



ORIENTIERUNG

Nr. 4 52. Jahrgang Zürich, 29. Februar 1988

SCHON VIERMAL habe ich das Datum verschoben, ich kann das nicht noch einmal tun ... Die Tausende von Besuchern werden dableiben, und wir werden das große Zelt für einen zusätzlichen Tag mieten.» Alltagssprache eines Managers, so scheint es, der mit einer Verwaltungsstelle über den Termin einer Veranstaltung verhandelt. In Wirklichkeit eine öffentliche Drohgebärde, die der Erpressung nahekommt.

Die Zeltmiete

Das heuer für zwei Tage zu mietende Großzelt wird auf dem Gelände der «Priestergemeinschaft Hl. Pius X.» in Ecône (Wallis) aufgeschlagen werden, und beim angeblich unaufschiebbaren Termin handelt es sich um den kommenden 30. Juni. Am 29. Juni, Peter und Paul, werden dort Priester geweiht. Es geschieht dies zwar widerrechtlich, aber es ist schon so oft passiert, daß es kaum mehr jemanden kümmert. Kümmeris hingegen bereitet, was für den folgenden Tag angekündigt ist. Da sollen «mindestens drei Bischöfe» geweiht werden. Angesichts dieses Vorhabens ruft der Präsident der Französischen Bischofskonferenz, Kardinal A. Decourtray, Erzbischof von Lyon, die Gläubigen zum Gebet gegen den Ausbruch eines Schismas auf. Eine Bischofsweihe zöge nach dem Kirchenrecht für beide Teile, die Geweihten und die Weihenden, «ipso facto» die Exkommunikation nach sich.

Der Weihende – traditionellerweise sollten es ihrer drei sein – heißt Alterzbischof Marcel Lefebvre. Er ist es auch, der kürzlich in einem Interview («Figaro», 4.2.88) die Ankündigung gemacht hat, von der wir ausgegangen sind. Aus seiner banalen Begründung für die angebliche Unverrückbarkeit des Termins soll aber niemand schließen, daß er sich der Konsequenzen seines angekündigten Schrittes nicht bewußt wäre. Ausdrücklich sagt er in dem Interview, über ein Ausbleiben der päpstlichen Approbation würde er sich hinwegsetzen, noch hoffe er allerdings, sie zu erlangen.

Worauf gründet sich diese «Hoffnung», oder was nimmt Lefebvre an päpstlichen Äußerungen oder Verhaltensweisen des Vatikans zu seinen Gunsten in Anspruch? – Das erste ist die Tatsache der jüngst erfolgten apostolischen Visitation. Lefebvre konnte sie als implizite Anerkennung seiner Gemeinschaft (Fraternité) buchen, die doch eigentlich seit Entzug der bischöflichen Approbation «keine kirchliche Existenz mehr» hatte (Bischof Ma-

mie, 15.5.75). Daß als Visitator Kurienkardinal E. Gagnon, ein den Traditionalisten wohlgesinnter Mann, bestimmt wurde, kam hinzu. Aufhorchen aber ließ zu Beginn des Monats, daß die Zeitschrift «30 giorni» Inhaltliches aus dem nur für den Papst bestimmten Visitationsbericht auf den Markt brachte. Danach hätte Kardinal Gagnon einen Kompromiß vorgeschlagen, dessen Hauptpunkt nur noch die «radikale Änderung im Tonfall» bei öffentlichen Äußerungen Lefebvres über den Papst, nicht aber die volle Anerkennung des Konzils und seiner von Lefebvre bekämpften Dokumente von ihm verlange. Die Klärung von Differenzen in der Doktrin sollte von einer gemischten Kommission Vatikan/Traditionalisten erfolgen. Hauptsache sei die Anerkennung der päpstlichen Autorität, gepaart mit «kindlichem Gehorsam».

Wie immer die Akzente im wirklichen Bericht Gagnons gesetzt sein mögen, von Lefebvres Seite ist die Schaffung einer vatikanischen Kommission «aus lauter Traditionalisten» mit einem Kardinal («womöglich Gagnon») an der Spitze die erste von drei in dem genannten Interview veröffentlichten Forderungen. Die zweite ist die Ernennung von drei Bischöfen, die «exklusiv aus der Bruderschaft stammen»; die dritte schließlich verlangt, daß die Priester der Bruderschaft «von den Diözesanbischöfen unabhängig» seien. Daß er mit diesem dritten Punkt durchkommt, dürfte Lefebvre, obwohl er von einer «prinzipiellen» Akzeptierung durch den Vatikan spricht, selber nicht glauben, wurde er doch auch dem Opus Dei (hinsichtlich der Seelsorge) nicht zugestanden. Bei Punkt zwei aber ist die Begründung zu beachten, die Lefebvre gibt. Bischöfe, auch traditionalistische, die nicht aus seiner Bruderschaft stammten, könnten diese, so moniert er, auf den Weg von «Kompromissen in Richtung Konzil, d. h. der Ökumene», führen.

Hiermit ist der wirkliche Poker genannt, der Einsatz, mit dem gespielt wird, um das «Schisma» zu vermeiden. Aber hat sich der Vatikan nicht bereits darauf eingelassen? Jedenfalls war der Zungenschlag Lefebvres kaum zu überhören, als der Papst am 11. Oktober 1987 der Bischofssynode ins Angesicht erklärte, das vor 25 Jahren eröffnete Konzil sei im Lichte der «früheren päpstlichen Lehraussagen» zu interpretieren. Wie soll sich das noch mit der eigenständigen Würde des Konzils vertragen, diesem «außerordentlichen Ort der Begegnung Christi mit der Kirche», wie sie Johannes XXIII. sah? Und was bleibt von Auftrag und Aufbruch, angesichts der Zeichen der Zeit die Kirche zu erneuern? L. K.

KIRCHE

Bischofsweihen in Ecône?: Zum jüngsten Ultimatum Erzbischof Lefebvres – Indiskretionen um den Visitationsbericht Kardinal Gagnons – Gibt es künftig institutionalisiert-altgläubige Bischöfe innerhalb der katholischen Hierarchie? – Um die Würde des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ludvig Kaufmann

INTERVIEW

Zur Fortschreibung des US-Friedenshirtenbriefs: Ein Gespräch mit Bischof Thomas Gumbleton – Tolerierung der Abschreckungspolitik an strenge Bedingungen geknüpft – Im Hinblick darauf überprüft bischöfliche Kommission die Abrüstungspolitik – Zur Bewertung des IMF-Abkommens – Gumbletons persönliches Zeugnis. Interview: Kurt Remele

THEOLOGIE

«Ein Wissen, das Frauen nicht zukommt»: Die 1310 hingerichtete Mystikerin Marguerite Porete – Eine aussergewöhnliche Frau – Ihr Buch «Spiegel der einfältigen Seelen» bringt sie auf den Scheiterhaufen – Nicht nur ihr Leben, auch ihr Werk sollte ausgelöscht werden – Es überlebte nur anonym und unter falschem Autorennamen – Rehabilitierung in unserem Jahrhundert durch Romana Guarnieri – 1987 in deutscher Übersetzung erschienen – Traktat in der Form eines Dialogs zwischen der «göttlichen Liebe», der Vernunft und der Seele – Ein Nichtwissen, das nicht nihilistisch ist – «In Gott verliert die Seele ihren Namen». Elisabeth Gössmann, Tokyo

Buchhinweis: Theologiegeschichte als Konfliktgeschichte – Zu Hans Küngs 60. Geburtstag – 23 Theologen entwerfen Theologen-Porträts – Die dem Glauben und der Theologie immanenten Spannungen. L. K.

SÜDAFRIKA

Gegenwärtige Krise – eine Herausforderung an die Kirche (2): Für die Christen ist die Bekenntnisfrage gestellt – Von vielen wird dies abgestritten – Apartheid hat die Konflikte in den letzten drei Jahren noch verschärft – Röm. 13 und die Frage der Legitimität der Regierung – Diskussion um die Gewaltfrage – Internationaler Druck als gewaltfreie Methode – Südafrikas Kirchen müssen um die Unterstützung der gesamten Weltkirche kämpfen – Anstöße aus der Befreiungstheologie und Bekenntnisformulierungen der einzelnen Teilkirchen. C. F. Beyers Naudé, Johannesburg

LITERATUR

Mihail Sebastian, ein rumänischer Schriftsteller: 1907 aus jüdischer Abstammung geboren – Ein Büchernarr und eine Leseratte – Wachsende antisemitische Verfolgung im Rumänien der Zwischenkriegszeit – Von nichtjüdischen Freunden im Stich gelassen – Stirbt unmittelbar nach Kriegsende – Sein literarisches Werk muß erst entdeckt werden. Albert von Brunn, Zürich

US-FRIEDENSBRIEF WIRD FORTGESCHRIEBEN

Zur gegenwärtigen Rüstungsentwicklung und zu Konsequenzen für die Friedensarbeit

Am 5. Mai 1987 überschritten Weihbischof *Thomas J. Gumbleton* von Detroit und Altbischof *Charles Buswell* von Pueblo (Colorado USA) zusammen mit 96 weiteren Demonstranten die Sperrlinie eines nuklearen Testgeländes 65 Meilen nordwestlich von Las Vegas in Nevada, um in einer Aktion zivilen Ungehorsams gegen Atomwaffen und Atomtests zu protestieren. Die Protestaktion war von Pax Christi USA und der «Nevada Desert Experience», einer am Ort des Testgeländes seit 1982 wirkenden Friedensgruppe, organisiert worden, um an den am 3. Mai 1983 veröffentlichten Friedenshirtenbrief der US-Bischöfe zu erinnern.¹

Bischof Gumbleton war führend an der Erarbeitung des Pastoralbriefes beteiligt. Die Bischöfe hatten sich darin für eine an strenge Bedingungen geknüpfte moralische Billigung der Abschreckungspolitik ausgesprochen.² Seit einiger Zeit arbeitet nun eine Kommission der Bischofskonferenz, der er wiederum angehört, an einer Aktualisierung des Hirtenbriefes. Die Kommission soll auch beurteilen, ob die im Hirtenbrief genannten Bedingungen für die vorläufige Tolerierbarkeit der atomaren Abschreckung beachtet und eingehalten wurden.

Im Januar dieses Jahres hielt Bischof Gumbleton in Graz einen Vortrag zu dieser Thematik und sprach eindringlich von der «Sünde der Abschreckung». *Kurt Remele*, wissenschaftlicher Mitarbeiter der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität in Bochum, nutzte für uns die Gelegenheit zu einem Interview mit ihm. Dabei interessiert insbesondere auch die Frage, welche Bedeutung dem inzwischen Anfang Dezember in Washington zwischen Reagan und Gorbatschow abgeschlossenen INF-Abkommen in der Beurteilung der gesamten atomaren Abschreckungspolitik zukommt. Denn der Friedensprozeß und die Friedensarbeit sind ja weder mit dem Erlaß eines guten Hirtenbriefes noch mit der Unterzeichnung eines ersten, nur einen geringen Prozentsatz des Atomwaffenarsenals umfassenden Teilabkommens beendet.

Zur Person von *Thomas J. Gumbleton*: Am 1. Mai 1968 wurde er im Alter von 38 Jahren zum Bischof geweiht. Es war das Jahr, in dem *Martin Luther King* ermordet wurde, der Trappist *Thomas Merton* bei einem Unfall ums Leben kam und die katholische Antivietnam-Kriegsbewegung, die sogenannte *Catholic Left*, durch Aktionen zivilen Ungehorsams von sich reden machte. King, Merton und die *Catholic Left* hatten entscheidenden Einfluß im Leben Gumbletons, der zurzeit Präsident der Pax Christi USA ist. (Red.)

Gespräch mit Bischof Gumbleton

Orientierung (O): Bischof Gumbleton, die US-amerikanischen Bischöfe sprachen sich in ihrem Pastoralbrief über Krieg und Frieden aus dem Jahre 1983 für eine bedingte Akzeptanz der Abschreckungsstrategie aus, sofern sie sich als «ein Schritt auf dem Weg einer fortschreitenden Abrüstung»³ erweist. Mir scheint, daß Sie und einige andere Bischöfe anders urteilen. Sie sprechen von «der Sünde der Abschreckung»⁴. Glauben Sie,

daß nicht einmal eine an strenge Bedingungen gebundene Abschreckungspolitik moralisch zu rechtfertigen ist?

Gumbleton (G): Ich denke, daß das Urteil über die bedingte Billigung immer noch ein gültiges Urteil ist. Aber es ist absolut notwendig – dies ist ja ein Teil der Beurteilung –, weiterhin darauf zu achten, ob die Bedingungen erfüllt sind. Wenn sie nicht erfüllt werden und wenn es keine Anzeichen dafür gibt, daß wir uns in Richtung ihrer Erfüllung bewegen, bleiben wir der Sünde der Abschreckung verhaftet. Der Pastoralbrief macht klar, daß Abschreckung auf lange Sicht moralisch nicht annehmbar ist. Der einzige Grund, warum wir überhaupt eine an Bedingungen geknüpfte Beurteilung vorlegten, ist die Tatsache, daß es unmöglich ist, etwas, das schon vierzig Jahre andauert, durch eine einzige Sofortmaßnahme rückgängig zu machen. Man kann sich nicht einfach schlagartig von einer Sünde befreien, die sich langfristig aufgebaut hat und die die ganze Struktur der Gesellschaft durchdringt. Es geht hier nämlich um ein gesamtgesellschaftliches Handeln, nicht bloß um eine individuelle, persönliche Sünde, und deshalb muß man sich davon Schritt für Schritt befreien. Wenn wir uns wirklich in diese Richtung bewegen, scheint mir das ein Anzeichen dafür zu sein, daß wir uns von der Sünde wegbewegen. Und ich glaube, daß Gott in seiner Barmherzigkeit unseren guten Willen und unseren Versuch, uns von der Sünde zu befreien, akzeptieren wird. Aber wenn wir das nicht tun, sind wir sozusagen verstärkt in der Sünde verhaftet, und das ist unannehmbar. Deshalb müssen wir beurteilen, ob die Bedingungen erfüllt sind.

O: Sie und andere Bischöfe haben eine Kommission gebildet, die gerade dabei ist, das zu tun.

G: Pax Christi in den Vereinigten Staaten hat das in den Jahren nach der Veröffentlichung des Hirtenbriefes regelmäßig getan. Nun ist die Bischofskonferenz dabei, das gleiche zu tun und einen Bericht herauszugeben, der aufzeigen soll, ob wir die Bedingungen als erfüllt betrachten oder nicht. Und dieser Bericht wird notwendigerweise einige der moralischen Konsequenzen darlegen, die sich für uns alle ergeben, wenn wir die Bedingungen nicht erfüllt finden sollten. Wir können nicht einfach feststellen, daß die Bedingungen nicht erfüllt sind und dann zur Tagesordnung übergehen. Wir müßten dann sagen, daß dies ganz bestimmte Konsequenzen und Auswirkungen für uns alle hat.

O: Könnten Sie einige dieser Konsequenzen nennen?

G: Eine erste Konsequenz wäre natürlich, daß wir zunächst einmal unsere Anstrengungen, die nukleare Abschreckungspolitik der Regierung zu ändern, verstärken müßten. Wenn wir aber zu der Überzeugung kämen, daß sie sich nicht ändert oder gar nicht veränderbar ist, dann gäbe es für die, die unsere Beurteilung teilen, keinen Zweifel, daß sie aus moralischen Gründen Widerstand gegen die Abschreckungsstrategie zu leisten hätten. Konkret würde das bedeuten, daß ein Angehöriger des Militärs, der etwa in einem Atomunterseeboot oder in einem Raketen-silo beschäftigt ist, sich weigern müßte, seine Funktion weiter auszuüben. Darüber hinaus hätten Bürgerinnen und Bürger vielleicht die Steuerzahlungen zu verweigern, mit welchen sie diese Politik unterstützen. Einige fühlen sich vielleicht berufen, an anderen Aktionen zivilen Ungehorsams teilzunehmen, um auf diese Weise ihren Widerstand zu demonstrieren.

O: Ist Ihrer Meinung nach das Stadium, in dem die Bedingungen für eine weitere moralische Billigung der atomaren Abschreckungsstrategie nicht eingehalten werden, schon erreicht? Ist der Fortschritt auf dem Gebiet der Abrüstung zu gering?

G: Wenn es Fortschritt gäbe, auch wenn er langsam und geringfügig wäre, wenn man sehen könnte, daß wir uns in die Richtung bewegen, die mit den Bedingungen übereinstimmt,

¹ Vgl. Pastoralbrief der Katholischen Bischofskonferenz der USA über Krieg und Frieden: Die Herausforderung des Friedens – Gottes Verheißung und unsere Antwort, in: Bischöfe zum Frieden, Stimmen der Weltkirche Nr. 19, Hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1983, S. 129, 75f.

² Vgl. die kommentierende Gegenüberstellung des amerikanischen und deutschen Friedenshirtenbriefes, in: Orientierung 50 (1986), 5–9, 20–23 und 89–93. Vgl. auch Peter J. Henriot, US-Hirtenbrief zum Frieden – ein Jahr danach, in: Orientierung 48 (1984) 87–90.

³ Pastoralbrief 76.

⁴ Vgl. Thomas Gumbleton, The Sin of Deterrence, in: The Catholic worker 54 (1987) 1 und 4.

dann wäre ich vielleicht ein wenig ungeduldig, daß die Entwicklung so langsam vor sich geht, aber ich könnte dennoch sagen: «Wir bewegen uns in die richtige Richtung.» Was für mich entscheidend ist, ist die Tatsache, daß es dafür keine Anzeichen gibt.

O: Ist das Washingtoner INF-Abkommen über die Beseitigung atomarer Mittelstreckenraketen für Sie kein solches Anzeichen? Kann man es nicht als einen ersten Schritt auf dem Weg zur Beseitigung aller nuklearen Massenvernichtungsmittel bezeichnen?

G: Es ist ein erster Schritt zur Beseitigung aller Waffen, weil ein ganzes Waffensystem abgeschafft werden wird. Aber es gibt keine Garantie dafür, daß weitere Schritte folgen werden. Es besteht Anlaß zur Hoffnung, aber wenn der Abrüstungsprozeß nicht weitergeht, dann ist dieser Schritt für sich genommen bedeutungslos. Die einzige Bedeutung dieses Abkommens besteht darin, daß es die Grundlage für weitere Abkommen ist. Aber wenn solche nicht folgen, hat dieses Abkommen keine Bedeutung. Es ist außerdem kein eindeutiges Zeichen, weil es auf der anderen Seite zu viele Faktoren gibt, die den Wert dieses Abkommens vollkommen aufheben. Wenn man das Gesamtbild betrachtet, ist die Entwicklungsrichtung für mich die gleiche wie bisher: die Entwicklung weiterer Waffen, eine Entwicklung über die Abschreckung hinaus hin zur Kriegsführungsfähigkeit, zur Erstschlagsfähigkeit. Die gesamte Richtung steht im Gegensatz zu den Bedingungen, die Abschreckung auf minimalem Niveau und Abrüstung fordern. Das ist entscheidend. Das Problem ist also nicht, daß der Fortschritt zu gering ist, sondern daß es aufs Ganze gesehen überhaupt keinen Fortschritt gibt. Wir befinden uns immer noch auf demselben Kurs wie im Jahre 1983. Und ich sehe bei den Politikern und bei der Bevölkerung keine Anzeichen für die Erkenntnis, daß eine einschneidende Veränderung notwendig ist, eine moralische Kehrtwendung, wie Johannes Paul das genannt hat. Für mich bedeutet dieser Begriff, daß man sich in eine vollkommen andere Richtung bewegen muß, daß man sich umwenden muß. Es gibt aber keinerlei Anzeichen für ein Bewußtsein, daß dies unsere Aufgabe ist. Daraus schließe ich, daß die Lehren unseres Pastoralbriefes nicht ernst genommen wurden und man sich überhaupt nicht an sie hält.

O: Sie selbst haben aus der Tatsache, daß die US-amerikanische Regierung sich nicht genügend um die Überwindung der nuklearen Abschreckung bemüht, schon jetzt persönliche Konsequenzen gezogen. Sie halten Ihr Einkommen so niedrig, daß es unter der Besteuerungsgrenze bleibt und verweigern auf diese Weise Ihren finanziellen Beitrag zum Rüstungsetat. Im Mai vergangenen Jahres haben Sie zusammen mit Bischof Buswell aus Colorado und zahlreichen anderen Friedensaktivistinnen und -aktivisten eine von den Behörden festgelegte Sperrlinie vor dem nuklearen Testgelände in Nevada überschritten und damit zivilen Ungehorsam praktiziert, um gegen Atomwaffen und Atomtests zu protestieren. Sie und Buswell sind die ersten Bischöfe der USA, die in einer Protestaktion gegen atomare Massenvernichtungsmittel verhaftet wurden.⁵ Was fühlten Sie und was dachten Sie, als Sie verhaftet und in Handschellen abgeführt wurden? Wie erging es Ihnen dabei?

G: In dem Moment, wo das geschah, empfand ich ein sehr deutliches und tiefes Gefühl, daß ich richtig handelte. Ich war nicht nervös, ich hatte keine Bedenken, ich fühlte mich nicht ängstlich. Es war mir klar, daß dies genau der Ort war, wo ich sein sollte, und daß ich genau das tat, was ich tun sollte. Ich fühlte eine tiefe Gewißheit, das Richtige zu tun. Die Aktion hatte für uns nämlich eine spirituelle Grundlage. Eineinhalb Tage bereiteten wir uns durch Gebet und Schriftbetrachtungen darauf vor, und bevor wir in Richtung des Testgeländes aufbrachen, feierten wir in der Wüste Eucharistie.

⁵ Vgl. Bishops busted at antinuke protest, in: National Catholic Reporter 23 (1987) 5.

O: Der Termin für die Gerichtsverhandlung wurde auf den 2. Juni festgesetzt?

G: Ja, das Datum war für mich bedeutungsvoll. Es war zufälligerweise der Jahrestag meiner Priesterweihe. Als ich darüber nachdachte, wurde mir bewußt, wie in meinem Gedächtnis zwei Erfahrungen ineinander übergingen. Meine Priesterweihe, an die ich mich sehr lebhaft erinnere, war ein Augenblick tiefer Gewißheit, das Richtige zu tun. Ich verspürte wirklich die Berufung Gottes und fühlte einen tiefen inneren Frieden. Genau dasselbe empfand ich, als ich die Grenzlinie vor dem Testgelände überschritt. Es gab dieses Gefühl der Gewißheit und die Erkenntnis, daß dies als Antwort auf Gottes Führung geschah. Das klingt vielleicht irgendwie übertrieben, aber so fühlte ich es eben.

O: Wie fiel das Urteil des Gerichts aus? Wurden Sie zu einer Haftstrafe oder einer Geldstrafe verurteilt oder wurden Sie freigesprochen?

G: Nun, zuerst wurden wir freigelassen, und man setzte einen Verhandlungstermin fest. Dann allerdings stellte sich heraus, daß die Zahl der Festnahmen vor dem Testgelände so hoch war, daß sich der Gerichtsapparat überfordert sah. Es handelt sich ja um ein sehr abgelegenes Gebiet des Landes, und man ist dort nicht auf eine große Zahl von Festnahmen und Gerichtsverhandlungen eingestellt. Deshalb hat der Staatsanwalt angedeutet, daß er die Anklagen fallenlassen wird. Als uns aber die Verhandlungstermine genannt wurden, wurde uns auch gesagt, daß wir vor Gericht erscheinen müssen, außer wenn wir eine briefliche Information erhielten, daß die Anklage fallengelassen wurde. Andere haben einen solchen Brief erhalten, ich nicht. Deshalb weiß ich nicht, ob die Anklage fallengelassen wurde oder nicht. Ich bin zum Verhandlungstermin nicht erschienen, ich bin einfach nicht zurück nach Nevada gegangen. Es kann also gut möglich sein, daß ich mich der Mißachtung des Gerichts schuldig gemacht habe. Das hat aber keine besondere Bedeutung. Nur wenn ich zurückkommen sollte, und das werde ich sicherlich tun, könnte man mich sofort festnehmen. Es könnte also sein, daß man die Anklage einfach deshalb nicht fallengelassen hat, um mir das Leben ein bißchen komplizierter zu machen, falls ich zurückkomme. Aber ich weiß es nicht, ich habe es noch nicht ausprobiert.

O: Haben Sie eine Vorstellung davon, ob Ihre Beteiligung an einer Aktion bürgerlichen Ungehorsams von den meisten anderen Bischöfen Ihres Landes gutgeheißen oder unterstützt wurde? Gab es irgendwelche Reaktionen?

G: Ja, es gab Reaktionen. Die meisten, ja eigentlich alle, die mir persönlich übermittelt wurden, waren positiv. Nicht sehr viele, aber immerhin einige Bischöfe bekundeten mir schriftlich oder mündlich ihre uneingeschränkte Zustimmung zu meiner Vorgangsweise. Ich bin mir aber auch sicher, daß einige mein Verhalten sehr negativ bewerteten, es als unnötig, dumm und falsch beurteilten. Die Mehrheit der Bischöfe allerdings schien es überhaupt nicht zu beachten. Sie wissen einfach nicht, was sie denken sollen. Vielen fällt es schwer, sich mit der Tatsache abzufinden, daß sich zwei von uns so eindeutig für den zivilen Ungehorsam entschieden haben. Eigentlich waren wir ja drei, weil auch Bischof *Dingman* aus Iowa dabeigewesen wäre, wenn er nicht einige Zeit vorher einen Schlaganfall gehabt hätte. Viele andere, glaube ich, halten einfach die ganze Atomrüstungsfrage für zu kompliziert und verwirrend und wollen den Folgen, die sich daraus ergeben, nicht ins Auge sehen. Sie drücken sich gewissermaßen davor. Wenn dieser Bericht der Kommission, an dem wir zurzeit arbeiten, fertiggestellt und der gesamten Bischofskonferenz vorgelegt werden wird, dann wird die Konferenz die Tatsache, daß keine eindeutige Abkehr von der Abschreckungspolitik festzustellen ist, ernst nehmen müssen.

O: Wann ist die Stellungnahme der Bischofskonferenz zu erwarten?

G: Im Juni dieses Jahres, hoffe ich.

«Ein Wissen, das Frauen nicht zukommt»

Die Geschichte der 1310 hingerichteten Mystikerin Marguerite Porete

Ein Historiker der Frauengelehrsamkeit im frühen 17. Jahrhundert, der trotz seines reformatorischen Christentums eine Vertreterin der *Theologia Mystica* wie Hildegard von Bingen hochschätzt, «darumb daß sie in ihren Schrifften der Geistlichen lasterhaftes Leben, Nachlässigkeit im Amte und (...) des Pabstes Hoffart nicht wenig gestraffet», weiß der 1310 in Paris hingerichteten Mystikerin *Marguerite Porete* keine gute Seite abzugewinnen, wenn er über sie schreibt: «Porreta (Margaretha), aus Hennegau gebürtig, kam im 13. Seculo gen Paris und ließ daselbst ein Buch voller Ketzereyen ausgehen, deshalb sie allda (...) verbrandt wurde.» Der Autor, *Johann Caspar Eberti*, identifiziert sich also in seiner Schrift «Eröffnetes Cabinet Deß Gelehrten Frauen = Zimmers» von 1706 mit dem Urteil der offiziellen Kirche des Mittelalters, die das Schrifttum der Hildegard von Bingen anerkannte, das der Marguerite Porete aber samt ihrer Person der Vernichtung anheimgab.

Der Gang auf den Scheiterhaufen

Man schreibt das Jahr 1308. Eine Frau im Beginengewand wird nach Paris gebracht, um dort eingekerkert zu werden. Sie gilt als rückfällig. Denn schon 1306 war sie aufgefallen. Die Chronik, die über sie berichtet, nennt sie im despektierlichen Sinn «Pseudomulier», ein Ausdruck, der alle Spekulationen offenläßt. Sicher aber entsprach sie nicht den offiziellen kirchlichen Vorstellungen von einer Frau, obwohl sie selbst wie ihre Anhängerinnen sich aus christlicher Glaubenserfahrung mit ihrem Frausein freudig identifizieren konnte.

Ihr Buch, der *Miroir des simples Ames* («Spiegel der einfältigen Seelen»), in den Jahren um 1300 geschrieben, wurde schon 1306 durch den Bischof von Cambrai als häretisch verurteilt und verbrannt. Aber es war nicht das einzige Exemplar, denn das Werk erfreute sich bereits großer Verbreitung. Marguerite Porete war auf ihrem mystischen Weg schon zu weit gegangen, als daß es für sie ein Zurück hätte geben können. So konnte auch die bischöfliche Warnung, ihre Ideen nicht weiter unter das Volk zu bringen, für sie keine Geltung mehr haben.

1308 von neuem angeklagt, sandte man sie also nach Paris, wo der Dominikaner *Guillaume Humbert*, Beichtvater von Philipp dem Schönen und daher auch mit der hohen Politik vertraut, mit ihrem «Fall» beauftragt wurde. Marguerite soll sich zum Inquisitionsprozeß vereidigen lassen. Sie lehnt ab. Irdische Autoritäten sind für sie nicht mehr zuständig. Sie soll über ihre Lehre Auskunft geben. Auch das verweigert sie. Es werden einzelne Punkte zusammengestellt, aus dem Kontext gerissene Sätze ihres Werkes, die nun zur Beurteilung an 21 Theologen der Pariser Universität gehen, unter ihnen der bekannte *Nikolaus von Lyra*. Allein aufgrund der herausgenommenen Sätze wird Marguerite als häretisch verurteilt. Ist es erlaubt zu sagen, daß ihre Häresie sozusagen von der Inquisition «gemacht» wurde? Marguerites Verweigerung einer Stellungnahme zu ihrer Lehre versetzte die Gutachter sicher in eine schwierige Lage. Aber hätten der Inquisitor und seine Berater sich nicht die Mühe machen können, ihr gesamtes Werk zu studieren? Marguerites standhaftes Schweigen beruht auf der Gewißheit, die der erreichte Status ihres geistlichen Weges ihr gibt: Sie kann das anmaßend affirmative Reden über Gott, worin andere sich und ihre Gelehrsamkeit bestätigen, nicht mehr ertragen. Ihre Situation ist die einer nichtnihilistischen Negativität. Sie weiß nicht mehr, was man in menschlichen Begriffen von Gott aussagen kann, und dieses Nichtwissen trägt sie sogar, eine Erfahrung vieler mystisch Begabter beiderlei Geschlechts. Im Gegensatz zu dem mit ihr verurteilten Mann widerruft die Frau ihre beanstandeten Sätze nicht und scheut nicht zurück vor den Flammen. Sie bleibt bei dem, was sie in ihrem Buch als ihre geistli-

che Erfahrung mitgeteilt hat. Widerruf wäre Verrat gewesen. So wird sie «dem weltlichen Arm ausgeliefert», wie es beschönigend heißt.

Dabei huldigte sie keineswegs einem apathischen Quietismus. Schon zuvor hatte sie ihr Buch an drei Männer geschickt, die es zu schätzen wußten und ihr das auch bestätigen: einem Franziskaner in ihrer Heimat, einem Zisterzienser in Brabant, dessen Kloster für die Unterstützung der Beginnen bekannt war, und dem bedeutenden theologischen Lehrer *Gottfried von Fontaines*. Solche Verbindungen zeigen, daß sie auch der zeitgenössischen Wissenschaft nicht fern stand. Der Scheiterhaufen auf der Place de Grève in Paris am 1. Juni 1310 löschte das irdische Leben der Autorin aus, aber er vernichtete nicht ihr Werk. Es wird die Interpretation des Chronisten sein, wenn er der Verurteilten in ihrer letzten Stunde «Zeichen der Reue» zuschreibt, jedoch bescheinigt er ihr auch edle und fromme Gesinnung sowie das tränenreiche Mitleid aller, die zu Augenzeugen wurden. Marguerite war nicht die erste als häretisch hingerichtete Begine. Schon vorher hatte *Hadewijch van Antwerp* darüber geklagt, daß ein Meister Robert eine Begine wegen bzw. trotz ihrer «gherechten minne» zur Exekution gebracht hatte. Aus solchen Äußerungen ist ersichtlich, daß die jeweilige Umgebung der verdächtigten Person, die das spirituelle Leben mit ihr teilte, die Verurteilung als Unrecht empfunden hat.

Auslöschung von Werk und Person

Der Inquisitor der Marguerite Porete, in dessen Dominikanerkloster ein Jahr nach ihrer gewaltsamen Hinrichtung *Meister Eckhart* lebte und mit ihrem Schicksal und Werk vertraut werden mußte, hatte unter Strafe der Exkommunikation geboten, alle Abschriften des «Miroir» bei ihm abzuliefern. Dennoch überlebte das Buch als ein anerkanntes Zeugnis christlicher Mystiktradition. Es ist anzunehmen, daß die Mit- und Nachwelt, um es zu schützen, es ohne den inkriminierten Namen der Autorin weitergab bzw. diesen nur vorsichtig und für eine Weile noch mündlich überlieferte. Frauen scheinen ein besonderes Interesse an der Autorin des «Miroir» bewahrt zu haben.

Eine andere *Marguerite*, die von *Navarre*, im 16. Jahrhundert, die auch einen «Miroir» geschrieben hat, zitiert in einem anderen Werk Begriffe aus Marguerite Poretas «Miroir» und sagt dazu, daß sie von einer längst verstorbenen Frau stammen. Deren Identität dürfte ihr also noch bekannt gewesen sein. Aber wie dem auch sei: Marguerite Poretas Werk hat durch die Rezipientin Marguerite de Navarre, die Schwester des französischen Königs, die Standesgrenze überschritten.

Die Anonymisierung des Werkes erwies sich als eine wirkungsvolle Schutzmaßnahme. Bis zum Wieder-Bekanntwerden der Verfasserin, das erst in unser Jahrhundert fällt, führte es ein eigenständiges Leben und war trotz seiner Esoterik und seines anspruchsvollen Niveaus weit verbreitet. Von der altfranzösischen Originalfassung wurden noch im 14. Jahrhundert eine lateinische und aus dieser zwei voneinander unabhängige italienische Übersetzungen hergestellt, die jeweils wieder in zahlreichen Abschriften während des 15. Jahrhunderts in Italien kursierten. Eine mittelenglische Übersetzung wurde dagegen direkt aus dem Französischen übertragen. Die Abschriften, die man heute kennt, stammen aus dem 15. Jahrhundert und fanden sich vor allem in englischen Karthäuserklöstern. Aus dem Mittelenglischen entstand dann Ende des 15. Jahrhunderts wiederum eine lateinische Übersetzung. Es ist möglich, daß Marguerites Werk im Gefolge der Braut von King Edward III. bereits 1327 den Kanal überquerte, denn diese, Philippa von Hainaut, stammte aus Marguerites Heimat.

Die hohe Anerkennung von Marguerites «Miroir» vor Bekanntwerden der wahren Autorschaft hängt aber nicht nur mit der Anonymisierung des Werkes zusammen, sondern auch mit

einer zeitweiligen falschen Zuschreibung an einen bekannten und anerkannten Autor. Die erste der lateinischen Übersetzungen wurde nämlich als ein Werk des flämischen Mystikers *Johannes Ruysbroek* (1293–1381) in Umlauf gesetzt, der als Gegenpol zu den «Brüdern und Schwestern vom freien Geiste» bekannt war, mit denen Marguerite in Beziehung gebracht worden war. Dies war ein wirkungsvoller Trick, ob bewußt oder unbewußt, Marguerites Werk für die christliche Tradition zu retten, ist zugleich aber ein verräterisches Phänomen. *Frauenwerk unter männlichem Autorennamen gewinnt an Autorität*. Wie oft mag sich dergleichen noch ereignet haben? Dies wird, obwohl nie restlos klärbar, eine wichtige Frage für theologiegeschichtliche Frauenforschung sein müssen.

Um ein anderes Beispiel aus dem Bereich mittelalterlicher Frauenmystik zu nennen: Hat die Trinitätsvision der Hildegard von Bingen in «Scivias» (II,2) etwa nicht Dante zu der seinen im letzten Gesang des «Paradiso» der «Göttlichen Komödie» inspiriert, in der sie zur Berühmtheit von «Weltliteratur» gelangte? Anders gefragt: Welche Ideen übernahmen Männer von Frauen und wurden als deren «Väter» bekannt, während die wahren «Mütter» unbekannt blieben oder heruntergespielt wurden? Im Falle Marguerite – Ruysbroek ist zusätzlich noch zu bedenken, ob bei männlicher Autorschaft eines entsprechenden Werkes der Ausgang so tragisch gewesen wäre wie auf der Place de Grève am 1. Juni 1310.

Allerdings würde Marguerite Porete, obwohl ihr Originalität in Erfahrung und schriftlichem Ausdruck zukommt, niemals auf ihrer Einzigartigkeit bestanden, sondern sich eher in einer Kontinuität und Gemeinsamkeit mit anderen gesehen haben, zumal Grundzüge solchen Denkens bei Wilhelm von St. Thierry, Bernhard von Clairvaux, Beatrijs van Nazareth, Mechthild von Magdeburg und Hadewijch von Antwerp ebenfalls zu beobachten sind. Ihr Werk ist im Rahmen einer zwar anspruchsvollen und auch stark institutionskritischen, aber doch nachvollziehbaren Spiritualität angelegt und anscheinend auch als Volksbuch gelesen worden. Gerade die Gemeinschaftsgebundenheit dieser tief christologisch und trinitarisch verankerten Mystik hat durch die Jahrhunderte hindurch immer von neuem Anklang gefunden, so daß noch in diesem Jahrhundert eine moderne englische Übersetzung des «Miroir» (von *Claire Kirchner*, 1927) entstehen konnte, die sogar (als anonymes Werk) das kirchliche Imprimatur bekam.

Rehabilitation einer Ketzerin

Daneben lief, wie das eingangs zitierte Zeugnis aus dem frühen 18. Jahrhundert zeigt, die abschreckende Überlieferung von der «ketzerischen» Marguerite Porete, deren Werk man nicht kannte. Welches Entsetzen mußte nicht da die Gemüter erschüttern, als *Romana Guarnieri* 1965 eindeutig Marguerite Porete als Verfasserin des «Miroir des simples Ames» nachweisen konnte! Hätte man nicht erwarten können, daß die zur Konzilszeit so versöhnungsbereiten Geister auch dieser Frau Abbitte geleistet und ihren gewaltsamen Feuertod als Schuld der Kirche bedauert hätten? Nichts dergleichen ist bis heute geschehen. Kein Zufall, sondern eine besondere Fügung ist es aber, Ansporn und Ermutigung zur Frauenforschung, daß eine Frau es war, die der rechtmäßigen Autorin ihr Werk zurückgab und uns nun in die Lage versetzt, Person und Werk miteinander zu sehen.

Jedoch ist die wissenschaftliche Arbeit mit Marguerites Werk nicht leicht. Denn die auf uns gekommenen drei Handschriften der französischen Fassung, von denen *Romana Guarnieri* eine ediert hat, sind relativ spät entstanden, und der ursprüngliche Wortlaut ist an manchen Stellen, auch bei genauem Textvergleich, nur schwer erschließbar. Dennoch wird die Art von Marguerites Mystik deutlich. Sie benutzt nicht die Form der Vision oder gar Audition von Gottes Wort. Damit begibt sie sich eines großen Schutzes, den Frauen genießen konnten, wenn sie, den Erwartungen ihrer Zeit entsprechend, ihr Frausein zum Bescheidenheitstopos stilisierten und unter Anspielung auf 1 Kor 1,27 und das zeitgenössische Frauenbild in der Scholastik von ihrer Schwachheit sprachen, die sich nur unter dem prophetischen Auftrag zur Stärke des Verkündens erkühnen könne.

Marguerite Porete schreibt statt dessen einen *Dialog* mit vielen Teilnehmenden: vor allem «la dame Amour» als Vertreterin der göttlichen Liebe, «Raison» als Vertreterin der menschlichen Geisteskräfte und Tugenden, aber auch «Ame», der Seele selbst, und vielen anderen Personifizierungen. Marguerite schreibt in einem zirkulierenden Stil, des öfteren zum Ausgangspunkt zurückkehrend, was ihr von heutigen Forschern gern als «Unordnung» ausgelegt wird, sich aber im Rahmen von Vor- und Rückgriff bei der Beschreibung der sieben Sta-

Theologie in Konflikten

«Die Geschichte der Theologie ist also eine Konfliktgeschichte, ja, sie muß es gerade von den ihr immanenten Spannungen her sein.» Dieser theseartige Satz findet sich in der Einleitung zu einem Buch, dessen Fazit er sein will. Der Titel des Buches lautet: *Gegenentwürfe. 23 Lebensläufe für eine andere Theologie*.¹ Mit der «anderen» Theologie kann gewiß nicht eine ohne solche inneren Spannungen gemeint sein. Vielmehr gibt es – so wird die These präzisiert – «eine Grundgesetzlichkeit inner-theologischer Konfliktmuster, deren rebellische Schärfe der Treue zur Wahrheit entstammt».

Die beiden Herausgeber, *Hermann Häring* (Nijmegen) und *Karl-Josef Kuschel* (Tübingen) waren darauf aus, dies nicht nur aus den Werken, sondern aus dem Leben und Sterben, den Optionen, Schicksalen und Verfolgungen der Frauen und Männer, wie sie uns von heutigen Theologinnen und Theologen in dem Buch vorgezeichnet werden, nachzuweisen. Dabei zeigt schon gleich der erste «Fall», *Origines*, daß die Verfolgung auch posthum einsetzen, oder posthum erst ihre volle Schärfe und Konsequenz erreichen kann, so daß die Konfliktgeschichte zu einer «Geschichte der Verdrängungen, der totalen Auslöschung» wird. Exemplarisch wird dies an drei Frauenfiguren gespiegelt. In *Marguerite Porete*, deren Porträt wir abdrucken, haben wir die früheste von ihnen vor Augen. «Nicht nur verbannt in ihrer Zeit, sondern verbannt aus aller Zeit: ihr Werk anonymisiert, ihre Person aus dem Gedächtnis der Menschheit ausgelöscht, ihre Gedanken nur unter Männernamen weitertransportiert». (14) Die Porträtistin, Prof. *Elisabeth Gössmann*, könnte ihr eigenes Lied von der Frauenverdrängung an deutschen theologischen Fakultäten singen, und so kann man auch andere Porträts nicht lesen, ohne an Analogien im Lebenslauf der Autoren zu denken. So wenn Yves Congar über Pascal, Herbert Haag und über den Exegeten Lagrange und Edward Schillebeeckx über Thomas von Aquin schreiben.

Das ist wohl gemeint, wenn die Herausgeber sich von den Gesprächen mit der Geschichte die «Ermöglichung spannender Dialogpaarungen», die «Konfrontation von vergangener und gegenwärtiger Theologie» sowie die «Versachlichung und Relativierung aktueller Konfliktsfelder» versprechen. (23) Dabei kann man sich fragen, ob der Versuch zur Aktualisierung nicht da und dort etwas deutlicher hätte ausgezogen werden können, vor allem dort, wo sich die Frage nach einem *neuen Paradigma* für das theologische Denken stellt. Vorbildlich ist da der Beitrag von *Jürgen Moltmann* über Giordano Bruno. Er setzt nicht nur mit einem dramatisch antithetischen Report von der Enthüllungsfeier des Denkmals in Rom im Jahre 1889 ein, um das universale Weltbild Brunos gegen die verengte, in Abwehr verharrende Sicht des Papstes zu stellen – er fordert zu einem neuen Gespräch mit Brunos mechanistischem Weltbild und der in ihm begründeten wissenschaftlich-technischen Zivilisation unter dem Eindruck der ökologischen Krise auf. Es gibt aber auch Beiträge, wo uns der Lebenslauf schon durch sich selbst im Horizont heutiger Parallelen herausfordert. Dazu gehört u. a. die Skizze über die Quäkerin Margaret Fell (1614–1702) von *Anne Jensen*.

Die Beispiele zeigen, daß Porträts und Porträtisten aus einem weit gefaßten ökumenischen Raum stammen, wie mehrere auch die Grenzen der Fachtheologie sprengen (vgl. J. Ching zu Christian Wolff, P. Härtling zu Lessing, N. Greinacher zu J. P. Hebel und K. J. Kuschel zu H. Böll). Das Buch ist als Festgabe *Hans Küng* zum 60. Geburtstag (19. März) gewidmet.

¹ Verlag Piper, 362 Seiten, DM 42,-

dien der Seele auf dem Weg zu ihrer Vollendung als notwendiges Mittel erklärt. Marguerite verantwortet ihre Schrift sozusagen selbst, mit dem eindeutigen Ziel der Wegweisung für andere. Dies kommt einem eigenständigen Lehren sehr nahe, das die mittelalterliche Kirche im Hinblick auf 1 Tim 2,9ff. den Frauen nicht zugestand und auf das nicht nur die offiziellen Amtsvertreter im Laufe der Zeit mit mehr Nervosität reagierten. Das ist etwa an dem Verbot der Windesheimer Kongregation (Devotio moderna) von 1455 zu erkennen, das die «Schwestern» für das Schreiben von philosophischen Lehren oder Revelationen ebenso wie für die Übersetzung solcher Schriften mit Gefängnis bedrohte.

Sicher wird bei Marguerite Porete die Tatsache der weiblichen Autorschaft für die Inquisition eine gewisse Rolle gespielt haben, zumal nach der späteren Zuschreibung an Ruysbroek das Werk akzeptabel war. Diese Zuschreibung ist bei den stark weiblichen Zügen des Werkes der Marguerite Porete nur deshalb nicht verwunderlich, weil die Seele, sei es die eines Mannes oder die einer Frau, wenn sie sich in einem bräutlichen Verhältnis zu Gott beschreibt, immer weibliche Züge annimmt.

Das bedeutet aber nicht, daß Marguerite durchgehend mit einer männlichen Gottessymbolik arbeiten würde. Ihr strenges Analogiebewußtsein macht sich viel mehr gerade im Bildwechsel bemerkbar. Obwohl im gegenwärtigen Schrifttum verschiedentlich ihre Rede von der göttlichen Liebe als von «der Amour» wiedergegeben wird, die bei ihr den Willen der Seele dem göttlichen Willen gleichförmig macht, ist es in Marguerites Text die «dame Divine Amour», identisch mit «une Deité». Es ist, möglicherweise in Übereinstimmung mit dem Sprachgebrauch der Troubadours, «Divine Amour, laquelle ...» Das Femininum bleibt, auch wenn die Minneterminologie transzendiert wird in der Identifizierung der Divine Amour mit der Deité der drei Personen. «Divine Amour, laquelle l'a (...) unie à elle». (Vgl. Guarnieri 541, 547, 591 u. ö.)

Daß Marguerite ihre Bedenken ausdrückt, ob «theologiens» und andere Kleriker, ja sogar «beguines», Karmeliter und Minderbrüder ihre Botschaft hören können, wenn sie nicht den Weg der Demut wählen und durch «Amour» und «Foy» die «Raison» überschreiten, ist nichts Außergewöhnliches für mittelalterliche Mystik. Sogar Hildegard von Bingen, die eine lebenslange Kongruenz von Rationalität und Glauben aufrecht erhalten hat, setzt sich von den «fleischlichen» Lehren der magistri ab, die sie trotz ihres hohen Bildungsgrades nie empfangen haben will, und führt ihre Botschaft auf das «geistliche» Licht der unmittelbaren Erleuchtung zurück. Ähnlich bezeichnet auch Marguerite ihr Buch als «Geschenk», das sie von Gott bzw. «Divine Amour» empfangen hat, denn ohne den Weg ihrer spirituellen Erfahrungen hätte sie diese Wegweisung für andere «Seelen» nicht schreiben können.

Der mystische Weg

Der Ausgangspunkt des mystischen Weges bei Marguerite ist das allgemeine Christsein in der Unterworfenheit unter die Gebote der Schrift und der Kirche. Dann beschwört sie das Gespräch zwischen Jesus und dem reichen Jüngling, der den Rat erhält, allen Besitz zu verkaufen, um zur Freiheit der Nachfolge zu gelangen. Damit überschreitet sie die erste Ebene und beschreibt den Aufstieg der Seele zur höheren Vollendung. Die von Sünde frei gewordene Seele gibt auch ihren Tugendschatz von sich, sie lebt im Liebesfrieden und ist «anientie», was eher «genichtet» als «vernichtet» bedeutet. Dieser Zustand wird als «foy sans œuvres» bezeichnet, ein Allein-Existieren aus der «Divine Amour», das es nicht mehr nötig macht, etwas «für Gott» zu tun; es bleibt nichts übrig, das Gott «für die Seele» tun könnte. Gott und solche Seelen sind sich gegenseitig kein Objekt mehr. Das impliziert, daß auch jegliche Vermittlung sich erübrigt.

Hier schaltet Marguerite das aus der franziskanischen Mystik bekannte Bild der sechs Seraphenflügel ein: Mit zweien ihrer Flügel bedeckt die Seele das Gesicht Christi, denn je besser sie die Güte Gottes versteht, desto mehr weiß sie, daß sie nichts weiß im Vergleich zu einem einzigen Funken von Christi Güte und Selbsterkenntnis. Mit zwei weiteren Flügeln deckt die Seele die Füße Christi zu, denn je mehr sie das Leiden

Christi verstehen lernt, desto mehr weiß sie auch, daß sie nichts davon versteht im Vergleich zu dem, «was er wirklich für uns gelitten hat». Mit den beiden restlichen Flügeln fliegt die Seele, aber sie ruht zugleich, schwebend im göttlichen Willen angesichts der Inkomprehensibilität göttlicher Selbsterkenntnis.

Das «Genichtetsein» der Seele und ihr Nicht(s)wissen ist also ein komparatives, relatives und kein nihilistisches. Es ist auch ein Nicht-Mehr, denn die Seele ist jetzt nicht mehr im Dienst der Tugenden. Durch diesen «Abschied» befreit sie sich. Sie verlernt es, «über Gott» zu sprechen. Wenn Amour Divine in diesen Seelen wohnt, schwinden die vorherigen Maßstäbe. Die Meister der Natura und die der Sacra Scriptura, aber auch alle, die noch im Gehorsam gegenüber den Tugenden leben und sich diese noch nicht einverwandelt haben, stoßen, wie Marguerite wohl weiß, an diesem Punkt auf Schwierigkeiten. «Diese Seele, spricht Amour, achtet nicht auf Schmach und nicht auf Ehre, auf Armut nicht noch Reichtum, nicht auf Wohlbehagen noch Mißlichkeiten, nicht auf Liebe noch Haß, nicht auf Hölle noch Paradies. ... Und eine solche Seele, die zu nichts geworden ist, hat alsdann alles, und wenn sie nichts hat, will sie alles und will nichts, sie weiß alles und weiß nichts. ... Diese Seele wünscht weder, noch verachtet sie Armut oder Drangsal, Messe oder Predigt, Fasten oder Gebet, und sie gibt der Natur ohne Gewissensbisse alles, wessen sie bedarf. Aber diese Natur ist so wohl geordnet durch die Umformung in die Einheit der Amour ..., daß sie nichts fordert, was verboten ist.»

Die so in Demut gerichtete Seele ist für Marguerite die unschuldigste der Töchter Sion, auf der die ganze heilige Kirche gegründet ist. «Foy» hält die Seele so beschäftigt, daß geschaffene Dinge nur flüchtig durch ihr Gedächtnis gehen. Versunken in die Inkomprehensibilität Gottes, ist sie ohne äußere Werke «im Heil», nimmt ohne Eigenwillen den Willen Gottes in sich wahr.

Das Befreitsein von Vor-Letztem

Der Glaube, der die Seele beschäftigt hält, äußert sich im Trinitätsbekenntnis und in Betrachtungen heilsgeschichtlicher wie sakramententheologischer Art, die immer wieder zurückweisen auf den Ausgangspunkt des allgemeinen Christseins. Die Zyklik der Beschreibung ist deshalb wichtig, weil daraus die ständige Verbundenheit derjenigen auf dem höheren Vollendungswege mit denen hervorgeht, die Marguerite erst auf diesen Weg weisen will. Daher auch das Bekenntnis zur leuchtenden Kreativität der vier Elemente, der Klarheit des Himmels, der Glut des Feuers, der Wasserflut und der nährenden Erde, die die Bedürfnisse aller erfüllen. Sprachlich bedachtsame Formulierungen wie das häufige «celui ou celle» sind ein bewußter Ausdruck der Gleichheit der Bedingungen des religiösen Weges für beide Geschlechter.

Während die Seele auf der Ebene des allgemeinen Christseins Freude fühlen kann, ist dies bei der *einfältigen Seele* nicht mehr der Fall, weil sie die Freude selber ist, die in ihr wohnt und in der sie wohnt. Denn «Amour» hat diese Seele verstummen lassen im Nichts. Das Nicht(s)wissen und Nichtswollen als Befreitsein von etwas Vorletztem bedeutet unerschütterlichen Frieden. So ist das Nichtswollen in Gott unendlich viel mehr wert als das Wohlwollen für Gott; darunter gehört sogar das Ertragen eines Martyriums.

Für die einfältige Seele als Erbtochter Gottes gebraucht Marguerite in Anspielung auf ihren eigenen Namen das neutestamentliche Bild von der kostbaren Perle, die für ein Leben steht, das man nur kosten kann, wenn man durch alle Arten von Tod hindurchgegangen ist. Marguerite vergleicht den Abstand zwischen jeder der sieben Stufen und der folgenden des spirituellen Weges mit dem Verhältnis eines Wassertropfens zum Meer, womit eigentlich jeder Vergleich aufgehoben ist. Jedoch gewährt erst die fünfte Stufe der Seele die durchgängig beschriebene Freiheit, da die erste mit der Erfüllung der Gebote, die zweite mit der Erfüllung der Evangelischen Räte, die dritte mit

dem Aufgeben des Schatzes an guten Werken und des geistigen Eigenwillens belastet ist – eine Art Martyrium höherer Ordnung –, während der Wille des Fleisches schon auf den ersten beiden Stufen hinter sich gelassen werden muß. Die vierte Stufe erscheint als Ebene des Bewußtwerdens dieser Freiheit von äußeren Werken und Gehorsamsbindungen, währenddessen die Seele bereits glaubt, sich in einem in diesem Leben unüberbietbaren Zustand zu befinden. Aber es wartet erst im fünften Stadium auf sie die Erfahrung des «Genichtetseins», «la paix sur paix de paix». Die sechste Stufe wird als Einwirkung der nicht mehr in dieser Welt erreichbaren siebenten Stufe der Glorie beschrieben: das spürbare Wirken der Trinität in der Seele, die daraufhin nicht mehr alle Dinge in sich selbst, sondern in Gott sieht. Dieses «Überwissen» schlägt um in Nichtwissen, das aber genau genommen in einer Koinzidenz beider Zustände besteht. «Wenn Rahel nicht stirbt, kann Benjamin nicht geboren werden». Biblische Typologien für den mystischen Weg mehren sich. Martha bleibt auf dem Stadium der guten Werke, Maria genießt die «pasture» der «vie glorieuse».

Ist die Seele hier angelangt, so wirkt Gott in ihr, ohne sie, für sie (en elle, sans elle, pour elle), wofür Marguerite auch den Ausdruck gebraucht, daß *die Seele in Gott ihren Namen verliert*, so wie der ins Meer einströmende Fluß. Das häufige Ansprechen der Leserschaft als diejenige, «für die Amour dieses Buch hat schreiben lassen und für die ich es geschrieben habe» – sie bezeichnet sie auch als ihre «disciples» –, bedeutet bei Marguerite jedoch nicht Angewiesenheit der «frei» und «klein» gewordenen Seele auf solche Gefolgschaft. Ihre «humilité» ist auch keine der Tugenden, zu denen sie nicht mehr im Dienstverhältnis steht, sondern ist im Gegenteil jene andere, die Mutter aller Tugenden (und diese bleiben immerhin «meres de Sancteté»!), die wiederum in einem Tochterverhältnis zu Gott selber steht. «Ceste Humilité ... est fille de Divine Majesté, et si naist de Divineté. Deité en est mere.» (Guarnieri 589)

Mütterliche Gottheit – Weiblichkeit der Seele

Diese Mütterlichkeit der Gottheit bezieht sich also sowohl auf den Weg des allgemeinen Christseins wie auf den Vollendungsweg. Dementsprechend kennzeichnet auch kein Dualismus die Anthropologie der Marguerite Porete, wenngleich sie von der hierarchisierenden Tendenz neuplatonischer Mystik nicht ganz frei ist. Was dem Werk der Marguerite Porete den Namen gibt, ist die Ähnlichkeit der einfältigen Seele zu Christus. «Le Fils de

Dieu le Père est mon Miroir de ce.» (Guarnieri 603) Der Sohn als Spiegel der Seele auf dem Vollendungsweg und der Heilige Geist als ihr Liebespartner, auf den sich die bräutliche Symbolik bezieht, zeigen die Nicht-Ausschließbarkeit und das Wandlungsvermögen verschiedener Bildbezüge. Alle aber münden in der Formel: «La Deité en nous, pour nous, sans nous», die besagt, daß die einfältige Seele in diesem Zustand des «alles» umgreifenden «Nichts» zum Modell und Beispiel wird für das Heil der gesamten Kreatur. Die einfältige Seele wird mit dem Landmann verglichen, der zuvor sein Feld gut bearbeitet hat und nun, ohne Weiteres wirken zu können, im Vertrauen auf die Kraft der Erde die Ernte erwartet. Wenn die Seele ihren Weg durchlaufen hat, kann sie vertrauen, daß «Dieu fist le surplus d'elle, sans elle, pour elle, en elle.» (Guarnieri 622) Die Weiblichkeit der Seele ist dabei mehr als nur grammatisches Geschlecht, so daß es auf Textverfälschung hinausläuft, wenn manchmal im Englischen «elle» mit «it» wiedergegeben wird. Das Entsprechende gilt für «Amour».

«Amour m'a fait par noblece ces vers de chançon trouver, c'est la Deité pure dont Raison ne scet parler.»

Elisabeth Gössmann, Tokyo

Literaturangaben

Quellen und Ausgaben: Margareta Porete, Der Spiegel der einfachen Seelen (Miroir des simples âmes). Wege der Frauenmystik. Aus dem Altfranzösischen übertragen und eingeleitet von Louise Gnädinger, herausgegeben von Alois M. Haas, Verlag Artemis & Winkler, Zürich 1987, 280 Seiten, sFr. 29.80.

Romana Guarnieri, Il movimento del libero spirito. Testi e documenti (Archivio Italiano per la Storia della Pietà IV) 1965, 353–708, Text des «Miroir»: 513–635.

Sekundärliteratur: Gwendolyn Bryant, The French Heretic Beguine Marguerite Porete, in: Katharina M. Wilson (Ed.), Medieval Women Writers, The University of Georgia Press, Athens 1984, 204–226.

Peter Dronke, Women Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua to Marguerite Porete, Cambridge 1984.

Edmund Colledge, J. C. Marler, Poverty of the Will: Ruusbroec, Eckhart and the Mirror of Simple Souls, Mediaevalia Lovaniensia Ser. I Stud. VII, Leuven 1984.

Robert E. Lerner, The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages, Berkeley-Los Angeles-London 1972.

Elizabeth A. Petroff (Ed), Medieval Womens's Visionary Literature, New York-Oxford 1986.

Kurt Ruh, Kleine Schriften II, Berlin 1984, 212–236.

Ders., Meister Eckhart, München 1985, 94–114.

Franz-Josef Schweitzer, Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik, Frankfurt-Bern 1981.

Die Krise in Südafrika und unsere Verantwortung

II. Herausforderungen an die Kirchen*

Nach diesem Versuch, eine Andeutung von den wesentlichen Charakteristika der Krise in Südafrika zu geben, muß jetzt die folgende wichtige Frage gestellt und soweit wie möglich beantwortet werden: Inwieweit ist die Krisenlage in Südafrika eine Herausforderung an die Kirche? Haben die Kirchen eine Verantwortung? Und wenn ja, welcher Art soll diese Verantwortung sein?

Viele Leute, die sich mit der Problematik Südafrikas befassen, sind der Meinung, daß es im Grunde genommen um ein Rassenproblem geht. Andere wiederum betonen die Klassenspannungen, während wieder andere die Wirtschaftsaspekte als die grundsätzlichen ansehen. Und so, je nach der jeweiligen Interpretation, kann man die Erziehungsfrage oder andere Aspekte als die wichtigsten oder entscheidenden hervorheben. Die Kirche darf sich aber nicht auf einen falschen Weg führen lassen: Obgleich alle diese Aspekte wichtig sind, muß sich die Kirche darüber im klaren sein, daß es hier ganz grundsätzlich um einen

Kampf zwischen Gut und Böse, Wahrheit und Lüge, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Licht und Finsternis geht. Ich zögere, es zu sagen, und doch, wenn ich die Krise in Südafrika und alle die Kräfte, die da hineinspielen, überschaue, so erkenne ich, daß die Beschreibung des Paulus im Epheserbrief 6,12 gültig ist für das, was grundsätzlich in unserem Land stattfindet:

«Denn wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern mit Mächtigen und Gewaltigen, nämlich mit den Herren der Welt, die in dieser Finsternis herrschen, mit den bösen Geistern unter dem Himmel.»

Alles steht hier auf dem Spiel. Im Grunde genommen ist es ein Kampf um Gerechtigkeit, um Befreiung und um Frieden, ein Kampf um Menschenrechte und um Menschenwürde, ein Kampf, in dem die Glaubwürdigkeit des Evangeliums zum tiefsten geprüft und entschieden wird. Und die Tragödie ist, daß, obwohl ein Teil der Führerschaft der Kirche in Südafrika dies erkennt, viele Kirchen es bezweifeln oder ablehnen. Und solange diese ernsthafte Spaltung innerhalb der Kirchen besteht, kann die Krise nicht erfolgreich gelöst werden.

* Der erste Teil des Vortrages erschien in *Orientierung* vom 15. Februar 1988, S. 27–30.

Die Entfremdung von Weißen und Schwarzen als Folge von wachsender Enttäuschung, Frustration und Bitterkeit auf der Seite der Schwarzen, und von Angst, Mangel an Vertrauen in schwarze Kompetenz und Verunsicherung auf der Seite der Weißen hat sich in den letzten zwei bis drei Jahren ernsthaft verschärft. Man bemerkt dieses Phänomen nicht nur in den rassistisch getrennten Kirchen wie den burischen reformierten Kirchen und der evangelisch-lutherischen Kirchenfamilie, sondern auch (und manchmal noch mehr) in den rassistisch gemischten Kirchen wie der anglikanischen und der methodistischen Kirche (vielleicht ein bißchen weniger in der katholischen Kirche). Alle diese Kirchen werden zugeben, daß die ernsthaften Spannungen und die Entfremdung zwischen Weiß und Schwarz bis jetzt noch nicht überwunden worden sind, sondern daß sie, im Gegenteil, in den letzten Jahren zugenommen haben. Was die Lage noch weiter verschärft, ist die Herausforderung zwischen Schwarz und Schwarz, namentlich in dem zunehmenden Kampf zwischen Inkatha und UDF. Die bedrohliche Entwicklung in und im Umkreis von Pietermaritzburg, wo in den letzten vier Monaten 220 Menschen in blutigen Kämpfen getötet worden sind, mit 26 weiteren Todesopfern in den ersten sechs Tagen von 1988, hat ein Gefühl von Verzweiflung und Hilflosigkeit bei vielen ausgelöst. In vielen Gesprächen taucht regelmäßig folgende Frage auf: Was können wir als Christen tun, um die immer mehr wachsende Entfremdung auf so vielen Ebenen zwischen so vielen Menschen und Gruppen einzuschränken und hoffentlich letztendlich zu überwinden? Und besonders, wenn die große Mehrzahl von ihnen behaupten, Christen zu sein? Und welches moralische Recht hat die Kirche, andere aufzurufen, die Entfremdung zu beseitigen, wenn in den eigenen Strukturen diese noch nicht offen genannt oder gelöst ist? Verliert die Kirche dadurch nicht sehr viel von ihrer Glaubwürdigkeit?

Illegale und illegitime Regierung

Die Aufgabe und Verantwortung der Kirche, aufgrund von Römer 13 der Staatsobrigkeit zu gehorchen, wird von allen Kirchen akzeptiert. In der christlichen Tradition gibt es jedoch zahlreiche Beispiele, wo eine Kirche oder einzelne Christen unter bestimmten Umständen gezwungen waren, im Gehorsam gegenüber Gott der Staatsbehörde den Gehorsam zu verweigern. Manches Mal in der Geschichte war eine Kirche gezwungen, die schwere Entscheidung zu treffen, der Obrigkeit zu widerstehen und ungerechte Gesetze zu brechen. Wenn ein solches moralisches Recht anerkannt wird, dann bedeutet dies, daß eine Lage entstehen kann, wo eine Staatsobrigkeit die Begriffe von Recht und Gerechtigkeit durch ungerechte Gesetze und Aktionen so zerbricht und vernichtet, daß eine solche Regierung ihre moralische Legitimität preisgegeben hat. Hat eine Kirche das Recht und vielleicht auch die Pflicht, eine Staatsobrigkeit, die sich ernsthafter und fortdauernder Verbrechen an den grundsätzlichen Menschenrechten sowie der Verletzung der biblischen Maßstäbe von Liebe, Gerechtigkeit, Frieden und Versöhnung schuldig macht, als moralisch und ethisch illegitim zu erklären? Und wenn ja, führt eine solche Erklärung nicht endgültig zur nächsten logischen Schlußfolgerung und zu dem Schritt, daß solch eine Obrigkeit verfassungsmäßig illegal geworden ist und deswegen kein Recht mehr hat, als die legal anerkannte Obrigkeit des Landes akzeptiert zu werden?

Diese Fragen werden von meiner Seite aus nicht als Thema für eine interessante theologische Diskussion gestellt, sondern als grundsätzliche theologische Frage, die, was Südafrika angeht, unseren christlichen Glauben und unser Verständnis des Verhältnisses der Kirche zum Staat, zum tiefsten beeinflußt und entscheidet. Von Regierungsseite wird vorgeworfen, daß diese Frage von seiten des African National Congress aufgebracht wird als ein politischer Trick, um internationale Anerkennung zu gewinnen. Für die Kirche in Südafrika besteht die grundsätzliche Frage nicht darin, ob der ANC diese Frage stellt oder

diese Herausforderung anbietet, sondern ob, ungeachtet der Existenz einer Befreiungsbewegung, die südafrikanische Regierung noch das Recht auf Anerkennung hat. Wenn die Kirche aufgrund einer authentischen theologischen Begründung zu der Schlußfolgerung kommt, daß solch ein Recht nicht mehr besteht, dann hat dies tiefgreifende Folgen für die Kirche sowohl innerhalb als auch außerhalb Südafrikas. Der Zeitpunkt ist gekommen, wo die Kirche in Südafrika diese Entscheidung nicht länger ohne die Gefahr, ihre Glaubwürdigkeit zu verlieren, hinauszögern darf.

Diskussion der Gewaltfrage

In einer Krisenlage wie der von Südafrika taucht die Gewaltfrage immer wieder auf. In den vergangenen Monaten hat die Erklärung der PCR-Konferenz des Ökumenischen Rates, die Anfang Mai 1987 in Lusaka stattfand, zu einer ernsthaften Diskussion geführt, hauptsächlich deshalb, weil die Konferenz eine wichtige Aussage über die Anwendung und Rechtfertigung von Gewalt durch die südafrikanischen Befreiungsbewegungen gemacht hat. Erlauben sie mir, die wesentlichen Aussagen hier zu zitieren:

«(2.) Wir bekräftigen das unbestreitbare Recht des namibischen und südafrikanischen Volkes, Gerechtigkeit und Frieden durch die Befreiungsbewegungen zu erlangen. Obwohl wir dem Streben nach einem friedlichen Wandel verpflichtet bleiben, sehen wir doch, daß das südafrikanische Regime, das gegen seine eigenen Einwohner und gegen seine Nachbarn Krieg führt, die Befreiungsbewegungen dazu treibt, neben anderen Mitteln auch das Mittel der Gewalt einzusetzen, um die Unterdrückung zu beenden. Wir rufen die Kirchen und die internationale Gemeinschaft auf, Wege zu suchen, dieser Überzeugung im Bemühen um Befreiung in dieser Region einen praktischen Ausdruck zu verleihen und die Kontakte mit den Befreiungsbewegungen zu verstärken. (...)

(7.) Wir erkennen, daß es an diesem entscheidenden Zeitpunkt (Kairos) in der Geschichte des südlichen Afrikas nötig ist, Einheit in der Zielsetzung und im Handeln unter allen zu erreichen, die mit dem Prozeß der Befreiung in der Region verbunden sind, nicht zuletzt unter den Kirchen selbst, deren Unterlassungen in dieser Hinsicht einen Anlaß zur Buße geben. Wir sehen das Leiden, das sich dort einstellt, wo Einheit nicht gegenwärtig ist. Wir verpflichten uns, die Sache der Einheit in unseren Kirchen und in unserem Dienst den Befreiungsbewegungen gegenüber voranzutreiben, die sich für das Ende des illegitimen Regimes in Südafrika und Namibia einsetzen.»

In seiner Nationalkonferenz im Juli 1987 hat der Südafrikanische Kirchenrat dieses Manifest im vollständigen Wortlaut übernommen und diesen Entschluß zur Erwägung an alle Mitgliedskirchen geschickt. Die anglikanische Kirche hat das Manifest im November empfangen und angenommen, aber gleichzeitig einen sehr ernsthaften Appell vorgebracht, um aufs neue nach friedlichen Mitteln zu suchen, die Krise in Südafrika zu lösen. Der Generalsekretär der Methodistenkirche, Pfarrer Mogoba, hat in einer Presseerklärung Gewalt sehr entschieden abgelehnt, und angeblich aufgrund dieser Erklärung hat Pfarrer Rob Robertson, der schon längst als Pazifist bekannt ist, vorgeschlagen, daß sich die Methodistenkirche grundsätzlich als Friedenskirche erklären soll.

Für viele Christen innerhalb und außerhalb Südafrikas reflektiert diese Aussprache unterschiedliche Überzeugungen, die im ernsthaften Widerspruch zueinander stehen. Dazu kommt noch, daß allgemein bekannt ist, daß die jüngere, schwarze, politisch bewußtgewordene Generation in zunehmendem Maße überzeugt ist, daß die Anwendung von Gewalt notwendig geworden und deswegen vollkommen gerechtfertigt ist, weil eine große Zahl von Weißen der Anwendung von Gewalt von seiten der Sicherheitskräfte der Regierung gegenüber Schwarzen, die die Politik der Apartheid bekämpfen, ihre bedingungslose Unterstützung geben.

Die gegeneinanderstehenden Aussagen von Christen und Kirchen schaffen ein großes Dilemma, eine Krise von Glaubwürdigkeit und zahlreiche Verwirrungen in Kirche und Gesellschaft. Wenn es der Kirche nicht gelingt, diese widersprüchlichen Aussagen und Haltungen zu beenden und zu einer einheitlichen Stellungnahme zu kommen, gibt es wenig Möglichkeiten, die Gewaltfrage zu lösen.

Und wenn noch dazu der Führer eines kommunistischen Staates die Initiative ergreift, ständig Aufrufe zur friedlichen Lösung von nuklearen und anderen Konflikten zu tätigen (wobei hier dahingestellt sei, was seine Motivation dafür sein mag), dann stellt dies alles die Kirche und das Christentum in ein sehr bedenkliches Licht. Eben weil die Lage in Südafrika so ernst ist und die Krise sich zu einem unerklärten Bürgerkrieg ausgeweitet hat, hat die Kirche in Südafrika eine einzigartige Gelegenheit, mit vorbildlichen Initiativen erfolgreiche friedliche Optionen aufzunehmen und durchzuführen.

Internationaler Druck als Methode

Ein Teil der Kirche in Südafrika hat sich in den vergangenen drei bis vier Jahren ernsthaft mit der Frage von wirtschaftlichem Druck auf die weiße Minderheitsregierung beschäftigt, um sie zur Herbeiführung von grundsätzlichen politischen Änderungen zu zwingen. Seit Jahren schon gibt es eine Reihe von Organisationen, die versuchen, auf diese Weise Apartheid abzubauen. Disinvestment und Sanktionen neben bestimmten Boykottaktionen sind alle überlegt und in beschränktem Maße erfolgreich durchgeführt worden, aber bestimmt ungenügend, um die stark gefestigte Apartheidstruktur umzustößeln. Ich hätte gerne diese Gelegenheit benutzt, um die umstrittene Frage von Sanktionen zu diskutieren, aber meine Rede ist schon viel zu lang geworden, daher muß ich leider davon absehen, diese Frage weiter zu behandeln. Aber ich darf es nicht so im Unkla-

ren stehenlassen, ohne für mich die Frage zu stellen: Glauben die universale Kirche (d. h., unter Berücksichtigung der zahlreichen Versuche der großen protestantischen Kirchen, in einer einheitlichen Gesamtheit mit der katholischen Kirche aufzutreten) sowie außerdem die anderen Hauptreligionen der Welt, daß es möglich wäre, in einer gut vorbereiteten Weltkampagne das ganze Apartheidsystem herauszufordern, anzugreifen und erfolgreich in die Knie zu zwingen?

Wenn ich überlege, welch ungeheuer große Macht der Papst hat, um mit der Unterstützung der gesamten katholischen Kirche bedeutende friedliche Maßnahmen gegen Apartheid weltweit zu planen und durchzuführen, dann stellt sich die Frage: Mangelt es an Willen oder an Glauben?

Dieselbe Frage kann man mit Recht an alle anderen Kirchen auch stellen. Haben sich die Kirchen schon einmal überlegt, wenn die gesamte Weltkirche mit Unterstützung und aktiver Kooperation von anderen Religionen solch eine Aktion auf sich nähme, welch ein wunderbares Zeugnis für die Einheit und die erfolgreiche Durchführung von friedlichem Widerstand gegen ein übles System das sein könnte? Und welche neuen Kräfte wird eine solche Aktion freisetzen, um überall in der Welt, wo andere unterdrückerte Systeme herrschen, diese mit den gleichen Methoden anzugreifen und zu überwinden!

Befreiungstheologie und Status confessionis

In den letzten Jahren ist angesichts der Krise in verschiedenen Konfliktgebieten der Welt eine Reihe von theologischen Aussagen und Erklärungen gemacht worden, die einen wichtigen Beitrag zum besseren Verständnis von Begriffen wie Gerechtigkeit, Menschenwürde, Menschenrechte, Befreiung, Versöhnung und Frieden aus christlicher Sicht geliefert haben.

Eine verantwortliche und erfolgreiche Beteiligung der Kirche an der Lösung von Weltfragen wie sie die oben erwähnten Be-

Kirchenmacht – Lehrfreiheit – Menschenrecht



Ludwig Kaufmann erhellt Hintergründe, entdeckt Zusammenhänge und zeigt Konsequenzen auf.

Erste Echos:

«Ein glänzender Beitrag zur Kirchen- und Zeitgeschichte, überaus spannend zu lesen und in der Darstellungskunst seinem weit sich verzweigenden und verzwickten Gegenstand gewachsen: dem Thema von der Anonymität der Macht.

Hermann Ringeling, Bern («Der Bund»)

Kernstück der *Dokumentation* ist der Briefwechsel zwischen Stephan Pfürner und dem Generalmagister der Dominikaner: Die Briefe rücken existentielle Spannungen zwischen Person und Institution in den Mittelpunkt.

«Nordschweiz», Basel

Der *Kommentar* dient vor allem der Situierung des «Falles» in Entwicklungen – Konstellationen – Konflikten der Zeit nach dem Vatikanum II.

«Neue Wege», Zürich

Diese Untersuchung verfolgt das Interesse, innerhalb der Kirche das Rechtsgewissen zu schärfen und zu einer glaubwürdigen innerkirchlichen Praxis der Konfliktbewältigung beizutragen.

«Vaterland», Luzern

Ce livre est une bénédiction.

«La Liberté», Fribourg

Summa summarum: Ein gewaltiges Werk, dessen kirchenpolitische und kirchenhistorische Bedeutung gar nicht zu unterschätzen ist.

Hans Küng, Tübingen

1253 Seiten, 236 Dokumente, Fr. 49.-/DM 58,-.

Edition Exodus, CH-1701 Freiburg

Durch Ihre Buchhandlung

griffe nennen, ist nur dann möglich, wenn die Kirche in der ganzen Welt das richtige Verständnis dieser Fragen hat. Die Stimmen, die aus dem Bereich der Kirche laut geworden sind, sind unterschiedlich und manchmal widersprüchlich. Als Beispiel weise ich auf zwei theologische Schriften aus Südafrika hin: erstens auf die Belhar-Erklärung der NG Sendingkerk von 1983, in der diese die Apartheid als Sünde bezeichnet und die theologische Verteidigung der Apartheid als Häresie verurteilt hat. Inzwischen hat die Nationale Synode der NG Sendingkerk diese Erklärung als viertes Bekenntnis angenommen und die weiße NG-Kirche herausgefordert, eine klare Aussage zu diesem Bekenntnis zu machen.

Bis jetzt hat die weiße NG-Kirche in ihrem Beschluß der Nationalen Synode vom Oktober 1986 in der Erklärung «Kirche und Gesellschaft» Apartheid nur als Fehler bezeichnet, aber die Frage, ob sie als Häresie zu bezeichnen sei, gar nicht diskutiert.

Als zweites Beispiel nenne ich das umstrittene «Kairos-Dokument» wie das «Evangelical Witness in South Africa», eine Erklärung vor allem der evangelikalen Kirchen, das unterschiedliche und einander scharf widersprechende Meinungen hervorgehoben hat, sowohl in Südafrika als in den verschiedensten Teilen der Welt. Zu dieser Liste kann man eine Reihe ähnlicher Erklärungen aus Lateinamerika, den Philippinen usw. hinzufügen.

Alle diese Erklärungen haben ernsthafte Spannungen hervorgehoben, besonders weil sie brennende Fragen wie die der Legitimation von Gewalt zur Lösung politischer Konflikte oder die der Beurteilung von struktureller Ungerechtigkeiten, wie sie sich in politischen und wirtschaftlichen Systemen zeigen, thematisieren.

Eine Reihe von Theologen und Laien der Dritten Welt haben sich in den letzten zehn Jahren in Schriften und Büchern zu dieser Frage geäußert. Unsere Erfahrung in Südafrika hat uns zu zwei Einsichten geführt:

▷ Daß die ernsthaften Probleme, mit denen wir in Südafrika konfrontiert sind, nur gelöst werden können, wenn sich alle Betroffenen gleichermaßen an der Diskussion des Problems beteiligen: nicht nur Theologen, sondern auch Laien, nicht nur Männer, sondern auch Frauen, nicht nur Erwachsene, sondern auch die Jugend, nicht nur die Kirchenführung, sondern das ganze Kirchenvolk.

▷ Daß Christen aller Bekenntnisse, Protestanten, Katholiken, Evangelikale und Pfingstkirchen, sich zusammenfinden und zwar über Ländergrenzen hinweg. Die Konflikte Lateinamerikas, des südlichen Afrika, des Mittleren Osten und der Philippinen gehören zusammen, und deswegen müssen wir sie zusammen sehen.

Aufgrund dieser Erfahrungen habe ich mich entschlossen, den Preis, der mir heute abend verliehen wird, dem Institut für Kontextuelle Theologie in Johannesburg zur Verfügung zu stellen, mit der Bitte, daß dieses Institut mit anderen, ähnlichen Instituten Kontakt aufnimmt. Das Ziel ist, in allen Konfliktgebieten der Welt eine Struktur zu schaffen, die dazu beiträgt, daß Menschen – Männer und Frauen, Theologen und Laien, Erwachsene und Jugend – zusammenkommen, um die Probleme ihrer Region zu besprechen.

Ich weiß, daß der Beitrag, den ich dazu leiste, nur ein Anfang sein kann. Die finanziellen Anforderungen sind viel höher. Aber wenn es uns als Christen und als Kirche mit diesem Ziel ernst ist, werden sich andere Menschen finden, die uns dabei unterstützen. Sie werden gemeinsam die Einheit, Freiheit und Verantwortung der Kirche gegenüber der Gesellschaft fördern, und hierdurch wird innerhalb und außerhalb der institutionellen Kirche eine Gemeinschaft von betroffenen und Christus gehorsamen Menschen entstehen, und sie werden die überraschende Erfahrung machen, daß aus ihrem Zeugnis, Dienst und Opfer die weltweite Bekennende Kirche entsteht.

C. F. Beyers Naudé, Johannesburg

Mihail Sebastian: der namenlose Stern

«Er stand unter dem Zeichen eines Sterns, und sein Stern war nicht nur ohne Namen, sondern ohne Glück», schrieb am 7. Juli 1945 *Camil Petrescu* (1894–1957) über seinen kurz zuvor tödlich verunglückten Freund *Mihail Sebastian*¹ und fuhr fort: «Er war Jude, und seine Jugend fiel mit der Zeit der stärksten antisemitischen Welle zusammen, wie sie die rumänische Geschichte nie zuvor gekannt hatte (...). Dann begann die Nacht der vierjährigen deutschen Besatzung (...). Schließlich, am letzten Tag vor der Befreiung von den deutschen Truppen, fiel eine Bombe direkt auf sein Haus und durchschlug sein Zimmer, wo er seine Bücher und Manuskripte aufbewahrte (...). Er war nunmehr 37 Jahre alt, und da, plötzlich, schien 1945 eine orientalische Legende wahr zu werden (...). Binnen weniger Monate wurde er zum ersten Pressesekretär des Außenministeriums ernannt (...). Alle Theater wollten Stücke von ihm, und das Nationaltheater kündigte seine *Letzten Nachrichten* für die erste Hälfte der Saison an (...). *Stern ohne Namen* sollte in Paris gespielt werden (...). Er wird gebeten, eine Vorlesungsreihe an der freien Arbeiteruniversität zu halten (...). Aber an einem Dienstag, dem 29. Mai (...), wollte er um halb vier das Tram nehmen, denn er hatte es eilig (...). Wie er so intensiv beschäftigt war, mußte von der Seite des Königin-Maria-Boulevards (...) ein Auto mit größter Geschwindigkeit daherrasen (...) und ihn Dutzende von Metern mitschleifen (...). Stern ohne Namen und ohne Glück.»

Mihail Sebastian wurde als *Josef Hechter* am 18. Oktober 1907 in Brăila, der Stadt am Donaudelta, geboren. Sein Vater hatte

im Ersten Weltkrieg mitgekämpft und sich so die rumänische Staatsbürgerschaft erworben.

Von Mutters Seite her, deren Familie aus den Ghettos der Bukowina und der Moldau stammte, leitete er seine Liebe zu Büchern und seine extreme Sensibilität her: «Sie haben häufig im Umkreis der Synagogen gelebt», schreibt er in seinem autobiographischen Roman *Seit zweitausend Jahren*²: «Von daher habe ich vielleicht ihre schwarzen Augen, langen und feinen Hände, bleichen Wangen. Sie sind von delikater Gesundheit, unruhig und überleben eher aus einer nervlichen Anspannung als aus physischer Kraft heraus.» Ganz anders die Familie des Vaters: Am Ufer der Donau aufgewachsen, waren sie an frische Luft, Schiffe und Hafearbeit gewöhnt. Ihnen und besonders dem träge seiner Mündung zustrebenden Fluß schreibt Mihail Sebastian seine Fähigkeit zu, dennoch ein Gleichgewicht zu finden³: «Alles, was in mir Abstraktion ist, wurde durch den schlichten Anblick der Donau korrigiert und zum guten Teil geheilt. Alles, was an Fieber in mir ist, kam zur Ruhe, in Ordnung (...). Meiner jüdischen Neigung zu inneren Katastrophen hat der Fluß das Beispiel seiner königlichen Gleichgültigkeit entgegengesetzt.»

Mihail Sebastian durchläuft in Brăila das Gymnasium «Nicolae Bălcescu» und verschlingt in seiner Freizeit ganze Bibliotheken – Balzac, Maupassant, Daudet, Hugo, Lamartine ... Seine besondere Vorliebe gilt dem Theater: Im Olymp des kleinen Provinztheaters «Lux» in Brăila verbringt er seine schönsten Stunden.

¹ Camil Petrescu, *Steaua fără nume și fără noroc*, in: Anatol Ghermanschi, *Mihail Sebastian*. Bukarest 1981, S. 41–44.

² Mihail Sebastian, *De două mii de ani*. Cu o prefață de Nae Ionescu. Bukarest 1934, S. 79.

³ *Ibidem*, S. 351.

Sehr früh entwickelte sich seine Vorliebe für Marcel Proust, mit dem er sich völlig identifizierte⁴: «Er ist nicht ein Romanzier, sondern ein Bruder.» Am Ende seiner Schulzeit lernte er *Nae Ionescu* (1890–1940)⁵ kennen, den Philosophieprofessor aus Bukarest, der erst große Hoffnungen in ihm wecken und ihn dann grausam enttäuschen sollte. Ordinarius für Logik und Metaphysik, stammte Ionescu – wie Sebastian – aus Brăila. 1926 zum Ehrenpräsidenten der Maturprüfungskommission ernannt, zeigte er ein besonderes Interesse für die Klausurarbeit, die Sebastian vorgelegt hatte.

Ein Jahr später, 1927, folgte ihm Sebastian nach Bukarest, da er die erdrückende Provinz Atmosphäre von Brăila nicht länger ertragen konnte. Damit begann seine Karriere als Journalist, Literaturkritiker und Polemiker. Er lernte *Mircea Eliade* kennen, der schon damals als der führende Kopf einer Generation galt: «Ein gemeinsamer Freund führte mich in die Mansarde in der Strada Melodiei», erinnert sich Sebastian⁶, «und wurde zum Zeugen einer Begegnung, an die ich mich mit einigem Vergnügen erinnere, die mir aber damals seltsam, ja feindselig erschien (...). *Mircea Eliade* war, so glaube ich, der erste Mensch, den ich mit Verachtung von der Literatur sprechen hörte (...). Ich verließ die Strada Melodiei mit dem Gefühl, es würde mir von meinem neuen Kameraden nie etwas anderes als offene Feindschaft entgegengebracht, die zu verstecken er sich nicht einmal die Mühe gab.» Eliades erster Eindruck war gleichfalls zwiespältig. Keiner von beiden hätte die zehnjährige Freundschaft voraussehen können, die 1937 ein jähes Ende fand. «Mihail Sebastian war anders, als ich ihn mir vorgestellt hatte», schreibt Eliade.⁷ «Seit seinen ersten in *Cuvântul* veröffentlichten Artikeln bewunderte ich ihn, hatte ihn mir aber frecher, vielleicht sogar ein wenig versnobt und auf jeden Fall älter vorgestellt. Er war damals vierundzwanzig, sah jedoch höchstens wie zwanzig aus. Er war nicht groß, und sein Gesicht sah auf den ersten Blick ausdruckslos, unscharf und wie in weite Ferne gerückt aus. Er war derart diskret und feinfühlig, daß er fast schüchtern wirkte. Erst wenn man ihn länger kannte, entdeckte man seinen Charme, seine Großmut und vor allem seine unverwechselbare *Präsenz*.»

Mihail Sebastian entfaltete eine reiche publizistische Tätigkeit, sowohl in *Nae Ionescus Cuvântul* als auch im *Universul literar* von Camil Petrescu. Im Jahre von *Mircea Eliades* Indienreise (1928) erfaßte ihn ein jähes Fernweh, ein Drang zum Ausbruch aus der kleinen Welt von Bukarest: Er wollte nach Paris. *Nae Ionescu* erwirkte für ihn ein Stipendium, und Mihail Sebastian verbrachte ein ganzes Jahr am Ufer der Seine. Bei seiner Rückkehr nach Bukarest hatte sich das Klima verschlechtert. Ein

Rechtsruck zeichnete sich ab. Am 29. Dezember 1933 wurde der liberale Ministerpräsident *Ion G. Duca* (1879–1933) am Bahnhof von Sinaia von Angehörigen der rechtsradikalen «Eisernen Garde» erschossen. *Nae Ionescu* hatte eine heftige Kampagne gegen *Duca* geführt. Seine Zeitung wurde geschlossen.⁸

«Seit zweitausend Jahren»

Die langen, einsamen Stunden in der Pariser Mansarde hatten Mihail Sebastian zu einer Meditation über sein Schicksal und seine Position in der Gesellschaft veranlaßt. Er bereitete ein

Buch vor, in dem er «alles sagen»⁹ wollte. Von seinem Professor, *Nae Ionescu*, erbat er sich ein Vorwort.

Der autobiographische Roman *Seit zweitausend Jahren*¹⁰ beschreibt drei Momente: die großen Studentenunruhen 1923, bei denen jüdische Studenten aus der Universität hinausgeworfen wurden, das Abflauen des Antisemitismus 1929 und die darauf folgende trügerische Ruhe. Das Wiederaufflackern des Rassismus 1933 im Zusammenhang mit der Wirtschaftskrise. Eine Meditation über die Malerei *Marc Chagalls* und die bewegte Schilderung vom Tod der Großmutter ergänzen *Mihail Sebastians* Selbstbekenntnis.

1923: Die jüdischen Studenten des Foyers «Cămin» sind aus dem Kurs für Römisches Recht hinausgeprügelt worden. In ihrem schlecht geheizten Studentenheim, hungrig und voller blauer Flecken, sitzen sie herum und spielen Karten. Einer beginnt zu singen!¹¹:

«Samstag abend
ist jeder Jude ein König
und jede Ecke des Hauses lacht
und jeder Mensch ist fröhlich (...).

... *a ieider i-id a melăh* ... jeder Jude ein König. Es ist eine Melodie, die ich schon einmal gehört habe, irgendwo, vor langer Zeit. Vielleicht zu Hause, als mein Großvater noch lebte.»

In verschiedenen Personen treten dem Erzähler die Heilslehren der dreißiger Jahre entgegen: *S. T. Haim*, der jüdische Revolutionär, und der Zionist *Sami Winkler*, der mit einem Rucksack, den Kopf voller Ideale, nach Palästina auswandert. Der Erzähler weiß nur eins: Er ist allein, er kann in keiner Heilslehre aufgehen.

In den Weihnachtsferien hat er ein interessantes Erlebnis – er begegnet *Abraham Sulitzer*, dem jüdischen Buchhändler, Ahasverus im Zug: «Im ersten Moment, als er durch die Coupétür eintrat, zwei Koffer vor sich, drei hinter sich und unzählige Pakete, kleine und große, schlecht verpackt in zerrissenes Zeitungspapier, in diesem ersten Augenblick hatte ich eine Wut auf ihn (...). Er hatte sich beruhigt, seiner Position sicher, die er einnahm, und begann nun, ängstliche Blicke der Erkundung in die Runde zu schicken, fixierte aufmerksam jeden Reisegefährten im Abteil und blieb schließlich bei mir hängen: (...) ein Zeichen, daß er mich erkannt hatte.»¹²

1929: Ein trügerischer Moment der Ruhe kehrt ein. Der Erzähler ist Architekt geworden und entwirft eine Siedlung für eine Ölfirma bei Ploieşti. Er befreundet sich mit einem Kollegen, *Pierre Dogany*, Siebenbürger Jude, der Ungar sein möchte und doch wegen des antisemitischen Numerus clausus nicht in Budapest studieren darf.

1933: Die Ruhe ist vorbei. *S. T. Haim* ist in Bukarest als kommunistischer Agitator verhaftet worden. Die Kommilitonen aus der Studenzeit wollen eine radikale Änderung. «Tod den Juden» ertönt es auf den Straßen. Der Erzähler hat eine Vision: Er hört das gedämpfte Ticken einer Uhr, wie beim Großvater zu Hause, dem Uhrmacher. Es verliert sich und wird plötzlich wieder ganz laut. Es ist aber keine Uhr mehr, die da tickt, es bellt ein Maschinengewehr. Und plötzlich: Stille. Das Ticken ist in der allgemeinen Ruhe des Hauses aufgegangen. Der Erzähler will etwas gestalten auf dieser Erde, die ihm feindlich gegenübersteht, und baut für seinen Professor die weiße Villa von Snagov¹³: «Mich beruhigt dieses Haus, wenn ich es nur anschau (...). Es ist das Haus, von dem ich geträumt habe. Ein Haus für die Sonne.»

Gespannt, fieberhaft erwartete Mihail Sebastian das Vorwort seines Professors. Und es kam. Es war die bitterste Enttäuschung im Leben des Schriftstellers. *Nae Ionescu* sprach ihm das Recht ab, sich als Rumänen zu bezeichnen: «Bist Du, *Josef Hechter*, ein Mann von der Donau bei Brăila? Nein. Sondern ein *Jude* von der Donau bei Brăila.»¹⁴ *Mircea Eliade* schildert in seinen Memoiren diesen Moment¹⁵: «Ich erinnere mich, wie Mihail bleich, mit beinahe verzerrtem Gesicht, an einem Nach-

⁴ Dorina Grăsoiu, *Mihail Sebastian sau ironia unui destin*. Bukarest 1986, S. 12.

⁵ Zu *Nae Ionescu* vgl. Eugen Weber, *Romania*, in: *The European Right. A Historical Profile*. Berkeley–Los Angeles 1965, S. 535–536; *Mircea Eliade, Ionescu, Nae (1890–1940)*, in: *The Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 4, New York–London 1967, S. 212 und Armin Heinen, *Die Legion «Erzengel Michael» in Rumänien*, München 1986, S. 171–187 (Südosteuropäische Arbeiten; 83).

⁶ Dorina Grăsoiu (s. Anm. 4), S. 19–20.

⁷ *Mircea Eliade, Erinnerungen 1907–1937*. Aus dem Rumänischen von Iliana Gregori und Heinz Hermann. Insel, Frankfurt, 1987, S. 285.

⁸ Dorina Grăsoiu (s. Anm. 4), S. 56–57.

⁹ *Ibidem*, S. 58.

¹⁰ *Ibidem*, S. 170, Anm. 427.

¹¹ Mihail Sebastian (s. Anm. 2), S. 23–24.

¹² *Ibidem*, S. 70–75.

¹³ *Ibidem*, S. 323, 352.

¹⁴ *Ibidem*, S. XII.

¹⁵ *Mircea Eliade* (s. Anm. 7), S. 375–377. Am 22. Juli 1934 hatte Eliade in der Zeitschrift *Vremea* einen Artikel «Judaism și Antisemitism» (Judentum und Antisemitismus) veröffentlicht, in dem er seinem Professor *Nae Ionescu* als christlich-orthodoxen Denker das Recht absprach, Antisemit zu sein.

mittag zu mir kam. «Er hat mir das Vorwort gegeben», sagte er. «Es ist eine Tragödie. Es ist ein Todesurteil», fügte er hinzu und reichte mir das Manuskript des Professors (...). Für jemanden, der (...) [wie Ionescu] die jüdische Kabbala und Mystik studiert [hatte], (...) bedeutete das frisch geschriebene Vorwort einen Rückzug auf wesentlich rigidere Positionen. Natürlich verstand sowohl ich als auch Sebastian Ursprung und Sinn dieser Rigidität. Der Professor wußte jetzt, daß er von einem bestimmten Publikum der extremen Rechten gelesen wurde, und wollte zeigen, in welchem Sinne er das Problem des Judentums verstand: Er sah es in erster Linie in religiösen Begriffen, was ihm ermöglichte, seine Urteile nicht auf politischer oder sozialer Ebene zu fällen.» *Extra ecclesiam nulla salus.*

Ionescus Vorwort verfälschte vollkommen die öffentliche Debatte: Es löste eine Welle des Antisemitismus aus und vernichtete Sebastians schriftstellerische Existenz, ohne daß sich – von wenigen Ausnahmen abgesehen – jemand die Mühe gemacht hätte, das Buch als literarisches Werk zu beurteilen. Auch wenn der Roman besonders im zweiten Teil einige strukturelle Mängel aufweist, stellt er doch eines der überzeugendsten Beispiele eines nüchternen und würdigen Selbstbekenntnisses dar – vielleicht zu offen in einer Zeit, die Halbwahrheiten liebte und sich nicht gerne einen Spiegel vorhalten ließ.

Von rechts wie links, von Antisemiten wie Zionisten attackiert, wurde Sebastian praktisch zum Schweigen verurteilt, nachdem er jahrelang für die angesehensten Zeitungen und Zeitschriften gearbeitet hatte. Drei Jahre später, 1937, brach auch die Freundschaft mit Mircea Eliade auseinander. Die vorhandenen Dokumente lassen darauf schließen, daß Eliade diese Freundschaft dem Geist der Zeit geopfert hat.¹⁶ Für Sebastian, dem seine Freundschaften sehr wichtig waren, die letzten Stützen in einer fremden und chaotischen Welt, brach alles zusammen. Die ganze Tragik einer Existenz wurde offenbar, die sich ausschließlich im Rahmen der rumänischen Gesellschaft abgespielt hatte, von dieser aber systematisch zurückgewiesen wurde.

«Stern ohne Namen»

In den Jahren 1937–1939, als immer mehr demokratische Zeitungen und Zeitschriften geschlossen und die Werke non-konformer Schriftsteller auf den öffentlichen Plätzen Bukarests

¹⁶ Dorina Grăsoiu (s. Anm. 4), S. 71, und Alexandru Mirodan, *Amicipe II*, in: *Dicționar neconvențional al scriitorilor evrei de limbă română*. Vol. 1, Tel Aviv 1986, S. 43.

ORIENTIERUNG erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, Telefon (01) 2010760
Telefax (01) 2014983

Redaktion: Ludwig Kaufmann, Josef Bruhin, Robert Hotz,
Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico, Karl Weber
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
Gönnernabonnent: 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 oder 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.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

verbrannt wurden, entdeckte Mihail Sebastian seine alte Leidenschaft fürs Theater wieder und begann, Komödien zu schreiben. Am 17. September 1938 wurde sein Stück *Ferienstpiel (Jocul de-a vacanța)*¹⁷ aufgeführt – ein großer Erfolg. Aber am 9. August 1940 traten die Rassengesetze in Kraft, Mihail Sebastian wurde zum Anonymat verurteilt. Am 13. September 1941 wurde er aus der Armee ausgeschlossen und zum Schneeschaufeln nach Grivița geschickt. 1943 machte ihm *Anton Bibescu*, großer Verehrer von Marcel Proust, ein verlockendes Angebot: Sebastian solle auf sein Landgut Corcova kommen, um sich zu erholen und zu schreiben. Der Schriftsteller nahm dankbar an. In Corcova entstand sein bekanntestes, wohl auch bestes Stück, die Komödie *Stern ohne Namen*.

Ein kleiner Provinzbahnhof auf der Strecke Bukarest-Sinaia. Der Stationschef, Fräulein Cucu und Professor Marin Miroiu warten auf das Ereignis des Tages, den Zug aus Bukarest mit den Neuigkeiten. Der Professor erwartet ein Buch, einen Sternatlas, und meint dabei träumerisch: «In einem Provinznest (...) ist der Bahnhof das Meer, ist er der Hafen, das Unbekannte, das Ferne.»¹⁸ Da hält der Schnellzug. Der Schaffner zwingt eine Dame auszusteigen, weil sie keine Fahrkarte hat. Den Professor, bis anhin nur in sein neues Buch vertieft, durchzuckt es: «Sie ist wunderschön.» Zwischen den beiden entsteht eine zarte Romanze. Die Unbekannte spürt in Marin Miroiu ein Geheimnis. Er hat wirklich eins, er hat einen Stern entdeckt, einen namenlosen Stern. Der Stern ist des Professors Schicksal: «Es gibt Abende, da ist er kalt und fremd. Und da werde ich mir der ganzen Schmach und Schande bewußt, auf so einem armseligen, jämmerlichen Planeten zu leben, an dem die großen Sterne vorüberziehen, ohne seiner zu achten.» Ein Stern weicht nie von seiner Bahn ab. Und wie steht es mit den Menschen? Eine einzige Nacht kann die Ausnahme sein. Aber auf sie folgt alsogleich die herbe Ernüchterung. Am nächsten Morgen wird die schöne Unbekannte von ihrer Vergangenheit eingeholt, nachdem sie ihren Namen, Mona, dem unbekanntem Stern gegeben hat. Marin Miroiu bleibt nur eins – den Kopf gen Himmel zu richten und in den kalten Gefilden seiner Gestirne Trost zu suchen.

Die mit feiner Ironie geschriebene Komödie Sebastians ist in vielem eine Parabel für seine eigene Existenz, mitten in einer verrückten Zeit. Seine Personen lachen, um nicht zu weinen. Mit viel Mühe bewahren sie sich zumindest ihre menschliche Würde. Das Glück ist jedoch leider so weit entfernt wie der namenlose Stern.

Wegen der herrschenden Rassengesetze mußte Sebastian sein Stück unter Pseudonym aufführen lassen. Auch so war schließlich die eidesstattliche Erklärung eines Kollegen aus Brăila erforderlich, damit die Komödie am 1. März 1944 uraufgeführt werden konnte, wenige Monate vor dem Ende des Krieges.¹⁹ Nach seinem Tod schien es zunächst, als sei der Bann, der auf Sebastian lastete, endlich gebrochen: Seine Stücke wurden übersetzt, in Frankreich aufgeführt, beklatscht und gefeiert. 1960 erschienen seine Werke in deutscher Übersetzung, und 1966 wurde *Stern ohne Namen* verfilmt: *Pour une étoile sans nom* von *Henri Colpi*. Seither ist er jedoch mehr und mehr in Vergessenheit geraten, jedenfalls außerhalb Rumäniens. Seine Werke sind auch jetzt, im Jahre seines 80. Geburtstags, kaum aufzutreiben, der Film ist in den Archiven verschwunden. Es bleibt nur zu hoffen, daß nach dem Friedensnobelpreis für den aus Siebenbürgen stammenden Elie Wiesel und bei dem vermehrten Interesse an Mircea Eliade – man denke an die soeben erschienene Ausgabe seiner *Memoiren* – auch Mihail Sebastian wiederentdeckt wird.

Albert von Brunn, Zürich

¹⁷ Mihail Sebastian, *Ausgewählte Werke*. Übersetzt von D. Hermann et al., Bukarest 1960. Diese Ausgabe enthält die Werke *Ferienstpiel*, *Stern ohne Namen*, *Letzte Nachrichten* sowie *Der Unfall*.

¹⁸ *Ibidem*, S. 52, 71, 115.

¹⁹ Mircea Șeptilici, *Povestea «Stelei fără nume»*, in: *Cortina VI*, Nr. 245, 2. März 1945, S. 1ff. Vgl. auch hierzu: Sebastian, Mihail, in: *Encyclopedia Judaica*. Vol. 14, Jerusalem 1971, S. 1084–1085, und Leon Volovici, *Romanian Intellectuals – Jewish Intellectuals during the Dictatorship of Antonescu*, in: *Romanian Jewish Studies I* (1987), S. 77–89.