gelangweilt sterile Beamtenmentalität, die säuerlichen Moralonkel. Sozusagen «positiv» deckt er die geheimen Regungen des Herzens auf, den anarchischen Trieb gegen die Verhärtungen, «ein Gefühl für Grenzenlosigkeit» innerhalb rigoroser Grenzen, die Erfahrungen der «Beschädigten» in einem angeblich unbeschädigten Land unter scheinbar unbeschädigten Bürgern. Marti zeigt ein breites Spektrum menschlicher Existenz zwischen wohl begrün-

detem Bürgertum und nicht erloschener Phantasie, zwischen Hierbleiben und Fortgehen, zwischen äußerer Ordnung und innerer Freiheit.

Literatur ist in zivilisierten Ländern seit geraumer Zeit Anrennen gegen gefügte Grenzen. Der sensibilisierte Mensch nimmt sie wahr. Der poetische Mensch stellt sie in Frage. Wer schreibt, mehr schreibt, als er aus der Schule weiß, muß Grenzen überschreiten. Grenzüberschreitung: den einen das energetisch Notwendige, Lebendige, Wahre, anderen das schlechthin (bürgerlich) Böse. Über die Wertung entscheidet der eigene Standort. Die grenzüberschreitenden Tätigkeiten der Literatur sind seit der ersten Phase der Aufklärung Prozesse des Erkennens, des rückhaltlosen Liebens, des Schuldigwerdens. Reise über die Grenze als Reise zu sich selbst, als Reise zu den verschütteten, ersehnten, verheißenen Elementarkräften, als Reise zum vorgestellten Du, als Schimmer des Göttlichen. Keine Frage, der Mensch, der keine Grenzen überschreitet, erstarrt. Der Bürger wird zum Bourgeois, der Fromme zum Harmlosen. Er ist nicht mehr neugierig auf das Lebendige. Er fürchtet sich, das Leben auszusprechen. Er hat den Geschmack des Lebens verloren oder noch gar nicht gefunden. Er versteckt seine Resentiments hinter Ideologien. Er mag Leute nicht, die glauben, daß das Leben mehr sei als eine Versicherungspolice.

Gigantische Traumarbeit

Während in der deutschen Literatur *republikanische* Auseinandersetzungen unüberhörbar sind, löckt die Schweizer Literatur *gegen die bürgerliche Nivellierung*. Antibürgerlich hat in diesem Sinn *Gertrud Leutenegger* geschrieben. Ihr jüngster Roman *«Gouverneur»*³ erzählt in ausschweifenden Satzfolgen die Errichtung eines alle realen Maße übersteigenden Denkmals für eine ungeheure, einseitig abgebrochene Liebe. Der Mann will seine Freiheit bewahren. Der «Gouverneur» entzieht sich dem bedingungslosen Anspruch der Frau. Er will sich nicht einengen lassen. Sein Sinn geht nach dem Realen, ihr Sinn nach dem Absoluten. Sie ist nicht Gää. Gertrud Leutenegger entwirft nach dem dramatischen Poem *«Lebe wohl, Gute Reise»*⁴ ein episches, das die Eros-Erwartung und Eros-Verletzung der Frau inszeniert. Die aus der absoluten Sphäre aufsteigende Liebe will ein gigantisches Denkmal der Liebe errichten: in der am Fuß des Hochplateaus gelegenen Hauptstadt einen Berg aufschütten, ihn terrassenförmig als hängenden Garten anlegen mit Bäumen, Blumen, Gewächsen aus allen Regionen der Welt. Anfänge, die in der Ich-Erzählerin dunkel zusammengefaltet lagen, hat sie «einem Gesicht versprochen ... das mir entzogen wurde, und wozu diese übereinanderhängenden Wälder von wildem Lorbeer, blauschwankenden Schwertlilien und schwarzem Holunder, wenn nicht allein dazu, um dieses Gesicht unter allem Gartendunkel wieder und wieder zu finden? Einmal war dieses Gesicht nah, beschwörend nah ... Du wirst auf dem Hochplateau wohnen, sagt das Gesicht, und ich werde dich besuchen ... Ich will, sage ich, ohne das Gesicht, ohne nur irgend etwas zu sehen, ich will nicht mehr allein leben» (32f.).

Wie die Eros-Seele im gläsernen Sarg der dramatisierten Gilgamesch-Mythe geht auch hier die Sehnsucht nach einem Unerfüllbaren, einem in Fleisch und Geist, in Ich und Du Nicht-Geschiedenen. «Immer träumte ich, während der Gouverneur mich anschaute wie ein ausgehungertes Tier, sah ich denn immer nur den Festglanz in meinen eigenen Augen, während in seinem Herzen der Schrecken über jedes meiner Worte sich zu einer unaufhaltsamen Schwärze zusammenzog, träumte ich denn immer unser beider Leben leuchtend ausgebreitet wie zu einem Schauspiel, während er nichts anderes suchte als Wärme, stumme besinnungslose Wärme vom ersten Augenblick an» (64f.).

Die Aufschüttung des Berges für die hängenden Gärten ist mehr Traumarbeit als Realtätigkeit. In ihrer ästhetischen Konstruktion ist sie auch Trost- und Trotzreaktion gegen die Unzuständigkeit, Unverlässlichkeit der Realität. Surreale Gärten gegen die Wirtshaus- und Kaufhauswelt des sogenannten Realen. «Ein Flammengürtel von Rhododendron soll den Berg umge-

¹ Vgl. Reto Hanny, Zürich, Anfang September. Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1981 (edition suhrkamp Nr. 1079).

² Kurt Marti, *Bürgerliche Geschichten*. Luchterhand Verlag, Darmstadt und Neuwied 1981.

³ Gertrud Leutenegger, *Gouverneur*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1981.

⁴ Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1980; vgl. unsere Besprechung, in: *Orientierung* 1981, Nr. 4, S. 38ff.

ben und sich mit dem Licht der Myrten vereinigen» (82). Im See am Fuß des Berges soll sich «der Himmel widerspiegeln oder ein hineingeneigtes Gesicht». Gegen das Nützlichkeitsdenken der Stadtbewohner, gegen ihre Welt als Warenhaus, sei der von Blumen und Himmel durchlichtete Gartenberg ein «Ort nutzloser Schönheit». In einer Art Parallelaktion plant der Gouverneur den Bau eines riesigen, von Statuenfeldern umsäumten Mausoleums. Die Frau errichtet das lebende Monument, der Mann das tote. Auf ihrem Berg will die Liebende «den Gouverneur küssen, mitten unter den außer sich geratenen Stimmen anderer Liebender». Dennoch weiß die Ich-Erzählerin, daß sie begonnen hat, sich «in den hängenden Gärten als einer lautlosen Beschäftigung gefährlich aufzulösen» (83). Die vulgäre Wirklichkeit der anderen und die ungeklärte Wirklichkeit des Geliebten umstellen ihr Unterfangen. Die Gärten wurzeln in den Wurzeln der Liebe, die Wurzeln der Liebe in den Wurzeln des Schlafs. Ihm naht, geradezu kafkaesk, der Mann mit dem erhobenen Messer. Das dramatische Gilgamesch-Gedicht legt die ICH-Person in den «erhöhten Sarg». Der dramatische Roman zeigt die Anwesenheit des Todes im «Jungen in der schwarzen Jacke».

Die Erzählerin verteidigt die handlungsarmen inneren Monologe und Dialoge. Es sei ein Unglück, daß man «Drama» immer mit Handlung übersetzt habe. Die ältesten Dramen verlegten die Handlung vor den Anfang oder hinter die Szene. Nicht eine «Staatsaktion» stellten sie dar, sondern eine «Ortslegende». Das traumästhetische Konstrukt der hängenden Gärten, gibt sie zu verstehen, sei eine «Ortslegende». In verinnerlicht expressiven, in ekstatisch überbordenden Sätzen und gehäuft lichtwolgigen Bildern (einmal besteht ein ganzes Kapitel aus nur einem Satzgebilde) baut Gertrud Leutenegger ihren Eros-Berg als mythisierende Legende auf. Ist einmal mehr Traum der Wirklichkeit, Kunst der «Wahrheit» überlegen? Der Leser verspürt die Anstrengungen der epischen Bergaufschüttung. «Warum töte ich sie nicht?», spricht Er im ersten Traumsatz. Im 53., letzten Kapitel entpuppt sich der Mann mit dem erhobenen Messer als der Gouverneur. «Hastig streift er sich etwas vom Gesicht, das neben seinen Knien sogleich wie eine dünne schlaaffe Haut zusammenfällt» (229). Bleibt der Kampf zwischen Liebe und Leben, Traum und Wirklichkeit, Frau und Mann bis auf weiteres unentschieden? Die Antinomie aus der dramatisierten Gilgamesch-Mythe wirkt weiter.

Auf einer realpsychisch etwas anderen Ebene erhebt *Ingeborg Bachmann* in ihrer unvollendet gebliebenen Romantrilogie (*Todesarten*) eine vergleichbare Eros-Klage: Der Mann hält der Frau, die sogenannte Realität der Liebe ihrer beseelten Erwartung nicht stand. Der reale (gespaltene) Mann entzieht sich der absolut gestimmten Frau. Isolde kann Tristan nicht finden. Er ist unter die Täter gegangen.

Ein anderes Wissen

Begabt mit einem Urinstinkt für die erotischen Kräfte, aber weniger fixiert auf den Mann als ausschließlichen Partner und Helden, weniger bildungsgeschichtlich und reflexionsbewußt schreibt *Rahel Hutmacher*. Die 1944 in Zürich geborene Autorin, deren Vorfahr das Hemd des Chassidismus trug, arbeitete als Bibliothekarin, studierte dann Psychologie, wurde Dozentin für psychologische Gesprächsführung. Gegenwärtig lebt und arbeitet sie in Düsseldorf und Zürich. Sie begann relativ spät zu publizieren. 1980 erschien eine beunruhigende Geschichtenfolge im Märchenton unter dem Titel *Wettergarten*⁵. Außerhalb feministischer und literarischer Trends erzählt eine erstaunlich ursprüngliche Frau ihre Lebenserkundung in elementaren Bildern. Die Vorgänge, Bilder, epischen Füße berühren mythischen Grund. Sie untersteigt flüchtig feministische Aggression. Sie übersteigt den Manturm. Sie erzählt. Sie zeigt. In einfachen Satzbildern berichtet die Ich-Erzählerin den Gang hinter die Grenze. Hinter der Grenze liegt der «Wettergarten». Der Wettergarten, das ist eine andere Beziehung zur Natur, zu

den eigenen Kräften. Wettergarten, das ist die Erde berühren, sich ihr aussetzen. Wer über die Grenze geht, verläßt die Zivilisationswelt. Wer sich dem Wettergarten aussetzt, sucht ein anderes Wissen.

Zunächst wollte die Erzählerin leben wie die anderen, sich zu den Männern verhalten wie die anderen. Aber ihre Gefühlbarkeit widerstand den Gepflogenheiten von Kauf und Konsum. Ihr kritischer Instinkt durchschaute die falsche Herrschaft, die falsche Unterwerfung. Sie erkennt und bekennt sich zu ihrem Andersseinmüssen. Der Mann hatte um sie geworben. Er hatte sie gekauft. Sie begann, ihm zu mißfallen. «Du bist nicht geworden, wie ich dachte», sagte der Mann. «Erklär mir, vielleicht kann ich es doch noch lernen», sagt die Frau. Aber sie erfährt, daß die Wörter der Männer das Eigentliche nicht bezeichnen. Die Sprache verrät ihre Fremde.

«Wenn ich sage, ich habe den Drachengarten gesehen, sagen sie: Du bist verrückt, es gibt doch gar keine Drachen; oder auch: Den Drachengarten kann man nicht sehen, Lügnerin, kein Mensch kann den sehen. Aber ich war dort, sage ich; verrückt, sagen sie, Lügnerin; und gehen auf die andere Straßenseite, so müssen sie mich nicht mehr grüßen» (75).

Sie ißt von der Erde. Sie schläft in den Steinen. Sie wohnt im Baum. Sie sammelt Regen, Rinde und Wind. Sie berührt die Luft. Sie hört die Sprache der Vögel. Sie wohnt im geflochtenen (Frauen-)Haus. Sie knüpft mit den Frauen Teppiche, webt Schlafmatten und Wiegen, flicht Wasserkörbe. Sie möchte «die Knoten für das Zusammenführen der Liebenden» lernen. Sie sucht das Kraut, das Wissen und die Wörter für den Zauberspruch.

Die immer stärker erwachende tiefenbewußte Sinnlichkeit schenkt eine fast mythische Kontaktfähigkeit. Nicht intellektuelle Rückkehr zur Natur, sondern sinnlich beseelter Einstieg in die Natur – mit den konsequenterweise dazu gehörigen Bescheidungen. Das Schwerste ist das Einfache. Das Einfache ist das Wirkliche, vielleicht das – mit eigenem, theologischem Namen nicht genannte – Göttliche.

Elementare Lebenshilfe

Der neue Erzählband *«Dona»*⁶ führt die Erfahrungs- und Lernprozesse der Frau(en) hinter der Grenze weiter. Öffnet sich im ersten Erzählband die Frau titularisch in die Natur, so konzentriert sich im zweiten Natur in der Frau. Schon in *«Wettergarten»* war die Ich-Erzählerin nicht nur eine wagemutig Erkundende, sondern Wissende, nicht nur Lernende, sondern bereits in Ansätzen Lehrende.

Wer ist Dona? In Dona steckt eine erfahrene «Domina» und eine schwesterlich Gebende. Dona ist alt und Dona ist jung. Sie lebt allein und sie lebt mit Frauen. Sie wohnt im Menschenhaus, und sie wohnt im Berg. Sie spricht und sie schweigt. Sie ist den Guten gut, den Bösen böse. Sie ist taubenfüßig und hat einen Bärenmund. Sie ist die Regenfrau, und sie kennt das Feuer. Sie hütet ihr Wolfskind, und sie hütet ein Holzkind. Sie kann bannen und befreien. In ihr versammeln sich die polaren Gegensätze des Lebens. Mir scheint, daß *Rahel Hutmacher* in ihrer Dona-Gestalt den wissenden Typus der mythischen Urfrau in die Gegenwart erzählt. Der produktive Leser wird die aus dem späten 20. Jahrhundert erzählerisch vorgestellte Frauengestalt neben die altbiblische Eva, neben die neutestamentliche Maria stellen. Dona, die ganz Lebendige, auf Natur Verweisende, rechtes Leben Vermittelnde ist weder Eva, die Sünderin, noch Maria, die Heilsgebärende; weder eine alte noch eine theologisch neue Stammutter. Sie ist eine Frau, die in einer Gefährdungssituation richtig lebt und andere – nicht als Theologin, Kurtisane, Funktionärin – das frauliche Leben lehrt. Frauentheologinnen sollten «Dona» kennenlernen.

Wer zu Dona will, muß wach bleiben. Denn nur einmal im Jahr

⁵ *Rahel Hutmacher, Wettergarten. Geschichten. Luchterhand Verlag, Darmstadt und Neuwied 1980.*

⁶ *Rahel Hutmacher, Dona. Luchterhand Verlag, Darmstadt und Neuwied 1982.*

öffnet sich eine kleine Tür. Aber sie öffnet sich – im Unterschied zu Kafkas verschlossen bleibender Männertür – tatsächlich, ohne unerfüllbare Bedingungen. Gewarnt von den ängstlich-bequem zurückbleibenden Frauen, wird man über die Grenze geführt. Ein Jahr darf man als Frau bei Dona wohnen, im Lernhaus, im Schlafhaus, im Frauenhaus, im Erdhaus. Dona nimmt den Suchenden die Augen aus dem Kopf (die Kopfaugen), die (Schwatz-)Zunge aus dem Mund, die Fingerspitzen von den Händen. Sie öffnet ihnen im Schlaf die Ohren. Wer zu Dona kommt, darf schlafen, weinen, hungern, erzählen, unglücklich sein. Man darf seine mißglückte Liebe erinnern. Man darf nachts wachen, tagsüber warten, seinen ureigenen «Kasten» bauen «so groß wie ein Berg, so klein wie ein hohler Zahn» (wer denkt nicht an Wilhelm Meisters «Kästchen» aus den «Wanderjahren»). Man darf unnützlich sein und das Feuer festhalten wollen.

Rahel Hutmacher erzählt in Vorgängen und Bildern. Erkennbar wird dem Leser in den Bildern ein Reinigungsprozeß, ein Erkenntnisprozeß, ein Einigungsprozeß; die Reinigung des seelischen Grundes, die Erweckung der Sinne (in denen Körper, Seele, Geist nicht mehr auseinanderklaffen), das Eingehen in den Grund, welches den umfassend erotischen Willen zum Leben freisetzt. Wer nach einem «Jahr» zurückkehrt, kommt mit glänzenden Haaren, hinkend für den Rest seines Lebens. «Glänzend» und «hinkend». Die Zurückgekehrte lebt fortan unbesorgt über die Gegenwart, die Zukunft. Sie hat nicht ihre «Lektionen», sondern ihre mit der Erde verbundene menschliche Natur gelernt. Sie ist eins geworden mit dem Natur-Seienden, reich und arm in einem befreienden Grund, der Liebe und Sterben einschließt.

Die märchenhaft-mythischen Bilder sind natürlich nicht in Begriffe zu übertragen. Aber Begriffe können die Richtung andeuten, Typologisches in dieser Mythographie erkennen lassen. Während die Frau, die Fast-Novizin, ihr episches «Jahr» durchläuft, lassen die Erzählungen eine konzentrische Struktur erkennen. Sie sind vergleichsweise orangenförmig gebaut, in Erzählsegmenten. Sie verweisen auf eine Mitte, die im Geheimnis bleibt, weil sie direkt – auch in Bildern – nicht zu bezeichnen ist.

Rahel Hutmacher hat in ihren Erzählungen archaische Tiefen erreicht, den Seeboden der Seele, den Wurzelgrund der Erde, Atemgründe und Strahlfelder, wo alle Kräfte miteinander kommunizieren. In Bildschichten zwischen Traumwirklichkeit und Wachwirklichkeit lassen sich Strukturen erkennen: eine mythische Jahrzeit, eine naturmythische Topographie (mit Eingang, Ausgang, mythischen Orten, Regionen), eine Verwandlungs- und Ganzheitsmythik. Den über die Grenze Gegangenen, Initiierten geschieht eine Fühl-, Wahrnehmungs-, Denk-, Sinnesänderung, die an die biblische «Metanoia» als Gesamtveränderung der moralischen Existenz erinnert. Aber sie liegt in einer anderen Richtung, breitet sich in andere Schichten aus, geschieht in einem anderen Kontext. Der Veränderung liegt ein anderes Seinsmuster, eine andere Seinserfahrung zugrunde. Keine Trennung von Natur und Übernatur, von «Fleisch» und «Geist», von «Sünde» und «Gnade», von «oben» und «unten». Keine Theologie, keine Kosmogonie, aber entschieden eine Form von Menschwerdung, eine Form von zweiter, bewußter Geburt. Die kommunikative Einswerdung mit dem Grund hebt die individualistische Ich-Du-Trennung und die intellektuellbesitzanzeigende Ich-Behauptung auf. Hutmachers Erzählungen sind in einem elementaren Sinn Lebenshilfe.

Drei Schweizerinnen haben binnen eines Jahrsiebts unerhört intensiv – inhaltlich und ästhetisch auf sehr unterschiedliche Weise – die Beziehung Mann-Frau dargestellt: die in Berlin lebende *Verena Stefan* mit ihrem schmerzlich aggressiven autobiographischen Bericht «*Häutungen*» (1975)¹, danach *Gertrud Leutenegger* mit ihrer mythisch-artistischen Eros-Thanatos-Thematik, schließlich *Rahel Hutmacher* mit ihren genial einfachen, archaisch stilisierten Naturbildern. Drei Frauen im Umbruch der Generationen, alle drei zwischen 1944 und 1948 geboren. Bedenkt man, daß die Schweizer Frau mehr als die deutsche über Jahrhunderte literarisch stumm blieb, eine ungeheure Veränderung. Sie überschreiten Grenzen, von denen ihre Vorfahrinnen kaum zu träumen wagten.

(2. Teil folgt) *Paul Konrad Kurz, Gauting bei München*

¹ Verena Stefan, *Häutungen*. Verlag Frauenoffensive, München 1975.

Die europäischen Institutionen und Lateinamerika

Das Verhältnis von Europa zu Lateinamerika gerät in Bewegung. Noch unabhängig vom Konflikt im Südatlantik verabschiedete die Beratende Versammlung des Europarates in Straßburg zwei wichtige Entschlüsse und führte in Madrid ein vielbeachtetes Kolloquium über Lateinamerika und die Menschenrechte durch. Der baldige Beitritt Spaniens und Portugals zur Europäischen Gemeinschaft wird eine stärkere wirtschaftliche und kulturelle Öffnung der Europäer Lateinamerika gegenüber möglich machen. Wo sind heute die Beziehungen der europäischen Institutionen zu Südamerika angelangt?

EUROPARAT

Naturgemäß und von der Konzeption her konzentriert sich das Interesse des 1949 gegründeten Europarates auf den alten Kontinent, auf seine politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Probleme, die er mit seiner Vielzahl von z. T. originellen Instrumenten wie etwa den Europäischen Konventionen zu lösen versucht (bereits über hundert solcher Konventionen wurden ratifiziert). Diese Europazentriertheit hat ihn jedoch nicht daran gehindert, immer wieder politische Debatten über aktuelle Probleme, die die Grenzen Europas überschreiten, abzuhalten. Da seine Empfehlungen die Mitglieder nicht binden – dies im Gegensatz zu bestimmten Entscheidungen in der Europäischen Gemeinschaft –, kann er recht frei diskutieren. So hat sich die Beratende Versammlung in den letzten Jahren mit der Lage im Nahen Osten und in Südafrika, mit Flüchtlingen aus

Chile, mit Foltermethoden in der Welt beschäftigt. Das Jahr 1980 scheint in dieser Hinsicht eine wichtige Weiterentwicklung gebracht zu haben, die eine stärkere Öffnung der ältesten europäischen Institution für die Probleme und Nöte anderer Kontinente signalisiert.

In der Entschliebung 722 (1980) bekundet die Beratende Versammlung des Europarates ein Doppeltes: einmal bekräftigt sie, daß es ein wesentliches Element der internationalen Beziehungen des demokratischen Europa ist, die Menschenrechte auf weltweiter Ebene zu verteidigen; zweitens stellt sie das Prinzip auf, daß keine Einmischung in die internen Angelegenheiten der Staaten vorliegt, wenn Menschenrechtsverletzungen angeklagt und diese vor internationalen Gremien verhandelt werden. Die Entschliebung 722, die sich im übrigen mit Menschenrechtsverletzungen in Chile, Uruguay, Guatemala und Kuba beschäftigt, hebt sich von derartigen, meist auf verbale Proteste beschränkten Entschlüssen dadurch ab, daß die darin behandelte brisante Materie zur Durchführung eines großangelegten Kolloquiums, des ersten dieser Art, geführt hat, das im Oktober 1981 in Madrid stattfand und «Europa und Lateinamerika – eine Herausforderung für die Menschenrechte» zum Thema hatte. Für die Schweiz ist es nicht unwichtig zu erwähnen, daß das Ministerkomitee des Europarates durch den Ständigen Vertreter der Schweiz bei dieser Organisation, Botschafter *Alfred Wacker*, vertreten war.

Das Kolloquium hat einen beträchtlichen Erfolg erzielt, da es

Zur Rolle der USA in Lateinamerikas Christenverfolgung

«Die Beteiligung der Vereinigten Staaten am Hochkommen von Faschismus, Folter und Mord sowie an der Verfolgung der Katholischen Kirche in Lateinamerika»: so lautet der anklagende Untertitel eines Buches, das nicht etwa von irgend einem Kommunisten, sondern von einer angesehenen amerikanischen Publizistin, Penny Lernoux, unter dem Haupttitel «*Cry of the people*» (Schrei des Volkes) geschrieben wurde.¹ Die Verfasserin ist als Lateinamerika-Korrespondentin für Newsweek, Nation, Catholic Reporter u. a. bekannt. Dank eines Stipendiums konnte sie sich auf das Studium der lateinamerikanischen Kirche konzentrieren.

Deren «Rückkehr zu den Katakomben» (Teil I) wie auch deren «Erweckung» (Teil III) wird an präzise geschilderten Vorfällen – modernen Martyrergeschichten – aus der Zeit von 1968 bis 1978 illustriert: Sie wurden ebenso aus südamerikanischen Ländern wie aus Zentralamerika ausgewählt, und soweit sie jeweils ein Kapitel eröffnen, dienen sie der Verfasserin als Einstieg, um die Entwicklung des Kampfes zwischen Kirche und Diktatur in dem betreffenden Raum nachzuzeichnen. Dabei steht in Teil I das Erleiden, in Teil III das Reagieren im Vordergrund. Dazwischen, im Mittelteil (135–310), wird die «US-Intervention», näherhin die Rolle des US-Verteidigungsministeriums, der CIA und der großen Landwirtschafts- und Industriekonzerne analysiert.

«Nationale Sicherheit» und Militär-Faschismus

Als Auftakt zu diesen Ausführungen liest man eine detaillierte Beschreibung des militärpolizeilichen Überfalls auf eine kleinere, aber internationale Bischofszusammenkunft in Riobamba/Ecuador 1976. Er entpuppt sich als internationales Komplott. Dessen Hintergrund bildet die 1964 in Brasilien ausgearbeitete *Ideologie der Nationalen Sicherheit* sowie die in der dortigen Kriegsschule ebenfalls gelehrtete Praxis von Terror und Folter. Für dieses «Know how» macht nun Penny Lernoux ganz spezifisch die USA verantwortlich. Sie sieht sie nicht nur in ihrer Mitwirkung beim Aufbau der Kriegsschule, sondern in einer viel allgemeineren Rolle: In den US-Trainingskursen sei den Militärs erst das *Elitebewußtsein* beigebracht worden; da sie von den USA in moderne (Waffen-)Technologie eingeführt wurden, sollten sie sich als die Speerspitze der Entwicklung überhaupt und damit als die Super-Sachverständigen auch der Politik fühlen: Geburtsstunde der modernen «Junta»! Die Verfasserin stellt diesen von Brasilien ausgehenden Militär-Faschismus dem (u. a. von Antisemitismus durchsetzten) Faschismus Argentiniens gegenüber. Während hier Peróns Verehrung für Mussolinis Korporationen-Staat bedeutsam war, gaben in Brasilien die bis auf die Invasion Italiens 1945 zurückgehenden Kontakte zwischen brasilianischen und US-Offizieren den Ausschlag. Wiederholte Einladungen nach USA stärkten die Bande für ein gemeinsames, im Dienste der antikommunistischen «Geopolitik» stehendes Standesbewußtsein.

Demselben Antikommunismus huldigte aber auch die in kirchlichen Rechtskreisen verbreitete Bewegung «*Tradition, Familie und*

Eigentum» (TFP). In ihr und ihrem «Integralismus» sieht die Verfasserin die beiden obgenannten Faschismen vereinigt. Ausführlich wird die Verflechtung von CIA und TFP in Chile beschrieben. Doch weit über dieses Land hinaus, so wird gezeigt, haben der amerikanische Sicherheitsdienst und die amerikanische Entwicklungsagentur (AID) finanziell zur Gründung und Ausbreitung solcher militanter, pseudokirchlicher Rechtsgruppen beigetragen: Diese dankten es durch Bespitzelung und Diffamierung all jener Bischöfe, Priester, Nonnen und Laien, die sie ob ihres Einsatzes für die Armen, für Genossenschaften usw. zu Kommunisten stempelten. Der Schlußabschnitt dieses Kapitels, wonach die CIA in ihrer Finanzhilfe in den 70er Jahren «durch Deutschland abgelöst» worden sei, dürfte in dieser Formulierung hierzulande einigermaßen verblüffen, werden doch deutsche Kirche und deutsche Regierung in einem Atemzug genannt. Der Verfasserin geht es vor allem um die Jahre, da der «Theologie der Befreiung» mit deutschen Mitteln der Kampf angesagt wurde.

Den Schrei des Volkes weitertragen

Teil III des Buches beginnt wieder mit einem Kapitel über «Mord, Folter und Repression», um dann aber die aktive Reaktion der Kirche zu verdeutlichen. Großartig ist die Szene von Rio im Jahre 1968, wo 15 Priester, mit ihrem Bischof Hand in Hand eine Kette bildend, die Massen der Teilnehmer eines Trauergottesdienstes in der Candelaria-Kirche gegen das drohend aufmarschierte Militär führen: so weit über den offenen Platz hinweg, bis mindestens die umliegenden Gassen als Fluchtwege erreicht werden können. Wenn dann viel Positives über Mut und Initiative dieser Kirche (z. B. Basisgemeinden) zu lesen ist, so leider auch ein Kapitel über die «geteilte» Kirche, wie sie in den meisten Ländern Tatsache ist. Nach einer Würdigung der Bischofsversammlung von Puebla (1979) kommt Penny Lernoux nochmals auf die USA zu sprechen, und zwar jetzt über die kirchlichen Verbindungen und das langsame Erwachen, nicht zuletzt ob der 18 Mio Mexikaner in Kalifornien, Texas usw.

Das Buch gehört nicht nur längst *übersetzt*, es sollte auch *fortgeschrieben* werden. Denn da als Zentrum des Kirchenkampfes die Verteidigung der Menschenrechte bezeichnet wird, was wäre da erst zu den neuesten Entwicklungen der Reagan-Regierung einerseits², aber auch zur freimütig-«dissidenten» Rolle der US-Bischöfe in ihrer Solidarität mit den verfolgten Brüdern andererseits³ zu sagen! Der Schrei des Volkes bzw. der Völker Lateinamerikas ist jedenfalls noch unüberhörbar geworden. *Ludwig Kaufmann*

¹ Verlag Doubleday & Co.; Garden City, New York, 1980, 535 Seiten (inzwischen 3 Auflagen, neuerdings als Taschenbuch erschienen).

² Vgl. den vollständigen Text des Geheimdokuments von Santa Fé über die neue interamerikanische Politik in den 80er Jahren (Abrücken von Carters Menschenrechtsdirektiven): *Il Regno/documenti*, Nr. 9 (1.5.82).

³ Vgl. Orientierung Nr. 9 vom 15.5.82, S. 105ff.

ihm gelungen ist, einerseits die wichtigsten Menschenrechtsorganisationen und parlamentarischen Institutionen beider Kontinente, u. a. das Lateinamerikanische Parlament und das Anden-Parlament, zusammenzubringen – eine fast einmalige Gelegenheit, einen echten und repräsentativen Dialog zu führen – andererseits die politische Mauer des Schweigens zu durchbrechen, die bisher die zahlreichen Menschenrechtsverletzungen in Lateinamerika umgab.

In ihrer diesjährigen Aprilsitzung hat sich die Beratende Versammlung ausführlich mit den Ergebnissen des Kolloquiums beschäftigt und erneut eine Entschließung verabschiedet, die die Erkenntnisse des Kolloquiums und die seitdem eingetretene Entwicklung zusammenfaßt und daraus entsprechende Forderungen ableitet.

Die Entschließung stellt fest, daß sich die Lage in Lateinamerika im letzten Jahr verschlechtert hat, in mehreren Ländern wurde, um die repressiven Methoden zu decken, der Ausnahmezustand eingeführt. Die Folter besteht weiter, und zuneh-

mend verschwinden Menschen. Manche Länder sind durch Bürgerkriege und ausländische Interventionen zerrissen, während die Volksmassen für Gerechtigkeit und Gleichheit kämpfen. Der Weg, der aus der Krise heraus zur Respektierung der Menschenrechte und der demokratischen Prinzipien führe, könne nicht ohne große Anstrengungen, die von der internationalen Gemeinschaft unterstützt werden sollten, vor sich gehen. Es sei wünschenswert, unterstreicht die Entschließung, daß die amerikanische Menschenrechtskonvention (Bogotá 1948) von möglichst vielen Staaten ratifiziert und daß die Kontakte zwischen den Organen der amerikanischen und europäischen Konvention der Menschenrechte intensiviert werden; eine Zusammenarbeit im Bereich des Unterrichts der Menschen- und Grundrechte sei erwünscht. «Die positive und ermutigende Rolle der katholischen Kirche bei der Verteidigung der Menschenrechte in mehreren Ländern muß hervorgehoben werden», sagt die Entschließung, die sodann auch die brutale Unterdrückung der Gewerkschaften und den Verlust der gewerkschaftlichen Freiheiten verurteilt.

Angesichts dieser Lage stellt die Entschließung eine Reihe von Forderungen an die Mitgliedstaaten des Europarates:

- Die Militärhilfe für repressive Regime muß eingestellt, die Finanz- und Wirtschaftshilfe auf Aktionen beschränkt werden, die den armen Bevölkerungen zugute kommen;
- die mittelamerikanischen Staaten und die Vereinigten Staaten werden ermuntert, ihre militärische Stärke in der Region allmählich einzuschränken und Nichtangriffspakte zu schließen;
- Menschenrechts- und humanitäre Organisationen in Lateinamerika sind zu unterstützen, und es ist weiterhin humanitäre Hilfe zu leisten;
- den Flüchtlingen aus Lateinamerika soll geholfen werden;
- ausländische Interventionen sind zu verurteilen und durch Aktionen im Rahmen der Vereinten Nationen zu verhindern;
- schließlich ist eine neue Politik der Zusammenarbeit mit den demokratischen lateinamerikanischen Staaten zu definieren, damit die wirtschaftlichen Ursachen der Spannungen und Ungerechtigkeiten bekämpft werden können.

Bedeutet die Entschließung durch ihre klare Sprache und ihr unzweideutiges Eintreten für die Menschenrechte auf einem fremden Kontinent gewissermaßen eine Wende in der Politik des Europarates, so waren die Ergebnisse des Kolloquiums in mancher Hinsicht geradezu revolutionär. Sie finden sich zusammengefaßt in der der Entschließung beigegebenen Erklärung, verfaßt von der Präsidentin der Vorbereitungskommission, der schwedischen Sozialdemokratin und Mitglied der Beratenden Versammlung, Frau *Gradin*. Hier die Hauptgedanken.

Oligarchien und fremde Mächte

Trotz der Verschiedenheit der Länder Lateinamerikas meinen die Kolloquiumsteilnehmer, eine gemeinsame Ursache der Krise gefunden zu haben, die über die allgemeinen Merkmale der Unterentwicklung hinaus die heutige Lage auf dem lateinamerikanischen Kontinent bestimmt: «die ständige, unterschwellige Intervention der Regierung der Vereinigten Staaten, die durch einen vielfältigen Druck im wirtschaftlichen, politischen und militärischen Bereich ausgeübt wird». Diese Intervention erfolge zur und mit der Unterstützung der einheimischen Oligarchie, die ihre Privilegien verteidigen und den größten Teil des Gewinns, den ihre Länder bieten, für sich behalten möchte. «All das geht auf Kosten des größten Teils der Bevölkerung, die heute mittellos, rechtlos ist und von dem für die Industrieländer charakteristischen Fortschritt ausgeschlossen ist.»

Die neuen Formen der Kommunikation bewirken, daß die Armen ihre Entbehrungen im Wissen um den Reichtum der Privilegierten erleben. Dies kann leicht dazu führen, daß die Armen radikale und gewalttätige Lösungen für ihre Probleme suchen, was das Phänomen der Guerilla erklärt. Die Wahl radikaler Mittel löst ihrerseits eine Reaktion der führenden Klassen zur Verteidigung der herrschenden Ordnung aus, was die Gewalt steigert. Die Herrschenden setzen dann die gewalttätigen Mittel nicht allein zur Bekämpfung der Guerilla ein, sondern auch zur Einschüchterung der Massen, um diese von einem Revolutionsversuch abzubringen. So ist in der Sicht einer Junta die Aufgabe der Armee nicht die Landesverteidigung, sondern die Verteidigung eines Gesellschaftsmodells, das die sozialen Ungleichheiten verewigt.

«Es kann aber keine Demokratie ohne soziale Gerechtigkeit geben, und die soziale Gerechtigkeit kann nicht gedeihen, wenn sie nicht eingebettet ist in den Rahmen einer Demokratie, die durch periodische Wahlen der Volksvetreter, die vor den Wählern verantwortlich sind und in einem sozialen Mehrparteiensystem absolute Freiheit genießen, gekennzeichnet ist.»

Die Macht der Gruppen, die autoritär und repressiv herrschen, bedient sich nicht nur der internen Interessenlage, sondern wird von fremden Staaten mittels multinationaler Unternehmen oder kaum kaschierter Militärhilfe unterstützt. Die nordameri-

kanischen Multis eignen sich einen Teil des nationalen Brutto-sozialprodukts an, um für die Aktionäre Gewinne zu erzielen. Diese Gewinne sind so hoch gewesen, daß sie – durch einen beträchtlichen Ressourcentransfer – sogar dazu beigetragen haben, die wirtschaftliche Entwicklung der Vereinigten Staaten zu finanzieren. Die Lage auf dem Arbeitsmarkt, wo die Nachfrage das Angebot übersteigt, bewirkt, daß die herrschenden Kreise in Politik und Wirtschaft eine Machtposition besitzen. Sie wünschen sich gefügige Lokalregierungen, die gegebenenfalls an der Verteilung des Profits beteiligt werden.

Die lateinamerikanische Geschichte kennt eine Reihe von Situationen, in denen fremde Interessen die politischen Entscheidungen eines Landes durch bewaffnete Interventionen oder durch politische und wirtschaftliche Druckausübung bestimmten. «Wenn jedoch die Macht das Privileg der Oligarchien ist, wenn die politischen Optionen, der soziale Fortschritt und die Wirtschaftspolitiken von außen her bestimmt sind, finden die Grundrechte des Menschen und die Werte einer Gesellschaft keinen Raum, um auf die Dauer Wurzeln schlagen und unter dem Schutz von Institutionen sich entwickeln zu können.»

Faktoren der Befreiung

So bedrohlich die Lage auch sei, so fehle es dennoch nicht an ermutigenden Zeichen, stellt die Erklärung fest. Kennedy und Carter hätten die Achtung der Menschenrechte als einen wesentlichen Teil ihrer Politik betrachtet, und selbst wenn diese Politik Schwächen und Widersprüche gezeigt habe, sei ihre Wirkung auf Lateinamerika sehr positiv gewesen. Es gebe eine Reihe von Organisationen, deren Mitglieder die Menschenrechte unter Einsatz ihres Lebens verteidigten. Dazu gehörten die katholische Kirche, die Gewerkschaften und verschiedene Menschenrechtsorganisationen.

Die katholische Kirche befinde sich in einer Übergangsphase historischen Ausmaßes. Sie sei ein Faktor der Befreiung und der Demokratie geworden. Die Kirche sei dabei, zum Motor der neuen Befreiungsideologie zu werden. In vielen Fällen setze sich der Klerus unter Lebensgefahr für den Befreiungskampf ein. Die Gewerkschaften führten einen erbitterten Kampf für die Menschenrechte. Viele Gewerkschafter haben ihr Leben lassen müssen. Ein wichtiger Niederschlag dieses Kampfes sei die «Lateinamerikanische Charta der Rechte und Freiheiten der Arbeiter und Völker», die 1978 verkündet wurde.

Die Aufgabe Europas und insbesondere des Europarates und seiner Organe sei es, sich durch mannigfache Kontakte für die Verteidigung der Menschenrechte in Lateinamerika einzusetzen.

EUROPÄISCHE GEMEINSCHAFT

Lateinamerika steht an der letzten Stelle der Außenbeziehungen der Europäischen Gemeinschaft. Selbst die Ostblockstaaten genießen eine höhere Aufmerksamkeit von seiten der Zehner-Gemeinschaft. Die Ursache dieser Vernachlässigung liegt in der Eigenart der Entwicklungspolitik der EG. In ihrem Ursprung ist sie nicht die Frucht eines geplanten, weitsichtigen Konzepts, sondern eine Verlegenheitslösung. Als die EG gegründet wurde, besaßen einige der Gründerstaaten noch Kolonien, für die in irgendeiner Weise gesorgt werden mußte. Das Abkommen von Yaoundé regelte die bevorzugten Beziehungen zu den Kolonien bzw. zu den später unabhängig gewordenen Staaten. Nach der Erweiterung der Gemeinschaft auf neun Mitglieder und der Einbeziehung der ehemaligen britischen Kolonien in die bevorzugten Beziehungen hat die Gemeinschaft eine Entwicklungspolitik entworfen, die sich in den beiden Lomé-Abkommen niederschlug und die als vorzüglich gilt. Sie bleibt aber auf afrikanische, karibische und pazifische Länder beschränkt. Die Außenbeziehungen zu den anderen Entwicklungsländern bleiben Stückwerk und gestalten sich mehr oder weniger zufällig.

Keiner der EG-Staaten war mit Lateinamerika in besonderer Weise verbunden. Die starke amerikanische Präsenz auf diesem Kontinent legte es der Gemeinschaft nahe, in ihren Wirtschaftsbeziehungen vorsichtig zu sein. Gewiß hat die EG praktisch die Gesamtheit der lateinamerikanischen Staaten in ihr allgemeines Präferenzsystem (APS) einbezogen, und sie gewährt auch Hilfen für Absatzförderung, für regionale Integration, finanzielle und technische Hilfe sowie Nahrungsmittel- und Soforthilfe. Das APS ist aber schlecht bekannt und wird gerade von den ärmeren Ländern kaum in Anspruch genommen. Die anderen Hilfen, so großzügig sie sein mögen, sind ganz und gar ungenügend, wenn man die Bedürfnisse dieser Länder in Betracht zieht. Länder, die auf dem Wege zu Industriestaaten sind, wie Mexiko und Brasilien, behandelt die EG wie die entwickelten Länder, was für beide Partner nützlich ist, die Probleme der armen Länder aber nicht löst. Es ist bis jetzt auch nicht gelungen, mit den übernationalen lateinamerikanischen Organisationen wie dem «Lateinamerikanischen Wirtschaftssystem» oder dem «Andenpakt» in einen ernsthaften Dialog zu treten. In politischen Fragen wird die Gemeinschaft durch ihre inneren Differenzen daran gehindert, mit demselben Engagement wie z. B. im Nahen Osten in das Geschehen einzugreifen.

Aber hier zeichnet sich eine neue Entwicklung ab. Beim letzten Treffen der Staats- und Regierungschefs der EG im März dieses Jahres in Brüssel wurde der Beschluß gefaßt, stärker in Mit-

telamerika präsent zu sein. Die Kommission der EG bereitet zurzeit einen Vorschlag vor, der eine außerordentliche Hilfe von 55 Millionen Europäischen Rechnungseinheiten (ECU) für die mittelamerikanischen Länder vorsieht, was eine Verdoppelung der Hilfe bedeutet. Auf der anderen Seite ist noch nicht abzusehen, welche Auswirkungen das Handelsembargo der Zehn Argentinien gegenüber haben wird.

Die Beziehungen der EG zur katholischen Kirche sind diskret. Die zuständigen Beamten sind sich jedoch bewußt, daß die Kirche eine wertvolle Partnerin sowohl im Bereich der Entwicklungshilfe als auch im Kampf für mehr Freiheit ist. Im Rahmen der Zusammenarbeit mit Nichtregierungsorganisationen gewährt die EG bereitwillig Hilfe an katholische Organisationen.

Trotz dieser positiven Momente sind die Beziehungen zu Lateinamerika noch mangelhaft. Der Stand der Dinge ist um so bedauerlicher, als Lateinamerika in Europa eine Alternative zu den beiden Supermächten, den Vereinigten Staaten und der UdSSR, sieht. Intensive wirtschaftliche und politische Beziehungen zur EG könnten es den lateinamerikanischen Staaten erlauben, sich aus dem Griff der Vereinigten Staaten zu lösen und weniger Angst vor der UdSSR zu haben. Es ist zu hoffen, daß der EG-Beitritt Spaniens die Lage verändert. Das ehemalige Mutterland könnte eine wichtige Brückenfunktion erfüllen.

Gabor Tegye, Brüssel

DER AUTOR ist Mitarbeiter im Katholischen Sekretariat für europäische Fragen, Brüssel/Straßburg.

EIN SKEPTIKER ALS MYSTIKER

Zur Einführung in das Werk Émile M. Ciorans

Als, vor gut einem Jahr, nach einer Lesung des Schriftstellers und Dichters Günter Kunert in der Bonner Universität eine junge Studentin, nach dessen kulturkritischem Pessimismus fragend, sich auf Cioran bezog, stellte sich mir die Frage, wie diese Zitation zu beurteilen sei. Ein aus «Bildungswissen» stammendes, öffentlich vorgezeigtes Zufallszitat? So klang es nicht. Anzeichen einer neuen Mode? Wohl auch nicht, denn ich hatte nicht den Eindruck, daß das Auditorium bei diesem Namen aufhorchte. War es ein Indiz für eine bei vielen Nachdenklichen anzutreffende Aufmerksamkeit für diesen sehr kritischen, sehr negativistisch schreibenden Rumänen? Wahrscheinlich ist diese Annahme richtig, denn inzwischen mehren sich auf dem deutschen Büchermarkt die Übersetzungen der Schriften Émile M. Ciorans, der lange unbekannt oder ein Geheimtip war. In der Tat: Wer je einige Sätze oder bloß Zeilen von Cioran gelesen hat (zum «Durchlesen» von A bis Z eignet er sich ohnehin nicht), kann sich seiner Aktualität im Kontext heutiger Erfahrungen und Stimmungen nicht verschließen.

Aber wenn auch die gegenwärtig weithin zu konstatierende Verdrossenheit und die Angst vor der Totalzerstörung die Aufmerksamkeit in besonderem Maße auf einen Autor lenken mag, dessen grundlegende Schrift «Précis de décomposition» – «Lehre vom Zerfall» (frz. 1949, dt. 1953) heißt, so würde man doch an den Problemen, um die es einem Denker wie Cioran geht, vorbeireden, wollte man sich mit einer solchen Einordnung in die Aktualität begnügen. Die Fragen, die Cioran aufwirft, sind von derartigen Situationen unabhängig, gründen sie doch in ältesten und immer wiederkehrenden Lebenserfahrungen: Griechische Pessimisten, Zyniker und Skeptiker, das Buch Kohelet, die gnostisch-dualistischen Kritiker «dieser» Welt, hinduistische und buddhistische Zeugnisse haben die fundamentalen Vorbehalte gegenüber unserem In-der-Welt-sein-Müssen lange vor modernen Philosophen und Schriftstellern ausgesprochen, und deshalb befindet sich Cioran mit seiner radikalen Existenz-Kritik in nicht schlechter Gesellschaft, obwohl er sicherlich (auch) darauf keinen Wert legt.

Wir neigen in einer durch Diltheysche Verstehensphilosophie geprägten Hermeneutik mehr, als es jeweils der «Sache» nützlich sein mag, zu der Frage, wer denn das eigentlich ist, der da solch kritische, skeptische, negativistische Reden führt. Während aber zum Beispiel Thomas Bernhard inzwischen in fünf Bänden bis in seine Kindheit zurück oder von seiner Kindheit an den Bericht seiner historia calamitatum gegeben hat¹, ohne die seine österreichisch getönte Verachtung und die sich eben darin ausdrückende Sehnsucht nach der leider unmöglichen «Weltverbesserung»² nicht zu «verstehen» sind, spricht zwar auch Cioran sehr bewußt von sich selbst, doch, wie mir scheint, in einer im Horizont der Menschheitsgeschichte angesiedelten, mit einer Fülle historischen, philosophischen und literaturgeschichtlichen Wissens ausgestatteten singulären Art philosophischen Reflektierens. Ich sage das bewußt, weil Cioran von den Philosophen nicht viel hält. Cioran schreibt auch nicht, wie Philosophen schreiben, sondern eben so, wie es für einen in Frankreich lebenden écrivain nicht ungewöhnlich ist: er schreibt Essays, Aphorismen und «Kurztexte», für die es keinen passenden Namen gibt. Dabei ist er seiner Herkunft nach kein Franzose, sondern wie gesagt Rumäne³, 1911 als Sohn eines griechisch-orthodoxen Priesters in Rasinari bei Sibiu (Hermannstadt) in Siebenbürgen geboren, der nach mehreren Jahren Philosophie-Studiums in Bukarest 1937 mit einem Stipendium nach Paris kam. Und hier darf man einen Buchtitel Simone de Beauvoirs – «Sie kam und blieb» – abwandeln und von Cioran sagen: Er kam nach Paris und blieb, und dies unter

¹ Vgl. die Bände «Ein Kind» (1982), «Die Ursache. Eine Andeutung» (1975), «Der Keller. Eine Entziehung» (1976), «Der Atem. Eine Entscheidung» (1978), «Die Kälte. Eine Isolation» (1981). (Jeweils im Residenz Verlag, Salzburg/Wien)

² Vgl. Th. Bernhard, Der Weltverbesserer. Frankfurt 1979.

³ Zur Biographie Ciorans vgl. seine Mitteilungen gegenüber François Bondy, in: F. Bondy, Gespräche. Wien/München/Zürich 1972, S. 110-115; s. auch F. Backus, Het heftige pessimisme van E.M. Cioran, in: De Tijd vom 6. 6. 1980, S. 26-32 (Die Kenntnis dieses Artikels verdanke ich K. Walf, Nijmegen.).

Die **Katholische Akademie Trier** sucht für das Ressort

Theologische Bildung

zum alsbaldigen Eintritt einen Erwachsenenbildner als

Dozenten/Dozentin

Zu den Hauptaufgaben des Stelleninhabers gehören:

- Planen und Durchführen von Akademie-Veranstaltungen für theologisch Interessierte und Vorgebildete;
- Fortbildung haupt- und ehrenamtlicher Referenten in der Katholischen Erwachsenenbildung;
- Erstellen von Curricula und Arbeitshilfen für die Bildungsarbeit in den Pfarreien;
- Entwickeln und Erproben von Modellvorhaben der theologischen Bildung.

Voraussetzungen:

Abgeschlossenes theologisches Studium; möglichst auch Erfahrungen im Gemeindedienst, pädagogische Begabung und Kontaktfähigkeit.

Die Anstellung erfolgt nach dem Bundesangestellten-tarifvertrag mit allen im öffentlichen Dienst üblichen Sozialleistungen.

Bewerbungen mit vollständigen Unterlagen bitten wir zu richten an: Bischöfliches Generalvikariat Trier, Postfach 1340, D-5500 Trier.

den schwierigsten Umständen. Mit diesem Übergang nach Paris, nach Frankreich, in eine andere Sprache, in eine Existenzform der Einsamkeit, ohne Geld, mit wenigen Freunden, gequält von jahrelanger Schlaflosigkeit, – mit diesen «Daten» ist im Grunde der «Rahmen» dieser Biographie bereits mitgeteilt. Aber man muß ergänzen, daß Cioran sehr früh schon vom Verlag Gallimard entdeckt und gedruckt wurde, wenn auch ohne höhere Auflagen; daß er seiner Art, zu schreiben und zu denken, ungeachtet der in Paris besonders schnellebigen Moden treu blieb; daß er zuerst von keinem Geringeren als *Paul Celan*, später von *Kurt Leonhard* und auch von dem bekannten Publizisten *François Bondy* ins Deutsche übertragen wurde und daß mit Klett-Cotta und Suhrkamp erstrangige Verlage ihn hierzulande akzeptiert haben; daß er inzwischen international gelesen wird⁴; daß er in seiner Mansardenwohnung im Quartier Latin mehr und mehr von Literaten, Philosophen, Journalisten und Studenten aus aller Welt aufgesucht wird; daß er trotz dieser zunehmenden Resonanz immer noch ein «intimer Autor»⁵ geblieben ist, von dem *Ivo Frenzel* sagt, er sei «der subjektivste philosophische Autor», den er kenne.⁶

Trostloser Blick auf die Wirklichkeit

Doch ich muß endlich zur «Sache» kommen, für die Cioran steht – auch wenn diese Formulierung schon wieder falsch ist, denn er steht für *keine* Sache, er sieht in jedem Engagement die Camouflage einer Sklaverei⁷, die immer neu zur Reproduktion des Handelns, der Geschichte, des Lebens überhaupt führt, und genau das muß als Katastrophe erscheinen für jemanden, der Sätze wie diese schreibt:

⁴ Vgl. F. Bondy, Skeptiker und Mystiker. Zum 70. Geburtstag von E.M. Cioran, in: Süddeutsche Zeitung vom 8.4.1981, S. 11.

⁵ So F. Bondy, ebd.

⁶ Vgl. I. Frenzel, Die Zukunft überflüssig machen ... Ciorans Philosophie der Lebensverachtung, in: Süddeutsche Zeitung vom 30.3.1977, S. V.

⁷ Vgl. E.M. Cioran, *Écartèlement*. Paris 1979, S. 170: «Tout projet est une forme camouflée d'esclavage.»

«Drei Uhr morgens. Ich nehme diese Sekunde wahr, dann jene, ich ziehe die Bilanz jeder Minute.

Wozu das alles! – *Weil ich geboren wurde.*

Aus durchwachten Nächten besonderer Art erwächst die Infra-gestaltung der Geburt.»⁸

«Vom Nachteil, geboren zu sein» – das ist nicht nur der Titel eines Aphorismenbandes von Cioran, sondern kann auch als Kurzformel seines Denkens, wenn man will: seiner «Weisheit» aufgefaßt werden. Es gelingt Cioran, dieses Motto der metaphysischen Verneinung und in diesem Sinne der Trostlosigkeit mit dem Blick auf das Panorama menschlicher Wirklichkeit immer wieder an konkreten Situationen zu verifizieren. Die Fülle der Bezüge und Gedanken, die nichts ausspart, macht es unmöglich, Ciorans Denken «zusammenzufassen». Aber auch die Art seines Schreibens schließt das Resümieren aus, denn wie soll man Aphorismen, Kurztexte, tagebuchartige Notizen, also Formulierungen und Einsichten, bei denen bewußt weggelassen ist, was ihnen an Reflexionsarbeit vorausging, «wiedergeben»? Ja, wie soll man Essays «wiedergeben», in denen sich unter wechselnden Perspektiven das Ganze eines Denkens in vielfältigen Variationen und Assoziationen darbietet? Diese (keineswegs nur für Cioran geltenden) Schwierigkeiten nötigen zu subjektiver Auswahl, doch verlangt gleichzeitig das (heute allzu leichtsinnig verschmähte) Ideal der «Objektivität», die Selbstbeschränkung des unvermeidlichen Auswählens nicht einfach nur vom eigenen Geschmack und eigenem «Interesse» leiten zu lassen, vielmehr von der (vielleicht zum Scheitern verurteilten) Absicht, gewissermaßen die Gravitation dieses Denkens ohne Voreingenommenheit oder Angst zu erkennen.

Skepsis und Mystik: «Beides, mein Freund, beides!»

Ob man bei genauer Lektüre der Schriften Ciorans⁹ von der «Lehre vom Zerfall» bis «Écartèlement» und den jüngst erschienenen Aphorismen¹⁰ trotz des durchgehaltenen Anfangs und Ansatzes¹¹ bestimmte Akzentverschiebungen beobachten kann, lasse ich hier offen; dies zu klären, muß speziellen «wissenschaftlichen» Untersuchungen vorbehalten bleiben. Ähnliches gilt für Studien von der Art «Cioran und das frühe Christentum», «Cioran und das Judentum», «Cioran und Dostojewski»¹². Will man angesichts eines trotz und wohl auch wegen seines anti-systematischen Charakters sehr umfänglichen Werkes nicht resignieren, so wird es erlaubt sein, eine generalisierende Kennzeichnung aufzugreifen, die sich auf Cioran selbst stützen kann; so liest man in François Bondys Artikel zum 70. Geburtstag Ciorans: ««Sind Sie nun Skeptiker oder Mystiker?», fragte ihn einmal ein verwirrter Gesprächspartner. Cioran sprang auf, hob beide Arme und rief: «Beides, mein

⁸ E.M. Cioran, *Vom Nachteil, geboren zu sein*. (frz.: *De l'inconvénient d'être né*. Paris 1973) Wien/München/Zürich 1977, S. 5; vgl. 6f., 9, 20f., 95, 166 (= Frankfurt 1979, Suhrkamp taschenbuch 549); im folgenden *abgekürzt: N*; die Seitenzahl ist in beiden Ausgaben identisch.

⁹ Außer den bereits genannten Werken vgl. noch: *Syllogismes de l'amertume*. Paris 1952 (dt.: *Syllogismen der Bitterkeit*. Stuttgart 1969, sowie Suhrkamp taschenbuch 607, Frankfurt 1980 – ich zitiere im folgenden nach dieser Ausgabe, *abgekürzt: B*); *La tentation d'exister*. Paris 1956; *Histoire et utopie*. Paris 1960 (dt.: *Geschichte und Utopie*. Stuttgart 1979); *La chute dans le temps*. Paris 1964 (dt.: *Der Absturz in die Zeit*. Stuttgart 1980); *Le mauvais démiurge* (dt.: *Die verfehlt Schöpfung*. Wien 1973); außerdem liegt der Band «Über das reaktionäre Denken» vor (Bibliothek Suhrkamp, Frankfurt 1980), der je einen Essay über Joseph de Maistre (frz. Montpellier 1957) und Paul Valéry (Paris 1970) enthält.

¹⁰ E.M. Cioran, *Dieses verfluchte Ich*, in: *Akzente*. Zeitschrift für Literatur 29 (1982) Heft 1, S. 7–20; im folgenden *abgekürzt: A*.

¹¹ 1933 veröffentlichte Cioran in Rumänien ein Buch mit dem Titel «Auf den Gipfeln der Verzweiflung», von dem er im Gespräch mit Bondy sagt, darin sei «alles Spätere vorweggenommen» und es sei das «philosophischste» seiner Bücher. (Vgl. F. Bondy, *Gespräche*, a. a. O. S. 113) Das Buch wirkte schockierend. Ciorans Mutter weinte, als sie es las. (Vgl. F. Backus, a. a. O. S. 27)

¹² Vgl. F. Bondy, *Gespräche*, a. a. O. S. 113.

Freund, beides!»¹³ Diese heftige Reaktion Ciorans – er reagiert oft mit einer seinem «Pessimismus» scheinbar unangemessenen Lebhaftigkeit und hat in dieser seiner psychologischen Verfassung einen Grund dafür gesehen, weshalb er trotz seiner hohen Wertschätzung für den Buddha nicht als Buddhist leben könne¹⁴ – verbietet es, ihn pedantisch (erstens) als Skeptiker und (zweitens) als Mystiker zu beschreiben, denn er will sein und er ist jeweils das eine *als* das andere. Darin liegt keineswegs ein Widerspruch, vielmehr bestätigt Cioran hier eine Erfahrung, die man auch anderenorts bezeugt findet; ich denke dabei allerdings nicht an die große christlich-spanische Mystik, deren «dunkle Nacht» nicht mit der luziden (religionskritischen) Skepsis Ciorans zu verwechseln ist, sondern an eine Gestalt wie den Philosophen Fritz Mauthner (1849–1923), den Verfasser einer vierbändigen Geschichte des Atheismus, der im Vorwort dieses Werkes gesteht, sein «Kredo» sei eine «gottlose Mystik»¹⁵, an den jüdischen Schriftsteller und «anarchistischen» Sozialisten *Gustav Landauer* (1870–1919), einen Freund *Martin Bubers*, der 1903 ein Buch mit dem Titel «Skepsis und Mystik» veröffentlichte, in dem er jene dem Anschein nach unveröhnliche Antithetik dialektisch verbindet¹⁶, oder eben auch an den *Buddha*, der die «Metaphysik» verwirft und das «Nirwana» erfährt.¹⁷

Ciorans (mystische) Skepsis ist nicht zu identifizieren mit dem glasklaren (analytischen) Agnostizismus vieler moderner Philosophen unterschiedlicher Provenienz und Methode; weit radikaler zielt seine Skepsis auf das Ganze dessen, was ist, oder besser: darauf, daß überhaupt etwas ist, so daß er sich selbst in der Tradition der Bogomilen weiß, für die die Schöpfung und die Sünde ein und dasselbe sind¹⁸; es ist nur konsequent, wenn er 1978 in einem Gespräch mit *Helga Perz* sagt: «Ich bin kein Egoist. Das wäre wirklich nicht das richtige Wort. Ich bin ein Mitleider. Das Leiden der anderen wirkt auf mich direkt. Aber wenn die Menschheit morgen verschwinden würde, wäre es mir egal ...»¹⁹. Gegenüber einer derartigen «Skepsis» nimmt sich das Argumentieren eines Pyrrhon von Elis und Sextus Empiricus bis hin zu den Agnostikern des 19. und des 20. Jahrhunderts geradezu kleinlich aus und zeigt sich eben auch, daß diese

¹³ S. oben Anm. 4.

¹⁴ Vgl. F. Bondy, Gespräche, a. a. O. S. 115.

¹⁵ Vgl. F. Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Bd I. Stuttgart/Berlin 1920 (Nachdruck Hildesheim 1963), S. V. Siehe bes. auch Bd. IV (1923/1963), S. 372–447: «Der Friede in gottloser Mystik».

¹⁶ Vgl. G. Landauer, *Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluß an Mauthners Sprachkritik*. Berlin 1903, 2. Aufl. Köln 1923 (Nachdruck der 2. Aufl. im Verlag Büchse der Pandora, Münster/Wetzlar 1978, mit einem instruktiven Nachwort von J. Asseyer, S. 77–92), S. 3–7 u. ö.

¹⁷ Vgl. H. Nakamura, *Die Grundlehren des Buddhismus*, in: *Buddhismus der Gegenwart*, hrsg. v. H. Dumoulin. Freiburg 1970, S. 10f. u. 26–30.

¹⁸ Auf die Frage Bondys «Rührt Ihre eigene Zuneigung zur Mystik, Ihre Weltfeindlichkeit von der orthodoxen Tradition her?» antwortete Cioran: «Sie ist eher der mehr in Bulgarien einflußreichen gnostischen Sekte der Bogomilen ... verwandt. Als Kind war ich heftig atheistisch, und das ist noch zuwenig gesagt. Wenn bei der Mahlzeit ein Tischgebet gesprochen wurde, stand ich sofort auf und ging hinaus. Doch gebe ich zu: Ich fühle mich dem auch im rumänischen Volk verwurzelten Glauben nahe, daß die Schöpfung und die Sünde ein und dasselbe sind. Es gibt einen großen balkanischen Kulturkreis, in dem immerfort über die Schöpfung geklagt wird. Was ist die griechische Tragödie, wenn nicht ein ständiges Jammern des Chors, also des Volkes, über das Schicksal? Dionysos kam übrigens aus Thrazien.» (Vgl. F. Bondy, Gespräche, a. a. O. S. 111f.) Siehe auch: *Vom Nachteil, geboren zu sein*, a. a. O. S. 20f: «Thraker und Bogomilen – ich kann nicht vergessen, daß ich mich in den gleichen Landschaften ergangen habe wie sie, noch daß die Ersteren über die Neugeborenen weinten und die andern, um Gottes Unschuld zu sichern, Satan die Verantwortung für die Infamie der Schöpfung zuschrieben.»

(Die Bogomilen waren eine seit dem 10. Jahrhundert auf dem Balkan und in Kleinasien verbreitete, von dem Priester Bogomil «organisierte Sekte» [so H.-G. Beck in: *RGG* I, Sp. 1345] mit ausgeprägt manichäisch-dualistischen Zügen; sie beeinflusste die sogenannten «Katharer» des 12./13. Jahrhunderts.)

¹⁹ Vgl. «Mein ganzes Leben war vom Tod beherrscht ...» Ein Gespräch mit dem Schriftsteller E.M. Cioran, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 7./8. 10. 1978, S. 112. Das Gespräch führte die Journalistin Helga Perz.

äußerste, alles umgreifende Skepsis, soll sie nicht in Nihilismus umschlagen – eine Konsequenz, die Cioran trotz der kaum überbietbaren Schärfe vieler Formulierungen nie gezogen hat –, eine Form *äußerster* Mystik ist. Doch bei einem solchen Satz ist sogleich wieder höchste Vorsicht geboten, denn Cioran geht nicht nur über die christliche und die kabbalistische Mystik, sondern selbst noch über das buddhistische Nirwana hinaus: «Noch weiter gehen als Buddha, sich sogar vom Nirwana loslösen, sich über es emporschwingen ... von nichts mehr angehalten werden, nicht einmal von der Idee der Befreiung, sie für eine Rast, eine Unterbrechung, eine bloße Pause halten ...» (N 162)

Es ist nicht leicht, Cioran in diese skeptisch-mystische Wüste zu folgen, wenn man annähernd vergleichbare Erfahrungen nicht kennt oder eben nur «kennt», aber nicht «teilt» und wenn man ohnehin nicht bereit und nicht fähig ist, die ganze Schärfe seiner Distanzierungen von überkommener Philosophie und insbesondere vom Christentum mitzuvollziehen. Cioran kommt seinem Leser auch so gut wie nie entgegen, denn sein Argumentieren ist sehr abgekürzt, sprunghaft, zumeist nur ein Fingerzeig oder nicht einmal das, sondern nur eine verschlüsselte, nicht selten mit historischen Spezialitäten beschwerte Anspielung, die in erster Linie für Freunde, für «Geistesverwandte» bestimmt ist und keineswegs pädagogisch daherkommt ...

Der niederländische Journalist *Fred Backus* zitiert in seinem informativen Artikel²⁰ die Bemerkung des französischen Philosophen *Jean François Revel*, die einzig richtige Art, Cioran zu besprechen, sei, ihn zu zitieren. Diese Forderung ist nur durch jenes subjektivistische Auswählen einzulösen, dem ich möglichst entgegen möchte. Nimmt man aber Ciorans «Skepsis/Mystik» für den Kern, um die sein nicht-systematisches Denken kontinuierlich kreist, so scheint es möglich zu sein, jener schlechten Beliebigkeit zu entkommen.

1952 hat Cioran den relativ schmalen Band «Syllogismen der Bitterkeit» herausgebracht. Die Abschnitte dieses Buches sind den Themen gewidmet, die für das Denken und Schreiben Ciorans zentral waren und geblieben sind: die Sprache; die Schwächen der Philosophie; Vergänglichkeit und Tod; der Niedergang des Okzidents und das Angebot des Orients; Einsamkeit und Nichts; Religion und Christentum; Liebe und Sexualität; die Musik; die Absage an die Geschichte; die Leerheit. Mit dieser Schrift gibt Cioran demjenigen, der sich nicht fürchtet, seinem Denken in all seine Radikalismen und Heftigkeiten hinein nachzugehen, gewisse Fixpunkte an die Hand, an denen er sich orientieren kann. Sehr vieles ließe sich daraus zitieren; da die Texte für sich selbst sprechen und paraphrasierende Erläuterungen vielleicht sogar stören, reihe ich einige Passagen zu der Cioranschen Skepsis/Mystik aneinander, um damit zugleich auch einen Eindruck von Ciorans Schreib-Stil zu vermitteln. (Vgl. *Kasten* auf der nächsten Seite.)

«Alles ist leer von Göttern»

Die Skepsis Ciorans ist, wie gesagt, skeptischer und pessimistischer als gewisse in der Geschichte der Philosophie und der Weltanschauungen anzutreffende, vergleichbare «Positionen»; es ist eine Skepsis des konkreten, mit höchster Sensibilität erfahrenen Leidens am Dasein und nur *als diese* extreme Skepsis, die bisweilen die Nähe zur Blasphemie nicht scheut²¹, darf ihr das Prädikat «mystisch» zuerkannt werden. Wenn man also Ciorans Mystik stets als eine äußerst skeptische auffaßt und man sich vor dem Mißverständnis hütet, sie als eine pointierte Form der überkommenen negativen Theologie zu lesen, die die dogmatischen Aussagen festhält, ja auf ihre Weise eminent bekräftigt, dann kann man sie z. B. aus Sätzen wie diesen heraus hören:

²⁰ Vgl. F. Backus, a. a. O. S. 27.

²¹ Vgl. *Vom Nachteil, geboren zu sein*, a. a. O. S. 15: «Was ist eine einzige Kreuzigung verglichen mit jener täglichen, die Schlaflose erleiden?»

«Nachdem man aufgehört hat zu beten, epiligiert man über das Gebet. Keine Ausrufe mehr; nur noch Theorien. Die Religion boykottiert den Glauben. Einstmals stürzte man sich in das Abenteuer Gott, doch jetzt, statt des unerschöpflichen Nichts, das er war, ist er – zur großen Verzweiflung der Mystiker und der Atheisten – nur noch ein Problem.» (B 59)

In der Schrift «Vom Nachteil, geboren zu sein» finden sich Aufzeichnungen, die in dieselbe Richtung weisen: «Während der fünfzehn Jahre, die er in völliger Zurückgezogenheit verbrachte, hat der heilige Seraphim von Sarow die Tür seiner Zelle niemandem geöffnet, nicht einmal dem Bischof, der von Zeit zu Zeit die Einsiedelei besuchte. «Das Schweigen», sagte er, «bringt den Menschen Gott näher und macht ihn auf Erden den Engeln gleich.» Der Heilige hätte hinzufügen sollen, daß das Schweigen niemals tiefer ist, als wenn Beten unmöglich ist ...» (N 117) Und wenig später heißt es hier:

«Alles ist voll von Göttern», sagte Thales in der Morgenröte

der Philosophie; am andern Ende, in jener Abenddämmerung, bei der wir angelangt sind, können wir nicht nur aus Spaß an der Symmetrie, sondern aus Achtung für die Evidenz sagen: «Alles ist leer von Göttern.»» (N 119)

Noch klarer spricht sich die Skepsis/Mystik Ciorans in dem paradoxen, an Kōan-Sprüche des Zen-Buddhismus erinnernden Satz aus: «Ohne Gott ist alles nichts; und Gott? Höchstes Nichts.» (B 45) Hier zeigt sich eine partielle Affinität zum Buddhismus: «Absolutes Nichts» kann die Benennung der letzten buddhistischen Erwartung und Vollendung sein.²² Was Cioran in den «Syllogismen der Bitterkeit» nur in wenigen Sät-

²² Vgl. H. Waldenfels, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*. Freiburg/Basel/Wien 1976, bes. S. 55–121; s. neuerdings auch den sehr instruktiven Sammelband: *Le Vide. Expérience spirituelle en Occident et en Orient*, hrsg. v. L. Silburn. (Hermès. Recherches sur l'expérience spirituelle, Nouvelle série, 2) Paris 1981, 336 pp. Cioran ist in diesem Band mit dem Beitrag «L'Indélivré» (S. 258–270) vertreten.

Vom Charme jener, die dabei sind, ihre Überzeugungen zu verlieren

«Einst, als ich noch naiv genug war, um mich auf die Suche nach der Wahrheit zu begeben, hatte ich – ganz vergeblich – viele Disziplinen durchstreift. Ich begann mich gerade in der Skepsis zu befestigen, da kam mir der Einfall, meine letzte Zuflucht zur Poesie zu nehmen: wer weiß? Vielleicht könnte sie mir von Vorteil sein, vielleicht verbirgt sie unter ihrer Willkürlichkeit irgendeine endgültige Offenbarung. Trügerische Zuflucht! Sie war in der Verneinung weitergegangen als ich, sie beraubte mich sogar meiner Ungewissheiten ...» (B 15)

«Die Skepsis, die nicht zur Zerrüttung unserer Gesundheit beiträgt, ist nur ein intellektuelles Exerzitium.» (B 43)

«Wie es sich gehört, habe ich alle für Gott günstigen Argumente durchgeprüft: seine Nichtexistenz schien mir unversehrt daraus hervorzugehen. Er hat die geniale Fähigkeit, sich durch sein ganzes Werk entkräften zu lassen; seine Verteidiger machen ihn hassenswert, seine Anbeter verdächtig. Wer befürchtet, er könnte ihn lieben, der braucht nur Sankt Thomas aufzuschlagen ...

Und ich denke an jenen Universitätsprofessor in Südosteuropa, der eine seiner Schülerinnen über die Beweise der Existenz Gottes befragt; sie legt los: historischer Beweis, ontologischer Beweis usw. Aber sie beeilt sich hinzuzufügen: «Und doch glaube ich nicht daran.» Der Professor ärgert sich und wiederholt die Beweise der Reihe nach; mit einem Achselzucken beharrt sie in ihrer Ungläubigkeit. Da steht der Lehrer auf, *gläubensrot*: «Mein Fräulein, ich gebe Ihnen mein Ehrenwort darauf, daß ER existiert!» ... Ein Argument, das für sich allein sämtliche Summen der Theologie aufwiegt.

Was soll man von der Unsterblichkeit sagen? Sie ausleuchten oder auch nur von ihr sprechen zu wollen, kommt der Irrlehre oder der Eulenspiegelerei gleich. Nichtsdestoweniger gibt es Abhandlungen, die ihre unmögliche Faszination herausstellen. Wenn man ihnen glauben will, brauchen wir unsere Zuflucht nur zu einigen Deduktionen zu nehmen, die der ZEIT feindlich sind ... Und schon sind wir mit Ewigkeit versorgt, vor Staub geschützt, vor Agonie gefeit.

Nicht diese hohlen Phrasen sind es, die mich an meiner Hin-fälligkeit zweifeln lassen könnten. Wie sehr dagegen haben mich die Meditationen eines alten Freundes, eines Straßemusikanten und Narren, in Verwirrung gebracht! Wie alle Verkommenen beschäftigt er sich mit Problemen: eine gan-

ze Anzahl davon hat er «gelöst». An jenem Tag, nachdem er seinen Rundgang durch die Kaffeeterrassen gemacht hatte, kam er zu mir und befragte mich über ... die Unsterblichkeit. «Sie ist undenkbar», sagte ich ihm, zugleich angezogen und abgestoßen durch seine weltfremden Augen, seine Runzeln, seine Lumpen. Da schien er in einer Gewißheit aufzuleben: «Du tust Unrecht, nicht daran zu glauben; wenn du nicht daran glaubst, wirst du kein Weiterleben haben. Ich bin sicher, daß der Tod nichts über mich vermag. Außerdem, du kannst sagen, was du willst, alles hat eine Seele. Sieh mal, hast du gesehen, wie die Vögel in den Straßen herumjagen und dann plötzlich über die Häuser aufsteigen, um Paris zu betrachten? Das hat eine Seele, das kann nicht sterben!» (B 62f.)

«In dem Alter, wo man aus Unerfahrenheit an der Philosophie Geschmack findet, beschloß ich, wie jedermann eine Doktorarbeit zu machen. Welches Thema sollte ich wählen? Ich wünschte mir eines, das zugleich abgedroschen und ungewohnt wäre. Als ich es gefunden zu haben glaubte, beilte ich mich, es meinem Lehrer mitzuteilen.

– Was würden Sie zu einer *Allgemeinen Theorie der Tränen* sagen? Ich fühle mich einer solchen Arbeit gewachsen.

– Das ist schon möglich, sagte er mir, aber Sie werden sich viel Mühe geben müssen, um eine Bibliographie zu finden.

– Daran soll es nicht liegen. Die gesamte Geschichte wird mich mit ihrer Autorität stützen, antwortete ich ihm in einem aus Impertinenz und Triumph gemischten Ton.

Doch da er mir ungeduldig einen Blick voll Verachtung zuwarf, beschloß ich sogleich, *den Schüler* in mir zu töten.» (B 28)

«Die Skepsis breitet zu spät ihre Segnungen über uns aus, über unsere von Überzeugungen verwüsteten Gesichter, über unsere hyänenhaften Idealistengesichter.» (B 77)

«Jeder Glaube macht unverschämt; wenn er frisch erworben ist, ermuntert er die schlechten Instinkte; alle, die ihn nicht teilen, figurieren als Besiegte oder Unfähige, denen nur Mitleid oder Verachtung gebührt. Man beobachte nur einmal die Neubekehrten in der Politik und vor allem in der Religion, alle, denen es gelungen ist, Gott für ihre Schliche zu interessieren, die Konvertierten, diese Neureichen des Absoluten. Man vergleiche ihre Impertinenz mit der Bescheidenheit und den guten Manieren jener, die im Begriffe sind, ihren Glauben und ihre Überzeugungen zu verlieren ...» (B 64)

zen andeutet, hat er, wie schon zitiert, in «Vom Nachteil, geboren zu sein» deutlicher herausgestellt²³ und neuerdings abermals artikuliert in den Aphorismen mit dem Titel «Das verfluchte Ich».²⁴ Da er auf diesen Seiten, dreißig Jahre nach den «Syllogismen», wiederum in einer sehr dichten Spruchkomposition Auskunft über seinen «Ort» (der ein «Nicht-Ort» ist, wenn auch das Gegenteil von U-topie) gegeben hat, sei es hier erlaubt, einen Sprung zu machen und aus diesen neuesten Aphorismen noch einmal unter der uns leitenden Frage nach dieser rätselhaften Skepsis/Mystik eine kleine Zitate-Reihe vorzulegen.

«Die Welt ist nicht dem Wunsch des Lebens gemäß erschaffen worden», steht im *Ginza*, agnostische Schrift einer mandäischen Sekte aus Mesopotamien.

Jeweils daran denken, wenn wir kein besseres Argument zur Hand haben, um eine Enttäuschung zu neutralisieren.» (A 15)

«Gott hat nichts geschaffen, was ihm hassenswerter ist als diese Welt, und seit dem Tag der Schöpfung hat er sie nicht mehr angeschaut, so verhaßt ist sie ihm.»

Ich weiß nicht, wer der moslemische Mystiker war, der das geschrieben hat. Nie werde ich den Namen dieses Freundes kennen.» (A 16)

«Einem hochgestellten Kleriker, der sich über die Erbsünde lustig machte, erwiderte ich: «Diese Sünde ist Euer Broterwerb. Ohne sie würdet Ihr vor Hunger sterben, denn Euer Priesteramt hätte keinen Sinn mehr. Wenn der Mensch sich nicht von Anfang an vergangen hätte, wozu wäre dann Christus gekommen? Wen und was wollte er erlösen?» Gegen meine Einwände hatte er als einzige Antwort nur ein herablassendes Lächeln.

Eine Religion ist am Ende, wenn sich nur noch ihre Gegner darum bemühen, ihre Unversehrtheit zu erhalten.» (A 18)

«Für den Buddhismus (für den Orient überhaupt) beinhaltet das Nichts keineswegs die etwas düstere Bedeutung, die wir ihm beimessen. Es geht in eine Grenzerfahrung von Licht über, oder, wenn man so will, in einen Zustand lichtvoller Abwesenheit, strahlender Leere; es ist das Sein, das sich von allen seinen Eigenschaften befreit hat, oder eher ein höchst positives Nicht-Sein, das einen inhaltslosen, substratlosen Segen austeilte ohne einen Halt in welcher Welt auch immer zu haben.» (A 7)

Doch auch diese Notierung verdient Beachtung: «*Als ich in der Kirche Saint Séverin die Kunst der Fuge auf der Orgel hörte, sagte ich mir immer wieder: «Das ist die Widerlegung aller meiner Anathemata.»*» (A 20)

Grenzen des Verstehens

Ich breche hier ab, obwohl es, im Sinne der Bemerkung von Revel, noch sehr vieles zu zitieren gäbe, erst recht aus den Essay-Bänden «Lehre vom Zerfall», «Geschichte und Utopie», «Der Absturz in die Zeit». Vielleicht wird man nun eine Art Stellungnahme erwarten. Aber worauf könnte sie sich beziehen? Die Verschiedenheit Ciorans von den einflußreichen Strömungen und «Lagern» in der Philosophie oder auch von der dogmatisch-orthodoxen kirchlichen Lehre eigens aufzuzeigen, darf ich mir gewiß ersparen. Wichtiger wäre schon die Erörterung der Frage, in welchem Maße Cioran wirklich der Lehre des Buddha (bzw. des strengen Theravāda-Buddhismus) folgt und inwieweit er darüber hinaus dem *Taoismus* verpflichtet ist; obwohl Cioran seine Sympathien für den Buddha mehrfach deutlich bekundet, gibt er auch zu dieser Frage Anlaß, wenn er – im Gespräch mit Helga Perz – ausdrücklich erklärt: «*Ich bin ein wenig vom Taoismus beeinflusst, daß man das Wasser nachahmen muß. Keine Anstrengung machen und das Leben ganz ruhig betrachten. Aber durch mein Temperament bin ich das Gegenteil ...*»

Es wäre auch der Mühe wert, seine von *Markion* und den *Bogomilen* inspirierte Vorstellung von Gott und der Schöpfung näher zu untersuchen und etwa auch mit *Simone Weil* zu vergleichen, die aus einer ähnlichen Affinität sehr andersartige

Folgerungen gezogen hat.²⁵ Insbesondere wären Ciorans *tiefe Abneigung gegen die Geschichte* und die auf sie gerichteten Hoffnungen (vgl. etwa B 74–81) zu diskutieren. Last not least werden die Psychoanalytiker sich zu Wort melden und beispielsweise von diesem Vater-Traum aus Cioran «interpretieren»:

«Der Traum schafft den Tod ab, indem er die Zeit abschafft. Die Verstorbenen profitieren davon, indem sie über uns herfallen. Letzte Nacht war mein Vater dran. Er war so, wie ich ihn immer gekannt habe, dennoch zögerte ich einen Augenblick. Und wenn er es doch nicht war? Wir umarmten uns nach rumänischer Sitte, aber wie immer bei ihm ohne Herzlichkeit, ohne Wärme, ohne die bei einem mitteilbaren Volk üblichen Freundschaftsbeweise. Gerade wegen dieses nüchternen, eisigen Kusses wußte ich, daß er es wirklich war. Beim Aufwachen sagte ich mir, daß man immer nur als Eindringling, als Traumverderber aufersteht. Einzig diese mißliche Unsterblichkeit existiert überhaupt.» (A 17)

Solche und andere Fragen werden vermutlich eine allmählich zunehmende Zahl von Cioran-Fachleuten beschäftigen, zumal vieles in seinen Texten durchaus der Kommentierung bedarf und man sich keineswegs jeden seiner Sätze zu eigen machen kann. Mit Recht hat *Ivo Frenzel* geschrieben, daß hier «Rätsel» bleiben. Ja, stoßen wir nicht überhaupt an Grenzen des Verstehens (an Grenzen jener schier «alles» verstehen wollenden «Hermeneutik»), wenn wir mit einem Autor konfrontiert sind, der sein Lebensschicksal mit diesen drei Sätzen kennzeichnet:

«*Den Schlaf verlieren und seine Sprache wechseln. Zwei schwere Prüfungen, die eine unabhängig von mir, die andere vorsätzlich.*

Ganz alleine, Auge in Auge mit der Nacht und mit dem Wort.» (A 19) –?

Transzendenz im Augenblick

So empfiehlt es sich offenbar, mit dem Stellungnehmen zurückhaltend zu sein. Insbesondere sollte man darauf verzichten, andere Erfahrungen – etwa von der wohlfeilen Sorte «Vergiß die Freude nicht» – gegen Cioran auszuspielen. Die einzig angemessene Reaktion dürfte das aufmerksame Zuhören sein, verbunden mit der selbstkritischen Frage, ob nicht Ciorans skeptische Mystik und mystische Skepsis eine durchaus legitime «Antwort» auf den Zustand des eigenen («verfluchten») Ich und den Zustand dieser konkreten Welt sein kann. Jedenfalls spricht die Einsamkeit Ciorans, seine «Randexistenz» (N 139) nicht schon gegen ihn – eher möchte ich umgekehrt annehmen, daß erst diese seine marginalistische Lebensform es ihm ermöglicht hat, sich den gesellschaftlich-öffentlichen Verblendungszusammenhängen zu entwinden.

Es ist natürlich sehr leicht, die Frage zu stellen, ob dieser Cioran wirklich «ohne Hoffnung» lebt und ob man sich denn im Ernst seinem Denken anschließen könne. Lassen wir den Aspekt des Exemplarischen ruhig beiseite, denn Cioran ist kein Missionar, und wahrscheinlich ist es auch nicht richtig, ihn zu den «französischen Moralisten» zu zählen, wie Frenzel es getan hat. Dagegen hat er die Züge des desillusionierten Aufklärers – vor allem in christentumskritischer Hinsicht, und darin mag er mit *Nietzsche* verglichen werden –, des Warners, des unerbittlichen Entlarvers, aber er fordert nicht zu Revolutionen, Veränderungen, zu irgendwelchen Aktionen auf, weil er zu all dem viel zu enttäuscht, zu hoffnungslos ist. Deshalb unterscheidet Cioran sich auch von Nietzsches Pathos des Sich-Auflehns gegenüber Müdigkeit und Misere:

«Ein Student wollte wissen, wie ich zum Verfasser des *Zarathustra* stünde. Ich antwortete, daß ich seit langem den Umgang mit ihm aufgegeben hätte. Warum? fragte er mich. – Weil ich ihn zu *naïv* finde ...

²³ In «Écartèlement» (a. a. O. S. 79) notiert Cioran: ««Toutes les fois que je pense à la crucifixion du Christ, je commets le péché d'envie.»/Si j'aime tant Simone Weil, c'est pour les propos où elle rivalise d'orgueil avec les plus grands saints.» – Vgl. insbesondere: S. Weil, Lettre à Déodat Roché (v. 23.1.1941), in: S. W., Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu. Paris 1962, S. 63–67 (zuerst in: Cahiers d'études cathares 1949, Nr. 2).

²³ Vgl. Vom Nachteil, geboren zu sein, a. a. O. S. 6, 15, 59, 173f.

²⁴ Vgl. oben Anm. 10.

Ich werfe ihm seine Hingerissenheit vor und sogar seine Momente der Inbrunst. Er hat die Idole nur gestürzt, um sie durch andere zu ersetzen. Ein falscher Ikonoklast mit Zügen eines Halbwüchsigen, mit einer jungferlichen Art, einer Unschuld, die seiner Einsamkeit innewohnen. Er hat die Menschen nur von ferne beobachtet. Hätte er sie von der Nähe betrachtet, so hätte er niemals den Übermenschen aushecken noch preisen können, eine possenhafte, lächerliche, wenn nicht gar groteske Vision, die nur in einem Geist entstehen konnte, der nicht Zeit hatte, zu altern, den langen, abgeklärten Ekel zu kennen.

Sehr viel näher ist mir ein *Marc Aurel*. Ich zögere keinen Augenblick zwischen der Lyrik des Frenetischen und der Prosa der Hinnahme; ich finde mehr Trost und sogar mehr Hoffnung bei einem müden Kaiser als bei einem Philosophen unter Blitz und Donner.» (N 71f.)

Von künftig gelingender Geschichte, von «heller Zukunft» hält Cioran nichts. Wenn man bei ihm überhaupt von Hoffnung sprechen dürfte, so müßte sie sich über die Geschichte und also über den Tod hinaus auf ein Anderes richten, doch so handfest, so apologetisch verwendbar denkt und schreibt Cioran nicht. Gemessen an dem, was er liest und worüber er in seinen Nächten über den Dächern von Paris nachgedacht hat – hinduistische, buddhistische, taoistische, islamische Texte, jüdische und christliche Mystik, die Stoiker, Plotin, die neuzeitlichen Skeptiker Montaigne und Charron, aber auch Nerval, Novalis, Kierkegaard, vor allem immer wieder Dostojewski, um nur einige Namen zu nennen, und «unzählige Memoiren»²⁶ –, wäre es absurd, Cioran für einen Nihilisten zu halten; er ist eben «weder Gläubiger noch Atheist» (N 61), doch auch diese Worte verbergen mehr, als sie mitteilen.

Am Ende seines Gesprächs mit Helga Perz sagt Cioran, auf eine merkwürdige Zufallsbegegnung mit einer alten Dame eingehend, die ihm vier Stunden lang mit unglaublichen Details ihr Leben erzählt hatte, während er ihr zuhörte: «... ich interessiere mich für Menschen, aber nur wenn sie gestört oder gebrochen sind.» Und fragt, ob das Gebrochensein nicht «auf jeden erwachsenen Menschen» zutrefte, antwortete er:

«Ja, aber es gibt verschiedene Grade. Es muß etwas in einem Leben schiefgehen. Diese alte Dame, die gefiel mir als ein wirklich gebrochenes Wesen und weil sie mir Sachen gesagt hat, die sie niemandem und nie wieder erzählen wird. Es war etwas Einmaliges, und wenn ich mich frage, was mir an meinem Leben am meisten gefällt, dann sind es diese einmaligen Begegnungen, wo man sich alles sagt. Leute, denen ich alles von mir und die mir alles von sich erzählen. Für mich hat das Leben vielleicht nur dadurch eine Rechtfertigung. Diese einmaligen Treffen. Das ist vielleicht der große Erfolg meines Lebens – wenn ich von «Erfolg» sprechen kann.»

Frage: «Aber diese einmalige Begegnung verpflichtet zu nichts?»

«Zu nichts. Aber sie hat etwas Transzendentes. Es ist, als ob man sich auf einem anderen Planeten außerhalb der Zeit trifft. Sie hat keine Geschichte, kein Nachher, kein Vorher. Sie hat etwas Ewiges.»

Lächerlich die Frage, ob das «Transzendente», das «Ewige» hier das richtige Wort ist. Vielleicht wird aber vernehmbar, daß eine singuläre Art von Gegenwärtigkeit, auch wenn sie sich nur selten ereignen mag, daß die Musik (vgl. A 20) oder auch die Kastanie, die auf die Erde fällt (vgl. N 15), eine seltsame Hoffnung in sich bergen, Hoffnung also weder in die Zukunft noch ins Jenseitige weiterschicken.

«Als ich zu später Stunde in dieser baumgesäumten Allee spazierte, fiel eine Kastanie mir zu Füßen. Das Geräusch, mit dem sie zersprang, das Echo, das es in mir weckte, und eine Ergriffenheit, die zu einem winzigen Zwischenfall in keinem Verhältnis stand, tauchten mich ins Wunder, in die Trunkenheit des Endgültigen, als gäbe es keine Fragen mehr, nur noch Antworten. Ich war trunken von tausend unerwarteten Evidenzen, mit denen ich nichts anzufangen wußte ... So rührte ich beinahe an das Äußerste. Doch hielt ich es für geraten, meinen Spaziergang fortzusetzen.» (N 15)

²⁶ Eine Äußerung Ciorans gegenüber Helga Perz, vgl. oben Anm. 19.

Aufmerksamkeit im Hören

Die Erfahrung von Gegenwärtigkeit, deren Zeuge Cioran ist, bedarf wegen ihrer theoretischen Verwundbarkeit der Abgrenzung gegenüber Mißverständnissen, auch wenn solche abgrenzenden Bemerkungen leicht in den Geruch allzu großer Selbstverständlichkeit geraten. Es gilt also zu sehen, daß Ciorans Berufung auf das, was ich hier «Gegenwärtigkeit» nenne – im Unterschied zu «Gegenwart» – und was er selbst in einem für ihn wichtigen Text am Ende seines Buches «Geschichte und Utopie» die «ewige Gegenwart» genannt hat²⁷, gegen jedes Vertrauen in die Geschichte sich richtet (vgl. *Titelseite!*). Eben deswegen wäre es banal, die von Cioran nur an einzelnen Stellen seines Werkes bezeugte «Gegenwärtigkeit» derart auf «Gegenwart» zu reduzieren, als nähme er hier seine Verurteilungen der Geschichte zurück. Aber Cioran redet auch nicht wie etwa sein Landsmann *Eliade* oder der polnische Philosoph *Kolakowski* der Gegenwart des Heiligen oder des Mythos das Wort, vielmehr insistiert er lediglich darauf, daß «ein Teil unseres Wesens sich der Zeit entzieht», daß «ein Ergriffensein außerhalb des Alls» möglich ist – Sätze, die am Ende eines anti-geschichtsphilosophischen Buches in ihrem Kontext zu lesen sind (vgl. wiederum den Text auf der Titelseite).

Die Überzeugtheit von der Möglichkeit dieser sich der sprachlichen Kennzeichnung widersetzenden, im höchsten Grad (und keineswegs nur in einem analogen, abgeschwächten Sinne) als mystisch zu qualifizierenden «Ergriffenheit», die sich nur in einzelnen Augenblicken ereignet, dies sei seine «Utopie»²⁸. Es wäre nur ein Zeichen grober Leichtfertigkeit, aus diesen singulären, verletzlichen «Momenten» mit dem Interesse an apologetisch-religiöser Ausbeutung irgendetwas «Sicheres» zugunsten der bekannten historischen Religionen herausholen zu wollen, gilt das sehr subjektive Zeugnis Ciorans doch lediglich der sublimen Erfahrbarkeit jener großen, einzigartigen Augenblicke, die ihr «Geheimnis»²⁹ sofort einbüßen, wenn man sie in Worte, Lehren, in den «Rahmen» überkommener mythisch-religiöser Weltauslegungen einzubringen versucht.

Auch wenn man Cioran nicht zustimmen oder folgen kann, wenn man sich an der Schärfe mancher seiner Urteile stößt, wenn man – ungeduldig – sein Denken mit Philosophien, Religionen, mystischen Zeugnissen vergleichen will, die ihm benachbart scheinen, erst recht wenn man – hektisch und konkretistisch – die politischen und sozialen Probleme unserer «Gegenwart» gemäß dem inzwischen geradezu manichäisch aufgeladenen Rechts-Links-Schema behandelt sehen möchte, dürfte der Verzicht auf das «Stellungnehmen», ineins mit der gespannten Aufmerksamkeit des Hörens, die zunächst einmal gebotene und angemessene Haltung sein. (Das bodenlose Stellungnehmen aller zu allem und jedem ist ohnehin eine der – allerdings unvermeidbaren – Schwächen der permissiven Zivilisation, obwohl – selbstverständlich – immer noch «menschlicher» als erzwungene Stummheit.) Deshalb stelle ich an den Schluß dieser lediglich einführenden Überlegungen über Ciorans Skepsis/Mystik einen Satz, der sich gegen Ende seiner Schrift «Écartèlement» findet und der einmal mehr bestätigt, daß jeder Versuch, sich auf dieses Denken einzulassen und ihm gerecht zu werden, stets auch mit der Schwierigkeit zu tun bekommt, daß Cioran sich jeder Zuordnung verweigert: «Suis-je un sceptique? Suis-je un flagellant? – Je ne le saurai jamais, et c'est tant mieux.» (169)

Heinz Robert Schlette, Bonn

²⁷ Geschichte und Utopie (1960). Stuttgart 1979, S. 129 und 130.

²⁸ So formulierte Cioran, nachdrücklich auf die beiden letzten Seiten des Buches «Geschichte und Utopie» verweisend, während eines langen Gesprächsspaziergangs durch das spätabendliche Paris, im Mai dieses Jahres, im Ton ernster Heiterkeit; mehrfach hob er hervor, die Geschichte sei eine einzige Katastrophe ... – Ich möchte Émile M. Cioran an dieser Stelle für seine Freundlichkeit und Offenheit danken, die eine Intensität des Sprechens ermöglichten, die sehr selten ist ...

²⁹ Vgl. Geschichte und Utopie, a. a. O. S. 128.

Wider die Entfremdung von Bürger und Staat

Im Ausland auf die niedrige Beteiligung bei Wahlen und Abstimmungen im eigenen Land angesprochen, verweisen Schweizer gerne auf die Besonderheiten direkter Demokratie, die sowohl Beanspruchung wie aber auch Einflußmöglichkeiten des Bürgers ganz anders gewichtet als ein Repräsentativsystem weitgehend indirekter Demokratie. So betrachtet sei eine mäßige Stimmbeteiligung durchaus normal. Stimmt dies oder ist es langsam doch nicht mehr so ganz «normal»?

Mit den in dieser Frage angezeigten Problemen befaßt sich in ihrem neuesten Bändchen die Zeitbuchreihe *Polis*.

Seit 1958 behandelt die Reihe in kritischer Offenheit und allgemein zugänglicher Art Themen aus Kirche und Theologie, Gesellschaft und Politik, die in der Schweiz und darüber hinaus bedeutungsvoll erscheinen. Ziel ist nicht, ein bestimmtes Programm zu verwirklichen, sondern Fragen zu stellen, Vorstöße zu unternehmen und Alternativen vorzuschlagen. Die erste Folge mit 49 Nummern erschien bis 1974. Auf Initiative des leider noch im selben Jahr verstorbenen Basler Theologie-Professors *Max Geiger* begann ab 1978 eine neue Folge, betreut von einem Herausgeberteam von rund dreißig Männern und Frauen unter Führung von *Lukas Vischer*. In der neuen Serie wurden Themen wie Kernenergie, Jugendunruhen, Todesstrafe, Bürgerinitiative für die Dritte Welt aufgegriffen.

Das neue Bändchen *Mehr Demokratie im Föderalismus¹* hat in gemeinsamer Arbeit ein Team von namhaften Autoren verfaßt: *Peter Gilg* ist einer der Leiter des Forschungszentrums für schweizerische Politik an der Universität Bern; *Beat Kappeler* ist Sekretär des Schweizerischen Gewerkschaftsbundes und vertritt diesen in mehreren wissenschaftspolitischen Kommissionen des Bundes; *Werner Geissberger* ist Journalist, Volkswirtschaftler und Planer in sozialen und politischen Organisationen, und *Rolf Deppeler* Generalsekretär der Schweizerischen Hochschulkonferenz. Die Verfasser sind der Meinung, daß die sinkende Stimmbeteiligung keineswegs mehr als problemlos bezeichnet werden kann und die schweizerische Demokratie Gefahr läuft, den Boden unter den Füßen zu verlieren. Denn schwindende Stimmbeteiligung ist heute nicht selten gepaart mit Gleichgültigkeit, Mißtrauen, Resignation, bisweilen sogar mit Gewalttätigkeit, Anzeichen für eine wachsende Entfremdung zwischen Bürger und Staat. Die Autoren greifen insbesondere einen Aspekt des vielschichtigen Problems auf: «das Auseinanderklaffen von Betroffenheit und Mitwirkungsmöglichkeit innerhalb der verschiedenen Räume, in denen politische Entscheide fallen, kurz gesagt, die Krise unseres föderalistischen Systems». In der Diskussion um die seit 1965 in Gang gesetzte Totalrevision der Bundesverfassung ist diese Seite der Problematik zu wenig zur Geltung gekommen. Deshalb beachtet die Publikation, die Krise der bestehenden föderativen Ordnung aufzuzeigen und Denkanstöße zu ihrer Bewältigung zu geben, denn nur mit Hilfe eines erneuerten Föderalismus wird in Zukunft echte Demokratie möglich sein, «d. h. größtmögliche Mitbestimmung aller über die Dinge, von denen ihr Leben betroffen wird».

Ursachen der Entfremdung

Das Bändchen ist aber nicht nur für Schweizer von Interesse. Mitte Mai sagte Kardinal *König* im Rahmen einer Vortragsreihe des österreichischen Bankenverbandes: «Wir erleben in Österreich, wie in allen westlichen Industriegesellschaften, eine Auseinanderentwicklung zwischen Bevölkerung und Institutionen ... Es entwickelt sich der gefährliche Zustand, daß die Bürger beginnen, ihr Gemeinwesen zu ignorieren. Sie gehen ihre eigenen Wege. Das Mißtrauen gegen die Politiker breitet sich aus. Wenn dieser Vertrauensschwund in der Öffentlichkeit den

«point of no return» erreicht, könnte es zu einer ernststen Gefährdung der demokratischen Grundordnung kommen.» Daß sich in vielen Ländern parallele oder zumindest analoge Entwicklungen finden, hängt von gleichen oder ähnlichen Ursachenketten ab:

► Der Bundes- oder Zentralstaat ist als Interventions- und Sozialstaat für den Bürger in vielem wichtiger geworden als die Gemeinden und die mittleren politischen Einheiten. Die «Zentrale» ist indes für viele Bürger in weite Ferne gerückt (die in Bern «oben»).

► Die Bildung von Agglomerationen mit Massierung von Arbeitsplätzen im Zentrum und von Schlafstädten an den Rändern führt z. B. in der Schweiz dazu, daß zwei Drittel der Bevölkerung auf bloß drei Prozent der Oberfläche zusammengedrängt leben. Die Entvölkerung nicht zentral gelegener Regionen bewirkt, daß von 3095 «eigenständigen» Gemeinden der Eidgenossenschaft beinahe die Hälfte einen geringeren Bevölkerungsstand als vor 100 Jahren aufweist. Stadt- und Dorfstrukturen werden durch Shopping-Center verändert. Die Konsequenz dieser Verschiebungen ist, daß die herkömmlichen politischen Gebietseinteilungen nicht mehr greifen und so Betroffenheit und Entscheidungsbefugnis auf Seiten der Bürger auseinanderfallen. Viele fühlen sich durch die politischen Entscheide der Stadt, an denen sie nicht mitwirken dürfen, betroffen; die Angelegenheiten ihrer Wohn- und Schlafgemeinde jedoch, für die sie rechtlich zuständig und mitverantwortlich sind, bringen sie nicht auf die Beine.

► Die Konzentration in der Wirtschaft hat viele Großunternehmen standortunabhängig gemacht. Damit sind sie oft zu gewichtigeren Machtfaktoren geworden als Gemeinden und Kantone bzw. Regionen. Die internationalen Geld- und Kapitalmärkte erlauben ein Wachstum auch über alle staatlichen Grenzen hinweg und entziehen so die «Multis» der Beeinflussung einzelstaatlicher Gesetzgebung. Das politische Räderwerk greift nicht mehr. Dazu kommt, daß die Zahl der Selbständig-erwerbenden laufend zurückgeht, was eine «Proletarisierung auf hohem Konsumniveau» bewirkt (Ferien in Marokko für jedermann, aber immer weniger arbeiten mit eigenem Werkzeug, wirtschaften auf eigene Rechnung, wohnen in den eigenen vier Wänden).

► Die Produktivität ist ungeheuer gewachsen. «Im Zeitraum von 25 Jahren verdreifachte der Industriestaat Schweiz seine Produktionskapazität und vervierfachte den Energieverbrauch. Innerhalb eines Lebensalters stieg die reale Kaufkraft des Arbeitslohnes um 320 Prozent. Seit 1945 sind neben gigantischen Autobahnen, Fabriken und Büros in unserm Land 1 200 000 neue Wohnungen gebaut worden. Dies bedeutet – über den Daumen gepeilt: Wir haben in einer Generation ein größeres Bauvolumen bewältigt als seit der Römerzeit bis zum Jahre 1940. Bewältigt? – eben nicht (S. 78).» – Die Computertechnik der zweiten Industrierevolution setzt Hunderttausende von Arbeitskräften frei. – Zudem erweist sich bereits vieles, was Statistiken noch immer stolz als Zuwachs des Sozialprodukts herausstreichen, bei näherem Hinsehen als wachsende Reparaturkosten einer krankheitsanfälligen Gesellschaft (vgl. etwa die ständig steigenden Kosten zur Behebung der Umweltschäden, zum Schutz vor Lärm und zur Heilung vieler zivilisationsbedingter physischer und psychischer Erkrankungen). Sinn droht zu Unsinn zu werden. Einen ausreichenden Zugriff der Politik in diese Abläufe scheint es nicht zu geben.

Demokratie in neuen Formen

Die Autoren nennen eine ganze Reihe weiterer Phänomene und Ursachen der Krise im schweizerischen Föderalismus, von denen viele – mutatis mutandis – ihre Entsprechungen in andern Ländern haben. Dies gilt auch für die Revisionsvorschläge, so

¹ Peter Gilg/Beat Kappeler/Werner Geissberger/Rolf Deppeler, *Mehr Demokratie im Föderalismus, Mitwirkung in neuen Räumen*, Polis NF Nr. 8, Friedrich Reinhardt Verlag, Basel 1982, 126 S. Fr./DM 16.80

stark sie sich auf die in der Schweiz gewachsenen Strukturen beziehen. Die von den Autoren genannten Grundanforderungen für mehr Demokratie sind daher gewiß nicht nur für die Schweiz gültig. So wenn für den Wirtschaftssektor gefordert wird, daß die wirtschaftlichen und politischen Entscheidungsräume wieder deckungsgleich gemacht werden müssen, entweder durch wirksames Angehen gegen die wirtschaftliche Konzentration und/oder durch Heranführen der Politik an die Größe des wirtschaftlichen Entscheidungsraums. Auch die Forderung nach mehr Demokratie in der Wirtschaft selber ist gewiß kein Postulat nur für die Schweiz allein.

Im *Bildungswesen* ist Sorge zu tragen, daß alle von der Schule Betroffenen, insbesondere auch die Eltern, vermehrt an den Entscheidungen partizipieren können. Neue, vermittelnde Meinungsbildungs- und Entscheidungsorgane sind erforderlich. Auf Hochschulebene sollten die Studenten nicht nur das Recht, sondern die Pflicht zur Mitbestimmung haben. Rolf Deppeler versteht dabei das Bildungswesen als Modellfall für verschiedene öffentliche Bereiche, womit die Reformvorschläge allgemeinere Bedeutung erhalten.

Im politischen Raum geht es nach Peter Gilg darum, sowohl die wachsende Interdependenz und Komplexität der modernen Welt im Auge zu behalten als auch dem urmenschlichen Bedürfnis nach Geborgenheit im Kleinen und Einfachen Rechnung zu tragen. Das führe notwendigerweise zu einem Denk- und Handlungsmodell, das man im erweiterten Sinn als «föderalistisch» bezeichnen kann, das sich allerdings vom geltenden System erheblich unterscheidet. Sind bisherige Einheiten zu klein, drängt sich Zusammenarbeit auf, erweisen sie sich als zu groß, so sind sie in Teileinheiten aufzugliedern. Dabei sind für die organisierte Zusammenarbeit Lösungen zu suchen, welche die Entscheide nicht den «Technokraten» vorbehalten, sondern zu wirklicher Partizipation der Betroffenen führen. Komplexe Formen der Mitwirkung sind nötig; damit in einer komplexen Gesellschaft möglichst viele zu Wort kommen. Eine solche Ordnung setzt ein ganz bestimmtes Verständnis von Demokratie voraus. Dem demokratischen Prinzip ist nicht Genüge getan, wenn die Mehrheit der Minderheit ihren Willen aufzwingt. «Demokratie heißt Diskussion, Rücksichtnahme, Verständigung. Die Mehrheit darf es nicht dazu kommen lassen, daß ihr eine dauernd unterliegende Minderheit das böse Wort vom «demokratischen Despotismus» entgegenschleudern kann, wie es die jurassischen Separatisten den deutschsprachigen Bernern gegenüber getan haben» (S. 50).

Es muß *unmittelbare Partizipation* der direkt Betroffenen im überschaubaren Raum angestrebt werden, im Wohnquartier, in der Gemeinde, am Arbeitsplatz, in der Schule, in den Kultur- und Freizeiteinrichtungen. Man wird sich aber auch innerhalb eines Stadtquartiers oder einer «Region» versammeln, einer Gruppe von benachbarten Gemeinden mit ähnlichen Verhältnissen oder aber mit regen gegenseitigen Beziehungen. Es bedarf zudem vermehrter Möglichkeiten, von unten herauf in die große Politik einzugreifen, etwa über die von der Verfassung bereits vorgesehenen Wege der Volksinitiative oder Petition oder auch auf neue Weise, etwa durch Bürgerinitiativen.

Oasen der Zukunft

Peter Geissberger schlägt vor, die Siedlungen nach der Idee der «kleinen Netze» aufzubauen, die dem einzelnen bei weniger fremdbestimmtem Arbeitsaufwand ein besseres Leben verheißen. Schon heute könnte mit geringfügigen Steuerungsmaßnahmen mehr als die Hälfte der Arbeitsplätze in die Wohngebiete verlegt werden, z. B. durch Transport von Daten statt Pendlerverkehr. Eine solche Siedlungseinheit sollte Familiengemeinschaften, soziale Institutionen, Quartierläden und Produktionsgenossenschaften umfassen, die einzelne soziale Aufgaben und Gemeinschaftsdienste aus eigener Kraft erfüllen. Sozial und wirtschaftlich Schwächere könnten vermehrt integriert werden: fremdsprachige Ausländer, Straftatlassene, In-

valide, Rentner, Jugendliche. Solch «kleine Netze» sind schon heute als «Oasen der Zukunft» in Ansätzen vorhanden, mindestens in Teilbereichen, etwa in der Bärenfels-Wohnstraße in Basel oder in der Siedlung «auf dem Höli» im aargauischen Bauerndorf Scherz (Niederlenz).

Das Polis-Bändchen ist für alle geschrieben: anschaulich, mit vielen Fakten gut belegt und lebensnah. Mit Mut und Phantasie werden neue Wege aufgezeigt. Dennoch wollen die Autoren – wie sie selber schreiben – dem Leser kein bestimmtes Rezept vorgesetzen. «Er möge aber unsere Vorschläge kritisch prüfen und über sie hinaus weiterdenken» (126). *Josef Bruhin*

Priesterideal – welcher Preis?

Zu einer neuen Veröffentlichung von Gisbert Greshake

«Alles wackelt!» (Ernst Troeltsch) – so überschreibt der Wiener Dogmatiker *Gisbert Greshake* den ersten Abschnitt seines neuen Buches «Priestersein»¹, das «die ruhende Mitte des priesterlichen Dienstes» (17) in verwirrender Szene wiedergewinnen will. Dazu entfaltet er, nach einer Beschreibung der derzeitigen «Krise» des Priesteramtes, sein theologisches Verständnis des kirchlichen Amtes. Besonders wichtig ist ihm, daß man das Amt unter zwei Aspekten begreifen lernt: es repräsentiert die Kirche, aber in einem Gegenüber zur Kirche repräsentiert es Christus in der Kirche – mit der Konsequenz, daß es den theologischen Unterschied zwischen Klerus und Laien geben muß. Diese Gleichzeitigkeit beider Perspektiven kann man aber nur verstehen, wenn man ein «trinitarisches Amtsverständnis» hat, d. h., wenn man das Heilswerk als Werk des dreifaltigen Gottes versteht. Die Kirche selbst muß sich nämlich «als Werk des dreieinigen Gottes erfahren» (104). Der große zweite Teil des Buches entwirft eine «priesterliche Spiritualität» (109–179), die sich aus dem Amtsverständnis ableitet.

Zweifellos: Aus vielen Erklärungen und Belehrungen entstand hier auf 179 Seiten eine plausible Welt religiösen Selbstverständnisses, entworfen für «die nicht wenigen Priester», denen «nicht mehr klar» ist, «was eigentlich Wesen und Mitte, spezifische Sendung und Aufgabe des Priesters ist» (16). Statt der nachkonziliaren «Großumbaustelle» (16) wird ein bewohnbares Haus angeboten. Was kostet es?

Frag-loser Zugang zur Geschichte

Gering ist der Preis nicht, besonders weil das Haus mit Fassade und Innenausstattung sehr lange halten soll, nämlich von den ersten urchristlichen Tagen bis heute in einer erstaunlichen Gleichheit. Die «Baustoffe» sind als ungemein haltbar beschrieben. Ohne Bild: In anachronistischen Verfahrensweisen entsteht eine seltsame Gleichzeitigkeit entfernter Epochen der Kirchengeschichte im Begriff und der Institution des Amtes. Sie wird historisch und systematisch erstellt. Weil «jedes Nachdenken über das Amt an die Heilige Schrift und ihre lebendige Überlieferung verwiesen» ist (31), darf sich die Überprüfung der Ableitungen auf diese Nahtstelle konzentrieren, obwohl weit mehr an diesem Buch besprochen werden müßte. Eine gewisse «Großzügigkeit» im Umgang mit Texten ist nämlich bezeichnend für die Gründe, aus denen es (den Rezensenten jedenfalls) nicht überzeugt. Ein Beweis soll es zwar nicht sein, unterläuft aber auch nicht zufällig, daß die heutige Situation des Priesters mit: 1 Kor 4,13 gespiegelt wird («Letzter Dreck sind wir in der Öffentlichkeit; von allen an den Rand gedrückt»). Denn es wird, trotz des nachweislichen Sozialprestiges des kirchlichen Amtsträgers in deutschsprachigen Ländern (des Westens) auch heute, allen Ernstes behauptet, daß «der Platz, den der Pfarrer ehemals neben den «Notablen» der bür-

¹ G. Greshake, *Priestersein*. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1982, DM 26,-.

gerlichen Gesellschaft ... einnahm, ... zu einem Nichts zusammengeschrunft» sei (14).

Ich führe dies als Beispiel auf der Kostenseite an, weil es den methodischen Leichtsinn des Buches im Bibeltext-«Gebrauch» zeigt und zugleich das Ignorieren von Situationsunterschieden. Durchgängig wird nämlich urchristliche Sprache ganz unvermittelt, «prä-hermeneutisch», adaptiert und auf diese Weise vieles bewiesen. Wenn z. B. exegetisch zutreffend von der Existenz von Ämtern im Urchristentum gesprochen werden kann, ist nicht schon zugleich damit die Sache so ausgemacht, daß ohne jede Reflexion, wie hier geschehen, «Amt» damals und «Amt» im heutigen römisch-katholischen, also sakramentalen Verständnis nichts als dasselbe seien. Nachdem für die biblischen Verhältnisse noch dazu evangelische Exegeten zitiert werden, staunt man über das arglose Nachsprechen anders als hier (d. h. reformatorisch) gemeinter Zitate. Und etwas genauer: Wer den «Dienst der Versöhnung» aus 2 Kor 5,18 ohne Umstand mit «Amt der Versöhnung» übersetzt, kann das in der heutigen theologischen Diskussion nicht mit der lateinischen Übersetzung (Vulgata, 4. Jh.) des Hieronymus (ministerium) und mit Luther (Amt) rechtfertigen (34). Die Vermittlung stellt höhere Ansprüche.

Methodisch ähnlich problematisch und theologisch bereits bedenklich ist es, wenn die «Christus-Repräsentation» des Amtes mit Hilfe der Offenbarungssprache von Joh 14,9f. erläutert wird, d. h. das Verhältnis Christi zum Vater («wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen»; «der Vater, der in mir bleibt, tut seine Werke») das des Amtsträgers zu Christus erklärt (36f.). Aus der Inkarnationsformel 1 Joh 4,2 zur Unterscheidung der Geister («Jesus Christus als im Fleisch gekommen erkennen») wird der Begriff «Fleisch» paraphrasiert als «der überlieferte, durch das Amt garantierte apostolische Glaube der Kirche» (105), mit dem man übereinstimmen müsse, - ohne jeden Rekurs auf die johanneisch-theologische Semantik der Terminologie, sondern lediglich aufgrund des systematisch konzipierten Gedankens vom Amt als sichtbarem Element innerhalb einer inkarnatorisch gefaßten Ekklesiologie.

Zeiterfahrung und Geschichtskonstruktion

Für den historischen Jüngerkreis Jesu spricht G. Greshake von Sendung, für die nachösterliche Kirche von Amt. Wie das eine zum anderen wurde, wird nicht beschrieben. Aber eine merkwürdige Differenz wird aufgemacht (32f.): «Zu Jesu Lebzeiten» bedeutet die Sendung, «das nahe *bevorstehende* Kommen des Reiches Gottes ... anzukündigen»; sie ist «nur als Ankündigung ... zu verwirklichen». Die «nachösterliche Jüngerschaft bezeugt dagegen den in Jesu Geschick *schon geschehenen* Anbruch des Reiches», und das «eschatologische Zeugenamt» ist «nunmehr als umfassender heilsmittlerischer Dienst zu verwirklichen». Abgesehen davon, daß dies schon die biblisch-urchristlichen Vorstellungen nicht richtig wiedergibt, entspricht die gesamte Perspektive absolut nicht der altkirchlichen und späteren Vorstellung vom qualitativen Gefälle der Zeit. Greshake meint nämlich eine Steigerung von vorösterlicher Sendung («nur Ankündigung») zum kirchlichen Amt («heilsmittlerischer Dienst»), «weil in der Auferstehung Christi das endzeitliche Gottesreich angebrochen ist») und stützt dies durch die Konstruktion einer qualitativen Steigerung von der Zeit Jesu zur Zeit der Kirche ab. Die Zeit Jesu ist also nicht mehr die «Mitte der Zeit»? Welcher Tradition entspricht dieses Modell? Es war schon die Rede von den Kosten, die die Texte bezahlen.

Greshake setzt die im Lauf einer langen Kirchengeschichte entstandenen Amts- und Weihevorstellungen mit großer Unbefangenheit schon in urchristlicher Zeit an. Paulus vor allem wird zu einem Amtsträger, dem nach Greshakes dogmatischem Begriff vom Amt letztlich nichts fehlt und von dessen Selbstaussagen dogmatisch auf das Amt der Kirche übertragen werden kann, was sich dazu eignet. Die Unvergleichbarkeit seiner Situation und seiner Rolle, die Paulus selbst nicht antasten ließ,

Jahresmitte - Ferienbeginn - Werbung

In Zuschriften, für die wir in der Mitte des Jahres auch einmal danken möchten, bezeichnen sich die Schreiber öfters als «langjährige Abonnenten». Wie aber sieht uns wohl ein Neubesonderter, wie ein mehr oder weniger zufälliger, erstmaliger Leser?

Dies zu testen, könnten Sie mitwirken, und zwar gerade jetzt: Hat nicht in den letzten Wochen jemand aus der jungen Generation in Ihrem Bekanntenkreis eine Etappe seiner Ausbildung hinter sich gebracht (Abitur/Matura, Lehrabschluß, Meisterprüfung, Doktorat etc.)? Wäre das nicht der glückliche Moment, ihn während seiner «Verschnaufpause» mit der ORIENTIERUNG zu konfrontieren?

Aber auch Ferien und Urlaub sind eine Pause: Vielleicht nehmen Sie ein paar Nummern zum ruhigen «Nachlesen» mit, die Sie dann auch an Feriengenossen weitergeben könnten. Ein Wort zur «Einführung» könnte oft nicht schaden, zum Beispiel über das unscheinbare Äußere: daß es manch Ungeöhnliches verbirgt und uns zur Unabhängigkeit (z. B. von Inserenten) verhilft. Gerne senden wir Ihnen auch Probenummern zum Weitergeben.

In dieser Nummer muten wir Ihnen, verehrte Leser, einiges zu. Wir meinen nämlich, in unseren «Pausen» sollten wir unser eigenes Gedankenhaus überprüfen und Verdrängtes aufarbeiten, indem wir uns fremdem, auch unbequemem Denken stellen und zur Kenntnis nehmen, wie und was Zeitgenossen empfinden, erleben und erleiden.

Indem wir Ihnen diese Nummer überreichen, sehen wir Sie nicht nur als Leser, sondern auch als unsere «Vermittler», ja als unsere besten und einzigen Werber.

Mit den besten Feriengrüßen

Ihre Redaktion

stellt aber große methodische Schwierigkeiten für solche Übertragungen dar. Ein Kenner der Amtsgeschichte wie *H. von Campenhausen* hat beschrieben, wie schwer vergleichbar Paulus in diesen Zusammenhängen ist («steht als Apostel ... immer über der Gemeinde»; «ist ihr nicht als «Glieder» eingeordnet, sondern hat durch seine unmittelbare Christus-Berufung gleichsam einen eigenen Ursprung»). Greshake zitiert das (40f.), bleibt aber bei seinen Ableitungen und findet solche präzise Beobachtungen am Text «mißverständlich und überzogen». Die Besonderheit des Paulus gilt nicht gegenüber den Amtsträgern, nur gegenüber dem Kirchenvolk (47). - Methodisch anfechtbar ist auch die Art, in der die neutestamentliche Begrifflichkeit von Priestertum, Priester, Opfer u. ä. als der biblische Beweis für die Tatsache und das Wesen eines amtlichen und kultischen Priestertums gedeutet wird, das es auch im Neuen Bund gebe. Hinsichtlich der Gemeinde wird dieselbe Begrifflichkeit nämlich bloß als Bildersprache für einen allgemeinen Charakter des Gottesvolkes, als Ausdruck lediglich für Heiligkeit und allgemeine Gottesdienstfähigkeit bzw. für Zugehörigkeit zu Gott angelegt. Wer diese Unterscheidung zwischen Priester und Volk schon neutestamentlich glaubt ansetzen oder begründen zu können, muß den Nachweis stichhaltiger versuchen, als es hier geschieht (43-52). Das apostolische Fundament wird hier in einem dem Urchristentum ganz fremden Stil auf die Amtsträger reduziert (nicht die Gemeinde ist apostolisch), die darum «in einem viel tieferen Sinn Repräsentanten und Gesandte Christi» sind (51). Gerade wenn das kirchliche Amt im römisch-katholischen Sinn begründet werden soll, muß man in diesen historischen Fragen methodisch genau sein.

Ich habe diese Beispiele gewählt, weil sie in Kürze darstellbar und ohne Umstand nachvollziehbar sind. Es gäbe weitere Bedenken. Greshake gibt sich zugeständenermaßen Mühe mit Differenzierungen und Gegenproben, aber das alles hilft nicht durchschlagend. Fragen der Geschichte des Amtes sind mit den Methoden der historischen Theologie anzugehen. Und diesbezüglich bleibt das Buch naiv. Sonst könnte nicht darüber gestaunt werden, daß «schon (!) im ersten Klemensbrief (um 90)

... die Kontinuität, ja die «Sukzession» des apostolischen Amtes reflektiert» wird (54). Greshake findet es auch ganz außerordentlich, daß «die Kirche von Syrien bis Rom ohne zentrale Lenkung in weniger als 30 Jahren (bei den damaligen Kommunikationsmöglichkeiten!) überall die gleiche «Lösung» fand» (54). Das wenige, was wir über die früheste Verfassungsgeschichte der Kirche wissen, ist so verblüffend nicht. Was leicht aus zeitgenössischen Organisationsformen religiöser und anderer Vereinigungen ableitbar ist, hält Greshake für einen Vorgang, der sich nur mit dem «Gewicht der ansatzhaften neutestamentlichen Amtstheologie selbst» und mit dem «Drängen des in der Kirche wirkenden Geistes» (offenbar zwei addierbare Größen von gleichem Kausalitätscharakter) erklären läßt. Es fehlt ganz einfach die Kenntnis der Szene urchristlicher Bedingungen.

Apologetik – erkenntnisleitendes Interesse

Was in dieser Kritik vielleicht nach bloßen Details aussieht, sind Bausteine zum anfangs erwähnten Haus. In einem insgesamt stark apologetischen Buch gehören sie zu den postulativen Passagen, von denen es viele gibt, z. B.: Die funktionale Sicht des Amtes ist unzulänglich, weil sie keinen Unterschied zwischen Laien und Klerus zwingend macht (vgl. 25). Weil es eine Differenz zwischen Christus und seiner Kirche gibt, hat sie sich in allen kirchlichen Lebensvollzügen zur Geltung zu bringen; im Bereich des Handelns ist darum das Amt notwendig, «gerade insofern dieses sich nicht ausschließlich von der Gemeinde her versteht ... und so, von Christus ermächtigt ... den Grund der Kirche, Christus selbst, wirksam vergegenwärtigt» (27f.). Man muß die Formen und Aprioris der Argumentationswege beachten, den postulativen Charakter der Konklusionen. – Nachdem «Amt» entsprechend definiert ist, gilt freilich: «die heute nicht selten geäußerte Alternative «Amt oder Charisma» ist durch und durch unhaltbar» (57), denn Amt ist ein Charisma, und zwar dasjenige, das über den anderen Charismen steht. Den Charismen wird die Aufgabe gestellt, ihre Initiativen, eventuell auch «gegen den Widerstand von

kirchlichen Amtsträgern», durchzusetzen (104). Da aber «das Amt ... ein Kriterium der Echtheit des (...) Charismas» ist, fragt man sich, wie das Charisma das Prüfverfahren durch das Amt (105f.) in den unbequemen Fällen übersteht, in denen es sich «gegen den Widerstand» des Amtes (104) durchsetzen müßte. Aber dieser Fall ist wahrscheinlich nur für die vergangene Geschichte vorgesehen, z. B. für das «idealtypische «Gegenüber» von Innozenz III. und Franziskus» (104).

Es geht in solchen Problemzusammenhängen hier alles etwas arg schnell und «logisch» zu, alle Gewichte werden «leicht». Spürt der Verfasser z. B., wie bedenklich und sogar leichtfertig seine Rede von «Herrschaft» in der Kirche ist, wenn es «nur» um den Stil von Herrschaft gehen soll (42; mit Zitat W. Beilner), Herrschaft selbst aber durch gegebene Autorität in der Kirche zwingend ist und daraus abgeleitet wird, daß «Christus selbst der Herr ... war und ist»? Wenn heute darüber diskutiert wird, kann nicht ein «unschuldiger» Herrschaftsbegriff angesetzt und das Problem («christologisch») als für die Kirche nicht gegeben dargestellt werden.

Blind gegenüber Alltagserfahrungen

Über den dogmatischen und spirituellen Part des Buches bliebe viel zu sagen.² Ein besonders heikler Punkt scheint mir die *Verifizierbarkeit* zu sein. Was zum Wesen des kirchlichen Amtes begründet, erklärt, gefolgt, empfohlen und beteuert wird, hat m. E. nur begrenzten Wert, solange es nicht – auch – kirchensoziologisch reflektiert und expliziert wird. Aber solche Explikationen und Konkretisierungen spart sich Greshake nicht nur, er immunisiert sein gesamtes Gedankenhaus gegen solche Erwartungen: Das kirchliche Amt ist «nur in äußerst groben Umrissen einer allgemein geltenden empirischen Bestimmung zugänglich» (25). Welcher Art ist dann die «Sichtbarkeit» (des Heils, des Glaubens, der Gegenwärtigkeit des Reiches), die nach vielen Passagen des Buches als ekklesiologisches Element gerade und maßgeblich im Amt realisiert ist? Von was ist beim Amt der Kirche die Rede, wenn es sich einer – auch – empirischen Bestimmung nahezu entzieht? Wie sollen die Menschen der Kirche all das erkennen und «sehen», was ihnen dieses Buch über die vermittelnde Bedeutung des Amtes für sie sagt, wenn das alles nicht in die Dimension des Erfahrbaren ragt, in der es – auch – allgemein geltenden Bestimmungen zugänglich ist? Die dogmatische Konzeption des Amtes wird bei aller Emphase vermutlich wenig in der Kirche ausrichten, wenn sie nicht präzise auch an den Realitäten kirchlichen Lebens orientiert ist. In diesem Buch redet nur das Vorwort davon, aber um davon abzulenken.

Das ist zu bedauern, wie auch alle anderen Mängel in der Argumentation dieses Buches. Man wünschte sich zu einem so wichtigen Thema in schwieriger Situation ein argumentativ starkes, analytisch präzises und spirituell nicht esoterisches Buch. Es könnte ruhig – wie dieses – mit Goldumschlag auf den Markt kommen. *Norbert Brox, Regensburg*

DER AUTOR ist Professor für alte Kirchengeschichte und Patrologie an der Theologischen Fakultät der Universität Regensburg. An Arbeiten zur frühesten Amtsgeschichte seien genannt: Die Pastoralbriefe (RNT Nr. 7), 4. vollst. neu bearb. Aufl., Regensburg 1969; Der erste Petrusbrief (EKK, Bd. XXI), Benziger/Neukirchener Verlag, 1979.

² Zwei Arbeiten zur Amtsfrage, die den geschichtlichen Bedingungen gerecht zu werden versuchen, sind in der Orientierung bereits besprochen worden: *Hermann-Josef Venetz*, «So fing es mit der Kirche an», eine differenzierte, weil realistische Darstellung der neutestamentlichen Entwicklung (vgl. Jhg. 1981, S. 112); *Edward Schillebeeckx*, «Kerkelijk ambt» (vgl. Jhg. 1981, S. 258ff.), inzwischen im Patmos-Verlag auf deutsch erschienen: E. Schillebeeckx, Das kirchliche Amt. Düsseldorf 1981, 203 Seiten. Darnach ist eine zu einseitige verpriesterliche Auffassung des kirchlichen Amtes (die «Sazerdotalisierung») erst das Ergebnis des zweiten kirchlichen Jahrtausends. Eine weitere Differenzierung dieser Sicht bietet der Autor in seiner neuesten Arbeit: Edward Schillebeeckx, De sociale context van de verschuivingen in het kerkelijk ambt: Tijdschrift voor Theologie 22 (1982) 24–59. (Red.)

Diese Ausgabe der ORIENTIERUNG ist die erste Ferien-Doppelnummer (12/13). Die nächste Ausgabe erscheint Ende Juli. – Die hier im Impressum veröffentlichten neuen Preise gelten für den nächsten Jahrgang 1983. Neuabonnements (auch als Geschenk), die vor dem 30. September aufgegeben werden, profitieren noch vom alten Preis. Der Preis für Studentenabonnements bleibt gleich. **Administration ORIENTIERUNG**



Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Albert Ebner, Mario v. Galli, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Raymond Schwager (Innsbruck)

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

Bestellungen, Abonnements: Administration
Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842
Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge
Konto Nr. 0842-556967-61

Deutschland: Postcheckkonto Stuttgart 6290-700
Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnementspreise 1982/83:

Schweiz: Fr. 33.- / Halbjahr Fr. 18.- / Studenten Fr. 24.-

Deutschland: DM 39.- / Halbjahr DM 22.- / Studenten DM 28.-

Österreich: öS 300.- / Halbjahr öS 170.- / Studenten öS 200.-

Übrige Länder: sFr. 33.- plus Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 40.- / DM 45.- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnements in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelexemplar: Fr. 2.- / DM 2,50 / öS 20.-

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich