

O ORIENTIERUNG

Nr. 1 51. Jahrgang Zürich, 15. Januar 1987

MIT EINEM KLEINEN LÄCHELN begleiche sie das Abonnement der Orientierung, schreibt uns am Tag nach Neujahr eine hochbetagte Leserin. «Als noch lose Blätter» habe sie unsere Zeitschrift schon erworben, fügt sie hinzu, und erleichtert es uns damit, den neuen Jahrgang den «ein- und fünfzigsten» zu nennen. Denn was damals (seit dem 1. September 1936) tatsächlich in der Form von hektographierten, eine Zeitlang durch Mario von Galli von Hand abgezogenen «Blättern» herauskam und sich dann nach tastenden Titelversuchen noch neun Jahre lang «Apologetische Blätter» nannte, verriet nicht die Aspiration, eine «Zeitschrift» zu werden, schon gar nicht eine, die im ganzen deutschen Sprachraum und darüber hinaus in hundert Ländern verstreut ihre Leserinnen und Leser finden würde.

Zum Jahresbeginn

Gab es seit den Anfängen und späterhin in Aufmachung und Benennung sowohl Kontinuität wie Diskontinuität – zum Beispiel wurde eines Tages der Name Orientierung für den Kopf der Zeitschrift mit einem herausragenden «O» zur Lupe gestaltet –, so erst recht in der inhaltlichen Konzeption und Einstellung. Was Wunder, daß nicht alle Leser der ersten Jahre, auch wenn sie noch leben, den Weg mit uns bis heute weitergegangen sind. Manche von ihnen würden den Satz nicht unterschreiben, der im eingangs zitierten Brief auch noch zu lesen ist: «Ich danke besonders für Ihre kritische Haltung der Institution gegenüber, die der meinen nicht nur entgegenkommt, sondern mir große Hilfe ist – wie auch einem großen Teil des Volkes.» Es ist an uns, für solche Treue, die uns schon so lange mitträgt, zu danken.

Beim Blättern in alten Jahrgängen suchten wir nach Anliegen, die sich weit zurückverfolgen lassen und kontinuierlich vertreten wurden. Die ökumenische Annäherung war ein solches, und zwar zunehmend bezogen auf die existentielle Situation in den bekenntnisverschiedenen Ehen, früher «Mischehen» genannt. Wir fühlten uns deshalb sehr betroffen, als wir Anfang September mit jenem bischöflichen Schreiben konfrontiert wurden, das eine in der Schweiz von unten gewachsene «Eucharistische Gastfreundschaft» mit Verbotstafeln bedachte. Inzwischen haben freilich die Bischöfe Mamie (Fribourg) und Wüst (Basel)

das Schreiben dahingehend interpretiert, daß es weder die gemeinsame Kommunion der bekenntnisverschiedenen Ehepaare noch den «hohen geistlichen Wert des evangelischen Abendmahls» habe treffen wollen. Der Basler Bischof richtete sogar sein Hirtenwort zum Familiensonntag 1987 eigens an die gemischten Paare, um die Chancen herauszustellen, die ihr gemeinsames Glaubensleben für die Annäherung der Kirchen bedeute. Über die Praxis, daß solche Paare oder Familien von einer beidseitigen Gastfreundschaft ihrer jeweiligen Gemeinden Gebrauch machen, sagt das Schreiben nichts. Bekanntlich hat sich aber die Synode 72 dazu geäußert und nachdem sich die Bischofskonferenz Anfang Juli 1974 mit Vorlagen zur Frage der Eucharistiegemeinschaft befaßt hatte, erklärte ihr damaliger Präsident, Bischof Nestor Adam, auf einer Pressekonferenz in Zürich (4.7.1974) auf die obige Praxis von konfessionsverschiedenen Paaren angesprochen, bündig: «Das ist Gewissenssache».

Unsererseits haben wir in Nr. 18 vom 30. September das Wort des deutschen Bundespräsidenten auf dem Aachener Katholikentag zugunsten der gegenseitigen Gastfreundschaft der Kirchen auf die Titelseite gesetzt und den Theologen Dietrich Wiederkehr um eine Kommentierung des Schweizer Bischofsschreibens gebeten (vgl. S. 193 ff.). Hinzuzufügen ist, daß wir inzwischen auf kein anderes Ereignis so häufig und spontan angesprochen wurden, wie auf jenes Schreiben. Diesen Reaktionen, wie auch allen, die uns bis dahin begleitet haben, glauben wir es schuldig zu sein, für die Öffnungen einzutreten, die das Konzil eingeleitet hat und die auf einer unvergeßlichen Synodensitzung (Fribourg, 16. November 1973) durch bewegende Zeugnisse gemeinsamen Lebens und Glaubens gemischter Paare ihre fruchtbare eigene Dynamik bewiesen. In ihr und damit im Glaubenssinn der Gläubigen – hier speziell der Verheirateten – den Heiligen Geist am Werk zu sehen, kann uns niemand verbieten.

Liebe Leserinnen und Leser, mit dem lebenswürdigen Lächeln unserer langjährigen Abonnentin möchten wir ganz besonders jene unter Ihnen begrüßen, die neu zu unserer Lesergemeinde gestoßen sind. In der Freude, mit allen wieder ein Wegstück weiter zu gehen, erwidern wir die vielfältigen guten Wünsche. Im Namen der ganzen Redaktion samt Autorinnen und Autoren, unseren Mitarbeitern

Ihr Ludwig Kaufmann

ESSAY

«Wer nie fortgeht, kommt nie heim»: Warum man reist – Ein überstürzter Aufbruch – Die Mühen des Wetters – Hungrig und müde am Wirtshaus – Wer reist, gerät fortlaufend in fremde Geschichten hinein – Zwischen den Zeilen hören – das Fremde im Eigenen – Der große Reisende, Heinrich Heine.

Karl-Dieter Ulke, München

DDR

Kirche in Spannung mit Randgruppen: Zur Entwicklung der Evangelischen Kirche in den achtziger Jahren – kirchliche Friedensgruppen – Vermehrt suchen gesellschaftliche Randgruppen Kontakt mit den Gemeinden – Asyl und konvergierende Interessen – Konfliktfelder mit staatlichen Behörden – Diskussionsprozeß innerhalb der Evangelischen Kirche – «Die Kirche ist für alle da, doch nicht für alles» – Ein religionssoziologischer Ansatz für die Situationsbewertung – Politischer Vorwurf an die Kirche, sie verstärkte die Desintegration.

Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

LITERATUR

Neuentdeckte Weltfrömmigkeit: Peter Handkes Roman «Die Wiederholung» – Heimkehr in die Kärntner Heimat – Die lebenshemmende Gestalt des Vaters – Entdeckung der Dinge durch Entdeckung der Sprache – Die Suche nach dem verschollenen Bruder – Karstlandschaft – Kein realistischer Roman – Dem Text unserer Welt auf der Fährte – Die offenbarende Kraft des Alltäglichen.

Paul Konrad Kurz, Gauting

EKKLESIOLOGIE

Eine ökumenische Perspektive: Grundriß von Heinrich Döring – Historische Forschung wird ernst genommen – Systematik setzt bei der sakramentalen Struktur der Kirche ein – Dadurch gewinnt die Ökumene in der Darstellung einen zentralen Ort – Falsche Sakralisierungen zu wenig kritisch beleuchtet – Demokratie in der Kirche?

Pietro Selvatico, Fribourg

ISLAM

Scharia – Zankapfel der Re-Islamisierung: Innerhalb Allahs Offenbarung regelt die Scharia die äußeren Beziehungen der Menschen – Kein Recht im modernen Verständnis, sondern unfehlbarer Pflichtenkatalog – Für den Geltungsbereich ist das Territorialprinzip bestimmend – Vielzahl von Interpretationsrichtungen – Zunehmende Tendenz zur Wiedereinführung – Die aktuelle Diskussion und Rechtspolitik in Ägypten – Die iranische Version fällt in die vorislamische Barbarei zurück.

Heinz Gstrein, Tunis

INHALTSVERZEICHNIS 1986

Autoren-, Personen- und Sachverzeichnis des 50. Jahrgangs.

Warum man reist

Voriges Jahr bin ich eine Woche durch Schwaben gefahren, durchs Allgäu zum Bodensee mit dem Rad. Überstürzt aufgebrochen aus dem abstumpfenden Alltags-Einerlei, mußte ich Augen und Ohren öffnen im stundenlangen, tagelangen Fahren. Die verschlafenen Sinne mit ihrem ungenutzten Merkfähigkeit wachten wieder auf unterwegs, und womit sie zu tun bekamen, waren lauter Einzelheiten, zufällig zugeflogene Einzelheiten wie der betörend blaue Falter mit seinen kleeblattförmigen Flügeln, den wir «Bläuling» nannten; wie die jungen Stare auf den bahnenweise abgemähten Weiden, deren Gefieder die durchbrechende Sonne smaragden aufblitzen ließ; wie die toten Amseln und Spatzen am Straßenrand, die auf ihrem Flug zwischen Wald und Wiese gegen Windschutzscheiben prallten; wie der Rappe und der Schimmel, die unbewegt beieinander standen unter einem blühenden Apfelbaum mit tief herabhängenden Zweigen.

Gestern Sonne, heute Regen. Das nasse Zeug klebt am Leib. Ich friere im Gegenwind an Händen und Füßen, schwitze gleichzeitig unter dem Anorak. Aber das ist es ja: den ganzen Tag unterwegs sein, fahren und laufen, abends dann richtig müde, richtig hungrig sein und die Füße ausstrecken unter einen Wirtshaustisch – erst beides zusammen macht die Tour zum Genuß. Die Bauern am Stammtisch schwätzen, trinken Bier und spielen Karten. Anders im Speisesaal des Vorkriegs-Hotels am Bodensee jene angejahrten Ehepaare, die nach mehrgängigen Mahlzeiten Schöpfcchen nippend vor sich hinstarren und ihren leeren Abend mit teils belanglosen, teils gehässigen Gesprächsfetzen unterbrechen. Wirklich mies aber sind die beiden erfolgreichen Geschäftspartner am Nebentisch, die ihre gerade laufenden Ehescheidungen mit der gleichen Tranchier-Technik handhaben wie vorher einen Warenexport nach Südafrika und nachher den Ankauf eines Grundstücks, das bei geschicktem Verhandeln vielleicht eine Million billiger zu kriegen wäre. Ich plane währenddessen die Strecke für den nächsten Tag, hänge rot markierte Dorfstraßen mit wenig Verkehr an blau markierte Feldwege mit noch weniger Verkehr, preise wortlos meine Fahrradkarte und weiß einmal mehr: abends froh, anzukommen – morgens froh, wegzukommen.

Reisen ist beliebter denn je, wenn auch weniger mit dem Fahrrad als mit Auto, Bahn und Flugzeug; weniger allein als familien- oder gruppenweise; weniger gern an den Bodensee als nach Nepal; weniger sieben Tage als drei bis acht Wochen. «Im Urlaub ist mir Freiheit das Wichtigste», heißt die meistgegebene Antwort auf eine Meinungsumfrage unter deutschen Bundesbürgern – eine erstaunliche Antwort. Freiheit wovon? Wahrscheinlich vom Alltag. Freiheit wofür? Wahrscheinlich dafür, einmal im Jahr tun und lassen zu können, wozu man Lust hat. Vielleicht aber auch für die Chance, die ein schwäbisches Sprichwort mehr andeutet als ausspricht: «Wer nie fortgeht, kommt nie heim.»

Was meint diese Behauptung? Welche Beweggründe bewegen einen weg von zu Hause? Wie lauten die Motive, warum man reist? Die üblichen Antworten befriedigen nur zum Teil: «mal ausspannen» ist wichtig, aber die Unbequemlichkeiten in ungewohnter Umgebung sind lästig; «Tapetenwechsel» leuchtet ein, aber den bietet auch der Arbeitsplatz; «fremde Länder kennenlernen» klingt abenteuerlich, aber der Touristenlack schreckt ab.

«Komm», sagt der kleine Tiger in einer Geschichte von Janosch, «komm, wir finden einen Schatz.» Unterwegs treffen sie den Reiseesel Mallorca, der fährt sie übers Meer. Sie gehen an Land, und sofort nimmt der Reiseesel wieder seine Koffer und reist weiter. «Denn», so sagt er, «die Ferne ist niemals dort, wo man sich befindet.» Das behauptet er einfach so. Aber wo ist denn nun der Schatz, wie endet die Geschichte? Zunächst einmal fängt sie an und geschieht. Wer von zu Hause weggeht und schließlich wieder nach Hause kommt, der geht

ein Stück weit von sich selber weg, um wieder auf sich selber zuzukommen. Das behaupten wir einfach so – wir, das sind zwei Reisesesel, mein Freund und ich, auf einer Fußwanderung durch Franken.

Eigenes im Fremden

Wir steigen stadtauswärts die Steintreppe hinauf und gehen an bröckelnden Mauern entlang. Baumhöfe und Gärten dahinter – alt und verschwiegen, überaltert oft und auch etwas verkommen. Außer uns kein Mensch, es ist noch früh. Im Wald summen Insekten. Wie beim langsamen Gang durch eine Krypta die Säulen wandern, so wandern hier die Buchenstämme mit ihren silbernen Schäften, verschmelzen für einen Augenblick, treten erneut hervor und bleiben zurück. Draußen am Waldrand streifen die Füße durch betautes Gras. Hunderte von trägen Faltern fliegen auf. Das Getreide steht hoch, der blühende Storchschnabel überzieht die Wiesen mit Blau. Unser Wanderführer kündigt ein «freistehendes Kirchlein» an. Stattdessen steht da auf freiem Feld, völlig deplaziert, ein winziger Rundbau mit Kuppel, also eher so etwas wie eine Moschee, die sich aber wenig später als Sternwarte entpuppt. Wo, bitteschön, bleibt das «freistehende Kirchlein»?

Wir haben uns verlaufen und grätschen mißmutig den Hang hinunter ins Taubertal. Knallende Hitze auf der Straße. Die dunkelrot aufglühenden Pfefferminzstauden am Rand leuchten wie alter Granatschmuck. Wenig Verkehr. Die Luft flimmert und flirrt. Kein Vogel ruft. Ich höre leise Schritte hinter mir im gleichen Rhythmus wie die meinen, dreh mich um – niemand da: es ist nur die Jacke, die quer über den Rucksack geschnallt mit ihren seitwärts herunterbaumelnden Enden schlappt, hin und her, schlapp schlapp, auf und ab. Die Riemen drücken, das Stützband scheuert an der Hüfte. Greller Mittag. Im wolkenlosen Himmel kreist ein Bussard und rührt keine Schwinge.

Abends im Gasthaus «Zum Adler». Die Gaststube wirkt so, als wäre sie seit sechzig, siebzig Jahren unverändert. Auch die Wirtin, zwischen sechzig und siebzig, wirkt unverändert. Sie hinkt, hinkt von Kindesbeinen an und ist sehr gesprächig: Als sie sechs war, hat der Doktor in der Stadt ihrem Vater gesagt, das geht nicht zu operieren, und inzwischen ist es zu spät; wer mich mag, sagt sie, mag mich auch so, und wer mich nicht mag ... Ihre ausladende Handbewegung wirkt nicht verbittert, eher überlegen, beinahe stolz. Unverändert das dicke weiße Porzellan der ovalen Wurstplatte, die sie vor uns hinstellt – der Daumen gibt den aufgedruckten, vom vielen Spülen verblaßten Adler frei, das Wirtshaus-Emblem am Rand. Unverändert die Kloschüssel von Villeroy und Boch, grau geworden die Glasur, stumpf und von Rissen durchzogen. Der Spiegel überm Waschbecken in meinem Zimmer hängt viel zu niedrig, halbrechts darunter eine schlecht verputzte Steckdose: danke für die Neuerung, aber ich habe den alten Naßrasierer mitgenommen, der wiegt weniger. Seit zwanzig Jahren habe ich das Ding nicht mehr benutzt. Damals wohnten wir am Rande der Stadt in einem häßlichen Hochhaus, zwei Zimmer mit winzigem Balkon, eine Garage war uns zu teuer, morgens sprang der Wagen nicht an, vor allem im Winter, also anschieben, dann ins Büro, dieses Durchgangskämmerchen, tagein, tagaus am Schreibtisch, neun Stunden mindestens, am Wochenende Freunde besuchen, bescheidene Ausflüge, lange Spaziergänge, unser erstes Kind war damals zwei Jahre alt, ich dreißig. Und jetzt? Jetzt sehe ich zwanzig Jahre später in diesen Spiegel, säubere den Naßrasierer, pack ihn ein und geh treppunter zum Frühstück.

Ein heller Morgen, ein heiterer Mittag. Wir durchwandern langgestreckte Hügel und Täler. Für heute sind keine größeren Steigungen mehr zu erwarten, eher Gefälle. «Bergab geht's leichter», sagt man. Meine Schienbeine sind anderer Meinung. Jetzt schmerzen sie sogar mehr, als ich ihnen unten im Dorf auf der Bank einreden will, eine längere Pause täte ihnen gut. Gefällt es euch nicht, daß wir bald am Ziel sind? Der müde Leib

feiert seine Feste, wann er will, manchmal im Ruhen, manchmal im Laufen. Doch jedes Mal, wenn er eines seiner Feste feiert, kommt der Augenblick, an dem mir nichts fehlt. Dann bin ich angekommen.

Wer reist, bringt eine Geschichte in Gang einfach dadurch, daß er fortgeht. Fortgegangen, gerät er laufend in fremde Geschichten hinein, die aber, weil er darin vorkommt, zur eigenen Geschichte werden. Anfangs komme ich mit meiner eigenen Geschichte, besser gesagt: bin meine eigene Geschichte – etwa beim Eintritt ins Wirtshaus «Zum Adler», und die fremde Geschichte läuft draußen ab, neben mir. Dann berühren sich die parallelen Geschichten, bis sie zu einer neuen verschmelzen: Der Gast ißt zu Abend und nächtigt unterm gleichen Dach. Aber damit nicht genug. Unter der neuen Geschichte, die gerade erst zustande gekommen ist, wird eine alte sichtbar – aufgelöst durch den Naßrasierer. Es ist wie bei einem Palimpsest, also wie bei einem jener teuer herzustellenden und darum so kostbaren Pergamentblätter: Brauchte den ursprünglichen Text keiner mehr, dann schabte man ihn ab und beschrieb das Blatt von neuem. Wer aber genau hinsieht, der ahnt unter der gut lesbaren Oberflächenschrift den darunterliegenden Text oder liest ihn gar «zwischen den Zeilen».

Fremdes im Eigenen

Unter der neuen Geschichte schimmert etwas von meiner alten Geschichte durch, die beim Reisen unterwegs zum Vorschein kommt. Wer reist, bekommt neue Geschichten erzählt – Stichwort: hinkende Wirtin – und hört die alten wieder, die er sonst nicht zu hören bekäme: ich habe noch immer zwei gesunde Beine. Wer reist, wird in fremde Geschichten verwickelt, und die eigenen wickeln sich aus. Im Fremden wird das Eigene wach – im Eigenen wird das Fremde wach. Abgeschlossen aber ist nichts davon. Alle scheinbar fertigen Geschichten sind in Wirklichkeit unfertig. Sie gehen weiter, wenn ich weitergehe, gehen neue Verschmelzungen ein und lösen die alten, mag mich mein Weg durch Felder führen oder durch Straßen.

Felder und Wiesen, Wald und Wolken, sie gehören zu dem, was wir als «Natur» bezeichnen – als wäre es das «Natürlichste» von der Welt und uns kein bißchen fremd. «Natur» heißt «was von selber wächst», wie der Wald um mich herum, aber auch wie meine Beine. Mein Leib und der bewachsene Boden, sie wachsen von selber und sind seit langem mir vertraut, bis Wurzeln mich zu Fall bringen und Astwerk mein Gesicht zerkratzt. Der Stein da und dieser herabhängende Ast, sie werden mir Halt geben für den nächsten Schritt – aber ich rutsche ab und falle hart zu Boden, den morschen Zweig in der Hand. Ellenbogen und Knöchel tun weh, beim Aufstehen wächst der Schmerz, erzeugt von dem, was von selber wächst: von «Natur» draußen, von «Natur» drinnen. Der anheimelnde Wald – wie fremd er mir auf einmal ist! Der schmerzende Leib – wie nah er mir auf einmal ist!

Wieder draußen im Freien, durchstreifen meine Knie kitzelnde Grasbüschel, die von selber wachsen, sehen meine Augen Saatkörner, die von selber fliegen. Aber die Augen sehen auch den verdorrten Strauch, den verendeten Maulwurf, sie sehen Lebendes und Totes außer sich. Indem ich aber draußen das Nichtmehrwachsende sehe und indem ich draußen das Vonselberwachsende sehe, geht meinem inneren Blick zumindest ahnungsweise auf, was in mir selber wächst und was in mir selber nicht mehr wächst. Der eine merkt vielleicht, daß er in unbekanntem Gelände mit jedem Tag besser zurechtkommt, und wird neugierig, das nächste Wegstück zu erproben: da wächst etwas. Den andern hingegen quält die Ungewißheit, und er sehnt sich nach Hause zurück in die eigenen vier Wände: da stirbt etwas ab. Wieder ein anderer spürt vielleicht, daß er, der sonst alles allein macht, seinen Wanderkumpel braucht, – zugleich aber, daß er Angst hat vor dem Altwerden und vor dem Tod. Sterbendes und Lebendes, fallen und gehen, drinnen und draußen – wer unterwegs ist, erfährt immer beides und lernt, daß die wirkliche Welt aus lauter Gegensätzen besteht. Es

bleibt ihm kaum etwas anderes übrig, als zu begreifen, daß ohne solche «Störungen» nicht voranzukommen ist, weil dauernd Eigenes im Fremden auftaucht und Fremdes im Eigenen.

Am späten Nachmittag, gleich ist Abend, kommen wir in eine alte Stadt, und ich kenne mich nicht aus. Diese enge Gasse zum Beispiel hat etwas Beklemmendes und Beängstigendes – was wird hier so eng? Die Gasse mündet in einen hellen weiten Platz, hier fällt das Atmen leicht – was öffnet sich da? Auf dem Platz steht ein Brunnen mit terrassenförmig abfallenden Schalen, über deren Rand das Wasser fließt; niemand trinkt daraus, niemand wäscht darin, niemand braucht ihn, diesen Brunnen mit seinen überlaufenden Schalen, erquickend für Auge und Ohr – was macht ihn so wohlthuend überflüssig?

Wie ausgetreten diese Kellerstufen sind! Wie kühl es unter diesem Torbogen ist! Wie heiß es da oben sein muß in der Mansarde hinter dem halbgeöffneten Fenster mit der Gardine, die sich noch immer nicht bewegt! Wer wohnt in diesem Haus, wer öffnet die Tür? Fragen, die keiner stellt, es sei denn, er wäre unterwegs. Öffnen wir die Tür!

Die Alte und das Kind

Als Heinrich Heine unterwegs ist auf seiner «Harzreise», führt ihn sein Weg in ein Bergstädtchen. Er geht durch die Straßen und kommt an ein Haus, er öffnet die Tür, gelangt in den Flur, horcht eine Weile, hört Geräusche in der Wohnstube, klopft an und tritt ein. Da sitzt eine steinalte Frau dem großen Schrank gegenüber, hinterm Ofen, und «ihr Denken und Fühlen», schreibt Heine, «ist gewiß innig verwachsen mit allen Ecken dieses Ofens und allen Schnitzereien dieses Schrankes. Und Schrank und Ofen leben, denn ein Mensch hat ihnen einen Teil seiner Seele eingefloßt. Die alte Frau, dem großen Schrank gegenüber, hinterm Ofen, trug einen geblühten Rock von verschollenem Zeuge, das Brautkleid ihrer seligen Mutter. Ihr Urenkel ... saß zu ihren Füßen und zählte die Blumen ihres Rockes, und sie mag ihm von diesem Rocke wohl schon viele Geschichtchen erzählt haben; viele ernsthafte, hübsche Geschichtchen, die der Junge gewiß nicht so bald vergißt ... und

Das Schweizerische Pastoralsoziologische Institut
in St. Gallen (SPI) sucht

Mitarbeiter(in)

Bewerber(innen) haben sich über einen Studienabschluß in Theologie oder Religionssoziologie auszuweisen. Sie sollten das Leben und die Strukturen der katholischen Kirche in der Schweiz kennen. Wichtig ist analytisches Denkvermögen, Gewandtheit im schriftlichen Ausdruck, Zuverlässigkeit in administrativen Belangen und die Fähigkeit, kreativ an Konzeptarbeiten und Planungsfragen heranzugehen. Die Beherrschung der zweiten Landessprache ist notwendig.

Antritt der Stelle ist Frühjahr 1987. Haben Sie Interesse an der Stelle, dann nehmen Sie schriftlich oder telefonisch Kontakt mit uns auf:

SPI, Gallusstraße 24, 9001 St. Gallen
Telefon (071) 232389

die er vielleicht wiedererzählt, wenn die liebe Großmutter längst tot ist und er selber, ein silberhaarer, erloschener Greis, im Kreise seiner Enkel sitzt, dem großen Schranke gegenüber, hinterm Ofen».

Wenn Heinrich Heine – diesmal nicht bissig, sondern fast sentimental – von dieser Stube erzählt, öffnet er die Stubentür und läßt uns hineinschauen. Unsere Augen blicken in eine Welt, die zugleich anheimelnd ist und fremd: anheimelnd, weil uns alles in dieser Stube bekannt ist, und fremd, weil uns im Bekannten etwas anrührt, was unbekannt ist. Dieses Unbekannte aber macht uns weder draufgängerisch noch läßt es uns kalt. Wir stehen an der Schwelle einer Welt, die noch nicht ganz vermessen und enträtselt ist, einer Welt, von der wir nicht genau wissen, ob sie bereits hinter uns liegt oder noch vor uns.

Entzückt mich das Feuer im Ofen, oder zucke ich davor zurück? Will ich mich in den Schrank verstecken, oder habe ich Angst, darin zu ersticken? Vielleicht schaut das Kind mich an und fragt mit stummem Blick: Warst du je ein Kind? Vielleicht

schaut die Greisin mich an und fragt mit stummem Blick: Bist du schon tot? Tot bin ich noch nicht, ein Kind bin ich nicht mehr, ich lebe dazwischen und weiß nicht wo.

Die Kindheit liegt hinter mir und ist nicht mehr da, der Tod liegt vor mir und ist noch nicht da. Das weiß ich, doch fehlt mir der Punkt zwischen beidem, der Ort, an den ich gehören würde. Wo ist er denn, der Punkt mitten zwischen dem, was ich nicht bin, und dem, was ich bin – der Mittelpunkt? Zwischen aushäusig und anheimelnd, zwischen fremd und eigen hat jeder seinen Mittelpunkt, doch wie soll er dahin kommen, wenn er nicht weiß, wo die Mitte ist? «Mitte» heißt lateinisch «medium», und dieses «medium» steckt im Meditieren: um die Mitte herumgehen, hundertmal, tausendmal, ein Leben lang in wechselnder Nähe und Distanz – ein paar Schritte davon weg, ein paar Schritte darauf zu. So genommen, heißt reisen nichts anderes als meditieren, und das schwäbische Sprichwort hat schon recht: «Wer nie fortgeht, kommt nie heim.»

Karl-Dieter Ulke, München

DDR: Kirche in der Spannung mit Randgruppen

Anfang der achtziger Jahre machten – parallel zur westlichen Friedensbewegung – auch in der DDR kirchliche Friedensgruppen von sich reden. Eine Dresdener Initiativgruppe war, in Ergänzung zur Bausoldatenregelung, um die gesetzliche Möglichkeit zu einem, der westdeutschen Zivildienstregelung vergleichbaren «Sozialen Friedensdienst» bemüht. Mitglieder von Friedensgruppen zeigten sich in der Öffentlichkeit mit dem Aufnäher «Schwerter zu Pflugscharen» und waren manchen Repressalien ausgesetzt. Zum Dresdener Friedensforum am 13. Februar 1982, dem Gedenktag des vernichtenden Bombenangriffs im Winter 1945, versammelten sich an die 5000 Jugendliche in der Kreuzkirche. Etwa um die gleiche Zeit warb eine Gruppe von Christen und systemkritischen Sozialisten für den «Berliner Appell» um Unterschriften. Nach dem neuen Wehrgesetz von 1982 bildeten sich Gruppen von «Frauen für den Frieden», die vorsorglich in schriftlichen Erklärungen jede militärische Verfügbarkeit verweigerten.

Die kirchliche Diskussion um Randgruppen

Inzwischen ist es um diese Friedensgruppen stiller geworden. Spektakuläre Vorgänge, die in westlichen Medien Schlagzeilen machen könnten, sind z.Zt. nicht zu melden. Dennoch geht die Arbeit weiter, wobei eine deutliche Verlagerung von der Friedens- zur Ökologieproblematik zu beobachten ist. Der konziliare Prozeß für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung, der von den Evangelischen Kirchen in der DDR eingeleitet wurde und für den jüngstens auch die Katholische Kirche ihr Interesse angemeldet hat, dürfte den Friedens- und Ökologiegruppen neuen Aufwind geben.

Mehr als die Friedens- und Ökologieproblematik dieser Gruppen steht deren Ort und Funktion im Beziehungsfeld von Kirche und Gesellschaft zur Diskussion. Eine lebhaft und kontrovers geführte Debatte ist in Gang gekommen, an der die Relevanz der Randgruppenproblematik für die Evangelischen Kirchen in der DDR ablesbar ist.¹ Ihr kirchlicher Ort ist nicht ein-

deutig bestimmbar, denn es handelt sich nicht um innerkirchliche, im Aufbruch zur Gesellschaft befindliche Gruppen, sondern um solche, die durch die verdrängten innergesellschaftlichen wie globalen Probleme beunruhigt, ohne eine klare kirchliche Identität den Kontakt mit der Kirche suchen und dabei ihre Problemsensibilität in die Kirche hineinragen und «provokierend» wirken. Für diese Gruppen, denen in aller Regel Christen und Nichtchristen angehören, die also eher von außen auf die Kirche zukommen, ergibt sich die Frage, was diese veranlaßt, unter das Dach der Kirche zu schlüpfen, was sie dort suchen, was sie für die Kirche bedeuten. Es versteht sich, daß die praktischen Konsequenzen dieser Fragen für die Kirchen von nicht geringer Bedeutung sind.

Das Dach der Kirche als Asyl

Eine erste Antwort auf die Frage, warum gesellschaftliche Randgruppen das Bestreben zeigen, sich im Schutz der Kirche anzusiedeln, ohne sich jedoch kirchlich integrieren zu lassen, ergibt sich auf dem Hintergrund der besonderen Situation der Kirchen im sozialistischen Staat. Die Verfassung der DDR plazierte die Kirchen unter Grundrechten und -pflichten der Bürger, nicht der Gemeinschaften. In Artikel 39, dem als letztem dieses Abschnittes nur noch ein Paragraph bezüglich der sorbischen Minderheit folgt, heißt es von den Kirchen, daß sie ihre Angelegenheiten in Übereinstimmung mit der Verfassung und den Gesetzen selbst ordnen, wobei Näheres durch Vereinbarungen geregelt werden kann. Plazierung und Wortlaut in der erklärtermaßen sozialistischen Verfassung lassen die Verlegenheit des Gesetzgebers erkennen, den Kirchen im sozialistischen System überhaupt einen Ort zuzuweisen; sie sind ein Schönheitsfehler in einer ansonsten unter der Führung und Kontrolle der Partei der Arbeiterklasse stehenden Gesellschaft. Als einzige gesellschaftliche Großgruppen besitzen die Kirchen gegenüber Staat und Partei eine respektierte Eigenständigkeit, wodurch sie zu einem gesellschaftlichen Freiraum von einiger Sogwirkung werden. Sie sind zwar aus dem sozialistischen System ausgegliedert und von allen gesellschaftspolitischen Entscheidungsprozessen ausgeschlossen, doch im System präsent, dazu noch mit einem ihnen kirchenpolitisch durch nähere Regelung – man denke an die Vereinbarungen zwischen dem sozialistischen Staat und der Evangelischen Kirche im Spitzengespräch vom 6. März 1978 – tolerierten, wenngleich bedingten Recht gesellschaftskritischer Stellungnahme. Diese paradoxe Situation macht die Kirche für gesellschaftliche Randgruppen interessant. Da sich diese innerhalb der Gesellschaft nicht konstituieren können, ohne Gefahr zu laufen, kriminalisiert zu werden, suchen sie das schützende Dach der Kirche, um von

¹ Vgl. H. Falcke, Unsere Kirche und ihre Gruppen, in: Kirche im Sozialismus 11 (1985), 145–152; E. Neubert, Nichtreligiöse Gruppen in der Kirche, ebd. 11 (1985), 99–103; Religion in Soziologie und Theologie 12 (1986), 71–74; Megapolis DDR und die Religion 12 (1986), 155–164; Reproduktion von Religion in der DDR-Gesellschaft, Heft 1 u. 2, epd Dokumentation 35–36/86; B. Harmati/G. Planer-Friedrich/D. Urban, Abkehr von der herrschenden Rationalität. Ein Gespräch über das wachsende Bedürfnis nach Religion, in: Kirche im Sozialismus 12 (1986), 165–171; H. Müller, Religio rediviva oder Die Beschwörung der Kontingenz, Weißenseer Blätter, Berlin (Ost) 4/1985 (vgl. auch epd Dokumentation 35–36/86; H. Trebs, Kirche im Jahr 2000, Aufgaben evangelischer Publizistik, Standpunkt, Berlin (Ost) 8/1986; 10/1986.

deren Eigenständigkeit zu profitieren. Wenn die Kirchen sich solchen Randgruppen gegenüber öffnen, dann erfüllen sie unter veränderten gesellschaftspolitischen Bedingungen ihre traditionelle Asylfunktion. Und da sie von manchen Gruppen in ihrem Selbstverständnis als «Kirche für alle» beim Wort genommen werden, können sie sich einem solchen «Asylbegehren» schwerlich entziehen. Allerdings handeln sie sich damit Konflikte nach zwei Seiten ein: Einmal bringt die Aufnahme von «Asylanten» manche Unruhe ins Haus, die den ruhigen Christenschlaf zu stören vermag; andererseits gilt es, die Asylfunktion gegenüber dem Staat zu verteidigen, der solche Ausweichmanöver mit Mißtrauen beobachtet.

Konvergierende Interessen von Kirchen und Gruppen

Doch das Verhältnis von Kirchen und Gruppen beschränkt sich nicht auf die Asylfunktion. Jede Randgruppe, die unter dem Dach der Kirche Unterschlupf findet, macht damit für die Gemeinde Jesu ein Problem gesellschaftlicher Diskriminierung bzw. eines gesellschaftlichen Defizits unmittelbar erfahrbar und zwingt dazu, tradierte Meinungen zu überprüfen. Dies gilt beispielsweise für die Gruppen der «Schwulen», wie sie sich in bewußter Übernahme dieses diskriminierenden Begriffs selbst bezeichnen, die einige Unruhe in die Kirchen brachten und eine lebhaft diskutierte Diskussion um «Homosexualität und Kirche» auslösten.²

Das Beispiel zeigt, daß selbst bei einem äußerst konfliktträchtigen Verhältnis sozialer Randgruppen zur Kirche mehr im Spiel ist als ein rein taktisch begriffenes Asylbegehren. Unter Konflikten verdrängt, werden konvergierende Interessen deutlich: Die Gruppen suchen über das bloße Asyl hinaus Verständnis, und wo solches Verständnis aufgebracht wird, wirkt dieses unter Christen zuweilen wie eine zweite Bekehrung, indem das Evangelium ihnen einen Weg zur konkreten Nachfolge im Dienst an den Diskriminierten weist.

In vielen Fällen ist die Konvergenz weniger verdeckt. So spricht der Erfurter Propst *Heino Falcke* mit Bezug auf die «Friedens-, Öko- und Dritte-Welt-Gruppen» von einer «starke(n) Deckung im biblischen Zeugnis».³

Ein Musterbeispiel für ein konvergierendes Verhältnis von Kirche und Gruppen ist die Initiative «Sozialer Friedensdienst». Am 9. Mai 1981 hatte eine Dresdener Initiativgruppe einen Aufruf⁴ erlassen, der die alte Forderung nach einem zivilen Ersatzdienst auf eine aufschlußreiche Weise neu aufgriff. Genau gelesen hat der Aufruf drei Adressaten: Die «lieben Freunde», an die sich der Aufruf unmittelbar wendet; die Synoden der jeweiligen Landeskirchen, an die man sich zwecks Unterstützung der Initiative wenden möge; die Volkskammer der DDR, von der man sich die entsprechenden gesetzlichen Regelungen eines «Sozialen Friedensdienstes» erhofft. Diese Verfahrensweise ist für westliche Begriffe schwer verständlich, weil die pluralistische Gesellschaft einer parlamentarischen Demokratie über genügend Institutionen verfügt, ein solches Anliegen ohne Umweg über die Kirchen voranzutreiben, was nicht ausschließt, sie in solche gesellschaftlichen Entscheidungsprozesse einzubeziehen. Doch in der DDR-Gesellschaft ist einer Basisgruppe, die sich den Sozialisationsmechanismen des Systems entzieht, der direkte Weg über gesellschaftliche Institutionen versperrt. Daher der Umweg über die Synoden, die dann auch das Anliegen aufgrund der Eingaben aufgriffen, wobei die demokratische Synodenstruktur innerhalb des durch den «demokratischen Zentralismus» gekennzeichneten Systems eine offene Diskussion ermöglichte und damit innergesellschaftlich zu einem wachsenden, von der offiziellen Doktrin abweichenden Problembewußtsein beitrug. Über die Landessynoden erreichte das Anliegen der Initiativgruppe die Bundessynode, die ihrerseits die Konferenz der Kirchenleitungen bat, «in Gesprächen mit der Regierung erneut nach Möglichkeiten zu suchen, wie dem Anliegen Rechnung getragen werden kann».⁵ Das Gespräch fand statt, verlief aber ergebnislos.

Das Beispiel zeigt, wie das Anliegen einer Randgruppe von den Kirchen aufgenommen wird und dadurch ein gesellschaftspolitisches Gewicht erhält. Auch wenn das Anliegen gesellschaftspolitisch nicht durchsetzbar war, so ist doch das gewachsene Problembewußtsein kein schlechter Ertrag. Möglich aber war das Verfahren aufgrund einer Konvergenz der Interessen: Die Initiativgruppe «Sozialer Friedensdienst» hatte nur die von den Evangelischen Kirchen in vielen Stellungnahmen und Synodendokumenten geforderte «Absage an Geist und Logik der Abschreckung» auf der Ebene individueller Gewissensentscheidung konkretisiert. Die Übereinstimmung zwischen der sozialethisch motivierten Initiative und dem Friedenszeugnis des Evangeliums war zu groß, als daß sich die Kirche dem Begehren der Initiativgruppe hätte verweigern können, ohne in ihrem Friedensengagement unglaubwürdig zu werden.

Divergenzen zwischen Kirchen und Gruppen

Diese Konvergenz ist freilich nicht in jedem Fall gegeben. Ein gegenteiliges Beispiel ist der von dem Ostberliner Pfarrer *Eppelmann* entworfene und verbreitete «Berliner Appell»⁶, der die Neutralisierung beider deutscher Staaten erstrebt und den Abzug der «Besatzungstruppen» fordert. In ihrer offiziellen Zurückweisung des Appells hatte die Kirchenleitung der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg (Ost)⁷ lediglich in der in diesem Dokument zum Ausdruck kommenden «Sorge und Ungeduld» eine gewisse Konvergenz erkennen können, im Text aber vor allem «ein Zerrbild der politischen Verantwortlichen» gesehen sowie «Unterstellungen, für die es in der Nachfolge Jesu Christi keinen Raum geben darf».

Ob diese Abkanzelung dem Text gerecht wird, sei dahingestellt. Die tatsächliche Divergenz ist sicher nicht nur in der Form, sondern auch und vor allem in der Sache selbst zu suchen und wird in der kirchenamtlichen Stellungnahme eher verschleiert. Denn der «Berliner Appell» stellt mit seiner politischen Programmatik die Bündnistreue der DDR in Frage, womit eine Grenze überschritten ist, die die Kirchen schon aus Loyalitätsgründen wahren müssen. Andernfalls würden sie in die Rolle einer politischen Opposition gedrängt und Gefahr laufen, die gesellschaftlichen Bedingungen ihrer Eigenständigkeit im sozialistischen System selbst aufzukündigen.

Da die Randgruppenproblematik den Kirchen nicht nur einen Zuwachs an Sympathie, gesellschaftlicher Relevanz und Innovation, sondern auch handfeste Konflikte innerkirchlicher Art wie im Verhältnis zum Staat gebracht haben, wächst die Tendenz, die Gruppen nach dem Maß an Konvergenz kirchlich einzuschätzen und sich die mit einer Divergenz verbundenen Konflikte möglichst vom Hals zu halten. So hat die Evangelische Kirche von Berlin-Brandenburg (Ost) im Februar 1984 eine – umständlich formulierte – «Orientierung für die Arbeit mit Gruppen, die die Kirche durch ihre besondere Thematik herausfordern» erlassen. Demnach muß gesichert sein, «daß bei öffentlichkeitswirksamen Aktionen einer Gruppe, die das Verhältnis der Gemeinde zur Gesamtkirche, zur Öffentlichkeit oder zum Staat berühren, ihr rechtzeitig vorher die Möglichkeit zur Zustimmung, Ablehnung oder einer Stellungnahme gegeben ist». Diese Absicherung führt – etwa bei der verbreiteten «Friedenswerkstatt» – dazu, daß die Gruppen ihre Eigenverantwortung verlieren und sich einer kirchlichen Kontrolle unterziehen müssen, womit in vielen Fällen die Herausforderung hinfällig und das «Asyl» fragwürdig werden. Zwar hat die vom Thüringischen Landesbischof *Leich*, dem derzeitigen Vorsitzenden des Bundes, geprägte Formel *Die Kirche ist für alle da, doch nicht für alles* ihre Logik, vorausgesetzt, die Kriterien,

² Vgl. den gleichlautenden Titel von M. Hartmann in: *Kirche im Sozialismus* 11 (1985), 111–116.

³ H. Falcke, *Unsere Kirche ...*, a.a.O., S. 148.

⁴ Vgl. den Text des Aufrufs in P. Wensierski/W. Büscher (Hrsg.), *Friedensbewegung in der DDR. Texte 1978–1982*, edition transit, Hattungen 1982, S. 169ff.

⁵ Zitiert nach der von der Güstrower Bundessynode (18.–21. September 1981) beschlossenen «Stellung zur Frage des zivilen Wehrersatzdienstes», epd Dokumentation 43/81, S. 79.

⁶ Vgl. den Text in P. Wensierski/W. Büscher, *Friedensbewegung ...*, a.a.O., S. 242ff.

⁷ Ebd., S. 283ff.

nach denen beurteilt wird, wofür eine Kirche dazusein hat und wofür nicht, sind eindeutig und finden nach außen wie nach innen ihre Anwendung; andernfalls besteht Gefahr, daß die «Orientierung» zur Disziplinierung konfliktträchtiger Gruppen mißrät und die Chance, die Randgruppen auch für Kirchen bedeuten, vertan wird.

Gruppen als Sozialgestalt des Bekennens

Ein solcher Klärungsprozeß ist im Gang. So fragt H. Falcke – allerdings auf die Friedens-, Öko- und Dritte-Welt-Gruppen beschränkt – nach deren ekklesiologischem Stellenwert.⁸ Seine Hypothese: Die Gruppen erscheinen als «Sozialgestalt des Bekennens». Im Hintergrund dieser Formel steht eine soziologische Differenzierung, der zufolge der Kirche auf der Ebene der Ökumene, der Landeskirche, der Gemeinde und der Gruppe unterschiedliche Funktionen zugeordnet werden – der Gruppe vor allem die Innovation. H. Falcke geht davon aus, daß es für die Kirche heute keine größere Bekenntnis-Herausforderung gibt als die, «Kirche des Schalom zu werden». Damit ist eine grundsätzliche Konvergenz zwischen einer theologischen Herausforderung der Kirche und einer sozialetisch-politischen Herausforderung der Gesellschaft gegeben. Die Konsequenz: Letztere wird von der Kirche als «Frage des Glaubensgehorsams erkannt».

Auf der Ebene der Bewußtseinsbildung ist dieser Prozeß inzwischen weit gediehen. An Synodenerklärungen zu Fragen des Friedens, der Ökologie und der Dritten Welt ist kein Mangel. «Es gilt nun, daß der Bund in der Praxis seines Redens und Handelns seine Synodalerklärungen einholt ... Die Bewegung stoppt, weil im Bund kein Einverständnis besteht über die praktischen Konsequenzen des gemeinsam erklärten Wortes ... Könnte es sein, daß hier die Berufung der Gruppen liegt, unseren Kirchen weiterzuhelfen, unseren Kirchen auf die Sprünge zu helfen auf dem Weg zur Kirche des Schalom?»⁹

Der Erfurter Propst wirbt um Verständnis für die Gruppen, von denen für Gesellschaft und Kirche soviel Unruhe ausgeht. Er nimmt deren Mitglieder gegen den verbreiteten Vorwurf «kaputter Typen» mit dem Argument in Schutz, daß derjenige, der «sich von dem angehen läßt, was in der Welt kaputtgeht», auch selbst dabei ein Stück kaputtzugehen pflegt. Es sind jene, «die von den steigenden Wassern der Sintflut» bereits nasse Füße bekommen haben, während andere «noch auf dem trockenen sitzen», woraus sich eine «Kompetenz der Betroffenen» ableitet, die in Kirche und Gesellschaft Gehör verdient. Die Kommunikation mit den Gruppen darf auch dann nicht abgebrochen werden, wenn diese Streit in die Kirchen hineintragen, denn der Streit sei eine «produktive Leistung», und erst die Verweigerung des Streites wirke «kontraproduktiv».

Eine besondere Berufung der Gruppen ergibt sich für H. Falcke aus der Tatsache, daß die Landeskirchen überfordert sind, ihre erklärte Absage an Geist, Logik und Praxis der Abschreckung konsequent zu leben. Der Autor verweist hier auf die überkommenen Strukturen einer Volkskirche, die die Großkirchen daran hindert, «Friedenskirche im klassischen Sinn» zu sein. Landeskirchen und Gruppen sollten daher miteinander klären, «was beider besondere Möglichkeiten und Grenzen sind». Eine solche Klärung könnte dazu führen, daß die Gruppen exemplarisch und stellvertretend für die Gesamtheit etwas tun, «weil diese es noch nicht sieht, noch nicht will und noch nicht kann».

Die Brisanz eines religionssoziologischen Ansatzes

H. Falckes ekklesiologische Hypothese stellt ohne Frage eine kirchliche Aufwertung der Gruppen dar, doch nimmt der Autor mit der Beschränkung auf Friedens-, Öko- und Dritte-Welt-Gruppen eine Selektion vor, von der E. Neubert befürchtet, daß andere Gruppen disqualifiziert werden – diesmal

«nicht nach institutioneller Verträglichkeit und struktureller Anpassungsfähigkeit, sondern nach ekklesiologischem Selbstbewußtsein und eschatologischer Ausrichtung».¹⁰

E. Neubert, Referent für Gemeinsoziologie in der Theologischen Studienabteilung, hält von solcher ekklesiologischen Überfrachtung wenig; er setzt eine soziologische Analyse dagegen und verdeutlicht von dieser Position her, radikaler als H. Falcke, die kirchliche Relevanz «sozialisierender Gruppen». Das Prädikat «sozialisierend» verdienen nach ihm jene Gruppen, die sich den Sozialisationsmechanismen der Gesellschaft – aber auch denen der Kirche – entziehen und deren Sozialisationsfaktoren ablehnen oder doch für ungenügend erachten. Ihre Mitglieder verweigern Anpassung und Konformität und erstreben eine alternative Sozialisierung, wobei diese Gruppen ihre Mittlerfunktion zwischen Individuum und Gesellschaft bewußt wahrnehmen wollen; wenngleich durch die Gesellschaft als «Randgruppen» marginalisiert, sind sie doch keine «Aussteigergruppen», die abseits der Gesellschaft ein Nischendasein pflegen. Sie verstehen im Gegenteil ihre – alternative – Sozialisierung als Voraussetzung, die persönliche Lebensweise zu verändern, aus einer neugewonnenen Perspektive gesellschaftliche Probleme kritisch zu reflektieren und nach Möglichkeit Innovationen in Gesellschaft und Kirche einzubringen.

Das Spektrum dieser in den letzten Jahren in der DDR vermehrt entstandenen «sozialisierenden Gruppen» reicht von charismatischen Bewegungen über Friedens- und Öko-Gruppen, über Literatur- und Kunstkreise, über in der Jugendkultur angesiedelte Gruppen bis zu solchen von Schwulen und Lesben. Die Gründe für ihre Entstehung sieht E. Neubert in einem jahrzehntelangen Prozeß «kultureller Reduktion», wie sie durch den komplexen Prozeß sozialistischer Umwälzungen und technisch-wissenschaftlicher Revolution eingetreten ist. Diese «kulturelle Reduktion» ist von einem Prozeß breiter Verdrängung begleitet. Doch die ausgeschiedenen «Wissensvorräte, Deutungs- und Bedeutungspotentiale, Handlungsmuster und sozialen Formen bleiben wirksam. Sie sind auch jenseits einer offiziellen Kultur Sozialisationsfaktoren».¹¹

Diese gesellschaftlich verdrängten Sozialisationsfaktoren, zu denen im übrigen auch die – weit verstandene – Religion gehört, sind indes nicht einfach in Vergessenheit geraten. Im Gegenteil: Sie drängen in den letzten Jahren verstärkt ins gesellschaftliche Bewußtsein, was sich beispielsweise an den historischen (Luther; Preußen) wie literarischen (Romantik; Mythos und Religion) Rezeptionsprozessen ablesen läßt, deren gesellschaftliche Sprengkraft durch eine vom System eher geduldet als betriebene selektive Integration kaum zu entschärfen ist. Am äußersten Rand dieses Rezeptionsprozesses, jenseits der selektiven Integration durch die offiziellen Sozialisationsmechanismen, erscheinen die sozialisierenden Randgruppen.¹² Die für die Kirche grundsätzliche Bedeutung dieser Randgruppen liegt nach Meinung von E. Neubert darin, daß diese die aus der Gesellschaft verdrängten Sozialisationsfaktoren «reproduzieren». Da die kulturelle Reduktion und der wissenschaftlich-technische Fortschritt zunehmend im Leiden an der Gesellschaft als negativ erfahren werden und sich damit ein – im übrigen systemübergreifendes – Krisenbewußtsein verbreitet, bieten die reproduzierten Sozialisationsfaktoren eine Chance, durch eine umfassende Veränderung des Bewußtseins und der gesellschaftlichen Strukturen drohende Katastrophen – von Entfremdungserfahrungen bis zum atomaren Selbstmord – abzuwenden. Es versteht sich, daß eine Kirche, die durch den sozialistischen Umwandlungsprozeß wie durch den Säkularismus selbst eine Reduktion erfahren hat, die an einem sozialen Funktionsverlust leidet und in ihrer eigenen Integrationskraft so geschwächt erscheint, daß sie den fortschreitenden Schrumpfungsprozeß nicht aufzuhalten vermag, dem Phänomen sozialisierender Gruppen nicht gleichgültig gegenüberstehen kann. Hier könnte im übrigen eine Rückbesinnung auf die eigene Herkunft als religiöse Randgruppe des Judentums helfen, um ein besseres Verständnis für die heutigen Randgruppen zu gewinnen.

¹⁰ E. Neubert, Reproduktion ..., a.a.O., S. 105.

¹¹ Ebd., S. 7.

¹² Es ist beispielsweise bemerkenswert, daß junge Autoren und Künstler in der DDR trotz lockender Privilegien z.T. eine Mitgliedschaft in den offiziellen Verbänden ablehnen und sich zu autonomen Gruppen zusammenschließen.

⁸ Vgl: H. Falcke, Unsere Kirche ..., a.a.O.
⁹ Ebd., S. 147.

E. Neubert geht allerdings in der Betonung der kirchlichen Relevanz sozialisierender Gruppen noch einen Schritt weiter: für ihn sind diese Gruppen der gesellschaftliche Ort einer Reproduktion von Religion. Die These steht in einem größeren Kontext, der gegenwärtig durch Studienaufträge seitens des Lutherischen Weltbundes weltweit am Phänomen der «Civil Religion» untersucht wird.¹³ Dabei geht es um die Analyse des Zusammenhangs von Religion, Staat, Nation und Grundwerten. Die bisherigen Ergebnisse scheinen *Bonhoeffers* These von der «religionslosen Gesellschaft» zu widerlegen. Bei aller Ambivalenz, die der Religion aufgrund ihrer systemstabilisierenden wie ihrer gesellschaftskritisch-emanzipatorischen Funktion zukommt, scheint die Sache selbst außer Frage: Religion wird durch die säkulare Gesellschaft reproduziert. E. Neubert behauptet dies auch für die DDR, wobei er – mit Verweis auf religiöse Surregate wie die Jugendweihe – die stabilisierende Funktion als ein von der Religion durch den Staatssozialismus übernommenes Erbe ausweist, die gesellschaftskritisch-emanzipatorische Funktion dagegen in den sozialisierenden Gruppen entdeckt. Es steht zu erwarten, daß diese durch seine umfangreiche Abhandlung «Reproduktion von Religion in der DDR-Gesellschaft» doch keineswegs überzeugend nachgewiesene These zu einer sehr grundsätzlichen Diskussion in den Evangelischen Kirchen der DDR führen wird, da sie die auf Bonhoeffer und Barth gründende theologische Basis für das Selbstverständnis als «Kirche im Sozialismus» berührt.

Warnung vor möglichen kirchenpolitischen Implikationen

Erste kritische Stimmen haben sich bereits zu Wort gemeldet. Sie kommen – kaum zufällig – aus der Ost-CDU nahestehenden Theologenkreisen. So wehrt sich *Hanfried Müller* dagegen, daß Barth und Bonhoeffer falscher Prophetie bezichtigt werden und wirft E. Neubert vor, daß er «böse antikommunistisch ver-

¹³ Vgl. B. Harmati/G. Planer-Friedrich/D. Urban, Bedürfnis ..., a.a.O., S. 165-171.

¹⁴ H. Müller, *Religio rediviva* ..., a.a.O., epd Dokumentation 35-36/86, S. 120.

zerrt».¹⁴ Er spricht diesen Gruppen das Prädikat «sozialisierend» ab. Statt den von Neubert behaupteten «Sozialisierungsnotstand» in der DDR zu signalisieren, hätten sich manche Gruppen selbst in einen «Sozialisierungsnotstand» versetzt, so daß man sie mit größerem Recht «entsozialisierend» nennen könnte. «Andere wieder wirken – will man dieses Wort aufgreifen – wirklich (sozialisierend), sie aber sind prosozialistisch und gerade die Alternative zu solchen Gruppen, von denen Neubert spricht.»¹⁵

Ähnlich negativ, wenngleich weniger polemisch, fällt das Urteil von H. Trebs aus. Er bezweifelt, «daß die Randgruppen die ihnen von Propst Heino Falcke und Ehrhart Neubert zugeschriebene ekklesiologische Rolle tatsächlich zu spielen vermögen», weil diese Gruppen in der Regel die Inhalte kirchlicher Verkündigung ablehnen und nur darauf aus seien, den kirchlichen «Freiraum» für ihre Zwecke zu nutzen. Statt der Kirche zu mehr gesellschaftlicher Relevanz zu verhelfen, würden sie die «kirchliche Desintegration» noch potenzieren. Das «Randgruppen-Syndrom» spiegele zudem das Dilemma der Evangelischen Kirchen wider, als «Kirche in der DDR» zugleich der «in die Gesellschaft der DDR nichtintegrierte Bereich» zu sein. Daraus würden sich «zwei einander widersprechende und durchkreuzende Konzepte» mit der «Tendenz zur Selbstzerstörung» ergeben. Entsprechend warnt Trebs vor jedem kirchlichen Flirt mit Randgruppen und resümiert: «Die Möglichkeiten der Kirche, ihren Beitrag zu leisten, sind nur dann sinnvoll eingesetzt, wenn sie sich im Kontext der Bemühungen der sozialistischen Gesellschaft bewegen, nicht neben ihr und nicht gegen sie.»¹⁶

Damit ist im Kontext der Randgruppenproblematik die Diskussion um das Selbstverständnis der Evangelischen Kirchen als «Kirche im Sozialismus» neu aufgebrochen. Man wird auf den weiteren Verlauf der Debatte und deren praktische Konsequenzen gespannt sein dürfen.

Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

¹⁵ Ebd., S. 120f.

¹⁶ H. Trebs, *Kirche im Jahr* ..., Standpunkt 10/86, S. 258-260.

Neuentdeckte Weltfrömmigkeit

Peter Handkes Roman *Die Wiederholung*

Schon im Salzburg-Roman Peter Handkes *Der Chinese des Schmerzes* (1983) ging es der Hauptfigur Andreas Loser um «die Erfahrung der erfrischenden Wiederholung gegen die ermüdende Wiederholung, des Wiederholungsentschlusses gegen den Wiederholungszwang, der Wiederholungs-Möglichkeit gegen die Wiederholungsgefahr». Losers anderes Wort für Wiederholung heißt «Wiederfindung».¹ Peter Handke hat seine *Langsame Heimkehr* nun weitergeschrieben zur Heimkehr ins Kärntner Dorf der Geburt, seine Salzburger «Schwellengeschichte» zur slowenischen Genesis-Erfahrung. Die in der alaskischen Tundra und im gesetzgebenden Augenblick des New Yorker Coffee Shops gefundene «friedensstiftende Form», das «sanfte Gesetz» der «Sainte-Victoire»-Prosa, die verkündende (etwas abstrakt geratene) Nova-Rede der «Dörfer», die Auferstehungsthematik der «Schwellengeschichte», – sie alle erscheinen hier zusammengeführt zu einem hohen epischen Gewölbe. Zusammen und weiter geführt werden eine Reihe Handkescher Grundgestalten: Schwester und Bruder, die todkranke Mutter (aus *Wunschloses Unglück*), das traurige Kind, sogar die mütterliche Indianerin (aus dem ersten «Heimkehr»-Teil). Neu entwickelt wurde die lebenshemmende Knechtgestalt des Vaters, dieses gedrückten erstarrten Grantlers, der nach Erlösung düstert.

In dieses epische Hauptgewölbe scheint, ja strahlt, das Licht zu

einem Hymnus des Lebens. Handke spricht abermals gegen die «Realitätstümler», hinter sich lassend die introvertiert egozentrische Zweierbeziehungs-Thematik des deutschen Romans, vorbei an der moralisch angestrengten Rhetorik apokalyptischer Drohung, seine Botschaft. Sie heißt: Du kannst dich annehmen. *Du darfst die Erde lieben*. Du darfst ja sagen zu Vater, Mutter, Schwester, Bruder. Aus der belasteten Kindheits-erinnerung wird ein befreiendes Märchen. Dem horchenden und schauenden Menschen ist Ostererfahrung zugesprochen. Auf der «Expedition» der Erzählung erfahren Autor und Leser den Logos-Geist.

Im Roman *Die Wiederholung* hat Handke auf eindrucksvolle Weise erinnernd, beschreibend, erzählend, deutend seinen «Geist der Erzählung» ausgreifen lassen, seine poetische Utopie der «Landnahme» als Landnade entwickelt.² Kafkasches Schreiben als «Expedition nach Wahrheit», der ins Biographische eingebundene, alles bloß Rhetorische übersteigende, mitunter sprachspielende «Geist der Erzählung», die lebenslange Spracharbeit, hier im Muttergrund des Slowenischen, eine an Vergil und Goethe gemahnende «Weltfrömmigkeit» wurden eindrucksvoll ins Werk gesetzt. Ein Reiseroman, der die epiphanische Bildgestalt der Dinge und Menschen sucht, die «ins-

¹ Vgl. die Besprechung in: *Orientierung* 47 (1983), S. 196ff.

² Peter Handke, *Die Wiederholung*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1986, 336 Seiten, DM 34.-, SFr. 31.30.

cape» der Landschaft, wie der englische Jesuiten-Dichter Gerard Manley Hopkins tief sinnig formulierte.³ Ein österlicher Schöpfungsroman ganz eigener Prägung. Manche Bildsätze erinnern an poetische Schöpfungsbilder der Österreicher H. C. Artmann und Gerhard Roth⁴, auch an Gerd F. Jonkes *Der ferne Klang*. Der Bibelleser wird an den Adam gegebenen Sprachfindungsauftrag erinnert. «Was für eine Expedition, für jeden erlebten Gegenstand neu das Gesetz seiner Benennung zu finden.» Nicht mehr in einer archaischen Welt lebend, will der Erzähler die in Spätulturen aufgetretene Trennung von Benennen und Fühlen, von Wahrnehmen und Sprechen aufheben, auf diese Weise über die proletenhafte und die intellektuelle «Entfremdung» hinauskommen. Er will die Einswerdung mit der Welt durch Einswerdung mit der Sprache befördern.

Vergegenwärtigung der Jugendzeit

Die Spracherkundung Filip Kobals mit Hilfe des slowenischen Wörterbuchs wird zur Welt- und Selbsterkundung, die ihn zuletzt gelassen leben läßt. Der Autor entwickelt sie in drei Schritten. Im ersten Teil, *Das blinde Fenster*, erzählt Filip Kopal vom düsteren Haus seines Vaters, von seiner unglücklichen Jugend im geistlichen Internat in Klagenfurt, von seiner Bruder-Suche. 45jährig erinnert der Ich-Erzähler, wie er, 1960, noch nicht 20 Jahre alt, statt, nach abgeschlossener Schulzeit, mit seinen Kameraden nach Griechenland zu fahren, aus dem Heimatort Rinkenbergl im südlichen Kärnten aufbricht, um in Slowenien den im Krieg (vielleicht als Widerstandskämpfer) verschollenen, generationsälteren Bruder zu suchen. In der Bahnhofswirtschaft an der Grenze vergegenwärtigt der junge Mann seine kranke, vorwurfsvolle Mutter, den ältlichen, von Geburt an gedemütigten, ihm in seiner Bitterkeit fluchenden Vater, die – wegen einer vom Vater verhinderten Liebe – verwirrte Schwester. Filip erinnert vor allem die autobiographischen Verletzungen seines Autors als Junge im bischöflichen Internat. «Es genügen die Wörter Heimweh, Unterdrückung, Kälte, Gemeinschaftshaft. Das Priestertum, auf das wir alle angeblich abzielten, winkte mir keimlich als eine Bestimmung, und auch kaum ein anderer der Jugendlichen kam mir berufen vor; das Geheimnis, welches dieses Sakrament noch in der Dorfkirche ausgestrahlt hatte, wurde hier von morgens bis abends entzaubert.» Dieses Haus war eine «Geistlichenkaserne», ihre Priester «Wärter und Aufseher». – «Ich schreibe, denn das muß weg», notierte einst der Erzähler von *Katz und Maus* (G. Grass). Auch hier muß sich der Autor von traumatisch Eingeschnittenem befreien.

Ein blindes Fenster erinnert Filip Kopal an das verlorene Auge seines Bruders Gregor. Er erlebt das Fenster als Zeichen. «Es bedeutet mir, Freund, du hast Zeit.» Der 20jährige hat erlebt, aber noch nicht eigentlich erinnert. Zur Erinnerung gehört Gedächtnisarbeits. Erinnerung heißt: «Was gewesen war, zeigte, indem es wiederkehrte, seinen Platz.» Erinnerung schließt Sprachfindung für das Gewesene ein. Sie baut am gegenwärtigen Selbst- und Weltbild des Ich-Erzählers.

Der zweite Teil, *Die leeren Viehsteige*, erzählt die Fahrt in den slowenischen Herkunftsort der Familie Kopal. Filip wohnt in einem einfachen Gasthof in der Woche in (Bihinj) am See. Dort studiert er die ihm vererbten «Bruderbücher». Der Bruder hat schon als Kind «wie ein Verantwortlicher, wie das Oberhaupt, wie ein Entdecker» geschrieben. Während der drei Jahre in der Landwirtschaftsschule in Maribor hat Gregor in Slowenisch ein Werkheft über Obstbäume geschrieben. Eine Art Paradiesbibel über die Pflege der Natur. Nach diesen Aufzeichnungen

³ James Joyce hatte sich «Epiphanie»-Hefte angelegt. In sie machte er Eintragungen, wenn er glaubte, das Wesen eines Dings, eines Vorgangs, einer Begegnung erkannt zu haben. Für Joyce war poetische Arbeit nicht zuletzt «epiphanische» Arbeit.

⁴ H. C. Artmann, *Die Sonne war ein grünes Ei*. Salzburg 1982; G. Roth, *Landläufiger Tod*. Frankfurt 1984 (darin grandiose bildnerische Schöpfungsphantasien).

hatte Gregor zuhause am Dorfrand (der Leser erinnert Handkes «Ränder», in denen sich, unbemerkt von den Etablierten, Mitte ereignet) einen Obstgarten gepflegt (ganz im Sinn des lateinischen «colere» = bebauen, pflegen, verehren). In diesem zugleich würdigen und nützlichen Garten fühlte sich das Kind Filip wohl.

Das zweite Buch ist ein slowenisches Wörterbuch, mit dessen Hilfe Filip das Werkheft liest. Er erkennt die sanfte Sprache des Bruders. Er entdeckt mit dem «Weisheits»-Wörterbuch in der bild-archaischen Sprache die Einheit von Wesen und Wort, von Bild und Bedeutung. Der Regen heißt «Himmelwasser», die Viper «Unternstein». Filip Kopal, der nichts Praktisches gelernt hat, will mit Wörtern arbeiten wie der Bruder mit den Bäumen. Er gelobt den Seinen: «Ja, ich werde euch erzählen.» «Die gottlose Mutter» wollte in Gregor sogar «das Beispiel eines Menschensohnes» sehen. Filip wählt seinen Bruder zum «Wahl-Ahn». Der Bruder wird ihm «zur unzerstörbaren Luftgestalt». Der Literaturkundige hört hier, verwandelt, die Sprache Kafkas heraus. Staunend erahnt Filip des Bruders Weltfrömmigkeit. «Das Wort (heilig), das er so oft verwendet, bedeutet bei ihm nicht die Kirche, den Himmel oder sonst einen entrückten Ort, sondern immer das Alltägliche und ist in der Regel jedesmal verbunden mit dem Aufstehen am Morgen, dem Zur-Arbeit-Gehen, den Mahlzeiten, den sich wiederholenden Verrichtungen. (Zuhause, wo alles so lebendig und heilig verrichtet wird, heißt es in einem Brief aus Rußland, entsprechend jenem Gang nach dem Osterfeuer, welcher (das heiligste und lustigste) war.»

Wiedergefundene Familie

Das Wörterbuch wirkte auf Filip «als Sammlung von Einwort-Märchen, mit der Kraft von Weltbildern». In den «leeren Viehsteigen» sieht er ein Sinnbild für die verlorene Einheit von Tier, Landschaft und Mensch, den Verlust von Kultur im ursprünglichen Sinn. An diesen Religionsverlust erinnerte auch sein ehemaliger Geschichts- und Geographielehrer, wenn er von den *Maya* erzählte. Sie starben als Volk, als ihre Religion starb, als jede Familie irgendwo im Abseits ihre eigene Kapelle errichtete, statt gemeinsam auf den Prozessionsstraßen und Pyramidentreppen sich den Göttern zu nähern. – Filip verspricht dem Vater das «große Spiel».

Die blinden Fenster und die leeren Viehsteige muten Filip an «als die Wasserzeichen eines Reiches der Wiederkehr». Dieses Reich erscheint poetisch-utopisch (Ingeborg Bachmann reklamierte einst die poetische Utopie!) im dritten Teil, überschrieben *Die Savanne der Freiheit und das neunte Land*. Der Erzähler wandert über den slowenischen Karst, jene Hochfläche über dem Golf von Trient mit den Dolinen als fruchtbaren Erdwanen zwischen wasserlosem Stein. «Auch die Halbinsel Yucatán, das Land der Maya», hatte der Lehrer gesagt, sei ein Karst, eine ausgehöhlte Karstplatte. Filip besucht das Kobalsche Stammendorf Kobarid im oberen Isonzotal. Er sieht es als «Inbild des Südens». Unerwartet begegnet er einem Ausflugsbus aus Rinkenbergl. Die Ausflügler aus der Heimat erschienen ihm «wie Pilger», verwandelt oder auf dem Weg der Wandlung auch sie.

Im Karst erlebt Filip die einfache Lebensform, ein Gefühl elementarer Freiheit, des Dazugehörens. «Die Buchstaben JHS über den Karstportalen» der Häuser verbanden sich dem Betrachter mit der vom Vater in den Giebel der Scheune gesägten Jahreszahl. Der Weg in den Brudergarten mündete in den Weg zum Karst. Dieser ließ ihn den Brudergarten verstehen. Und er führte weiter «in den ozeanischen Horizont». In der Beschreibung steckt – wie oft bei Handke – die mythisierende Metapher. Die Familie, die sich im Leben nicht fand, die Wege, die in Wirklichkeit auseinanderliegen: der Erzähler eint sie durch seine poetische Arbeit in einem mythisch-religiösen Märchen, in der Legende von der wiedergefundenen Familie in der wiedergefundenen Schöpfung. Jetzt konnte er der Mutter sagen:

«Ich bin einverstanden, geboren zu sein.» Das ist die große Zustimmung zum Leben, gesprochen in eine resignative (und deshalb leicht in Aggression umschlagende) Welt der «no future»-Generation. Filip konnte sich vorstellen (kann, darf der Zeitgenosse sich das vorstellen?), daß «selbst der Große Atomblick dieser Doline nichts anhaben konnte; der Explosionsblitz würde über sie hinweggehen, ebenso wie die Strahlung». Den Hochgestimmten überkommt die Lust, eine «Orgie zu feiern», die Orgie des (lächelnden) Einander-Erkennens: «statt Verzükkung und Vereinigung Erschütterung und Einung, und das Zeitwort zu «Orgie» übersetzt mit «unbeirrbar verlangen» und die Gegend *Orgas* mit «Land der Demeter» oder «Aue» oder «Fruchtland.» Der Erzähler erinnert sich, daß der Zwanzigjährige an einem Sonntag nach der Messe mit dem Friedenssegen seine «Hochzeit» feierte. Er erblickte eine junge Frau, die aus der Gruppe heraustretend, ihm mit dem Augenpaar sagte, «Du bist es».

Ein epiphanischer Anspruch

Der wegen seiner Vereinzelung Schuldbewußte erfährt seine Befreiung. Zweimal bekam er in dieser Zeit auch seinen verschollenen Bruder «zu Gesicht». Er hat eine «reale» Begegnung gesucht, die geistige, ganz energetische, gefunden. In der Ewigkeit des Augenblicks ruft er ihn an: «Heiliger Vorfahr, Märtyrjüngling, liebes Kind.» Der Kreis hat sich geschlossen. Die «innige Ironie» des Erzählers schlägt durch. Der «Spurensucher, Tagelöhner, Hochzeiter, Betrunkene, Dorfschreiber, Totenwächter» ist sich seiner Arbeit, seiner geistigen Nähe und seiner realfaktischen Distanz bewußt. Neues Leben, Metamorphose, Verwandlung, Rückkehr in den Paradiesgarten (durchbrochen der Kleist'sche Raster des «Marionettentheaters»), Auferstehung in diesem Leben: Worte für den Zustand, den der Erzähler durch Spracharbeit, der Wanderer und Pilger durch Seelenarbeit anvisiert. Das Muster des heimkehrenden Odysseus schlägt durch.

Nicht ohne Ironie steigt der Erzähler von der poetisch-utopischen Karsthöhe mit dem weiten Blick in die Niederung der deutsch-österreichischen Kleinstadt. Dort umzingelt ihn «der Feind», die kapitalen Bürger, «getarnt als Abendspaziergänger, die umgehängte Hundeleine in Wahrheit Gewehrriemen». In der Wirtschaft freilich erkennt er die potentiellen Faschisten, die sentimental Schwadronneure «als Flüchtlinge und

Ausgestoßene», als seinesgleichen – im vorpoetischen, sich selbst fremden Zustand; ausgestoßen, desorientiert, ohne Sinn und Willen zur Paradiessuche.

Der Leser mag fragen, wo bleibt in dieser schönen Geschichte unsere heutige Welt? Wo bleiben ihre Bedrohungen, ihre Zerstörungen, ihre komplizierten Probleme? Sie kann doch nicht archaisch, sie kann doch nicht «heilig» (das hieße zunächst geheilt) werden? Kommen nicht aus Karst-Gegenden die Gastarbeiter zu uns? – Zwar gehören Bahnhof, Tunnel, Fabrik, Soldat, Beförderungsbus zum Roman, aber nur in ihrer friedlichen Form, nicht in ihrer bedrängenden, aggressiven kriegerischen. Ich denke, der Autor wollte keinen «realistischen» Roman schreiben, sondern eine Geschichte, seine Märchengeschichte, die Erfahrung Filip Kobals. Der sucht nicht nur das Land der Väter mit der Seele. Er findet auch seine «pädagogische Provinz» samt den dazugehörigen Ehrfurchten.

Die sprachlichen Schwierigkeiten, Einwände des kritischen Lesers, bewegen sich im Bereich der bereits mehrfach verhandelten «Heimkehr»-Prosa. Setzt der Erzähler die Bedeutungen der Wörter nicht zu früh, zu willentlich, zu angestrengt? – Er setzt sie in der Tat aus seinem Verstehensbewußtsein (wie andere Autoren auch). Die Provokation liegt darin, daß der Erzähler meint, den Text dieser Welt, ihren «Urtex», ein Stück weit zu verstehen. – Nicht mehr so häufig, aber immer noch auffallend, setzt Handke begriffliche, zum Abstrakten tendierende Ausdrücke («der Heranwachsende», «der Ausgesperrte», «das unklar Empfundene», «bevölkert von Wesen, die meine Angehörigen waren» usw.). Der philosophierende Sprachduktus sucht die Typisierung. Er stellt das Allgemeine in den vom Kontext getragenen besonderen Gestalten heraus. Hinter dem Drang zum Bedeutungsvollen und Allgemeinen scheint mir der Drang zum Erkennen des (allen Wesen) innewohnenden Gesetzes, ein Bedürfnis des Sichtbarmachens, ein epiphanischer Auftrag und Anspruch zu stecken.

Peter Handke hat eine provozierende Heilsgeschichte geschrieben. Ein unerhörtes Kontinuum der Wörter, der Bilder, der Bedeutungen. Man sollte die Nähe zu jenem jesuanischen Satz «Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder ...» nicht strapazieren. Aber der Leser, der den jesuanischen Satz erinnert, kann ihn im Kontext der «Wiederkehr» auch nicht vergessen. Dieser Filip Kobal ist ein provozierender «Rand»-Offenbarer.

Paul Konrad Kurz, Gauting

Ansätze zu einer ökumenischen Ekklesiologie

Der Münchner Fundamentaltheologe und Ökumeniker *Heinrich Döring* hat eine bedeutsame Ekklesiologie vorgelegt.¹ Vom Wesen der christlichen Offenbarung, der Selbstmitteilung Gottes im Sinne des II. Vatikanischen Konzils her, wird verständlich gemacht, was Kirche ist und sein sollte: «Offenbarungsgestalt Gottes» (D. Bonhoeffer). Die Darlegung geschieht in einem systematischen Dreischritt: das Wesen der Kirche (Gründungsgeschehen; der Wandel des Kirchenbildes in der Geschichte); die sakramentale Struktur der Kirche; die Dimensionen der Kirche. Der vorliegende Entwurf einer Ekklesiologie ist insofern in etwa neuartig, als er die ökumenischen Aspekte nicht bloß, wie dies in vergleichbaren Werken sonst üblich ist, eher im Nebenbei zur Sprache bringt; sie werden konsequent in der systematischen Entfaltung stets mitthematisiert.

Das vorliegende Werk ist vor allem informativ gedacht. Doch schon so birgt es für die heute hinsichtlich ihrer Identität verängstigten Kirchen gelegentlich einigen Zündstoff. Bei der Beschreibung des Papstamtes als eines historischen Phänomens heißt es beispielsweise:

«Die Abschaffung des vielköpfigen Episkopats und die Einführung des monarchischen Bischofs ... wird für Rom (nicht schon wie bei Ignatius um 110) erst nach 140 angenommen. Das bedeutet: Die Bischofslisten, zurückgeführt bis auf den Anfang, sind ein «Konstrukt», entstanden nicht aus historischer Kenntnis und gemäß richtiger chronologischer Auflistung von monarchischen Bischöfen bis in die Ursprungszeit zurück, sondern aus dogmatischem Interesse und aus arglosem Verständnis einer späteren Zeit heraus, als hätte es den monarchischen Bischof von Anfang an als apostolische Stiftung gegeben. Man fragte damals grundsätzlich nicht historisch exakt nach den tatsächlichen Abläufen zurück, sondern folgte anderen theologischen Leitvorstellungen. Genaue: man brachte die Verbindlichkeit der später geltenden Kirchenordnung und -verfassung, die sich erst relativ spät durchgesetzt hatte, wie das Dogma überhaupt, dadurch zum Ausdruck, daß man sie an den Anfang zurückdatierte – gemäß dem Motto: Es ist gegenwärtig wichtig, folglich war es von Anfang an so. Wir können heute nicht mehr in dieser Weise die historischen Begründungsmöglichkeiten nutzen ...» (275).

Eine derartige hermeneutische Offenheit charakterisiert ganz allgemein die historischen Darlegungen Dörings.

Systematisch im guten Sinne aktuell ist der Ansatz von Dörings Ekklesiologie bei der sakramentalen Struktur der Kirche (vgl. bes. 100–166).² Die Magna Charta hierfür ist bekanntlich die Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils: «Die Kir-

¹ Heinrich Döring, Grundriß der Ekklesiologie. Zentrale Aspekte des katholischen Selbstverständnisses und ihre ökumenische Relevanz, Darmstadt 1986 (Grundrisse, 6).

che ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit» (Lumen Gentium 1). Die Kirchenkonstitution knüpft hier an bei der altkirchlichen Lehre vom Sakrament. Im Sichtbaren wirkt und zeigt sich der unsichtbare Gott. Die Kirche ist «eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst» (Lumen Gentium 8). Es entspricht dann der *communio* (Gemeinschaft) des dreifaltigen Gottes die *communio* der Kirche, und zwar eine *communio* in allen ihren Lebensbereichen.

Der ökumenische Gewinn dieses Ansatzes ist zurzeit unabsehbar: «... auch die anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften werden gesehen und ausdrücklich als Instrumente des Heils und damit als Kirchen bejaht. Auf diese Weise ist in den authentischen Lehraussagen etwas völlig Neues aufgetreten, das sich ekklesiologisch noch auswirken wird. Zur Stunde freilich vermag man seine Auswirkungen noch nicht genug abzuschätzen» (67).

Doch, so fragt Döring bei seinem Plädoyer für eine sakramentale Denkstruktur in der Ekklesiologie selber: «Ist die Rede von der Kirche» als Sakrament «nicht reichlich schwärmerisch und idealistisch? Kommt sie nicht einer theologischen Esoterik sehr nahe? Manchem erscheint in der Tat dieses Bild der Kirche (als universales Sakrament) wie eine quasi-mythologische Hypostase ...» (123). Und Döring weiß selbstverständlich auch um all die Schwierigkeiten evangelischerseits, wo man beim Hören sakramententheologischer Terminologie eine falsche Sakralisierung des Kirchlichen – bis hin zur Identifikation von Kirche und Christus – befürchtet (160f.). Und zudem, so müßte man, was Döring nicht mehr erörtert, fragen, ist die Absicht der Kirchenkonstitution, mit dem Verständnis von Kirche als Sakrament dem Triumphalismus, Klerikalismus und Juridizismus der Neuscholastik zu wehren,² nicht auch katholischerseits unterdessen zunichte gemacht worden? Zumal nach der letzten außerordentlichen römischen Bischofssynode von 1985, wo man mit dem Verweis auf die Kirche als ein Mysterium Strukturereformen abzubremsten erhoffte?⁴

Derartige Schwierigkeiten sind für Döring natürlich nicht Grund genug, den sakramententheologischen Ansatz in der Ekklesiologie preiszugeben. Im Gegenteil: Kirche als Sakrament, dies bleibt für ihn der «Schlüsselbegriff des Ekklesiologischen» (107). Es kann dieser Schlüsselbegriff indessen verständlicher gemacht werden mit Hilfe einer noch weiter zu entwickelnden Kommunikationstheorie (vgl. Skizze 144–154).

Der Verfasser meint nun in seinem Nachwort, sein Grundriß der Ekklesiologie sei «mehr oder weniger abstrakt» (319) durchgeführt. Es bleibt in der Tat im vorliegenden Werk gar manches im Bereiche des Idealtypischen, leider. So hätte beispielsweise die «prinzipielle Gleichstellung aller Gläubigen» (80) auch hinsichtlich der Frauen in der Kirche zur Sprache gebracht werden können. – Oder es sei, als weiteres Beispiel, die Unterscheidung genannt zwischen der *Einheit*, die durch das Heilshandeln Gottes «immer schon vorgegeben» ist (204), einerseits, und der noch fehlenden *Sichtbarkeit* der Einheit, um die der Streit zwischen den Kirchen meistens entbrennt, andererseits. Döring führt diese zentrale hermeneutische Unterscheidung sorgfältig ein und vermag damit auch historische Präzision zu gewinnen (vgl. 210–219): «Der Gang der ökumenischen Bewegung enthüllt sich ... als ein umfassender Integrationsprozeß mit immer deutlicher werdender Herausbildung der sichtbar-einen Gestalt der Kirche» (212). Zu einer grundsätzlichen,

² Vgl. Johann-Adam-Möhler-Institut (Hrsg.), Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion, Paderborn 1983.

³ Vgl. W. Kasper, Die Kirche als universales Sakrament des Heils, in: E. Klinger/K. Wittstadt (Hrsg.), Glaube im Prozeß (Freiburg/Basel/Wien 1984), 221–239, hier: 224. – H. Pottmeyer, Die Kirche als Mysterium und als Institution, in: Concilium 22 (1986), 474–480, hier: 476.

⁴ Vgl. hierzu die Analysen in Heft 6 von Concilium 22 (1986), 409–506, mit der Überschrift «Synode 1985 – eine Auswertung».

vom christlichen Glauben her realistischen theologischen Bewertung all des Streitens um die Sichtbarkeitsmodalitäten von Einheit kommt es dann aber nicht mehr.⁵ – Bei der zwar gängigen, deswegen aber nicht weniger problemgeladenen Repräsentationsvorstellung (der Amtsträger als Repräsentant Gottes im Gegenüber zu den Gläubigen) wäre eine entsprechende Analyse gewiß nicht überflüssig gewesen. Die Fragen, die sich rund um das Stichwort Demokratie in der Kirche zusammenballen, hätten dann vielleicht weniger wirsch abgewiesen werden müssen (vgl. z. B. 240, 246), gab doch etwa E. Schillebeeckx, mit Blick auf die ekklesial-pneumatologische Amtsauffassung der frühen Kirche, zu bedenken: «*Amt kommt von unten her*, aber dieses Geschehen wird erfahren als *Gabe des Geistes*; also von *oben her*.»⁶

Die weiterführenden Literaturhinweise Dörings verdeutlichen gut seine Positionen – glücklicherweise gelegentlich auch mit Akzentsetzungen, die, in systematischer Hinsicht, weniger «klassisch» sind als die seinen.⁷ *Pietro Selvatico*

⁵ Der von Döring oft zitierte K. Rahner hatte diesbezüglich eindeutiger Vorstellungen. Vgl. hierzu besonders dessen Buch *Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis* (Freiburg/Basel/Wien 1974). Aus der Einsicht in die gottgewirkte «gemeinsame Heilswirklichkeit in den getrennten Kirchen» (ebd. 46, Kapitelüberschrift) ergibt sich für Rahner dann das «realistische Glaubensprinzip» (vgl. H. Fries/K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit, Freiburg/Basel/Wien 1983, 35–53).

⁶ E. Schillebeeckx, *Das kirchliche Amt*, Düsseldorf 1981, 78; vgl. ders., *Christliche Identität und kirchliches Amt*, Düsseldorf 1985, 164, 167.

⁷ Zu Recht besonders empfohlen wird von Döring (100) H. Zirker, *Ekklesiologie*, Düsseldorf 1984. Kirche wird von Zirker verstanden als Verständigungs-, Traditions- und Handlungsgemeinschaft.

Scharia: Streitfall der Re-Islamisierung

Nach der Wiedereinführung des islamischen Rechtes, der Scharia, rufen heute in der Türkei die Fundamentalisten von Saidi Nursi und Fetullah Hoca. In Ägypten berufen sich auf sie 59 Abgeordnete in ihrem Gesetzesantrag für das Verbot jeder christlichen Verkündigung unter Androhung der Todesstrafe. Am 7. Juli 1986 hat der neue sudanesischer Regierungschef Saadek al-Mahdi die 1983 von Präsident Numeiri eingeführte Scharia abgelehnt. Tags darauf beschloß in Islamabad Pakistans Senat einstimmig ein Gesetz über die «vollständige Einführung der Scharia». In Malaysia wiederum haben die Anhänger der Scharia bei den Neuwahlen vom 3. August 1986 nur einen einzigen Sitz errungen. Was ist nun eigentlich diese umstrittene Scharia?

Allahs Gesetz als äußere Rechtsordnung

Das arabische Wort Scharia in der ursprünglichen Bedeutung des Pfades zu einem Wasserplatz und dann übertragen von «rechtem Weg» wurde in islamischer Zeit zur Bezeichnung für das kanonische Recht der neuen Religion.

Für den gläubigen Muslim handelt es sich dabei um das von Allah geoffenbarte Gesetz. In diesem Sinn findet sich das Wort Scharia bereits in den zu Mekka verkündeten Lehren Muhammads. Daraus heißt es in der später zusammengestellten Sure XLV, Vers 18: «Dann gaben wir dir den rechten Weg in der Religion, das Gesetz; folge ihm und nicht den Lüsten derer, die es nicht kennen.»

Noch der große, 923 in Bagdad verstorbene Koran-Kommentator Tabari verstand unter Scharia nur das islamische Erb- und Strafrecht Fara-id und Hadd. Doch seit dem Hochmittelalter umfaßt Scharia die Gesamtheit von Allahs Geboten, die das Handeln des Menschen betreffen. Sie ist Gegenstand der islamischen Rechtswissenschaft, des Fiqh, Hauptdisziplin an allen Universitäten des Islam neben dem dogmatischen Tauhid, der Lehre vom einen Gott.

Als dessen Gesetz steht die Scharia über allen Schlüssen der menschlichen Vernunft, über jeder menschlichen Kritik. Sie ist daher kein Recht in unserem modernen Verständnis, sondern unfehlbare Doktrin von den religiösen, politischen, sozialen, familiären und privaten Pflichten aller Muslime. Sie erhebt sogar den Anspruch, weitgehend auch das Verhalten der Nicht-Muslime zu bestimmen. Daraus erwachsen heute die großen Probleme beim Wiederinkraftsetzen der Scharia in Muslimstaaten mit starken christlichen Bevölkerungsgruppen wie vor allem in Libanon. Aber auch für breite islamische Schichten, die sich spätestens seit der orientalischen Aufklärung des späten 19. Jahrhunderts an eine freisinnige Grundhaltung und freizügige Lebensweise gewöhnt haben, ist es jetzt weder leicht noch angenehm, sich in allem und jedem wieder nach den Satzungen der Scharia zu richten. Da geht es um erlaubte und verbotene Musikinstrumente, die Verwendung goldener und silberner Gefäße, die Zulässigkeit von Jagden und Schießereien, die Abbildung von Lebewesen auf Gemälden, Fotos und Filmen, Bekleidungs Vorschriften für Männer und Frauen und schließlich bis in die intimsten Einzelheiten um die Beziehungen zwischen den beiden Geschlechtern.

Die Verbindlichkeit der Scharia war von Anfang an auf das islamisch regierte Gebiet beschränkt. Das islamische Recht kannte also das Territorialprinzip, lange ehe dieses mit der Wiederentdeckung des römischen Rechtes in die abendländische Jurisprudenz Eingang fand. Wenn daher die Hostessen der libyschen Fluglinien sofort beim Verlassen von Gaddafis Lufttraum Champagner und Whisky kredenzen oder sich Ölschiebs aus Saudi-Arabien in Lausanne und Marbellá alle Gaumenfreuden vergönnen, für die christliche Facharbeiter und Geschäftsleute auf der Arabischen Halbinsel mit Peitsche und Knüppel gezüchtigt werden, so stehen diese scheinbaren Mißbräuche voll mit dem Geltungsanspruch der Scharia im Einklang. Natürlich nicht mit der religiösen Moral des Islam. Diese fordert in erster Linie die rechte Gesinnung Allah gegenüber, die «Nija». Wollen wir daher den Stellenwert der Scharia in der Gesamtheit der Religion des Propheten Muhammad bestimmen, so ist sie eigentlich nur «forum externum», das die äußerlichen Beziehungen des Menschen zu seinem Gott und seinen Mitmenschen regelt, ohne jede innere Gesinnung zu berücksichtigen.

Rechtsquellen und Interpretationsweisen

Was nun die Quellen des islamischen Scharia-Rechtes betrifft, so sind seine späteren Verfügungen nur zum Teil im heiligen Buch der Muslime, dem Koran, enthalten. Das übrige Material stammt aus dem Rechtsempfinden der altarabischen Beduinen, der Marktordnung des Handelsplatzes Mekka, Muhammads Heimatstadt, und für agrarische Liegenschaften das Sachenrecht der Oase von Medina, wohin der Prophet bei seinem berühmten Hadsch von 622 ausgewandert war. Dazu kamen nach Muhammads Tod mit der Ausbreitung des arabisch-islamischen Reiches Wohnheitsrechte der neueroberten Provinzen. Schließlich zeigen die verschiedenen ersten Kodifizierungsversuche unverkennbar die ordnende Hand von zum Islam übergetretenen byzantinischen oder jüdischen Rechtsgelehrten, die Einflüsse des Codex Theodosianus und Justinianus sowie der babylonischen und palästinensischen Talmude.

Bis heute fehlt allerdings eine systematische Einteilung und Durchleuchtung des tradierten islamischen Rechtsgutes im Sinne der Disziplinen unserer neueren Rechtswissenschaft. Obwohl die Scharia Gemeingut aller islamischen Konfessionen und hier vor allem von Sunna und Schia ist, zeigt sich der Unterschied zwischen diesen beiden Hauptströmungen des Islam auch bei der Einteilung dieses sakralen Rechtes: Die Lehrer der sunnitischen Fiqh-Jurisprudenz unterscheiden die drei Gebiete Kanonisches Recht im engeren Sinne (Ibadat), Zivil- und Öffentliches Recht (Muamalat) und Strafrecht (Uqubat). Von der Zwölfer-Schia, wie sie heute die Islamische Republik Iran und stärkste politisch-militärische Kraft in Libanon trägt, wird die

Scharia in vier Rechtsbereiche gegliedert: Neben den alle religiösen Pflichten und Verbote umfassenden Ibadat noch in Uqud (Vertragsrecht), Iqaat (dispositives Recht) und in Ahkam, worunter alles fällt, was nicht in eine der drei anderen Gruppen paßt.

Neben diesen materialen Rechtsdisziplinen gehören zur islamischen Wissenschaft von der Scharia, eben dem Fiqh, noch die beiden Hilfswissenschaften des Tafsir und Hadith. Das an allen islamischen Universitäten gelehrt Fach des Tafsir, zu Deutsch «Erklärung, Kommentierung», sichtet die zahlreichen Koran-Kommentare auf ihre juristischen Aussagen oder geht selbst mit rechtswissenschaftlichem Rüstzeug an das heilige Buch heran. Die Lehre vom Hadith, von der mündlichen Überlieferung hingegen, versucht aus dem beispielhaften Verhalten des Propheten Muhammad und seiner Gefährten Rechtsmodelle für das Verhalten eines jeden Muslim in allen Zeiten und Umständen zu gewinnen. Wie das einer der größten europäischen Scharia-fachleute der Gegenwart, J. Hans, in der dritten und bisher letzten Auflage seines Standardwerkes «Dynamik und Dogma im Islam» 1963 in Leiden dargelegt hat:

«Als eine in erster Linie auf die Regelung des diesseitigen Lebens ausgerichtete Gesetzesreligion hat der Islam seit seinem Entstehen mehr rechtliche Gestaltungskraft als andere, das Diesseits mehr oder weniger verneinende Religionen bewiesen. Das soll nicht heißen, daß der Islam keine Bindung an und Hinführung zur jenseitigen Welt darstellt. Doch erscheint diese mehr als Übersteigerung des Irdischen, nicht als Gegensatz zu ihm. Die islamische Doktrin manifestiert sich daher nicht nur als Religion und Morallehre im engeren Sinn, sondern vor allem als Rechtsordnung für das tägliche Leben mit einem Totalanspruch an ihre Anhänger.»

Es ist erst 20 Jahre her, daß die islamische Rechtsordnung der Scharia nur in vier Muslimstaaten voll in Kraft war. Sie lagen alle in unmittelbarer Nachbarschaft auf der Arabischen Halbinsel: Kuwait, Saudi-Arabien, Arabische Republik Jemen und

Neue theologische Grundlagenwerke

Medard Kehl: Eschatologie

370 Seiten. Broschur. DM 34,-. ISBN 3-429-01020-9
Gebunden. DM 46,-. ISBN 3-429-01033-0

In diesem grundlegenden Dogmatiklehrwerk für Theologiestudenten, Seelsorger und Religionslehrer untersucht der Frankfurter Professor die Gegenwartsformen, das heute relevante Umfeld und den geschichtlichen Grund christlicher Hoffnung. Da werden Fragen angeschnitten wie „Was kommt nach dem Tod?“, „Was heißt Auferstehung und was Vollendung der Welt?“, „Gibt es eine Seelenwanderung?“, „Gibt es einen Himmel und eine Hölle?“. — „Ganz einfach ist die Lektüre dieser Eschatologie nicht. Aber für den, der mit Interesse einmal etwas tiefer in ein theologisches Thema von großer Aktualität eindringen will, ist dies ein empfehlenswertes Buch.“
Bayerischer Rundfunk, München

Peter Knauer: Unseren Glauben verstehen

248 Seiten. Broschur. DM 19,80. ISBN 3-429-00987-1

„Knauer gelingt eine verblüffend einfache, überzeugende und hilfreiche Interpretation der Glaubensaussagen im Gesamtzusammenhang einer Theologie des Wortes Gottes.“
Deutsches Pfarrerblatt, Darmstadt

Dogmengeschichte und katholische Theologie

Herausgegeben von Werner Löser, Karl Lehmann und Matthias Lutz-Bachmann. 536 Seiten, Leinen, DM 48,-.
ISBN 3-429-00974-X

„Ein anregendes Lesebuch ... Leitlinien, die für das Gespräch in Theologie und Kirche hilfreich sein können.“
Herderkorrespondenz, Freiburg

 **echter**

„echter“-Bücher bekommen Sie bei Ihrem Buchhändler!

Oman. Dazu kam, daß es sich nicht um ein einheitliches Rechtssystem, sondern in den drei letztgenannten Ländern um das Sonderrecht von Wahhabiten, Zaiditen und Ibaditen handelt. Das der Saudis wird heute in der islamischen Jurisprudenz allgemein als genuine Ausprägung der rigorosesten unter ihren vier «orthodoxen» sunnitischen Rechtsschulen der Hanafiten, Schafiten, Malekiten und Hanbaliten anerkannt. Doch ist es noch gar nicht so lange her, daß die saudischen Wahhabiten oder «Einheitsgläubigen», wie sie sich selbst nennen, von Sunniten wie Schiiten mehrheitlich nicht als jüngste Schüler von Ibn Hanbal betrachtet, sondern als außerhalb des Islam stehende Ketzer verurteilt worden waren. Hingegen wurde die ursprünglich schiitische Schule des Jemen schon länger als eine Art fünfter sunnitischer Rechtsritus, arabisch Madhab, mitgezählt.

In der restlichen islamischen Welt war die Scharia bis 1970 völlig außer Kraft gesetzt oder unter dem Einfluß des Kolonialismus auf ein «Eingeborenenrecht» beschränkt, das selten über die Bereiche der Ehe- und Familiengesetzgebung hinausreichte. Dazu kamen noch jene Regionen Schwarzafrikas und des Fernen Ostens, wo sich die Scharia selbst unter islamischer Herrschaft nie ganz durchgesetzt hatte, sondern lokale Rechts Traditionen unter den Namen «Desturi» oder «Adat» verbindlich geblieben waren.

In der Türkei, wo seit 1926 nur mehr das Schweizer Zivil- und das italienische Strafrecht Geltung haben, hatte diese allgemeine Entwicklung zur schrittweisen Verdrängung der Scharia durch europäische Rechtsordnungen schon im 19. Jahrhundert beim Handelsrecht begonnen. In Ägypten setzte der gleiche Weg erst 1910 richtig ein und erreichte seinen Höhepunkt im Scheidungsrecht erst 1979 mit dem Gesetz Nr. 44, als grundsätzlich die Rückkehr zur Scharia schon längst wieder eine beschlossene Sache war. Eine solche Diskrepanz zwischen der Wiederverankerung der Scharia als Rechtsquelle in den Grundgesetzen der islamischen Staaten und ihrer detaillierten Wiedereinführung ist auch sonst überall noch die Regel.

In Ägypten, das hierin auch für die anderen Länder von Marokko bis Malaysia typisch geworden ist, war in Artikel 2 der Verfassung Abdel Nassers vom 25. März 1964 das islamische Recht nur mehr als «eine Quelle der Gesetzgebung» angeführt. Unter dem Re-Islamisierung Anwar as-Sadat wurde daraus beim

Übergang von der «Vereinigten Arabischen Republik» zur «Arabischen Republik Ägypten» am 11. September 1971 im gleichen Verfassungsartikel der Passus «Die Prinzipien der islamischen Rechtsüberlieferung sind die Hauptquellen der Gesetzgebung», woraus schließlich die Verfassungsänderung vom Mai 1980 die seitdem gültige Formulierung gemacht hat: «Die Scharia ist die Quelle der Gesetzgebung».

Folgen der Wiedereinführung der Scharia

Die konkret rechtlichen Konsequenzen daraus stecken am Nil wie anderswo aber auch heute immer erst in den Anfängen. Dabei war es hier spätestens seit der ägyptischen Niederlage gegen Israel im Krieg von 1967 ein ausgesprochen volkstümliches Anliegen, den so offenkundig von Allah verworfenen säkulären Staat mit seinen weltlich-westlichen Gesetzen durch eine in der Scharia gründende Ordnung zu ersetzen. Obwohl sich heute in Kairo Regierung und Opposition grundsätzlich in der Wiedereinführung des islamischen Rechtes einig sind, hat das ägyptische Parlament erst am 4. Mai den Antrag des Muslimbrüder-Abgeordneten Salah Abu Ismail auf *sofortige* Einführung der Scharia in seiner Gesamtheit abgelehnt. Gleichzeitig wurde ein Antrag des Sprechers der Nationalversammlung, Rifaat al-Mahgub, gebilligt, der sich für die Überprüfung des geltenden Rechts auf seine Vereinbarkeit mit der Scharia und eine parallele moderne Kodifizierung der Scharia aussprach. Die Bestimmungen dieses Kodex des islamischen Rechtes sollen dann überall dort zum Gesetz erhoben werden, wo ihm die bisherigen Gesetzbücher widersprechen.

Damit ist in Ägypten eine rasche Re-Islamisierung des Rechts auf die lange Bank der fachjuristischen Diskussion geschoben worden. Ähnlich sieht es auch sonst aus, die Türkei nicht ausgenommen. Dort sind sogar die 1984 vom fundamentalistischen Erziehungsminister Vehbi Dincerler durchgesetzten generellen Bibel- und regionalen Alkoholverbote inzwischen wieder rückgängig gemacht worden.

In den Vereinigten Arabischen Emiraten wiederum herrscht völlige Rechtsunsicherheit in der Frage, ob die Berechnung von Zinsen für Kredite zulässig oder ein von der Scharia verbotener Wucher ist. Nachdem die Handelsbanken der Emirate in den vergangenen fetten Jahren des Erdölbooms runde 12 Milliarden Dollar verliehen haben, müssen sie jetzt beim Einklagen dieser Kredite von zahlungsunfähig gewordenen Schuldnern die Erfahrung machen, daß sich jene gegen jeden Zinsendienst auf das islamische Finanzrecht berufen und bisher von den Gerichten aller Emirate, Dubai ausgenommen, Recht bekommen haben. In Dubai hingegen wird eine Verzinsung von bis zu 9 Prozent bei Privatkrediten und von höchstens 12 Prozent bei Firmenfinanzierungen nicht als islamisch verbotener «Uschur»-Wucher betrachtet. Die Richter machen dabei von der Möglichkeit des «Ichtilaf», der unterschiedlichen Interpretation der als solches im sunnitischen Bereich unabänderlichen Scharia Gebrauch. Zur Verhinderung allzu grosser Interpretationsunterschiede bei den lokalen Bemühungen zur Wiedereinführung des islamischen Rechtes haben die Justizminister der arabischen Staaten daher am 18. April im marokkanischen Casablanca die Ausarbeitung eines einheitlichen Personalstatuts, Strafrechts und Justizsystems für den gesamten Bereich der Arabischen Liga beschlossen.

Bei den Schiiten hingegen, die überhaupt das Prinzip der Regierungsgewalt durch die religiösen Rechtsgelehrten, der «Wilaja al-Faqih», vertreten, sind im Bereich der Scharia nicht nur Neuinterpretationen, sondern regelrechte Neuerungen möglich. Die Wiedereinführung des islamischen Strafrechts 1983 brachte im Iran die Rückkehr zum primitiven Vergeltungsprinzip und steht damit geradezu im Widerspruch zur Reform des altarabischen Rechts durch Muhammad und seine juridischen Nachfolger, denen die Überwindung der simplen Blutrache ein wesentliches Anliegen war.

Heinz Gstrein, Tunis

ORIENTIERUNG

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information. 51. Jahrgang
Redaktion und Administration: Scheideggstrasse 45, CH-8002 Zürich,
Telefon (01) 201 07 60

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 Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1987:

Schweiz: Fr. 38.- / Studierende Fr. 27.-

Deutschland: DM 47.- / Studierende DM 32.-

Österreich: öS 350,- / Studierende öS 240,-

Übrige Länder: sFr. 38.- zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 50.- / DM 60,- / öS 420,-

(Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnements in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelexemplar: Fr. 2.50 / DM 3,- / öS 22,-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842 / Schweizerische Kreditanstalt

Zürich-Enge, Konto Nr. 0842-556967-61

Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 60010070) Konto Nr. 6290-700

Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.

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