

**I**NZWISCHEN SIND SIE wieder zu haben – die Taschenbücher mit den Detektivgeschichten von Pater Brown, jenem vertrottelt wirkenden Priester, der selbst den gewieftesten Verbrechern auf die Schliche kommt. Wie er das nur schafft, will ein gewisser Mr. Grandison Chace, ein Amerikaner aus Boston, von ihm wissen, und Pater Brown erklärt es ihm: «Das Geheimnis ist ... Sehen Sie, ich selbst habe alle diese Leute ermordet ... Ich hatte jedes Verbrechen sehr genau durchdacht und entworfen ... Ich versuche nicht, von einem Menschen Abstand zu gewinnen. Ich bemühe mich, in den Mörder hineinzuschlüpfen ... Bis ich wirklich ein Mörder bin.» Mr. Chace ist entsetzt, und der moderne Leser ist es vielleicht auch, denn heutzutage fängt man Mörder nicht mehr durch Intuition; heutzutage preist auch niemand mehr die «Poesie der Großstadt», wie es *Gilbert Keith Chesterton*, kurz GKC genannt, in seiner «Verteidigung von Detektivgeschichten» getan hat, einem Kabinettstück frischgebliebener Prosa, das die Omnibusse und Laternen, die Straßen und Schornsteine des nächtlichen London als Symbole sieht, die etwas von der Innenarchitektur ihrer Erbauer zum Vorschein bringen: «Die engste Gasse birgt in jeder Krümmung ... die Seele des Menschen, der sie baute und schon lange im Grab liegt.»

## Wer kennt GKC?

Chesterton, vor fünfzig Jahren gestorben, war ein Stadtmensch. Sein Lebenselement war die Fleet Street, Londons Zeitungsviertel; dort, in den Redaktionsstuben, fühlte er sich wohl – und in den Cafés, in denen er schrieb. Wie das aussah, hat ein Kellner geschildert: «Er setzt sich hin und lacht. Dann schreibt er. Dann lacht er über das, was er schreibt.» Vielleicht sind seine quicklebendigen Einfälle und Gedanken so frisch geblieben, weil er sie auf dem kürzesten Wege zu Papier und wieder unter die Leute gebracht hat. Für diesen Journalisten, der gern im Menschengewimmel untertauchte, waren es dieselben Leute, von denen er schrieb und für die er schrieb. Was er an Charles Dickens lobte, traf auf ihn selber zu: «... er sprach nie zum Volk hinunter, er sprach zum Volk empor.» Die Stimmen, die ihn umgaben, waren sein «Stoff» – und zugleich sein «Publikum». Ein Satzsetzen, ein paar aufgeschnappte Worte genügten oft als Stimulans. So erzählt Werner Ross, der auch die Kellnergeschichte aufgetan hat, daß Chesterton einmal eine Frau rufen hörte: «So, Tommy, jetzt hau ab und spiel!» und daraus den Essay «Tommy und die Traditionen» formte, ein funkelndes Schreibstückchen über Arbeiten und Spielen, das der Autor mit dem Satz beschloß: «So, nun ist meine Arbeit getan für diesen Freitagabend. Nun hau ich ab und spiele.»

Abhauen und spielen, das war schon dem Dreizehnjährigen lieber als nachkauen und pauken. Seine Schulkameraden berichteten, wie er, der immer ganz hinten saß, die Lehrbücher mit Karikaturen vollmalte, und wie er auf dem Heimweg – bald lächelnd, bald finstere Gesichter schneidend – selbsterfundene Geschichten vor sich hinhurmeltete. In seiner Autobiographie gab Chesterton dem Kapitel über seine Schulzeit die Überschrift «Wie man ein Dummkopf wird» und erklärte, diese Jahre bildeten einen Abschnitt, «während dessen mich irgend jemand unterrichtete, den ich nicht kannte, über irgend etwas, was ich gar nicht wissen wollte». Wie der zitatreichen, immer noch lesbaren Chesterton-Biographie von *Maisie Ward* zu entnehmen ist, bestätigen die halbjährlichen Eintragungen seiner Klassenlehrer diesen Eindruck, wenn auch von anderer Warte: «In allem fürchterlich ungenau; nach seiner Leistung zu urteilen, kann er keine zwei Stunden bei einer Sache bleiben. – Ein großer Tolpatsch mit viel Intelligenz. – Kann zwar jede Aufgabe ausführen, beginnt jedoch keine aus eigener Initiative. – Er gehörte eigentlich in ein Atelier, nicht in eine Schule. – Zeigt ausgesprochen literarische Begabung, gibt sich aber in seinen Schularbeiten zu wenig Mühe ...»

### ESSAY

«Ich bemühe mich, in den Mörder hineinzuschlüpfen»: Am 14. Juni 1936 starb *Gilbert Keith Chesterton* – Sein Lebenselement war Londons Zeitungsviertel Fleet Street – Gründet ein Wochenblatt und schreibt Kulturkritiken – 1922 Konversion zum Katholizismus – Sympathie für die Einfalt und Ursprünglichkeit der kleinen Dinge – Seine Kritik lebt von der Kunst der perspektivischen Verschiebung – Romantische Erklärung des kindlichen Blicks.

Karl-Dieter Ulke, Röhrmoos b. München

### UDSSR

Neue Akzente in der Religionspolitik?: Unaufällige Veröffentlichung neuer Bestimmungen im Moskauer Patriarchatsjournal – Rechte und Pflichten einer religiösen Vereinigung – Text und Kurzkomentar – Vergleich mit den bislang maßgebenden Erlassen (von 1929 und 1975) – Anerkennung der Kirche als juristische Person – Erleichterung der Zulassungsbestimmungen zur Gründung einer religiösen Vereinigung – Teilnahme und Mitwirkung von Jugendlichen an kirchlichen Zeremonien.

Robert Hotz

### PHILOSOPHIE

Leben diesseits von Geschichte: «Diesseits von Golgatha», ein neuer Roman von *Werner Koch*, verbindet einen historischen Stoff mit aktuellen Fragen philosophischer Theorie – Schilderungen und Dialoge der «Leute am See» markieren Distanz zur großen Geschichte – So wird die «Jesus-Zeit» mit dem Lebenswelt-Thema (Synonym für Flucht aus der Geschichte) konfrontiert – Ambivalente Verfremdung der Botschaft Jesu – Nach Abdankung der «Wahrheit für alle» sind nur noch «Wahrheiten für mich» möglich – Christliche Überlieferung erhält sich in einzelnen lebensweltlichen Kontexten.

Carl-Friedrich Geyer, Bochum

### KIRCHE

Kommt die Zeit der Volks-Theologen?: Zunehmende Zahl von Laientheologen ohne Aussicht auf kirchliche Anstellung – Arbeit in berufsfremden Bereichen wird als Chance erfaßt – Bisher gültiges Berufsbild des Laientheologen wird überwunden – Themen der Theologie gewinnen soziale, politische und damit neue religiöse Relevanz.

Peter Modler, Amoltern

### LITERATUR

Persephone im KZ: Zu *Cordelia Edvardsons* Erinnerungen – Uneheliches Kind der Dichterin Elisabeth Langgässer (1899–1950) – Aufgrund ihrer jüdischen Herkunft als «Dreivierteljüdin» nach Theresienstadt und Auschwitz verschleppt – Sie rettet damit die Mutter vor dem Zugriff der Gestapo – Überleben nach Auschwitz – Grenzen einer symbiotischen Mutter-Tochter-Beziehung.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

Der Schulentlassene besuchte tatsächlich die Ateliers einer Kunstakademie und versah später seine und seiner Freunde Bücher mit Karikaturen und Illustrationen; er studierte tatsächlich Literatur und fing bald an, zu veröffentlichen. Chesterton schrieb Buch- und Kunstkritiken, arbeitete für die damals führenden Zeitungen, von den «Daily News» bis zu den «Illustrated London News», gründete sogar ein eigenes Wochenblatt – das «G. K.'s Weekly» – und attackierte mit spitzer Feder, was er «die schlecht geführte Kultur der Moderne» nannte. Auch in Reisenotizen und Romanen ritt er seine kulturkritischen Attacken: «Eure gesamte Maschinerie ist so unmenschlich geworden, daß sie uns bereits natürlich vorkommt. Dadurch, daß sie uns zur zweiten Natur geworden ist, ist sie ebenso fremd und gleichgültig und grausam geworden wie die Natur selbst ... Infolge allzu genauer Berechnung der Dinge sind die Dinge – unberechenbar geworden.» So steht es, treffsicher und erschreckend modern, in seinem Roman «Don Quixotes Wiederkehr».

1922 konvertierte Chesterton zum Katholizismus, was damals für die Engländer eine Sensation und noch mehr als dreißig Jahre später für die Deutschen – man lese das alte «Hochland» – so überwältigend war, daß sie seine ganze literarische Karriere am liebsten aus dieser Konversion abgeleitet hätten. Dabei war es eher umgekehrt: Chesterton wurde katholisch, weil ihn seine Sympathie für das Beständige und Gewachsene, für die Einfalt und Ursprünglichkeit der kleinen Dinge dahin geführt hatte – so sah er es jedenfalls in seiner Biographie des Franz von Assisi und auch in seinem ausgesprochen spannend zu lesenden Buch über Thomas von Aquin, von dem der Mediävist *Étienne Gilson* geschrieben hat, es sei «das unvergleichlich beste Buch, das je über den heiligen Thomas geschrieben wurde». Chestertons Intuition gelingt es spielend, sich in fremde Menschen und fremde Welten einzufühlen, so daß sie aufhören fremd zu sein. Diesem Spürsinn entspringen seine paradoxen Formulierungen, die den Leuten schlagartig vor Augen führen sollen, daß jedes Ding und jeder Mensch mindestens zwei Seiten hat. Etwas davon sieht man aufblitzen in seiner un-nachahmlichen Bemerkung über G. B. Shaw, der politisch sein härtester Gegner war, und mit dem er doch befreundet blieb: «Die meisten Leute sagen entweder, daß sie mit Shaw einer Meinung seien, oder daß sie ihn nicht verstehen. Ich bin der einzige Mensch, der ihn versteht und nicht seiner Meinung ist.»

Für Chesterton besteht die Welt aus einer schier unerschöpflichen Fülle von Lebensmöglichkeiten, und darin liegt der Grund für seine schier unerschöpfliche literarische Produktion. Sie besteht aus Texten, die einen entzücken und zugleich stutzig machen. So verfiert er etwa die These, daß Forschung ohne Phantasie in die Irre geht. Freilich präsentiert er diese These, für die wir inzwischen hellhörig geworden sind, nur scheinbar obenhin: «Gesetzt, es wollte einer wirklich, soweit nur möglich, alles sehen, wie es ist, so würde er ... sicher danach trachten, sich zeitweilig von all den persönlichen Eigenheiten zu lösen, die ihn von dem Gegenstand seines Studiums entfernen. Wenn wir einen Fisch genau studieren wollen, dürfen wir dabei nicht stolz an unsere Füße denken, als wären sie das Allerhöchste persönlichen Schmuckes. Wer ernsthaft das Lebensgefühl der Fische erforschen will, wird – im geistigen Sinne – seine Beine abstreifen. So wird der Vogelliebhaber seine Arme ausschalten; der Froschliebhaber wird seine Zähne vergessen, und wer all die Hoffnungen und Ängste der Qualle ergründen will, wird seine persönliche Erscheinung bis zu einem beängstigenden Grade einschränken müssen.» So lustig das klingt – harmlos ist es nicht, jedenfalls nicht mehr, wenn wir auch nur einen Augenblick lang an die Millionen vernichteter Fische und Vögel denken, die dank unseres ebenso «fortschrittlichen» wie phantasielosen Umgangs mit der Natur auf der Strecke bleiben. Die vielgepriesene Vernunft – wo bleibt sie denn? «Phantasie erzeugt nicht Wahnsinn. Die Vernunft ist es, die Wahnsinn erzeugt ... Der Wahnsinnige ist nicht der Mensch, der seinen Verstand verlor. Der Wahnsinnige ist der Mensch, der alles verlor – außer seinem Verstand.»

Daran ist vieles wahr, aber ganz wahr ist es nicht. Chesterton handhabt souverän, was man die Kunst der perspektivischen Verschiebung nennen könnte: Differenzierungen geraten in den Hintergrund oder fallen völlig weg, paradoxe Aussagen werden unscharf und eindeutige Urteile – überscharf. Am übertriebensten ist sein Bild vom Mittelalter, überbelichtet, romantisch verklärt und vergoldet. Für ihn freilich wirkt diese Vergangenheit um so heller, je dunkler er die Gegenwart sieht. Und läuft nicht Europa seit langem schon unbeirrt, ja unbeirrbar in die falsche Richtung? Chesterton pfeift auf einen Fortschritt, der sich verrannt hat und blindlings immer weiter rennt, er pfeift auch darauf, wenn man ihn selber rückschrittlich nennt: «Ein Vorteil meines eigenen Fortschrittes war, daß es sich um einen Fortschritt nach rückwärts handelte ... Wir müssen zu unseren ersten Ursprüngen in der Geschichte zurückkehren ... Wir müssen bedenken, wie wir dazu kamen, das zu tun, was wir tun, und das zu sagen, was wir sagen.» Spricht aus diesen Sätzen seines Buches «Das neue Jerusalem» einer, den man «progressiv» nennt? Gewiß nicht, und trotzdem wäre es verkehrt, ihm ohne weiteres das Schildchen «konservativ» auf die prall gespannte Weste zu kleben. Weniger-ernst, dafür eher schlitzohrig läßt der wohlbeleibte Kämpfer in seinem Roman «Das fliegende Wirtshaus» einen ebenso trinkfesten wie pffiffigen Iren behaupten: «Der Mensch ist zwar zum Irrtum geboren, aber er nennt jeden Fehler, den er macht, einen Schritt weiter in der Entwicklung.»

Wer so durch seine Figuren spricht, läßt sich nicht gängeln und an der Nase herumführen. Er lasse sich höchst ungern beeinflussen, schreibt Chesterton 1928 in seinem eigenen Wochenblatt, sondern wolle entweder gehorchen oder frei sein – dem gehorchen, was ihn überzeugt, oder frei sein für das, was er liebt. Er streitet für sein Leben gern für eine andere Art zu leben, immer mit der Feder in der Hand oder der Schreibmaschine nebenan, ähnlich jenen Alternativen im heutigen England, von denen *Carl Amery* in seiner Streitschrift «G. K. Chesterton oder Der Kampf gegen die Kälte» erzählt. Amery trifft die «bärtigen jungen Männer und schlichthaarigen jungen Frauen» in ihrer Londoner Redaktionsbude, einem ebenerdigen Häuschen, wo sie ein Blatt namens «Unterströmungen» herausgeben. Als er mit ihnen zusammen nach möglichen Ahnen für die heutige Protestbewegung fahndet, fällt fast gleichzeitig der Name: Chesterton! Und tatsächlich ist bei Chesterton keine Spur von Anpassung zu finden und auch keine Spur von Verbohrtheit. Sein naiver Augenaufschlag und seine romantische Verklärung des kindlichen Blicks sind allerdings kennzeichnend nur für ihn. Wenn er immer neue Artikel und Bücher schreibt, dann tut er es mit der selbstvergessenen Lust eines spielenden Kindes: «... es könnte zutreffen, daß die Sonne regelmäßig aufgeht, weil sie des Aufgehens nie müde wird. Ihre Routine könnte nicht auf einen Mangel, sondern auf einen Überschwang an Leben zurückzuführen sein. Ähnlich ist es beispielsweise bei Kindern, wenn sie irgendein Spiel oder einen Spaß besonders ergötzlich finden. Ein Kind strampelt rhythmisch mit den Beinen aus übermäßiger Lebensfreude, nicht weil es ihm daran fehlte. Denn Kinder strotzen von Lebenskraft; sie sind stürmisch und freien Herzens, und darum wollen sie, daß die Dinge wiederholt werden und sich nicht verändern. Sie sagen immer: «mach das noch einmal», und der Erwachsene macht es noch einmal, bis er halb tot ist. Denn erwachsene Menschen sind nicht stark genug, um in Eintönigkeit zu überborden. Aber vielleicht ist Gott stark genug dazu. Es ist möglich, daß Gott jeden Morgen zur Sonne sagt: «mach das noch einmal», und jeden Abend zum Mond: «mach das noch einmal» ... Es ist möglich, daß er die ewige Unersättlichkeit der Kinder hat; denn wir haben gesündigt und sind alt geworden, und unser Vater ist jünger als wir.»

Ein bezaubernder Text, der einen fesselt und gefangenimmt – fesselt wie einen Gefangenen? Die doppelbödige Bezauberung des naiven Blicks scheint Chesterton völlig entgangen zu sein. *John Henry Newman* schreibt, es gehöre zum Wachsen und Er-

wachsenwerden des Kindes wie jedes Menschen, «die Poesie der Welt in Prosa umzulernen». Das hat Chesterton nicht gelernt und wohl auch nicht lernen wollen. Fürchtete er, daß bei prosaisch-nüchterner Betrachtung die Welt und das Auge des Betrachters ihren Glanz verlieren? Wir sind Lichtjahre entfernt von Chestertons Visionen, den hellen wie den dunklen. Seine höchst eigenwillige Prägung von kärpferischer Gläubigkeit fand sich vielleicht damals schon nur bei ihm. Trotzdem war er viel zu orthodox – und «Orthodoxie» gilt ihm als Inbegriff für seine Glaubenshaltung – um etwa zu sagen: «Ich glaube an die alleinseligmachende Kirche, deren einziges Mitglied vorerst ich alleine bin.» Bei aller Sensibilität für das wetterleuchtend Witzige hätte Chesterton ein so vereinsamendes Wort nie über die Lippen gebracht; es stammt von einem seiner Landsleute, dessen Name mir entfallen ist, von einem jener «Freethinker» der viktorianischen Ära, die er weniger verkörpert als befehdet. Chesterton braucht Gefährten, und er braucht feste Mauern für seine Kampfspiele. Sonst kann er nicht mehr kämpfen, sonst will er nicht mehr spielen: «Die katholische Lehre und Disziplin mögen Mauern sein; aber es sind die Mauern eines Spielplatzes. Das Christentum ist der einzige Rahmen, in dem sich die Freuden des Heidentums noch gehalten haben. Man möchte an Kinder denken, die auf dem grünen Wiesengrund

einer steilen Insel in hoher See spielten. Solange sich eine Mauer um den Rand des Abgrunds zog, konnten sie sich den tollsten Spielen überlassen und den Ort zum lärmfülltesten aller Tummelplätze machen. Aber die Mauern wurden niedergerissen und ließen nur die nackte Gefahr des Abgrundes sehen. Die Kinder fielen nicht über den Rand; aber als man wieder nach ihnen sah, kauerten sie alle voller Angst inmitten des Eilands; und ihr Gesang war verstummt.»

Diese dunkle Diagnose ist ebenso verführerisch wie fragwürdig: stimmte sie damals, stimmt sie heute? Der entzückte Versuchender, dem sie widerfuhr wie ein böser Traum, ist seit fünfzig Jahren tot. Als *Ronald Knox*, seinerzeit gefeierter Kanzelredner und Krimiautor, in der Kathedrale von Westminster die Trauerrede auf Chesterton hielt, nannte er ihn einen «Propheten». So steht es in einem Nachruf von *Irene Behn*, der am 20. Januar 1937 in der «Reichsausgabe der Frankfurter Zeitung» erschien; vor mir liegt die brüchig gewordene, vergilbte Feuilletonseite. GKC – ein Prophet? Was immer an diesem Ehrentitel wahr sein mag – der so Geehrte hätte ihn nicht auf sich sitzen lassen, sondern mit einem posthumen Selbstzitat dagegen eingewandt: «Es ist so leicht, feierlich zu sein, und es ist so schwer, heiter, ja frivol zu sein!»

Karl-Dieter Ulke, Röhrmoos

## Neue Hoffnung für die Kirche in der UdSSR?

Modifizierte Ausführungsbestimmungen der sowjetischen Religionsgesetzgebung

Ganz unauffällig, als handelte es sich um eine Nebensächlichkeits, wurde auf der letzten Seite des «*Žurnal Moskovskoj Patriarchii*» (Moskauer Patriarchatsjournal) vom Januar 1986 unter der nichtssagenden Rubrik «Unsere juristische Beratung» ein beachtenswerter Text veröffentlicht, der sich – gemäß Titel – über die «Rechte und Pflichten einer religiösen Vereinigung» ausläßt. Das wäre an sich nicht verwunderlich gewesen, wenn der betreffende Artikel nicht von Ausführungsbestimmungen der gegenwärtigen Religionsgesetzgebung ausgegangen wäre, die wesentlich weiter gefaßt scheinen als die bis anhin üblichen. Damit stellt sich die Frage, ob der Text des Patriarchatsjournals auf eine veränderte Praxis hinweisen oder zumindest eine solche ankündigen wollte. Setzt *Gorbatschow* neue Zeichen, oder handelt es sich hierbei vielleicht nur um ein propagandistisches Zugeständnis des Regimes an die Russische Orthodoxe Kirche, welche 1988 die Tausendjahrfeier ihrer Taufe begeht? Im folgenden sei der betreffende Text in eigener Übersetzung aus dem Russischen ungekürzt zitiert und zum besseren Verständnis mit einigen Anmerkungen versehen.

### Rechte und Pflichten einer religiösen Vereinigung

Eine religiöse Vereinigung wird zur Befriedigung von religiösen Bedürfnissen geschaffen und stellt den Zusammenschluß von nicht weniger als 20 volljährigen<sup>1</sup> gläubigen Bürgern (Mitgliedern bzw. Gründern der Vereinigung) dar, welche in einer Region<sup>2</sup> leben. Erst nach ihrer Registrierung bei den zuständigen Staatsorganen darf eine religiöse Vereinigung ihre Tätigkeit aufnehmen. Dies ist für die Anerkennung der Rechtsfähigkeit einer religiösen Vereinigung vom Moment ihrer Einschreibung an notwendig. Außerdem bedeutet die Registrierung, daß die religiöse Vereinigung sich verpflichtet, die Verfassung der UdSSR und die sowjetischen Gesetze genau zu befolgen.

Für die Verwaltung bei den inneren Angelegenheiten der religiösen Vereinigung und für die Erfüllung ihrer wirtschaftlichen Tätigkeit werden bei der Mitglieder- bzw. Gründerversammlung ein Exekutivorgan und eine Revisionskommission ge-

wählt. Das Exekutivorgan verfügt über die Finanzen, schließt Verträge und kann vor Gericht als Kläger und Beklagter auftreten bei der Behandlung von Streitigkeiten zivil- und arbeitsrechtlicher sowie anderer rechtlicher Verhältnisse, in welche die religiöse Vereinigung involviert ist.

Die religiöse Vereinigung kann Kultdiener einladen, öffentlich in Gebetshäusern Gottesdienste und Gebetsversammlungen durchzuführen, an denen gläubige Bürger jeden Alters teilnehmen und die religiösen Riten vollziehen können. Wenn die religiösen Riten und Prozessionen außerhalb der Grenzen des Gebetshauses durchgeführt werden, ist für deren Durchführung die Genehmigung des (staatlichen) Exekutivkomitees erforderlich. Eine solche Genehmigung ist nicht erforderlich, falls der religiöse Ritus oder die Zeremonie als Teil des Gottesdienstes um das Gotteshaus vollzogen wird und die öffentliche Ordnung und die Verkehrsregeln nicht verletzt. Mit Erlaubnis des Exekutivkomitees dürfen die religiösen Riten auch in den Wohnungen und Häusern der Bürger vollzogen werden. Ohne Genehmigung des Exekutivkomitees werden religiöse Riten durchgeführt bei Schwerkranken – in Krankenhäusern, Invaliden- und Altersheimen sowie an Orten des Freiheitsentzugs; bei Verstorbenen – in Wohnungen und Häusern, auf Friedhöfen und in Krematorien. Gläubige Bürger, darunter auch Kinder, welche das Alter von zehn Jahren erreicht haben, dürfen freiwillig an den religiösen Riten mitwirken.<sup>3</sup> Was die Kinder anbelangt, so werden Riten in dem Falle vollzogen, wenn die Einwilligung der Eltern hierfür vorliegt. Die religiösen Riten haben keine rechtliche Bedeutung.

Der religiösen Vereinigung wird das Recht einer juristischen Person<sup>4</sup> zuerkannt, damit sie im Rahmen der Verwirklichung dieser Stellung bei Notwendigkeit auf eigene Kosten und gemäß dem durch das Gesetz festgelegten Verfahren für ihre Bedürfnisse Häuser bauen und kaufen sowie Transportmittel, Kirchengesamtheit und Gegenstände des religiösen Kultes erwerben

<sup>1</sup> Der Begriff «mitwirken» bedeutet offensichtlich, daß beispielsweise Kinder ab zehn Jahren die Erlaubnis erhalten, sich als Meßdiener oder Sänger aktiv am Gottesdienst zu beteiligen.

<sup>2</sup> In der Zeit der «friedlichen Koexistenz» von Kirche und Staat zwischen 1943 und 1958 war die Kirche als eine Art von «juristischer Person» anerkannt worden. Es war N.S. Chruschtschow, welcher der Kirche diese Stellung nicht mehr gewährte. Die offizielle Anerkennung der Kirche als «juristische Person» setzt somit ganz neue Akzente.

<sup>1</sup> «Volljährig» heißt: mit Erreichung des 18. Lebensjahres.

<sup>2</sup> Im Erlaß des Präsidiums des Obersten Sowjets der RSFSR vom 23. Juni 1975 «Über die religiösen Vereinigungen», Nr. 3, war nur von einer «örtlichen» Vereinigung die Rede, so daß sich die Frage stellt, ob hier eine territoriale Ausweitung angedeutet ist.

kann, mit dem Recht auf Eigentum derselben. Der Kauf von Gebäuden für eigene Bedürfnisse durch die religiöse Vereinigung wird mittels Abschluß eines Kauf-Verkauf-Vertrags vollzogen, welcher durch ein Notariat zu beglaubigen ist. Die solcherart erworbenen Gebäude sind Eigentum der religiösen Vereinigung.<sup>5</sup>

Die religiöse Vereinigung besitzt das Recht, Verträge über die Miete von Eigentum und über die Miete von Wohnräumen abzuschließen. Durch Vertrag mit dem Exekutivkomitee kann der religiösen Vereinigung unentgeltlich ein besonderes Gebetshaus zur Verfügung gestellt werden. Für die Durchführung von Gebetsversammlungen kann die religiöse Vereinigung auch andere Räumlichkeiten benutzen, die ihr durch einen Mietvertrag von Einzelpersonen oder vom Exekutivkomitee des Rayon-(Stadt-)Sowjets der Volksdeputierten zur Verfügung gestellt werden. Die religiöse Vereinigung darf nur ein Gebetshaus besitzen.<sup>6</sup>

Wenn das Gebetshaus, die Wohnhäuser und andere Gebäulichkeiten Staatsbesitz sind und der religiösen Vereinigung durch Vertrag zur Nutzung überlassen wurden, dann müssen sie zu Lasten von Mitteln der religiösen Vereinigung der obligatorischen staatlichen Versicherung unterstellt werden. Außerdem ist die religiöse Vereinigung<sup>7</sup> verpflichtet, den Unterhalt dieses Eigentums zu gewährleisten. Im Falle von Verlust und Beschädigung trägt die Vereinigung die vom Gesetz festgelegte Verantwortung. Gebäulichkeiten und Eigentum, welche sich im Besitz der religiösen Vereinigung befinden, können auf freiwilliger Basis versichert werden.

Die religiöse Vereinigung darf ihren Finanzfonds<sup>8</sup> besitzen, welcher durch freiwillige Spenden in den Gebetshäusern, durch Mittel aus dem Verkauf von Kultgegenständen und dem Vollzug religiöser Riten sowie durch Kollekten gebildet wird. Diese Mittel sind nicht steuerpflichtig. Sie werden für den Unterhalt der Gebetshäuser und des Kultgeräts, der Kultdiener und religiösen Zentren sowie für die Arbeitsentlohnung der Arbeiter und Angestellten aufgewendet.

Indem sie eigene Geldmittel aufwendet, besitzt die religiöse Vereinigung das Recht, für eine dauernde oder temporäre Beschäftigung Arbeiter und Angestellte mit und ohne gewerkschaftliche Betreuung gemäß Arbeitsvertrag einzustellen. Deren Arbeitsentschädigung wird laut Vereinbarung mit der religiösen Vereinigung festgelegt. Sie darf jedoch nicht geringer sein als die Arbeitsentschädigung von entsprechenden Kategorien von Arbeitern staatlicher Behörden und Betriebe. Für Personen, welche in der religiösen Vereinigung gemäß einem Arbeitsvertrag arbeiten, der unter Beteiligung gewerkschaftlicher Organe abgeschlossen worden ist, gilt das Arbeitsrecht. Im Falle von Verträgen über die Arbeit von in der religiösen Gemeinschaft arbeitenden Personen, die ohne Beteiligung gewerkschaftlicher Organe abgeschlossen wurden, sollen diese Verträge nicht die Lage der Arbeiter und Angestellten im Vergleich mit der Arbeitsgesetzgebung verschlechtern oder auf andere Weise dieser Gesetzgebung widersprechen. Solche Verträge sind ungültig.

<sup>5</sup> Im «Erlaß» von 1975, Nr. 3, war zwar der religiösen Vereinigung ebenfalls das Erwerbsrecht zugestanden worden. Doch das erworbene Gut ging nicht in ihr Eigentum über, da sie nicht als juristische Person galt.

<sup>6</sup> Vgl. Nr. 10 des genannten «Erlasses», der in etwa den gleichen Inhalt aufweist. Selbstverständlich können z. B. in einer Stadt mehrere religiöse Vereinigungen der russisch-orthodoxen Kirche und damit auch mehrere Gebetshäuser bestehen.

<sup>7</sup> Bis anhin gingen die Kosten dieser obligatorischen Versicherung zu Lasten jener Personen, die den Vertrag unterschrieben hatten, vgl. Nr. 33 des «Erlasses».

<sup>8</sup> In Nr. 25 des Erlasses von 1975 hatte es noch geheißen: Das zur Verrichtung des Kultes nötige Vermögen, und zwar sowohl das den Gläubigen, die eine religiöse Gemeinschaft bilden, vertraglich überlassene als auch das von ihnen für die Kultbedürfnisse neu erworbene oder gespendete, ist verstaatlicht und wird vom Exekutivkomitee des Rayon-(Stadt-)Sowjets der Deputierten der Werktätigen statistisch erfaßt. (Zit. nach O. Luchterhandt, Die Religionsgesetzgebung der Sowjetunion, Berlin 1978, S. 112.) Mit der Anerkennung als juristische Person dürfte sich auch hier eine grundlegende Veränderung abzeichnen.

## Vergleich mit dem bisherigen Recht

Nachdem im Westen bisher nichts von einer Änderung der sowjetischen Religionsgesetzgebung bekannt geworden ist, haben die vorliegenden Ausführungen des Moskauer Patriarchatsjournals wahrscheinlich Zeichencharakter. Die rechtliche Stellung der russisch-orthodoxen Kirche hing stets in weitem Maße von den jeweiligen politischen Gegebenheiten ab, die ihren Niederschlag in veränderten gesetzlichen Ausführungsbestimmungen fanden. Seit N. S. Chruschtschow 1958 eine neue Kampagne gegen die religiösen Bekenntnisse in Szene setzte, hatte sich auch die rechtliche Lage der Kirche wieder erheblich verschlechtert. Und daran hatten Chruschtschows Nachfolger bisher wenig geändert. Nun aber ergeben die im Patriarchatsjournal als juristische Konsultation deklarierten Äußerungen<sup>9</sup>, welche unzweifelhaft durch die Zensur des (staatlichen) Rats für Religiöse Angelegenheiten gegangen und damit offiziell approbiert worden sind; ein völlig neues Bild. Dabei wird mit keinem Wort auf irgendeine Veränderung hingewiesen, sondern die neuen Gegebenheiten werden einfach als Tatsache dargestellt.

Aus diesem Grund zwingt die Lektüre des Textes zu einer Gegenüberstellung mit der vorausgegangenen Gesetzespraxis. Als Vergleichsbasis dient die durch Erlaß des Präsidiums des Obersten Sowjets der RSFSR vom 23. Juni 1975 geänderte Fassung der Verordnung des Zentralexekutivkomitees der UdSSR und des Rats der Volkskommissare vom 8. April 1929, die bisher maßgeblich gewesen war. Und dabei stehen einige Unterschiede ins Auge, die auf eine Lockerung der zuvor gültigen Ausführungsbestimmungen schließen lassen.

Das unzweifelhaft wichtigste Ereignis dürfte dabei die Anerkennung der Kirche als «juristische Person» zu werten sein, welche den rechtlichen Status des Moskauer Patriarchats verbessert und dessen Rechtssicherheit beträchtlich erhöht. Verbunden mit der Anerkennung als juristische Person ist ein zweiter, ebenfalls wesentlicher Punkt, nämlich das Recht auf eigenen Besitzstand, was der Kirche eine gewisse Handlungsfreiheit und Selbständigkeit verleihen könnte, nachdem bis anhin von den Gotteshäusern über die Kultgeräte bis hin zu den kirchlich benutzten Gebäulichkeiten und Arbeitsinstrumenten einschließlich sämtlicher kirchlicher Finanzen alles dem Staat gehört hatte. Was immer die Kirche verwendete, es war eine «gnädige» Leihgabe des Staates, und was immer sie erwarb, gehörte letztlich dem Staat. Damit war die Kirche dem Eigentümer (d. h. dem Staat) und seinen Beamten weitgehend ausgeliefert und hatte Willkürakte aller Art zu erdulden.

Um eine kirchliche Vereinigung staatlich registrieren zu lassen, waren bisher die Unterschriften von mindestens 20 volljährigen Gläubigen eines geographisch eng umgrenzten Raumes erforderlich. Sollte – wie der Text nahelegt – dieser geographische Raum ausgeweitet worden sein, so könnte die notwendige Zahl der Unterschriften leichter erlangt und somit mehr kirchliche Vereinigungen gegründet werden, was einer Vermehrung der Pfarrgemeinden gleichkäme. Hierbei muß man sich vor Augen halten, daß unter Chruschtschow die Zahl der Kirchen von rund 20000 auf etwa 8000 vermindert wurde, so daß weite Landstriche über keine Kirche mehr verfügten.

Endlich ist zudem auch die Teilnahme und Mitwirkung von Jugendlichen an den kirchlichen Zeremonien klargestellt worden. Die Teilnahme an religiösen Handlungen steht Gläubigen jeden Alters offen. Eine bedeutsame Feststellung, nachdem mancherorts lokale Behörden Kindern den Zugang zum Gottesdienst verwehrten. Bisher war auch Jugendlichen unter 18 Jahren die aktive Mitwirkung bei religiösen Kulthandlungen verboten. Offenbar wurde nun die Altersgrenze auf 10 Jahre herabgesetzt, was neue Perspektiven für die kirchliche Arbeit mit Jugendlichen eröffnet, da diese als Meßdiener und Chorsänger bei den liturgischen Anlässen mitwirken dürfen.

<sup>9</sup> Naši juridičeskie konsul'tacii: Prava i objazannosti religioznogo obščestva, Žurnal Moskovskoj Patriarchii, Moskva 1986/1/88.

Auch die pastorale Tätigkeit, die bisher beinahe ausschließlich auf den Kirchenraum beschränkt blieb, erfuhr eine gewisse Ausweitung. Zwar war schon bisher gemäß Statut von 1975, Nr. 58, «die Verrichtung von religiös-kultischen Riten auf Bitten von Sterbenden und Schwerkranken, die sich in Krankenhäusern und an abgeschlossenen Orten befinden, in besonders isolierten Räumlichkeiten sowie die Verrichtung religiöser Riten auf Friedhöfen und in Krematorien» gestattet. Nun sind die einschränkenden Zusätze «auf Bitten der Sterbenden und Schwerkranken» sowie «an abgeschlossenen Orten und isolierten Räumlichkeiten» weggefallen, welche die Ausübung der religiösen Handlung oft verhinderten. Auch Angehörige dürfen jetzt anscheinend den Priester zu einem Kranken und Sterbenden rufen. Und die Orte, an denen kirchliche Aktivitäten möglich sind, würden ebenfalls vermehrt.

Es gäbe noch weitere positive Details zu vermerken. Alles in allem vermittelt der Text den Eindruck eines Wandels zum Besseren und weckt die Hoffnung, daß sich die rechtliche Lage der russisch-orthodoxen Kirche konsolidiere. Vielleicht beginnt das sowjetische Regime auch unter dem Zwang der Verhältnisse umzudenken. Seit einiger Zeit sieht es sich mit einer zunehmenden Aktivität von Sekten konfrontiert, die es als staatsfeindlich einschätzt und unter Einsatz polizeilicher Gewalt verfolgt. Daß sich die Sekten dessen ungeachtet weiter ausbreiten, beunruhigt die Kommunisten. Unter diesen Umständen erscheint die offizielle, patriotisch eingestellte und staatlich kontrollierte Kirche plötzlich als Verbündeter, um die Wirksamkeit der Sekten zu neutralisieren. So profitiert die russische Kirche am Ende noch vom Erfolg der Sekten, Ironie der Geschichte!

Robert Hotz

## Leben diesseits von Geschichte

Zu einem Roman von Werner Koch

Hier soll von einem soeben erschienenen Roman berichtet werden, der eine bestimmte historische Situation, vom Autor «Jesus-Zeit» genannt, mit aktuellen Fragestellungen aus den Bereichen der Literatur- und Diskurstheorie verbindet.<sup>1</sup> Unmittelbar theoretische Zusammenhänge werden dabei nicht thematisch. Gleichwohl merkt jeder, der sich in diesen Diskussionen bewegt, durch die narrative Struktur des Romans hindurch die Absicht zur Auseinandersetzung. Gleichzeitig kann der Roman dem primär an der biblischen Überlieferung und ihrer heutigen Aktualisierung Interessierten eine Fülle neuer Perspektiven eröffnen – nicht, als würden hier neue Einsichten der historischen Forschung verarbeitet. Die Konfrontation der «Jesus-Zeit» mit dem Lebensweltthema ermöglicht vielmehr einen Zugang zu dem, dessen Bild die Evangelien prägen; dieser Zugang nimmt – ob vom Autor intendiert oder nicht – gleichsam spielerisch vieles von dem vorweg, was sich etwa die narrative Theologie der letzten Jahre mühsam erarbeiten mußte.

Das von Koch vorgestellte Szenarium versucht dem Rechnung zu tragen, was als «Postmoderne» bzw. «posthistoire» seit einigen Jahren die europäischen und nordamerikanischen Intellektuellen bewegt. Auf literarischer Ebene sei in diesem Zusammenhang nur an den Erfolgsroman von *Umberto Eco* («Der Name der Rose») erinnert, der als postmodernes literarisches Manifest<sup>2</sup> gelesen werden kann. *Werner Kochs* Bezugnahme auf eine dem Christentum nicht gleichgültige historische Konstellation, aus der die Theologie ja ein gewaltiges Symbolgefüge abgeleitet hat, vermag gleichzeitig zu zeigen, daß von einer intellektuellen Bewegung, die sich doch zumindest vordergründig als christentumskritisch oder gar den okzidentalen Monotheismus ablehnend dargestellt hat, auch Impulse ausgehen können, den christlichen Glauben neu und anders zu verstehen und einige jener Defizite zu bewältigen, die aus einer primär logozentrischen, rationalitätsfixierten Theologie resultieren.

Im folgenden geht es – nach einleitenden Begriffsklärungen – daher einmal darum, einen *Roman* (Fiktionalität also) vorzustellen, dem man viele Leser wünschen möchte (allein schon um der gelungenen Präsentation eines historischen Stoffes willen, der sich den Freiheiten des Erzählers ebensowenig widersetzt wie dem imaginierenden Nachvollzug des Lesers); zum anderen soll der Frage nachgegangen werden, ob nicht im Seitenblick auf gegenwärtige theologische Diskussionen sich das eine oder andere Brauchbare aus diesem Roman lernen läßt.

Es gibt Begriffe, in denen das, was eine Zeit am meisten bewegt, prägnant eingefangen ist. Vielfach lösen sich solche Begriffe aus ihrem vorgegebenen (philosophischen, politischen, theoretischen oder auch ästhetischen) Kontext und gewinnen eine Eigenexistenz, die bisweilen und nach intensivem Gebrauch ins Schlagwortartige absinkt. Ein solcher Begriff ist das Wort «Lebenswelt». Nicht nur in den unterschiedlichen ideenpolitischen Auseinandersetzungen der Gegenwart hat der Begriff «Lebenswelt» Konjunktur. Auch in einer Literaturszene, die Subjektivität und Innerlichkeit wiederentdeckt hat, ist das Thema «Lebenswelt» gegenwärtig, oft in emphatischer Stilisierung. Während im Diskurs die Lebenswelt als Einheitspunkt scheinbar irreversibel auseinandergetretener Rationalitätsstrukturen (vgl. das Stichwort vom Ende der okzidentalen Totalitätsvernunft) festgehalten wird, wird sie auf der literarischen Ebene zum Synonym für das Terrain diesseits von Geschichte und obsolet gewordenem Engagement, für Größen also, die vorthematisch für jene Unmittelbarkeit eintreten, auf die unter anderem auch die sogenannten «neuen Mythologien» und die Romantik des «New Age» abheben. Ihr in die Augen fallendes Merkmal ist die Diachronie. Das, was als Lebenswelt erfahren und beschrieben wird, verdankt seinen Reiz der durch es hindurchscheinenden Ungleichzeitigkeit: die Erfahrungen, die hier thematisch werden, zeigen sich entweder nicht affiziert von dem, was die jeweilige historische Epoche positiv oder negativ charakterisiert, oder sie stehen sogar völlig quer dazu. Die der Lebenswelt eigene «Rationalität» schließlich, scheinbar unberührt von den Ideen, Bewegungen und Kontroversen der jeweiligen Epoche, prädestiniert sie zum nachmythischen Paradigma jenes Immergleichen, dem das Interesse des Mythos gegolten hatte.

### Hindurchscheinende Ungleichzeitigkeit

Der hier skizzierte erweiterte Begriff der Lebenswelt, dem man seine Herkunft aus der Phänomenologie *Edmund Husserls* – dort gerade nicht die mögliche Erschließung des übergangenen oder vergessenen Lebens, sondern die methodisch gezielte Rückfrage nach der Lebenswelt um der Fundierung der Wissenschaften willen – nicht einmal mehr anmerkt, hat im Kontext der sogenannten «Postmoderne» und ihrem Interesse am Mythos die Funktion, die Utopie endgültig zu verabschieden und die «perfekte Gegenwart» zu insinuieren. Alle Formen der Vergangenheit (archaische, folkloristische, rustikale, traditionelle) tauchen wieder auf, zwar ihrer Substanz entleert, doch übersteigert in den Vordergrund geschoben als Zeichen eines Codes, in dem Tradition und Neues, Althergebrachtes und Modernes gleichwertig sind und einander abwechseln. Eine Stilisierung der Lebenswelt, wie sie gegenwärtig sich beobachten läßt,

<sup>1</sup> Werner Koch, *Diesseits von Golgatha*. Roman. Suhrkamp-Verlag, Frankfurt 1986, 203 Seiten, DM 28,-.

<sup>2</sup> Vgl. T. de Lauretis, *Das Rätsel der Lösung – Umberto Eco's «Der Name der Rose» als postmoderner Roman*, in: A. Huyssen/K. R. Scherpe, Hrsg., *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*. Reinbek bei Hamburg 1986, S. 251–269; siehe auch die auf ähnliche Aspekte hindeutende Besprechung von H. R. Schlette in: *Orientierung* 48 (1984), S. 135–138.

hebt daher nicht etwa ab auf die substantielle Aneignung bestimmter lebensweltlicher Kontexte, sondern auf die (vielfach funktionalistisch motivierte) Erzeugbarkeit beliebiger Lebenswelten (Roland Barthes spricht von «Alltagsmythen»), wobei die Massenmedien als Instrument und Faktor der Mythenbildung heute fungieren. Im Topos von der (semiologischen) Erzeugbarkeit der Lebenswelten scheint auch die neuentdeckte Bedeutung des Lebensweltthemas für die Literatur auf, wie der Roman Kochs belegt.

Werner Koch entwirft eine in sich abgeschlossene Welt, in die das, was er die «Jesus-Zeit» nennt, nur indirekt hineinspielt. Das Moment der Intangibilität der Lebenswelt seitens der epochalen oder doch zumindest dominanten Ereignisse eines bestimmten historischen Zeitabschnittes wird vollendet durchexerziert. Die Menschen am See (gemeint ist der See Genezaret), über deren Alltag Koch berichtet, leben «diesseits von Golgatha», d.h. sie nehmen das, was die Evangelisten beispielsweise als die Geschichte Jesu berichten, entweder gar nicht wahr und zur Kenntnis, oder sie lassen sich – wenn sie etwa über Dritte darüber unterrichtet werden – nicht davon anrühren. Einer Predigt Jesu am See, zu der sie der aus ihrem Dorfe stammende Johannes einlädt, bleiben sie mit vielfältigen Entschuldigungen fern, und auch die Handvoll Leute, die hingehen, vergessen bei einem abendlichen Fest das Gehörte. Während diejenigen – etwa Landstreicher, die umherziehen und Arbeit suchen –, die Jesus gesehen haben, von Heilungen und von der Unruhe berichten, die Jesu Botschaften hervorrufen, gehen die Leute am See von alledem unberührt ihrer Arbeit nach. Markus wirft weiter die Netze aus und zimmert sich einen neuen Tisch, Barabbas, der Sohn des Lehrers, hütet die sieben Schafe seines Vaters, und Maria, seine Schwester, ist mit den Ziegen unterwegs. Der alte Lehrer liest die Propheten und Philosophen, der Wirt schenkt aus, Vater Judas verkauft und verleiht. Die Leute am See führen insgesamt ein karges Leben, zudem mangelt es an Arbeit. Wer keine Arbeit hat oder mehr will als das, was See und Land hergeben, muß in die Stadt abwandern.

Koch schildert diese Lebensverhältnisse und Geschichten in einer sensiblen poetischen Sprache, in der das, was im Verlaufe der zweitausendjährigen Christentumsgeschichte sich unübersehbar als Heilsgeschichte statuiert hat, dekodiert und auf kleine, sich ineinanderfügende Lebensgeschichten reduziert wird, auf denen nicht nur all das, was sich als die «große Geschichte» aufspreizt, gründet, sondern die auch dem historischen Auf und Ab ein Immergleichen entgegenstellen, Verhältnisse und Menschen, in denen auch wir Heutigen uns trotz dieses Auf und Ab der Geschichte wiedererkennen können.

#### Lebenswelt und «Jesus-Zeit»

Es ist für die Konzeption Kochs bezeichnend, daß auch die große Geschichte, die «Jesus-Zeit», in einer Weise eingeführt wird, daß dieses Immergleiche nicht gänzlich aufgesprengt wird. Man kann darin sicher eine Immunisierung oder Depotenzenierung des eschatologischen Potentials der Botschaft Jesu sehen, etwa in dem Sinne, als gelänge es ihr nicht, die ineinandergefügten Lebensgeschichten der Menschen aus ihrer Zirkularität herauszulösen und ihnen in der Ausrichtung auf ein definitives Ziel eine Einmaligkeit zuzusprechen, die dem Leben in der «perfekten Gegenwart», die alle Utopien verabschiedet hat, fremd bleibt. Man kann aber ebenso die Verschränkung von Lebenswelt und «Jesus-Zeit» als ein «Immer» ansehen, das berechtigt, von der dauernden Gegenwart der «Jesus-Zeit» auszugehen. Das würde bedeuten, daß in jeden lebensweltlichen Kontext ein Aufbruch hineingewoben ist, der gleichsam eskapistisch die Verlockung spüren läßt, aus dem Gewohnten und Vertrauten herauszutreten und sich Herausforderungen zu stellen, deren Realisierung, wird sie ins Auge gefaßt, die begrenzten Paradigmata als zu eng erweist. Allerdings überwiegt bei Koch zuletzt das Immergleiche, wie in der Fortsetzung des Romans bzw. in dem, was man das Gerüst der Handlung nennen könnte, deutlich wird.

Koch exemplifiziert das an der Figur des Judas, des Sohnes des Verkäufers und Verleihers. Er hat sich, anders als die Menschen vom See, zum Besseren entschlossen und will in die Stadt, in der er in das Golgatha-Geschehen verwickelt wird. Obwohl sein Vater zu den Wohlhabenden gehört, empören ihn Armut und Unrecht, weshalb er sich, mit dem Ziel der Abschaffung der Armut (d.h. der Liquidierung der Reichen), einer terroristischen Vereinigung, der A.L., anschließt. Weil diese Gruppe Geld benötigt, verschafft Judas ihr die Gelegenheit zum Überfall auf die Wechselstube seines Vaters. Obwohl selbst nicht an diesem Überfall beteiligt, wird Judas ergriffen und verhört. Er verrät die Genossen Andreas, Malchus und Elias, die gefoltet werden und im Gefängnis sterben. Judas kommt mit dem Leben davon, wird als Spitzel auf Jesus angesetzt, den es als Volksverführer anzuklagen gilt. Der Gerichtsberichterstatte Karalus führt Judas zu Jesus; er sitzt ihm zu Füßen wie einer, der ihm aufrichtig anhängt. Karalus stellt während dieser Zeit Nachforschungen unter den Menschen am See an, lernt Maria kennen, die er vergewaltigt. Als ihr Bruder Barabbas davon erfährt, bringt er Karalus vor dem Gerichtsgebäude in der Stadt um, wird als Mörder und vermeintlicher Terrorist inhaftiert, bis ihn das Volk zum Passahfest freischreit, damit man Jesus kreuzige. Der alte Lehrer hat alle Leute vom See aufgeboten, damit sie seinen Sohn freischreien: Die kleine Geschichte obsiegt so gegen die große, ermöglicht sie aber auch; «Golgatha» wird konturiert von dem, was «diesseits» seiner liegt.

Barabbas und Judas bleiben jeder auf seine Weise Außenseiter. Der zweifache Verräter Judas erhängt sich am Haken des väterlichen Hauses, dort, wo in der Kinderzeit seine Schaukel hing. Barabbas muß die Schuld an einem zweifachen Tod zu verarbeiten suchen, dem Mord an Karalus und der Kreuzigung Jesu, den das Volk verschmäht hat. Diesseits von Golgatha geht das Leben am See weiter, als wäre die «Jesus-Zeit» eine bloße Episode gewesen, zu nicht viel mehr nütze, als zwei ohnehin fragile Existenzen gänzlich aus ihrer Bahn zu werfen. In der Kreuzigung Jesu wie in der mißglückten terroristischen Karriere des Judas scheinen alle utopischen Entwürfe, die mehr sein wollen als eine Bewältigung der Gegenwart nach Maßgabe des Möglichen, konterkariert. Der einzige, der nicht ins Dorf zurückkehrt, ist Johannes, der in der Stadt bleibt und den Leuten von Jesus berichtet. Der Roman endet mit den Sätzen:

*«Er ging in die Stadt, fand den Johannes, aber er war nicht allein. Es waren Leute bei ihm, und Johannes berichtete ihnen von Jesus. Einer fragte: Kannst du uns nicht noch mehr von Jesus erzählen? Du solltest das alles einmal aufschreiben. Es gibt noch vieles, was ich euch sagen könnte, erwiderte Johannes. Wollte man dies aber alles niederschreiben, würde die ganze Welt nicht ausreichen für die noch zu schreibenden Bücher. Als Barabbas wieder an den See zurückging, wußte er nicht einmal, ob Johannes ihn überhaupt bemerkt hatte.» (203)*

Das Ende des Romans scheint mir anzudeuten, daß Lebenswelt und «Jesus-Zeit», individuelle Lebensgeschichten und große Geschichte, nach einer «fatalen» momentanen Verschränkung nun endgültig auseinandertreten. Während die große Geschichte die ganze Welt für sich beansprucht, die aber für sie im Grunde immer noch nicht ausreicht, ignoriert sie die kleinen Geschichten, aus denen sie sich zusammensetzt und aufbaut: Barabbas wußte nicht einmal, ob ihn Johannes überhaupt bemerkt hatte. Umgekehrt ist die «Jesus-Zeit», als bestimmter historischer Topos und zentriert um die Person des historischen Jesus von Nazaret, eigentlich beliebig, sofern sie generell die Totalität und den sich groß gebenden Entwurf, etwa die Utopie, lediglich zu dechiffrieren hat. Sie steht für jedwedes Totalitäts- und Geschichtsdenken, das die Lebenswelt als die Wahrnehmung und Erschließung des übergangenen und vergessenen Lebens um ihr eigenes Recht bringt. Zudem exemplifiziert der Roman – freilich abgehoben von der konkret erzählten Geschichte, die eine vergangene ist, auch wenn in ihr ein Immer-

gleiches aufscheint, das eine Identifikation selbst über große Zeiträume ermöglicht – eine Konstellation, die auf die gegenwärtige Umbruchsituation verweist, die als «Postmoderne» etikettiert wird. An der unmittelbaren Sprache des Romans und an seinem Duktus zeigt sich dies schon darin, daß kein auch nur von ferne an Engagement erinnernder Anspruch gestellt wird. Koch macht ernst mit der von *Hans Magnus Enzensberger* herausgegebenen Losung der postmodernen Literatur, «zuzugeben, was jeder Passant längst verstanden hat: daß es keinen Weltgeist gibt; daß wir die Gesetze der Wirklichkeit nicht kennen; daß auch der Klassenkampf ein «naturwüchsiger» Prozeß ist, den keine Avantgarde bewußt planen und leiten kann; daß die gesellschaftliche wie die natürliche Evolution kein Subjekt kennt und daß sie deshalb unvorhersehbar ist; daß wir mithin, wenn wir politisch handeln, nie das erreichen, was wir uns vorgesetzt haben, sondern etwas ganz anderes, das wir uns nicht einmal vorzustellen vermögen, und daß die Krise aller positiven Utopien hierin ihren Grund hat».<sup>3</sup> In der Reformulierung lesen sich diese Einsichten der (literarischen) Postmoderne bei Koch so:

*Judas nahm ein Brot und schenkte sich Tee ein.*

*Bist du immer so schweigsam, fragte Elias.*

*Ich muß mich erst mal zurechtfinden.*

*Zurechtfinden? Allerdings. Die Frage ist nur, wie.*

*Das ist die Frage.*

*Elias ging ans Fenster und sah hinaus. Malchus schenkte sein Glas voll, setzte die Flasche an den Mund und trank sie leer. Judas aß.*

*Wie reden denn die Leute so über uns, fragte Malchus.*

*Die wollen von euch nicht viel wissen. Zumindest die Leute vom See nicht.*

*Und du?*

*Warum bin ich wohl hier?*

*Das kann ich dir sagen, du willst die Welt verändern.*

*Ein bißchen schon.*

*Mit «Ein bißchen» ist es nicht getan. Die ganze Weltgeschichte ist voller «Ein bißchen». Ein bißchen Revolution hier, ein bißchen Terror dort; ein bißchen Befreiung mal so, ein bißchen Aufstand mal anders. Und was ist dabei herausgekommen? Man muß alles wollen oder nichts wollen. Und genau das wollen wir: alles oder gar nichts, den Sieg oder den Untergang, die Macht oder den Tod. Wir sind A wie anarchistisch, und unser Ziel ist das L wie Liga. Ergibt zusammen: A.L. Hat sich das noch nicht herumgesprochen?*

*Elias sagte: Hat er das nicht fein gesagt? Wenn man ihn zum erstenmal reden hört, kommen einem die Tränen. Geht es dir nicht auch so? Ich aber sage dir: Die Welt ist vollgestopft mit Ideologen. Die haben Ideen und Pläne und Programme, die haben Zielvorstellungen, Zielgruppen, gezielte Aktionen und gezielte Basisarbeit, die wollen Anarchie, den Klassenkampf, die totale Revolution, die totale Freiheit, das totale Chaos und den totalen Menschen ... Aber weißt du, was die nicht haben? Weißt du das, Judas? Weißt du, was ihnen total fehlt? Ich will es dir sagen: Der Arbeiter fehlt ihnen. Ein richtiger, normaler, einfacher Arbeiter. Einer, der seit fünfundzwanzig Jahren morgens um sechs Uhr aufsteht, zur Arbeit geht, abends nach Hause kommt, mit seiner Frau ißt, mit seiner Frau schläft, um sechs Uhr wieder aufsteht, wieder zur Arbeit geht, wieder ißt, wieder schläft, bis er nicht mehr kann, sein Leben gelebt hat, tot umfällt und sich nie gefragt hat, warum der Mensch lebt.*

*Ich kann deine Sprüche nicht mehr hören, erwiderte Malchus.*

*Weil du sie nicht wahrhaben willst.*

*Wahr ist, daß die Arbeiter schon immer ihre Vordenker benötigen haben.*

*Solche wie du?*

<sup>3</sup> Kursbuch 52, 1978.

*Zum Beispiel.*

*Da kann ich jeden Arbeiter nur einzeln bedauern.*

*Elias ging wieder ans Fenster und sah hinaus. Am liebsten hätte er aufgeschrien oder irgend etwas kaputtgeschlagen. Malchus trank. Judas sah vor sich hin. Am See dachte er, werden die Leute jetzt fragen, wo wohl der Judas abgeblieben ist, falls sie ihn überhaupt vermißten.*

*Es war still. Da lebt man miteinander, hat die gleichen Interessen, Wünsche und Vorstellungen und weiß sich nichts zu sagen. (34f.)*

### Verfremdete Botschaft Jesu

In den Verfremdungen, in denen Teile der Botschaft Jesu in den Roman hineinspielen, etwa in den Erzählungen Dritter über Jesus, durch die Johannes zur Nachfolge bewogen wird, klingt das alles ambivalenter. Auch hierfür ein Textbeispiel:

*Du könntest nicht so fragen, wenn du ihn gehört hättest, erwiderte der «Jünger».*

*Weshalb nicht?*

*Es sind die Reichen, die Gottes Gesetze gebrochen haben. Sie haben sich die Erde angeeignet, obwohl sie ihnen nicht gehört. Wenn sie «mein» sagen, lügen sie; das Korn, die Rebe, die Fische, die Saat und die Ernte bleiben im Besitz Gottes. Er hat*

# Kirche und Staat

Dorothee Sölle/Horst Goldstein  
**«Dank sei Gott und der Revolution»**  
Christen in Nicaragua (5438)

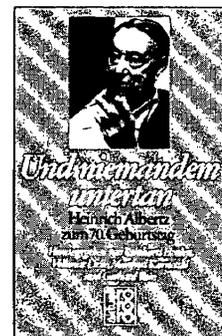
Dorothee Sölle  
**Im Hause des Menschenfressers**  
Texte zum Frieden (4848)

Dorothee Sölle/ Luise Schottruff  
**Die Erde gehört Gott**  
Texte zur Bibelarbeit von Frauen  
(5634)

Klaus Ehring/Martin Dallwitz  
**Schwerter zu Pflugscharen**  
Friedensbewegung in der DDR (5019)

**Heidelberger Friedensmemorandum**  
aus der ev. Studiengemeinschaft  
hrsg. von Klaus v. Schubert (5342)

Siegfried Rudolf Dunde (Hg.)  
**Katholisch und rebellisch**  
Ein Wegweiser durch die andere Kirche  
(5351)



5536



5626

Herausgegeben  
von  
Freimut Duve

aktuell  
000

sein Land den Menschen geliehen, allen Menschen, vor allem den Hungernden. Du wirst fragen, warum gerade denen? Antwort: Weil sie Gott nicht bestohlen haben; weil sie sich seinem Gesetz gebeugt haben; weil sie nicht andere beherrschen, weil sie mit allen anderen teilen wollen. Wenn also der Staat oder irgendeine andere Obrigkeit den Besitz schützt, handelt sie gegen den Willen Gottes. Du hast gesagt, man komme entweder arm oder reich auf die Welt und daran lasse sich nichts ändern. Ich hoffe, daß es nicht so ist. Ich hoffe, daß der Arme ebensoviel wert wird wie der Reiche. Und das nicht nur in den Augen Gottes. Richtig ist, daß man arm oder reich geboren wird, und man fragt sich, ob das gerecht ist. Ist es gerecht? Anscheinend nicht, nur: Der reich Geborene kommt mit einem Fluch auf die Welt. Seine Eltern, seine Ahnen haben sich gegen Gott versündigt, sonst wären sie nie zu ihrem Besitz gekommen. Ich weiß nicht, ob es die Erbsünde tatsächlich gibt. Wenn es sie aber gibt, kann sie die Armen nicht betreffen, weil die Armen nie etwas geerbt haben und somit nicht sündig geworden sind. Jedes Almosen, das dir die Reichen geben, ist kein Geschenk, weil es dir längst gehört hat. Die Gesetze schützen zwar die bestehende Ordnung, aber die bestehende Ordnung widerspricht der Anordnung Gottes. Man gibt dir ein Almosen und sagt dabei, man sei eben menschlich und sozial.

Es ist weder das eine noch das andere. Menschlich wäre es, wenn kein Mensch es nötig hätte, Betteln zu gehen. Und «sozial»? Was ist das? Wer hat das Wort erfunden? Die Armen? Sie wissen nicht einmal, was das ist. Man sagt ihnen, sie seien asozial, weil sie den Reichen zur Last fallen und keine Steuern zahlen. Wer hat sie denn zu Asozialen gemacht? Sie sich selber? Ist es nicht asozialer, ein Almosen zu geben als eines zu nehmen? Ist der Arme, der nachts auf dem Kornfeld des Reichen Ähren stiehlt, asozial, oder der Reiche, der seine Hunde auf ihn hetzt? Es geht gar nicht darum, ob der Mensch hungert, weil er arm ist. Der Hunger nach Gerechtigkeit ist schlimmer als das Verlangen, satt zu werden. Der Arme erträgt die Entbehrungen leichter als die Scham, arm zu sein. Warum schämt er sich ihrer? Wer hat ihm das beigebracht? Meinst du nicht, er sollte umdenken, umlernen, neu glauben? Zu verlieren hat er ohnehin nichts. Gott ist auf seiner Seite. Warum also geht er nicht aufrecht durchs Leben und fordert die Gerechtigkeit zurück. Eine Gerechtigkeit, die von Gott befohlen ist? Wovor hat er Angst? Er hat kein Recht, sich zu schämen. Es ist seine Pflicht, sich das Almosen zu verbitten und Gottes Erde selber zu bestellen. Gefährlich kann ihm das nur werden, wenn er nicht glaubt. Weshalb glaubst du nicht an Gott, wenn Gott gerade an dich glaubt? Warum glaubst du den Reichen, den Priestern, der Obrigkeit mehr als Gott? Jesus hat gesagt: Wenn du ein Almosen gibst, so posaune es nicht heraus, sondern gib es im Verborgenen. Verstehst du? Jesus will nicht, daß die Almosengeberei in aller Öffentlichkeit geschieht. Der Almosengeber hat sich zu verstecken und sich zu schämen, nicht der Empfänger.

Der «Jünger» trank sein Glas leer und wollte gehen.

Johannes sah ihn an und rührte sich nicht.

Was ist, sagte der «Jünger», wenn du ihn bald sehen willst, müssen wir weiterziehen.

Solche Worte habe ich noch nie gehört, sagte Johannes.

Ich gebe nur weiter, was ich von ihm gehört habe. Vorher war ich genauso sprachlos wie du.

Später fragte Johannes: Ist es wirklich nicht gefährlich für uns, wenn wir so denken und so reden?

Wenn du glaubst, nicht.

Aber für ihn? Wenn es ihm tatsächlich gelingt, uns die Angst zu nehmen, so gehört doch für ihn unendlich viel Mut dazu, sich gegen alle Welt zu stellen. Meinst du nicht?

Er tut, was er tun muß. Und was mit ihm geschieht, liegt in der Hand Gottes. Wer aber den Menschen ihre Ängste nimmt, muß ja nicht selber ohne Furcht sein. (140-142)

Auch wenn wahr ist, daß im Roman Kochs das Neuartige der Botschaft Jesu auf Skepsis, wenn nicht gar auf Ablehnung stößt, die Diastase von Lebenswelt und «Jesus-Zeit» (Armut der Menschen gegen den machthabenden Gestus ihrer Aufhebung vermittelt der Revolutionierung der tradierten Werte und Weltbezüge) unaufhebbar scheint, wird andererseits doch das, was als Jesu Botschaft hier eingeführt wird, keineswegs nur ablehnend zitiert. Die narrativ verflüssigten Elemente der neutestamentlichen Verkündigung, unter deren Zuhilfenahme die Möglichkeit einer Brücke zwischen Lebenswelt und «Jesus-Zeit» mehr angedeutet als angeführt wird, depotenzieren allerdings noch einmal den Totalitätsanspruch des Christentums als universaler Heilslehre. Indem sie die Gestalt Jesu jener metaphysischen Überlagerungen entkleiden, die zweitausend Jahre spekulative Christologie zuwege gebracht haben, erheben sie freilich Einspruch gegen Interpretationen der «Jesus-Zeit», wie sie immer noch für das institutionalisierte Christentum kennzeichnend sind, dessen Wahrheitsmonopol das Denken im Umkreis der sogenannten Postmoderne ebenso zu destruieren sich vorgenommen hat wie das okzidentale Rationalitätsschema und sein Monopol auf Wahrheit und Richtigkeit. Beiden wird entgegengehalten, daß alle vermeintlichen großen Ideen letztlich bloße Interpretationen sind, ohne Referenz auf so etwas wie Wahrheit. Institutionalisierte Religion wie neuzeitliche Wissenschaft/Rationalität werden in einer Weise wahrgenommen, in welcher der Horizont umstellt von Theorien aufscheint, ohne daß sich über deren Legitimation, Relevanz, Realitätsbezug oder gar Verbindlichkeit etwas ausmachen ließe. In der Destruktion des Wahrheitsanspruchs eines (wissenschaftlich-theoretischen oder religiös-dogmatischen) Wissens, das sich kraft seines Wahrheitsmonopols über alternative «Wissensformen», etwa die Lebenswelt, aufgeschwungen hat, soll gerade keine «Wahrheit» mehr – und sei es eine aus der entgegengesetzten Perspektive – konstruiert werden können. Eine «Wahrheit des Mythos» bzw. der lebensweltlichen Unmittelbarkeit, in der die traditionellen Wahrheitsansprüche perpetuiert würden, kann es nicht geben. Einfacher gesagt: Nach der Abdankung der «Wahrheit für alle» sind nur noch «Wahrheiten für mich» möglich. Sowohl theoretische Aussagen wie solche, die sich als Konsequenz aus der Ermüdung an den Abstraktionen ergeben und die Berührung mit dem unmittelbaren Leben selbst insinuierten, haben auf der Ebene der Wahrheitsfrage einander nichts voraus; poststrukturalistisch gesprochen sind beide gleichermaßen «Masken». Werden daher beispielsweise im postmodernen Kontext neopagane Weisen der Weltdeutung und Selbstvergewisserung<sup>4</sup> der traditionell christlichen entgegengestellt, dann soll dies gerade nicht an den Eifer vergangener Glaubenskriege erinnern. Der «Maskenwechsel» soll vielmehr als ausschließlich ästhetisches Faktum simulieren, daß «die Philosophie die alte Maske fallenlassen» muß, «die sie während der Herrschaft der einen und einzigen Wahrheit (der christlichen, monotheistischen Zeit) trug, und sich mit einer heidnischen, polytheistischen Maske ausstaffieren» muß.<sup>5</sup>

### Krise des Monotheismus

Die zuletzt angedeuteten Überlegungen zur Argumentation der sogenannten Postmoderne gehen natürlich weit über das hinaus, was der Roman von Werner Koch intendiert. Mit der seine Konzeption bestimmenden Konfrontation von Lebenswelt und «Jesus-Zeit» dokumentiert er jedoch, wenngleich mehr nebenher als ausdrücklich, Symptome einer nicht zufälligen Krise dessen, was man vergrößernd den christlichen Monotheismus nennen könnte. Die Amalgamierung des ursprünglich ausschließlich lebensweltlich dimensionierten Jesus-Geschehens mit der «großen Geschichte» und die Symbiose von jüdisch-christlicher Überlieferung und okzidentaler Totalitätsvernunft

<sup>4</sup> Vgl. dazu Chr. Modehn, Nicht mehr christlich, aber religiös. Die Studie «Werte in Europa», in: Publik-Forum 12 (1983), Nr. 24, S. 32.

<sup>5</sup> V. Descombes, Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933-1978. Frankfurt 1981, S. 218.

muß zu dem Zeitpunkt fraglich werden, in dem diese Vernunft aufzulösen und auseinanderzutreten sich anschickt. Die gegenwärtigen Diskussionen<sup>6</sup> um ein «postmodernes Wissen» (Lyotard), wie unpräzise und vieldeutig sie im einzelnen auch immer geführt werden und wie sehr sie von durchsichtigen Interessen bestimmt werden mögen, haben nicht zufällig auch die Legitimationsdefizite einer eurozentristisch verkürzten Theologie bloßgelegt, die im Einklang mit neuzeitlicher Geschichtsphilosophie, transzendentaler Vernunft und holistischer Rationalität lediglich gestützt auf die Kategorie der «Subjektivität» argumentativ glaubte auskommen zu können. Wenn man daher den Vertretern der Postmoderne Glauben schenkt, hat sich das Christentum aus der Geschichte (oder besser: mit dieser) endgültig verabschiedet. Allerdings lassen sich auch Gründe dafür anführen, daß es sich nicht so verhält. Gerade wenn man wie die Postmoderne die Spannung zwischen Lebenswelt und Rationalität in einem restriktiven Sinne zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen macht, wird man gerade die Präsenz der christlichen Überlieferung in vielfältigen lebensweltlichen Kontexten nicht leugnen können. Leugnen läßt sich aber auch nicht, daß vieles von dem, was die Theologie in den unterschiedlichen Dogmatiken zu Unverzichtbarkeiten stilisiert hat, dort überhaupt keine Rolle spielt. Der fällige Paradigmenwechsel der Theologie bestünde so gerade darin, die eigene lebensweltliche Marginalisierung zu reflektieren und nach Relevanz Gesichtspunkten Ausschau zu halten, die – um noch einmal auf die Formel Kochs zurückzugreifen – Lebenswelt und «Jesus-Zeit» zusammenbringen können. Auf dem Hintergrund eines solchen Vermittlungsversuchs wäre «Lebenswelt» dann auch nicht mehr die nachmythische Präsenz des Mythos, ein Ungezeichnetes und Immergleiches, sondern einer «Utopie» adäquat, die diesseits des «Weltgeistes» und der auf ihn sich berufenden großen Worte dem Handeln und Erleiden der Menschen nicht äußerlich bleibt. *Carl-Friedrich Geyer, Bochum*

<sup>6</sup> Vgl. neuerdings dazu: B. Schmidt, Postmoderne – Strategien des Vergessens. Ein kritischer Bericht (Sammlung Luchterhand 606). Neuwied 1986.

## Zeit der Volkstheologen?

Nach seinem Theologiestudium hat G. angefangen, im Duisburger Hafen zu arbeiten (Auslieferung, Kisten stapeln), bevor er dann in einer Margarinefabrik am Fließband stand. Hier wie auch in der folgenden Stelle in einem Waschmittelwerk war der Arbeitsrhythmus von Schichtarbeit und vielen Überstunden geprägt. G. hatte immer Zeit-Verträge, die selten verlängert wurden. Dadurch lebte er in einem ganz besonderen Zustand der Rechtlosigkeit im Betrieb und stand unter besonderem Druck (da konnte es schon mal vorkommen, daß G. bei Vertragswechsel um seinen Jahresurlaub kam). Zurzeit lebt G. in einem Arbeiterviertel in Köln, seine letzte Stelle war in einer Maschinenfabrik, Getriebebau im Akkord. Er war einer der wenigen deutschen Hilfsarbeiter unter lauter türkischen Kollegen. Als sein Vertrag zur Verlängerung anstand, war er in der engeren Wahl, mußte dann aber doch als einziger gehen – das kommt von ganz oben, meinte sein Meister.

Der verheiratete Krankenpfleger H., Vater einer kleinen Tochter, hat auch ein abgeschlossenes Theologiestudium hinter sich. In den bezahlten kirchlichen Dienst wollte er nicht. In seiner dreijährigen Ausbildung lernte H. die tägliche Mühle der Schicht kennen und die Ausbeutung des Pflegepersonals; Heilung und Genesung der Patienten erlebte er ebenso wie ihre Ohnmacht und Einsamkeit im Klinikapparat. Er spricht selber von seiner Veränderung in den Kliniken und am Krankenbett, «wie ich sie mir als (eingleisiger) bezahlter Theologe nicht vorstellen kann. Veränderung als Wuchern meiner Talente». H. lebt seine Berufung als Krankenpfleger und Theologe in einer Struktur, die Unterdrückungsmechanismen in ihr leicht verdeck-

ken kann. (Wenn mich die Arbeit krank gemacht hat, darf ich dann überhaupt daheimbleiben? Den Mehranfall an Arbeit müssen ja die Kollegen tragen usw.) Für seine Zukunft ist sich H. darüber im klaren, «daß mein Kampf um einen mir gemäßen Arbeitsplatz weitergehen wird».

C. ist Laientheologe und Bergmann. Seit nun acht Jahren arbeitet er unter Tage beim Steinkohlebergbau im Ruhrgebiet. Anfangs hatte C. noch die Vorstellung, Engagement in der Pfarrgemeinde mit einem Leben als Arbeiter verbinden zu können; das erwies sich bald als Illusion – hier waren zwei Welten ohne Möglichkeit zum Brückenschlag. C. wurde nach Jahren passiver Mitgliedschaft zum aktiven Gewerkschafter (er ist heute Vertrauensmann). Wie in der Kirche stellte er die Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit fest. Wie in der Kirche gab es den von der Basis abgehobenen Funktionärskörper, für den das Bekenntnis zur von oben verordneten Gewerkschaftslinie vor Eigenverantwortlichkeit kommt – ein Funktionärskörper, der zudem noch häufig mit der Gegenseite paktiert. Für C. war es eine zentrale Erfahrung, im Laufe der Jahre den «Reichtum der Kollegen» wahrzunehmen. Bei der Arbeit im Schacht unter Tage, wo trotz Sicherheitsvorkehrungen jederzeit etwas passieren kann, macht es ihn immer noch betroffen, wie ehrlich die Kollegen miteinander umgehen (und er ist doch schon selber einer). Grober Umgangston steht Solidarität und Rücksichtnahme nicht im Weg; für einen neuen Anfang nach heftigem Streit sind nicht viel Umstände nötig. C. ist Facharbeiter, auch sein Arbeitsrhythmus ist die Schicht.

Diese Beispiele könnten fortgesetzt werden. Gemeinsam ist ihnen allen, daß diese Theologen ihre Berufssituation nicht als Verlegenheitslösung verstehen, sondern als den Rahmen, innerhalb dessen sie auch Theologen sein wollen. Einer von ihnen spricht davon, daß er sich in die «Schicksalsgemeinschaft derer im Arbeitsprozeß» begeben hat. Der Gedanke an die Bewegung der Arbeiterpriester drängt sich auf, hilft aber nur beschränkt weiter, weil diese Theologen Familie haben oder zumindest dafür offen sein wollen. Das macht die Organisation ihres Alltags nicht leichter.

Vermutlich ist es noch ein kleiner Teil der Laientheologen, der ein Leben als Theologe und Arbeiter dem Weg des kirchlich angestellten Pastoralreferenten vorgezogen hat. Aber auch wenn sie nicht aus Kirchensteuermitteln bezahlt werden, würden sie sich wohl trotzdem im Dienst der Kirche sehen.

### Arbeitslosigkeit der Theologen

Zulehner rechnet bis in zwei Jahren mit rund 3500 arbeitslosen Diplomtheologen. Bis jetzt arbeiten in der Bundesrepublik Deutschland ca. 1130 Diplomtheologen als Pastoralassistenten im kirchlichen Dienst. Die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) geht in den nächsten Jahren von 500–600 diplomierten Laientheologen im Jahresdurchschnitt aus. Nach den Planungsdaten der DBK haben die wenigsten dieser Theologen eine Chance auf Anstellung.<sup>1</sup> 1980 (neuere Zahlen liegen noch nicht vor) waren 85% der Laientheologen im Pastoral- oder Schuldienst beschäftigt, 15% in «fachfremden Berufen»: Versicherungsfachleute, Fremdenführer, Postverteiler usw. Dieser Prozentsatz, so ist von katholischen Beratungsstellen zu hören, ist erheblich im Steigen begriffen, wenn nicht sowieso gleich nach dem Studium die Arbeitslosigkeit droht. Es ist kein Geheimnis, daß im Zug der versuchten Rückschritte hinter das II. Vatikanum ganze Diözesen Laientheologen im kirchlichen Dienst nicht mehr haben wollen (vgl. Fulda).

Und die angestellten Laientheologen? Offensichtlich haben die wenigsten Gemeinden bis heute begriffen, was «Pastoralreferent» überhaupt für ein Beruf sein soll – und das nach immerhin zehn Jahren.<sup>2</sup> Vermutlich hat die Arbeit der Laientheolo-

<sup>1</sup> Hinter den Planungsdaten versteckt sich aber natürlich eine inhaltliche Entscheidung, die ich in keiner Weise entschuldigen will.

<sup>2</sup> Nicht einmal Pastoralreferenten können von sich selbst sprechen, ohne Gemeinplätze zu vermeiden: «Damals wie heute wählen diesen Beruf

gen als Pastoralreferenten in sehr vielen Fällen nur den Sinn eines weiteren Service für den Kirchensteuerzahler. Im besten Fall werden dann in einer Gemeinde die seelsorglichen Claims zwischen Pfarrer und Laientheologe sauber getrennt, im schlimmsten (selteneren?) Fall stehen sie als erbitterte Konkurrenten da. In einer Kirche von oben scheint das eine logische Konsequenz zu sein.

Nicht nur aus Gründen der Einstellungspolitik ist für Laientheologen auf dieser Ebene kaum noch eine Perspektive zu erkennen, hat sich eine Sackgasse offenbart. Weder ist es in den Jahren seit der Einführung der Pastoralreferenten gelungen, ein Profil für Laientheologen zu entwickeln, das dem Gewicht der Laien als Basis der Kirche entsprochen hätte,<sup>3</sup> noch konnten sie einen wesentlichen Beitrag zum konziliaren Aufbruch im Sinn einer Wegführung von paternalistischen Strukturen leisten.<sup>4</sup> Die Engführung der Arbeit von Laientheologen auf die Berufe des Pastoralreferenten oder des Religionslehrers hat einen katastrophalen Verzicht auf eine weite Perspektive bedeutet: Daß viele Kleriker an einer entsprechenden Horizont-erweiterung nur sehr bedingt interessiert gewesen wären, liegt auf der Hand. Aber die Laien selber – warum haben sie sich mit so wenig abspeisen lassen?

### Eine einzigartige Chance

Meine eigene Erfahrung mit den offiziell vorhandenen Perspektiven für Laientheologen war ein schon während des Studiums zunehmendes Gefühl der Enge und der Reizlosigkeit. Als einer unter vielen war ich aktiv im Kampf der Bevölkerung Südbadens gegen das KKW Wyhl, und es war diese große Volksbewegung, die mir eine Vorstellung davon ermöglichte, welche Identität ich als Laientheologe haben kann: die des «Laien-Theologen», des Theologen im *laos*, im Volk Gottes, in ihm, durch es, mit ihm. In der täglichen Kleinarbeit an der Basis, in Situationen staatlicher Unterdrückung und im internen Streit unter uns hatte ich teil und bewegte mich doch in der Geographie meiner Glaubenstradition und konnte versuchen,

Frauen und Männer, die sich zu Seelsorge und Verkündigung, zur Arbeit mit Menschen im Geist des Evangeliums und zur Nachfolge Christi berufen fühlen ...» (E. Biel-Hölzlin u. a., Streiflichter von den Anfängen bis heute, in: Erzbischof Freiburg, Hrsg., Informationen, 10/12, 1985, S. 186).

<sup>3</sup> Ich teile die Meinung Norbert Mettes, der kürzlich kritisch bemerkt hat, «daß mit Ausnahme der in dieser Hinsicht vorbildlichen feministischen Theologie (...) von dem besonderen Erfahrungskontext von Laien und den damit möglicherweise verbundenen Konsequenzen für Ansatz, Methodik und Inhalt der Theologie noch nicht allzuviel zu bemerken (ist)». (N. Mette, Laientheologen/innen als Chance für eine evangelisierende Pastoral, in: Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen/Frankfurter Theologische Fakultät, Hrsg., Die Zukunft der Laientheologen/innen in Kirche und Gesellschaft. Dokumentation des Symposiums vom 1.-3. 11. 1985, S. 43).

<sup>4</sup> Stattdessen sollen Pastoralreferenten (vgl. jeweilige Statuten) ja gerade nicht an der Basis, sondern auf der höheren Ebene des Pfarrverbands, des Dekanats, der Region, der Diözese usw. eingesetzt werden – diese Strukturen also stärken.

## BEWUSSTER GLAUBEN

### THEOLOGIEKURS FÜR LAIEN (TKL)

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

Abendkurse in Basel, Luzern, Zürich sowie Fernkurs mit Wochenenden und Studienwochen.

Beginn des neuen Studienjahres: Oktober 1986.

Anmeldeschluß: 15. September 1986.

Prospekte, Auskünfte und Anmeldungen: Sekretariat TKL, Neptunstraße 38, 8032 Zürich, Tel. 01/47 96 86.

unseren *kairos* zu begreifen. Diese Identität wurde noch bestärkt in meiner Zeit als Lehrling und seither als Facharbeiter. Meine Kollegen lehrten mich die Inkarnation, ihre Realität kehrte meine Theologie um. Angesichts der ermüdenden Arbeit und des Acht-Stunden-Tags (meistens viel mehr), oft auf entfernten Baustellen und unter Gefahren auf dem Dach, verblaßte ein Großteil theologischer Fragen aus der Universitätszeit, setzte der Denzinger den verdienten Staub an. Die Kommunion mit den Kollegen beim Bier wurde oft wichtiger als die sonntags im Kirchengebäude aus Stein (daß es die gleiche Kommunion bleibt, weiß ich wohl).

Letzten Endes, um von meinen Erfahrungen zu abstrahieren, die nun so besonders auch wieder nicht sind, halte ich die große Zahl von Laientheologen ohne Aussicht auf kirchliche Anstellung für eine einzigartige Chance. Nämlich für die Chance, unser Evangelium dem sich wirklich ereignenden Leben außerhalb des katholischen Gettos auszusetzen. Und die Chance, als Theologe im *laos*, Laientheologe, endlich Boden unter die Füße zu bekommen. Das hat für Theologen mit Familie, die sich ihr Leben neu verdienen müssen, ganz besondere Härten und bedeutet in der Praxis sicher eine sehr schmerzliche Zeit.

Andererseits wird in der Situation des Arbeiters abstrakt formulierte Theologie grundlegend verändert und erst hier eigentlich relevant<sup>5</sup>; als Reflexion nämlich, die erst noch Fleisch werden muß, und als Begleiterin einer Befreiungsbotschaft. Laientheologen, die sich an der sozialen Absicherung des Klerus orientieren, erscheint der Preis, der dafür gezahlt werden muß, sicher hoch – aber was sonst verspricht uns wirklich Zukunft?<sup>6</sup>

### Ein Kairos, der nicht verpaßt werden darf

Zulehner hat neuerdings bei der Diskussion eines zukünftigen Modells für Laientheologen davon gesprochen, «daß sich Christen in die vieldimensionalen gesellschaftlichen Prozesse und Aufgaben einmischen ... Zu denken ist hier etwa an den Bereich der Medien mit seinen expandierenden elektronischen Möglichkeiten, an die Notwendigkeit, eine Vermenschlichung der Politik zu betreiben, an die kreativen Aufgaben im Kulturbereich, an pflegerisch-heilende Aufgaben in der Sorge um das Ansehen des einzelnen u. a. m.»<sup>7</sup> Von mancher in seiner Allgemeinheit unklaren Formulierung abgesehen: Ich habe den Eindruck, daß Zulehner zu sehr im intellektuellen Milieu denkt. Auch sein Vorschlag zur Schaffung existenzsichernder Stipendien ist wohl in erster Linie für ein weiteres Studium gedacht, erst in zweiter Linie für «andere Arbeitsbereiche»<sup>8</sup>.

Auch Laientheologen – auch in Europa – kommen heute um eine klare Option für das Volk (vgl. Puebla) nicht herum, anstelle einer Option für eine intellektuelle Schicht oder gar für eine Kirche oberer Klassen. Option hieße dann allerdings nicht Eliminierung intellektueller Arbeit, sondern deutliche Akzentverschiebung auf ein vielfältigeres Arbeitsbild hin. Erst im Arbeitsalltag im Betrieb, erst im Austausch mit den Kollegen, erst im Streit in den Gewerkschaften stellen sich die alten Themen der Theologie (Inkarnation, Erlösung, Leiden, Auferstehung) in den Zusammenhang, in dem sich die Mehrheit der Bevölkerung befindet. Erst hier – jenseits aller pfarreilichen Grenzen – kann sich Theologie heute so anregen und verändern lassen, daß sie der Tatsächlichkeit des Lebens unten entspricht. Das

<sup>5</sup> Beim «Arbeiter» muß allerdings nicht mehr nur vom Arbeiter am Fließband gesprochen werden, sondern auch vom Arbeiter am Bildschirm oder im OP. Teilhard de Chardin hat öfter vom «Travailleur de la terre» gesprochen statt vom «Ouvrier» – eine hilfreiche Differenzierung.

<sup>6</sup> Jedenfalls kaum die Neueinführung der niederen Weihen für Laientheologen, wie sie F. X. Kaufmann vorgeschlagen hat. Vgl. F. X. Kaufmann, Laientheologen – eine Herausforderung an die kirchlichen Ämter, die Gemeinden und die Betroffenen, in: Die Zukunft der Laientheologen/innen in Kirche und Gesellschaft (vgl. Anm. 3), S. 24ff.

<sup>7</sup> A. Heller/P. M. Zulehner, Jenseits der Klerus- und Expertenkirche, in: M. Albus, P. M. Zulehner, Hrsg., Nur der Geist macht lebendig. Mainz 1985, S. 125.

<sup>8</sup> Ebenda, S. 127.

hat dann nichts mit dem nostalgischen Konsum zu tun, mit dem hierzulande vollmundig von der Theologie der Befreiung in Lateinamerika geredet werden kann, sondern mit dem zentralen Verständnis der Lientheologen als Theologen im *laos*, als «Volkstheologen» per definitionem. Es kann sich jeder an einer Hand abzählen, daß eine Bewegung von Lientheologen,

die sich so verstehen, für unsere reiche europäische Kirche eine große Provokation bedeuten kann – unkontrollierbar durch materiellen Druck. Aber für die Lientheologen selbst könnte dieser Weg die Entfaltung ihrer eigentlichen Potenz sein.

Peter Modler, Amoltern

DER VERFASSER IST DIPLOMTHEOLOG UND GELERNTER ZIMMERMANN.

## Persephone in der Unterwelt des KZ

Cordelia Edvardsons Erinnerungen

Eine antike Tagödie scheint sich hier zu wiederholen: Demeter verliert ihre Tochter an die Unterwelt, ja, sie gibt sie preis, um nicht selbst ein Opfer des Hades zu werden. Persephone tritt ihren Gang an im vollen Bewußtsein dieser Situation, daß die Opferung der einen die Rettung der anderen bedeuten kann.

Indes: Die «Wohnungen des Todes» sind mit nichts vergleichbar, und auch das Schicksal der hier agierenden Hauptpersonen stellt sich als einzigartig heraus. Der Mythos darf jedoch mit einigem Recht bemüht werden, weil die Mutter um ihre Tochter schon seit jeher den Demeter-Persephone-Stoff wie ein schützendes Tuch geschlungen hat. Die Tochter: das ist die 1929 als uneheliches Kind in München geborene *Cordelia Edvardson*, die seit 1974 als erfolgreiche Journalistin in Israel lebt. Ihre Mutter ist niemand anders als die Dichterin *Elisabeth Langgässer* (1899–1950), die 1932 die Kindheitsmythe «Proserpina» herausgegeben und in einem eigens Cordelia gewidmeten Gedicht, «Hollunderzeit» (vermutlich zwischen 1946 und 1947 entstanden), nochmals die Demeter-Persephone-Tragödie gestaltet hat.<sup>1</sup> Nun sind aus dem Schwedischen Cordelia Edvardsons Kindheitserinnerungen ins Deutsche übersetzt worden, die der Geschichte dieser Mutter und ihrer Tochter neue Akzente verleihen.<sup>2</sup>

«Die Vergangenheit ist unserer Barmherzigkeit ausgeliefert.» Dieses Wort von Lars Gyllensten stellt Cordelia Edvardson ihren dreiteiligen Erinnerungen voran, und sie hält sich an ihr Motto, auch wenn es ihr schwerfallen mag. Doch wahrscheinlich ist diese Haltung die einzig mögliche, um nach dem «großen grauen Nichts», wie sie die Zeit im KZ nennt, überhaupt weiterleben zu können. Überleben können – das stellt sich in diesen Aufzeichnungen als das Schwierigste heraus. Hier kann man auch die Gründe finden, warum Cordelia Edvardson ihre im behüteten, wohlhabenden Schweden gegründete Familie verläßt, um das Feuer zu suchen. Die geschichtslose, jungfräuliche Landschaft des Gastlandes erscheint ihr wie der Limbus, «der Ort östlich der Verbannung und westlich der Erlösung». Sie, «die noch den Brandgeruch im Haar und in den Kleidern trägt», muß weiterziehen, weil ihr «in so viel Unschuld das Atmen schwer fällt». Israel wird zu ihrer neuen und eigentlichen Heimat, das Israel der alpträumhaften Erinnerungen und einer Gegenwart fortwährender Auseinandersetzung. Daher wird man auch erst im dritten Teil dieses Buches den Sinn des Titels zu verstehen beginnen: «Gebranntes Kind sucht das Feuer».

### Dimensionen einer Mutter-Tochter-Beziehung

Cordelia Edvardsons Bericht erregt nicht nur als Dokument einer Autorin mit einem besonderen familiären Hintergrund, das Buch ist auch – wenn man dieses Attribut in diesem Kontext verwenden darf – ein sehr literarisches Zeugnis: geschrieben in einer dichten modernen Sprache, versehen mit einer bewußten Struktur. Dem Voyeur, der einen allzu intimen Blick

auf das Leben der Mutter erhaschen möchte, wird nichts zugestanden, und diese Dezenz ehrt die Autorin. Gleichwohl erhalten manche Züge Elisabeth Langgässers durch Andeutungen eine schärfere Ausprägung: Sie erscheint innerhalb der Familie als willensstarke Frau, als dominante Partnerin neben einem passiven Ehegatten. Sie verlangt viel von sich selbst, stellt aber auch an ihre Umgebung hohe und oft verzehrende Ansprüche, wie denn auch ihre Gefühle nicht weich fließen, sondern sich leidenschaftlich entfalten und Wichtigkeit oder Nichtigkeit der jeweiligen Anlässe im Überschwang oft nicht mehr voneinander unterscheiden können (dieser Umstand spielt gerade für die Abfassung jenes Briefes eine Rolle, der von Rezensenten im Hinblick auf Cordelia Edvardsons Bericht gern zitiert wird: Elisabeth Langgässer berichtet an Martina Friedländer am 13.3.1944 vom Abtransport Cordelias nach Theresienstadt, nennt aber diesen Umstand erst an zweiter Stelle; zuerst folgt die Nachricht, daß das Dienstmädchen vor zwei Wochen gekündigt habe. – In dieser Anordnung der Mitteilungen ein Zeichen von Herzlosigkeit erblicken zu wollen, wäre falsch). Und herausstechend ist die Eigenart der Mutter, daß sie der Wirklichkeit stets die eigene Wirklichkeit gegenüberstellt. Realitätsblind ist sie allerdings deswegen nicht, dafür eine Frau, die in künstlerischem Vermögen nicht nur auf die Realität reagiert, sondern sie von innen heraus gestalten will.

Die eigentliche Dimension dieses Mutter-Tochter-Verhältnisses erhellt aber ein Zitat wie das folgende (und hier werden auch die Abgründe sichtbar, die sich in dieser mit nichts zu vergleichenden Beziehung eröffnen), welches das Moment der Preisgabe durch die Mutter bedenkt:

«Jahr auf Jahr verbarg die junge Frau den wilden Zorn, er erfüllte sie ganz, erstickte sie fast, aber die beiden, die Frau und ihr Zorn, wurden nie miteinander bekannt. Der Zorn war zu überwältigend, als daß sie es hätte wagen können, ihm zu begegnen, er hätte sie zersprengt, und er wäre zu einem blitzenden Messer geworden für den Stoß ins Herz der Mutter. Aber den Muttermord wagte sie nicht. Er hätte auch Cordelia ausgelöscht, die Auserwählte, die Auserkorene, diejenige, die ihr Treuegelöbnis hielt.»

Das Bewußtsein, eine Auserwählte zu sein, aber auch eine Ausgesonderte und Abgesonderte, begleitet Cordelia seit ihrer frühesten Kindheit. Ihr Vater, ein jüdischer Staatsrechtler, bleibt wie eine mythische Figur im Hintergrund ihrer Kindheit, die sich zwischen Mutter und Großmutter, zwei sich widersprechenden Frauen, in der Berliner Siemensstraße abspielt (eine Ehe mit dem bereits verheirateten Vater Cordelias kam für Elisabeth Langgässer nicht in Frage). Zwei Stigmata haften Cordelia an, ohne daß man vorerst darüber spricht: jenes der unehelichen Geburt und zunehmend jenes ihrer jüdischen Herkunft. Im Vokabular der nationalsozialistischen Rassenideologie wird sie als «Dreivierteljüdin» registriert (Elisabeth Langgässer selbst ist wegen ihres jüdischen Vaters eine «Halbjüdin»). 1935 heiratet Elisabeth Langgässer den Philosophen Wilhelm Hoffmann (1900–1967), dessen großdeutscher Vorname innerhalb der Familie dem Namen «Reinhold» weichen muß. Mit seiner «arischen» Herkunft glaubt Elisabeth Langgässer, sich und ihre Tochter Cordelia schützen zu können (allerdings sprach die Reichsschrifttumskammer z. B. das Schreibverbot für die Dichterin bereits ein halbes Jahr nach deren Heirat aus, und auch die Angst vor einer Deportation begleitete

<sup>1</sup> Die im folgenden angeführten Zitate aus den Briefen und Gedichten von Elisabeth Langgässer sind der Ullstein-Werkausgabe ihres *Œuvres* entnommen: «... soviel berauschende Vergänglichkeit», Briefe 1926–1950 (Band 37029), und «Gedichte» (Band 37030).

<sup>2</sup> Cordelia Edvardson, *Gebranntes Kind sucht das Feuer*. Aus dem Schwedischen von Anna-Liese Kornitzky. Carl Hanser-Verlag, München – Wien 1986, 133 S., DM 24,80 (Titel der Originalausgabe: «Bränt barn söker sig till elden»). Bromberg, Stockholm 1984).

Elisabeth Langgässer während des ganzen Krieges). 1938, 1940 und 1942 werden drei Töchter geboren: Annette, Barbara und Franziska. Für Cordelia organisiert die Mutter auf abenteuerlichen Wegen eine spanische Adoption, aber diesen Schritt betrachtet die Gestapo später als «Hochverrat» gegenüber den deutschen Gesetzen. Falls die Tochter jedoch das Dokument der deutschen Staatsbürgerschaft unterzeichne (und damit auch die für sie geltende Möglichkeit eines «Abtransports» anerkenne), könnte man gegenüber dem Fehltritt der Mutter Nachsicht üben. Das Mädchen schaut der Mutter in die Augen, «die jetzt randvoll waren von stummem, hilflosem Schmerz», und es unterschreibt.

Damit beginnt der Leidensweg. Cordelia wird im Jüdischen Krankenhaus, wo die Fünfzehnjährige als Schwesternhilfe arbeitet, auf die Deportationsliste gesetzt und im März 1944 nach Theresienstadt gebracht. Die Mutter kann sie auf diesem Pensionsweg nicht begleiten, und dieser Schmerz wird im KZ immer wieder quälend hervorbrechen. «Mutter, warum hast Du mich verlassen?» Wie eine Schutzmantelmadonna erscheint dem Mädchen jene Frau, die ihren Sohn schützend in die Gaskammern von Auschwitz begleitet – als freiwilliges Opfer (zur Erklärung von Elisabeth Langgässers Haltung ließe sich aus heutiger Sicht immerhin bedenken, daß sie damals drei Kleinkinder hatte, die ihrer Fürsorge bedurften).

Von Theresienstadt wird Cordelia nach Auschwitz verbracht, wo sie als «Privilegierte» in der Schreibstube arbeitet und als Schreibkraft den Selektionen Mengeles beiwohnt. Was sie über den Aufenthalt in den Lagern berichtet (gegen Ende des Krieges wird sie noch nach Norddeutschland verschleppt), ist nicht eine Ansammlung äußerer Greuelthaten, sondern die Häufung innerer Qualen, innerer Zerstörungen und Verwüstungen. Jedes Gefühl erstickt im «grauen Nichts». Und kaum einer nennt sie bei ihrem Namen: Delia aus Berlin-Eichkamp. Sie ist nur «Schutzhäftling A 3709». – An das Kriegsende kann sie sich nur vage erinnern. Monatlang vegetiert sie als Lungenkranke in einem schwedischen Krankenhaus. Ein stiller junger Schwede, ihr späterer Gatte, den sie noch als halbes Kind, als Siebzehnjährige heiratet, versucht sie auf ihren ersten tastenden Wegen zu begleiten. Später braucht sie seine Hilfe nicht mehr, sie muß die Güte abstreifen und ausbrechen. Die Wunde allerdings heilt nicht. Wie ein Mahnmal brennt sie, und wie Hiob fühlt sich später Cordelia: «Das Leben, das gute Leben gehört auch mir ... Ich habe den Abfallhaufen vor dem Stadttor ver-

lassen und meinen rechtmäßigen Platz unter euch wieder eingenommen.» Gibt es ein Fazit dieser Überlebenden? Ja: «Ihr Lächeln ist ohne Hinterhalt und Lüge, denn es leugnet die Bitterkeit und den Zorn über eine Welt ohne Gnade nicht. Über die Welt, in der wir unsere eigenen Henker und die der anderen sind, und unsere eigene Erlösung und die der anderen.»

### Überleben nach Auschwitz

Elisabeth Langgässer erfährt vom Schicksal ihrer Tochter als einer Überlebenden erst am 1. Januar 1946. Einer Bekannten schreibt sie in einem Brief vom 11. Januar: «... Sie können sich vorstellen, in welchem Taumel des Glücks und der Dankbarkeit mich diese Nachricht versetzt hat! Tagelang lebte ich wie in einem Traum und bat immer wieder meinen Mann, der sich kaum weniger gefreut hat, mir zu versichern, daß alles auf Wirklichkeit beruht ...» Im Gedichtkreis «Metamorphosen» (1951 posthum veröffentlicht) findet sich später das hochgemute Gedicht «Frühling 1946», das die Freude über Cordelias Wiedergeburt ausdrückt: «... Aus dem Reich der Kröte / steige ich empor, / unterm Lid noch Plutons Röte / und des Totenführers Flöte / gräßlich noch im Ohr.» Das Wiedersehen allerdings findet erst im Herbst 1949 statt: Elisabeth Langgässer, damals bereits schwer krank (man vermutete eine Multiple Sklerose), empfängt ihre Tochter und deren Gatten in Rheinzabern, wohin die Familie Hoffmann-Langgässer 1948 gezogen ist. Wahrscheinlich brachte diese Begegnung – Cordelia Edvardson erwähnt sie in ihrem Buch nicht – eine Sturzflut der widersprüchlichsten Gefühle. Jedenfalls schreibt die Dichterin in einem Brief vom 14. September 1949: «... Sie können sich vorstellen, was ein solches Wiedersehen bedeutet. Manchmal habe ich das Gefühl, als ob die Last des Lebens nicht mehr zu tragen ist: Freude, Qual, Glück, Schmerz und ein Maß an Sorgen, das zurzeit nicht mehr zu überbieten ist ...» Die Wirklichkeit im Gedicht ist eine andere, eine bessere und eine befreiendere; noch einmal bezwingt Elisabeth Langgässer mit der Vitalität der Mythen die bedrückende Gegenwart. Im Gedicht «Hollunderzeit», das sich in den 1947 veröffentlichten Zyklus «Der Laubmann und die Rose» einfügt, wird die ersehnte Heimkunft Cordelias in hymnischem Ton gefeiert: «Hör deinen Liebling, den bläulichen, dichten / Ammenbusch, rieselnd von Rätseln und Reim / und bis ins milchige Mark voll Geschichten: / Töchterchen! Söhnchen! Zu träumen, kommt heim!»

Die Mutter hatte begriffen, daß am Anfang das Wort war – die Tochter hatte erfahren, daß am Schluß allein die Asche wehte. Für ihren letzten großen Roman, «Märkische Argonautenfahrt», nach ihrem Tod noch 1950 erschienen, forderte sie von der Tochter am 3. Juni 1948 «genauen Bescheid um die ganze Atmosphäre» in Auschwitz: «... Was ich aber brauche, sind ganz reale Anschauungen. Dieser Roman ist ein Versuch, die verschiedenen deutschen Häresien, die typisch deutschen Sünden in verschiedenen Schicksalen darzustellen – als Gericht, als Bußpredigt und Läuterung. Darum wirst Du wohl auch meine Bitte verstehen ...» Cordelia entsprach zwar dem Wunsch der Mutter, nicht aus Einsicht, sondern aus Gehorsam. Und auch der heutige Leser wird in diesem Punkt Elisabeth Langgässers Bitte nicht vorbehaltlos akzeptieren können. Warum mußte als Augenzeugin, als Gewährsfrau, ausgerechnet die eigene Tochter erhalten? Hier hat der schriftstellerische Ehrgeiz nach Authentizität menschliche Rücksichten nicht beachtet. Hier werden auch die Grenzen dieser Mutter-Tochter-Beziehung deutlich, die lange von einem ausgesprochen symbiotischen Charakter geprägt (und auch belastet) war.

Doch solche Erörterungen versagt sich wiederum Cordelia Edvardson, solche Schlüsse mag allein der Leser ziehen. Ihr Buch schließt mit einem Bekenntnis zu Israel, ihrem Gastland seit 1974, dem sie sich auch durch ihren Übertritt zum Judentum verbunden weiß (Cordelia war katholisch erzogen worden): «Am Israel chai – Israels Volk lebt.»

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern



*Herausgeber:* Institut für weltanschauliche Fragen  
*Redaktion:* Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Mario v. Galli, Robert Hotz, Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico  
*Ständige Mitarbeiter:* Paul Erbrich (München), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)  
*Anschrift von Redaktion und Administration:* Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, Tel. (01) 201 07 60  
*Bestellungen, Abonnemente:* Administration  
*Einzahlungen:* «Orientierung, Zürich»  
*Schweiz:* Postcheck Zürich 80-27842  
 Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge  
 Konto Nr. 0842-556967-61  
*Deutschland:* Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)  
 Konto Nr. 6290-700  
*Österreich:* Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127  
*Italien:* Postcheckkonto Rom Nr. 29290004  
*Jahresabonnement 1986:*  
 Schweiz: Fr. 37.- / Studenten Fr. 26.-  
 Deutschland: DM 45.- / Studenten DM 30.-  
 Österreich: öS 340.- / Studenten öS 230.-  
 Übrige Länder: sFr. 37.- zuzüglich Versandkosten  
*Gönnerabonnement:* Fr. 45.- / DM 55.- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)  
*Einzelexemplar:* Fr. 2.50 / DM 3.- / öS 22.-

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

**AZ**

8002 Zürich