

# Tabgha – Zeichen zwischen Palästina und Israel

Ein historisch-biblich trächtiger Ort an der nördlichen Spitze des Sees Genezareth: Tabgha. Er geriet kürzlich in die Spalten der Presse der Bundesrepublik Deutschland. Hier, zwischen Kefar-Nachum (Kapharnaum) und Tiberias, mit Blick auf die politisch umstrittenen Golan-Höhen, gibt es direkt am See ein Kloster, das seit 1940 der Benediktinerabtei Dormitio in Jerusalem angegliedert ist. Es zieht, wie es in einem Prospekt heißt, durch die «1500 Jahre alten Mosaiken der Brotvermehrungskirche» – sie steht im Zentrum des Klosterareals – «jährlich etwa eine Million Pilger und Touristen» an. Seit einigen Monaten werden hier palästinensische Verletzte behandelt, genauer gesagt mit Prothesen versorgt und rehabilitiert. Diese Arbeit erfolgt in einem schwierigen Kontext.

Frieden, Shalom, Salam, Paz, Pax – diese Worte wirken wie ein Hohn in dieser Welt, wo man sich zwar immer noch mit Shalom (israelisch) und Salam (arabisch) begrüßt – aber schon an der nächsten Ecke gärt der Haß, wird irgendeine nationale Eitelkeit bis zur Weißglut gereizt. Für den mit beiden Völkern sympathisierenden Besucher liegt es nahe, das, was er hier erlebt, mit den Reibereien in einer Familie zu vergleichen. Als Berichterstatter aber – ich zitiere ZDF-Reporter *Norbert Brieger* – erlebt man, «daß engagierter Journalismus ein vehementer Slalom zwischen Betrachtungen ist, die schon kurz danach wieder fraglich sind, und Feststellungen, die selbst lange Zeit später noch zutreffen. Das gilt für alle Plätze und überall, ganz besonders für Israel, weil dieses Land einem Reporter nur mit größtem Widerstand eine sachliche Distanz erlaubt.» Jedenfalls bekommt man bald einmal zu spüren, daß Vergleiche hier nur verarmen. Unendliches Leiden verbirgt sich hinter dem «Verwandtenstreit»: Eines der militärmächtigsten Völker der Erde (Israel) steht gegen ein gedemütigtes Volk und hält es weiter gedemütigt. Das gedemütigte arabische Volk der Palästinenser versucht sich zu wehren, aber es fühlt sich nie verstanden, geschweige denn angenommen.

Ich sitze mit einem überzeugten Muslim, Araber und Algerier in einem Pariser Restaurant zusammen. Wir essen das algerische Nationalgericht Couscous. Wir sprechen darüber, warum es immer noch nicht gelungen ist, eine die konkreten Menschen betreffende Beziehung zwischen Islam und Christentum herzustellen, wo doch Hunderttausende von Muslimen jetzt in unseren Städten und Straßen wohnen. Die Tiefe der Kluft kann durch schöne Parolen nicht zugedeckt werden. Es ist ein langer Lernprozeß – eine gute Vorbereitung für die Dritte-Welt-Arbeit –, bis der «Rumi», d. h. der Römer, wie der Europäer in Nordafrika noch genannt wird, diese Kluft überhaupt wahrnimmt. Die erste Tugend in diesem Prozeß ist Ehrlichkeit (bei den Partnern und bei uns). Und nie vergessen: Ein bißchen muß man immer tun, um etwas leise, langsam, ein ganz kleines bißchen zu verändern. Reden und Rhetorik allein verändern nicht. Deshalb will ich im folgenden Revue passieren lassen, was ich bei meinen letzten Besuchen und in Publikationen über diesen Prozeß erfahren konnte, um dann die kleine Tat zu erzählen, die Hilfe für die mittlerweile 140 Verletzten und mit Prothesen ausgerüsteten Palästinenser, bei deren Behandlung und Betreuung auch israelische Fachleute mitwirkten.

## Ärgernis Waffenexport

Israel ist schön, und Israel ist häßlich, das empfinden die Israelis auch, aber sie breiten es nicht so gern aus. Das Buch von *Benjamin Beit-Hallahmi* «Schmutzige Allianzen»<sup>1</sup> enthält vieles, was wir mit einem falschen, aber bei uns sich einbürgernden Wort «unglaublich» nennen. Der Autor selbst sagt es

in seinem Buch geradezu zur Warnung an die Leser: «Einiges von dem, was Sie zu lesen bekommen, wird Ihnen vielleicht unglaublich erscheinen. Wenn immer Ihnen irgend etwas in diesem Buch Berichtes unglaublich vorkommt, denken Sie an den Besuch Vosters in der Holocaust-Gedenkstätte Yad Vaschem.» Was war da geschehen? Der Autor selbst beschreibt es. Er saß am Fernsehschirm in seiner Wohnung in Haifa an einem Aprilabend des Jahres 1976 und dachte nichts Böses. Plötzlich war unter vielen «faits divers», vermischten Nachrichten, ein Bildbericht von dem Besuch des *Balthasar Johannes Vorster*, Premierminister der Republik Südafrika, in Yad Vaschem, der Gedenkstätte für die Holocaust-Opfer in Jerusalem. Autor Benjamin Beit-Hallahmi erzählt im Prolog zu seinem Buch: «Was mir auffiel, war die surreale Qualität dieses Ereignisses. Daß das israelische Außenministerium die Taktlosigkeit besaß, einen aktenkundigen Nazi-Kollaborateur zu einer Gedenkstätte für die Opfer des Nazismus zu führen und ihn dann einen Vortrag über die Nazis anhören zu lassen, fand ich höchst erstaunlich.» Aber so surreal ist die Geschichte nicht, wie der Autor meint, und er hat ja dann auch ein Buch über all diese surreal erscheinenden Aktivitäten des Staates geschrieben. «Im Jahre 1979 zeigte das Fernsehen in den Abendnachrichten, wie sandinistische Rebellen beim Anmarsch auf die nicaraguanische Hauptstadt Managua nagelneue israelische Gewehre erbeuteten, die Anastasio Somoza in den letzten Tagen seiner Herrschaft geschickt bekommen hatte.» Inzwischen übersteigen die Waffenexporte des Staates Israel zumal in Spannungsgebiete und an Regierungen, die ihre Völker unterjochen, alles bisher Dagewesene. Eine der letzten Nachrichten: Israel hat 13 KFIR-Düsenjäger an die Regierung Kolumbiens verkauft!

Zu alledem steht die unbedingte Solidarität in Israel füreinander – das heißt für Juden und solche, die der oberste religiöse Gerichtshof als solche deklariert – fast wie im Gegensatz. So wie sich Israel um seine überall auf der Welt zerstreut lebenden verlorenen Söhne und Töchter kümmert, ob es sich um die hebräischen Falachas in Äthiopien, die «schwarzen Juden», handelt oder um die Juden in Burma, im Iran usw. – immer wieder leuchtet da das Beispiel unbedingtester Solidarität auf. Israel hat in der Entwicklungsarbeit, im Kampf mit den elementarsten Naturgewalten – Wasser, Wüste, Dürre, Hitze, Austrocknung – die allergrößten Erfolge erzielt. Es hat uralte Techniken der Landbewässerung wiederentdeckt und erfolgreich angewendet, es hat damit der ganzen Dritten Welt bewiesen, daß man selbst auf kargen Böden etwas für die eigene Existenz anbauen kann. Aber wegen der aktuellen Politik richten sich Energie und Erfindungskraft nicht auf die Weitervermittlung dieser Erfahrungen, sondern auf die Entwicklung immer raffinierterer Technologien in der Waffenproduktion, die dann auch in die Länder der Dritten Welt exportiert werden.

Wirft man einen Blick zurück auf die Gründung des Staates Israel, wird man sich der verlorenen und aufgegebenen Motivationen bewußt, an die heute nur noch bei feierlichen Anlässen erinnert wird. So, als am 31. März 1980 die Jerusalemer Tageszeitung «Haaretz» einen offenen Brief des Historikers *Yaacov Talmon* an *Menachim Begin* (damals Ministerpräsident) abdruckte, in dem es hieß: «Wie alt und nobel unsere Motive auch sein mögen – der Versuch, eine feindliche Bevölkerung, die sich in ihrer Sprache, Geschichte, Kultur und Religion, in ihrem Nationalbewußtsein und ihren Hoffnungen, in ihrer Wirtschafts- und Sozialstruktur von uns unterscheidet, zu dominieren und zu beherrschen; gleicht ungefähr dem Versuch, heute den Feudalismus wieder aufleben zu lassen.»

<sup>1</sup> Benjamin Beit-Hallahmi, Schmutzige Allianzen. Die geheimen Geschäfte Israels. Kindler, München 1988.

## Sind Religionen kompromißfähig?

Talmon weist auch auf die Unterlassungssünden eines Staates hin, der andauernd den *Gusch Emunim* etwas erlaubt, was er sonst unter gar keinen Umständen billigen würde. Sie sind reinste Terroristen, gewalttätig, ungesetzlich, rabiat, wie es nur die ganz Frommen sich erlauben dürfen, wie es die Fundamentalisten auf der andern Seite, die «Hezbollah», auch sind; denn fürwahr, die frommen Terroristen übertreffen in der Auswirkung alle andern an Grausamkeit! Sieht und spürt man deshalb, wie sich die Konfrontation zwischen den Fanatikern auf beiden Seiten vorbereitet, wird einem ganz mulmig.

Wir fuhren im August dieses Jahres auf der Straße von Jerusalem über Jericho nach Tiberias; da kam uns eine Kavalkade von insgesamt wohl 20 PKWs und Jeeps entgegen. Alle hatten für ihre Fahrt durch das besetzte Gebiet demonstrativ eine Israel-Flagge an ihren Autos befestigt. Im Moment ihrer Vorbeifahrt brachen bei unserem Chauffeur, einem friedfertigen Palästinenser, heftigste Emotionen aus. Ich spürte, neben ihm sitzend, wie sich in ihm das Schicksal eines nicht nur unterdrückten, sondern bei solchem Erleben sichtbar gedemütigten Volkes verkörperte und wie er am liebsten in diese Autokolonne hineingefahren wäre, die ihm zum Symbol von Unterdrückung und Knebelung wurde. Yaakov Talmon berichtet eine ähnliche Begebenheit. Er trifft einen Nerv des schwelenden und für unlösbar gehaltenen Nahostproblems, etwas, was wir säkularisierten Mitteleuropäer kaum noch begreifen können, wenn er sagt: «Es gibt kaum etwas Verachtenswerteres, Verabscheuungswürdigeres als die Benutzung von religiösen Sanktionen in Konflikten zwischen Nationen und Staaten.» Und er erzählt von einem jungen Mann der *Gusch Emunim*, der in einer Gerichtsverhandlung «deutlich als einer argumentierte, der sich selbst nicht untreu werden kann», und zwar indem er darlegte, daß er und seine Freunde an der Stelle, die sie sich ausgesucht hätten, nicht um der Staatssicherheit willen siedelten. Vielmehr habe «Gott den Israeliten befohlen, das Land Kanaan zu erben». Talmon fragt sich dann, «ob dieser junge Mann irgendeine Idee darüber hatte, welche Pandora-Büchse er mit seiner Aussage öffnete», könnten doch «Religionskriege nicht durch Kompromisse gelöst werden, bei denen man ein bißchen gibt und ein wenig nimmt». Nach Talmon beschwor dieser junge Israeli geradezu die Erklärung des «Jihad», des Heiligen Krieges durch die gläubigen Muslime, herauf.<sup>2</sup>

Für den mit Israel solidarisch fühlenden Deutschen bleibt nun eben dies ein unaufklärbarer Skandal, daß sich in der totalen Ausweglosigkeit im Grund zwei «Jihad»-Vorstellungen gegenüberstehen. Teddy Kollek, Rabin und Abba Eban machen sich, indem sie dies zulassen und nur vornehm, aber nicht wirklich davon Abstand nehmen, daran mitschuldig. Und die PLO als Vertretung der Palästinenser weckt ebenfalls, sooft sie nicht in der Lage ist, sich ohne Umschweife von schrecklichen Terroranschlägen zu distanzieren, bei all jenen, die sowohl mit Palästinensern wie mit Israelis Freunde sein möchten, tiefe Traurigkeit.

## Schwierigkeit des alltäglichen Zusammenlebens

Das Grundproblem scheint einfach zu formulieren sein: Die Juden können (wollen?) nicht normal mit den Arabern zusammenleben. Die Araber können (wollen?) es ebenfalls nicht. Da sind zwei eifersüchtig auf ihr Eigenleben und ihre Religion bedachte Völker in einem Raum, in dem das Miteinander sich allenfalls über ein ziemlich getrenntes Nebeneinander vermitteln wird. In Wirklichkeit, und das muß man sehen lernen, sind die Probleme sehr komplex und lassen sich nicht einfach schnell oder auf gutes Zureden hin lösen. Das wird einem bewußt, wenn man in den Urkunden zur Entstehung des Zio-

nismus stöbert und das dort Gelesene dem gegenüberstellt, was heute geschieht. So liest man, daß *Theodor Herzl* mit *Berta Suttner*, der Vorkämpferin der internationalen Friedensbewegung, befreundet war, ja, so heißt es: «In Gedanken sah Herzl in Jerusalem einen Friedenspalast stehen – die Araber konnten sich nur freuen.» Doch schon damals hatte der Grazer Soziologe und Staatsrechtler *L. Gumplovicz* mit realistischer Prophetie Herzl auf den Teppich zurückholen wollen. Er beschwor ihn: «Sie wollen einen Staat ohne Blutvergießen gründen? Wo haben Sie das gesehen? Ohne Gewalt und ohne List? So ganz offen und ehrlich auf Aktien?»<sup>3</sup>

Das Komplex des Problems wurde demnach mit Recht darin gesehen, ob man sich einen Staat ohne Gewaltmonopol vorstellen kann. Wir aber sollten uns hüten, zu theoretisieren. Es handelt sich um eine schwierige Situation des Zusammenlebens, und einer Seite in dieser Situation recht zu geben, wäre verhängnisvoll. Es handelt sich um Schwierigkeiten, die im Alltagsleben beginnen. An einem Beispiel sei dies aufgezeigt.

Seit 1982 kenne ich Oberst *Mordechai Bar-On*, ehemals Chef der «Education» in der israelischen Armee. Bar-On ist prominentes Mitglied der Peace-now-Friedensbewegung und organisiert Demonstrationen gegen die Likud-Politik.<sup>4</sup> Vier Jahre lang war er Abgeordneter in der Knesset, dem israelischen Parlament, gewesen, doch dann hatte er sich verabschiedet, entsetzt wie er war über das hilflose Gebaren der Volksvertreter. Mordechai Bar-On hat eine Tochter, die einen Palästinenser, den Besitzer eines Kaffeeshops in Jerusalems Altstadt, heiratete. Das machte Bar-On bekannter, berühmter und in den Augen orthodoxer Fanatiker verdächtiger als alles, was er bisher für Israel geleistet hatte. Als ich den Süden des Libanon 1983, nach

<sup>3</sup> Vgl. Michael Wolffsohn, 40 Jahre Israel: Versuch einer historischen Einordnung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, 15. April 1988, S. 25.

<sup>4</sup> Die innerisraelische Friedensbewegung wird dokumentiert in: Daniel Wiener, Hrsg., Shalom. Israels Friedensbewegung. rororo-aktuell 5136, Reinbek 1984. Vgl. besonders S. 25–71: Mordechai Bar-On, Mit Phantasie für Kompromisse.



## FERNSEHEN DRS

Für die Redaktion Gesellschaft und Religion sucht  
das Fernsehen DRS auf Anfang 1989

### eine jüngere Journalistin oder einen jüngeren Journalisten

Auf folgende Punkte legen wir besonderen Wert:

- Studium der kath. Theologie oder sehr gute Kenntnisse der kath. Kirche
- gute Allgemeinbildung
- breites Interessenspektrum, insbesondere an Sinn- und Wertfragen
- Fähigkeit zur Mitarbeit im Team
- Freude an der audiovisuellen Umsetzung von Themen

Interessenten und Interessentinnen werden gebeten, ihre Bewerbung mit den üblichen Unterlagen zu richten an:

## FERNSEHEN DRS

Personaldienst Programm  
Postfach  
8052 Zürich

<sup>2</sup> Vgl. Reiner Bernstein, Yasmin Hamdan, Karlheinz Schneider, Der Palästina-Konflikt. Sachon, Bad Wörishofen 1983, S. 202.

der jüdischen Offensive, in einer Gruppe von drei Journalisten besuchen wollte, war Bar-On mein «Escort-Offizier». Den arabischen Notabeln gegenüber zeichnete er sich durch herzliche Höflichkeit aus, er übersetzte für sie ins Arabische und umgekehrt für uns Journalisten, er war bekümmert über die Schäden des Krieges, kurz, das war ein Mensch, dem Versöhnung und das innere Streben danach zur zweiten Natur geworden waren. Dennoch, auch er bekam Probleme mit dem Zusammenleben.

In schutzloser Ehrlichkeit erzählt mir Bar-On bei einem kürzlichen Wiedersehen, wie es ihm seinerzeit schwerfiel, die Tatsache zu schlucken, daß seine Tochter den Araber heiraten wollte, und daß es seiner Frau offenbar nicht anders ging: «Wir waren besorgt», sagt er, «wir hatten keine ideologische oder objektive Sperre. Wir waren besorgt, daß da die beiden ein sehr schwieriges Leben zu führen beginnen würden, schwierig ob der Differenz in Mentalität und Kultur. Unsere Sorge galt vor allem den Kindern.» Trotzdem unterstützten sie die Tochter. Sie wollte jüdisch bleiben und nicht zum Islam konvertieren. Deshalb mußten die beiden zur Trauung nach Zypern fliegen, denn eine solche Mischehe lassen die religiösen Gesetze Israels nicht zu.

Bar-On erzählt weiter: «Wir brachten die beiden wieder nach Hause und organisierten eine große Party, damit sie sich von Anfang an mit den Leuten umgeben konnten, die sie mochten und die für sie sorgen würden. Ihr (meiner Tochter) entschiedener Standpunkt ist: «Ich liebe diesen Mann, und er ist es wert, mein Ehemann zu sein. Was ich zu tun habe, ist, zu leben und die Probleme zu lösen, wie sie gerade kommen. Ich bin eine Jüdin, und ich bin eine Israelin, und ich will nicht aufgeben, beides zu sein.» Bar-On ergänzt: «Dies genau, den Bedürfnissen der Umgebung Rechnung zu tragen und trotzdem die eigene Identität aufrechtzuerhalten, ist sehr kompliziert. Wenn ich zum Beispiel am Freitagabend das Mahl (zum Beginn des Sabbats) einleite und er (der Mann meiner Tochter) dem Gebet zuhören muß: «Er hat uns auserwählt unter allen Völkern», gibt es jedesmal ein Lächeln, fast ein Grinsen um den Tisch. Ich glaube auch nicht daran, aber ich würde es nicht ändern, weil ich gern den Traditionen entsprechend leben will.»

### **Kann Hilfe in Israel noch helfen?**

Auf dem skizzierten Situationshintergrund versuchen nun also einige deutsche Ärzte und Physiotherapeuten im Sinne einer «Morale de l'Ambulance» (Ethik der Nothilfe) etwas Hilfe zur Selbsthilfe zu leisten. Helfen soll die Hilfe, damit einige wenige, zum Beispiel diese 140 Palästinenser, denen in Taghba bis Anfang Dezember gute Prothesen angepaßt wurden und die während zweier Wochen eine Atmosphäre ohne Haß und Mißtrauen, ja sogar mit Sympathie, Güte und Zuneigung erleben und so den Glauben an die Menschheit zurückgewinnen konnten. Aber schwer wird es, weil alle Sachzwänge, alle Staatsraison und alle Realanalyse – von Realpolitik ganz zu schweigen – uns davon abhalten werden, das wenige zu tun – sind es doch Tropfen auf den heißen Stein im Verhältnis zu der sich fortzeu- genden Katastrophe an Mißtrauen, Gewalt, Gegengewalt, Gegenmißtrauen usw. So mußte man in einer dpa-Meldung vom 4. Oktober folgendes lesen: «Die israelischen Truppen benutzen in den besetzten arabischen Gebieten gegen Demonstranten ein neuartiges Plastikgeschoß. Dies berichtete der Oberbefehlshaber der Streitkräfte, Generalleutnant *Dan Schomron*, am Dienstag einem Parlamentsausschuß in Jerusalem. Die Geschosse verursachten weniger Todesopfer, aber mehr Verletzte. Die Plastikmunition wird nach Angaben des Generals nicht (generell) zur Selbstverteidigung, sondern nur in Fällen angewendet, in denen Soldaten mit Steinen, Haken oder Brandsätzen angegriffen werden. Er wies die Kritik aus dem Ausland zurück, wonach das Schießen mit dieser Munition das Völkerrecht verletze.»

In derselben todtraurigmachenden Meldung war von Ministerpräsident *Irzhak Schamir* die Rede, wie er auf einer Wahlveranstaltung vor etwa 4000 jubelnden Israelis versprach, daß der Likud-Block im Falle des Wahlsiegs «die Zahl der jüdischen Siedlungen im biblischen Judäa und Samaria (Westjordanland) vergrößern» werde. Nach einer Äußerung des Wohnbauministeriums gibt es in der Westbank und im Gazastreifen 131 Siedlungen, und leben dort derzeit knapp 70000 Israelis.

Nun baute die ursprüngliche jüdische Siedlungsbewegung, die zur Gründung des Staates Israel führte, bekanntlich auf einer Gesinnung der Solidarität auf, wie sie vor allem die jüdische Arbeiterbewegung auszeichnete. Die damals auf der ganzen Welt bewunderten Kibbuzim waren die sprechenden Beispiele und Glanzlichter der Entwicklungsarbeit des jungen Staates. Im Gegensatz dazu hat die Staatsraison ihre Eigendynamik entfaltet, die sich mit nichts mehr zufriedengibt, ja eine neue Irredenta schafft: Man ist mit dem einmal Erreichten nicht «saturiert». Durch eine solche populistisch angeheizte Entwicklung wird die Straße zum Frieden verbaut.

*Ari Geiger* von der religiös motivierten Friedensbewegung «Netivot-Shalom» sagte mir, wie er das Problem «theologisch» sehe: «Es mag sein, daß die Juden von ihrer religiösen Tradition her eine Art Anspruch auf Judäa und Samaria haben, aber wir legen großen Wert darauf, festzustellen, daß selbst wenn es diesen Anspruch gibt, dies uns nicht hindern darf, über ihn zu verhandeln und gegebenenfalls besetztes Land zurückzugeben. Unsere Bewegung hält daran fest, daß für Juden die Heiligkeit des Lebens der allerhöchste Wert ist. Glaubt man aber wirklich an die Heiligkeit des Lebens, kann man, muß man – um Leben zu bewahren – über das Land verhandeln.»

### **«Nicht wissen muß man, nur heilen.»**

Die Gesamtzahl der seit Beginn des Intifada-Aufstandes Erschossenen belief sich Anfang Dezember auf 370. Tag für Tag tickt über den Fernschreiber die Nachricht, ein oder zwei Palästinenser seien erneut bei Zusammenstößen in Nablus, Hebron, Ramallah oder auf dem Gazastreifen erschossen worden, nicht zu reden von demolierten Häusern, auf die Straße geworfenen Möbeln und Palästinensern, die «nur» verletzt wurden. Wir haben uns an diese Meldungen ebenso gewöhnt wie an den Intifada-Aufstand selber, der seit dem 10. Dezember 1987 unvermindert andauert und mit dem die Palästinenser ihre nationale Würde wahren wollen. Das «Ergebnis» dessen, was im Verlauf dieses Jahres in kurzen Tagesmeldungen an unser Ohr gedrungen ist, sind über die Getöteten hinaus rund 7000 verletzte und 18000 festgenommene Palästinenser: 5600 überwintern in völlig unzureichend ausgerüsteten Wüstenlagern (ANSAR I und II) als Gefangene ohne Prozeß und Rechtsbeistand: «incommunicado». Ja, wir haben uns an die Meldungen gewöhnt.

Seit jenem 10. Dezember 1987 haben sich die sogenannten «Israel Defense Forces» (IDF) mit aller Brutalität als *Besatzungsarmee* auf der Westbank eingegraben, und wo früher mit der Bevölkerung noch geredet wurde, kommen sie heute aus ihren Schützengräben nicht mehr heraus. Psychologische Probleme und Blockierungen in den Herzen und Seelen dieser Soldaten sind die Folge. Als Ergebnis einer Umfrage steht fest: Die Mehrzahl der in den besetzten Gebieten eingesetzten israelischen Soldaten will lieber an die gefährlichere Libanon-Grenze verlegt werden. Armeepsychologen versuchen umsonst, den «Zerfall der Soldatenmoral» einzugrenzen.

In einer Reuter-Meldung vom letzten Oktober hieß es aus Jerusalem: «Unterdessen teilten die Direktoren der neun staatlichen Krankenhäuser im Westjordanland mit, sie würden verletzten Palästinensern eine Behandlung nicht in Rechnung stellen. Bei den Verwundeten handle es sich um unschuldige Passanten: «Wir glauben, daß sie für ihre Verletzungen nicht verantwortlich sind, und darum müssen sie nicht bezahlen.» In diesen selben Krankenhäusern fehlen aber gute Spezialisten der Chirurgie, vor allem orthopädische Chirurgen. Es fehlen diese Spezialisten, die bei den zum Teil äußerst komplizierten Schußverletzungen und Brüchen amputieren oder operieren können. Es fehlt auch durchgängig in diesen Zonen an der nötigen Versorgung mit Prothesen sowie an guten Rehabilitationsstätten. Deshalb unser verzweifelt kleiner Hilfsversuch, in Taghba noch mehr verletzte Palästinenser mit Prothesen zu versorgen. Deshalb unser Wunsch, an diesem Heil- und Frie-

denswerk – immer hat humanitäre Arbeit diese beiden Entwicklungsschwerpunkte! – auch europäische Chirurgen und Physiotherapeuten zu beteiligen.

Am 22. September 1988 wurde dieses Projekt in Bonn bei einer Pressekonferenz vorgestellt. Anwesend, sehr spontan, wie es sich für deutsche Politiker nicht gehört, zumal nicht bei einer Frage, die Israel und die Palästinenser berührt, war die inzwischen zur Präsidentin des Deutschen Bundestags gewählte Prof. Rita Süßmuth. Rita Süßmuth, damals noch Ministerin, hatte sich jüngst bei einem Besuch in Tabgha (den sie eigenwillig auf drei Stunden ausdehnte, für unsere Großpolitiker eine unerlaubt lange Zeit) umgesehen und war zurückgekommen in der Überzeugung: Wenn auch alles andere im Moment nicht in die Richtung Frieden weist in Israel; dieses Projekt ist ein ausschließlich dem Frieden, der Heilung und der Versöhnung dienendes. Fast ist die Situation in diesem kleinen Erdenwinkel so verzweifelt, daß man mit Tarrou aus Albert Camus' «Die Pest» ausrufen möchte: «Il ne faut pas savoir, il faut guérir», «Man muß nicht wissen, man muß (nur) heilen.» Rita Süßmuth gab keine Politikerklärung ab, aber ihre Worte sollten Politik machen: «Wir erleben dort, wie eng miteinander verfeindete Menschen in der Situation der Verwundung und

Verletzung aufeinander zugehen können. Die nach einigen Tagen in der Lage sind, miteinander zu sprechen. Alles das ereignet sich vor Ort über ganz konkrete mitmenschliche Hilfe. Das ist wichtig genug – bei aller Ohnmacht, die von allen Betroffenen gegenüber dem politischen Konflikt als sehr bedrückend erlebt wird. Insofern begegnet man in Tabgha einer doppelten Atmosphäre. Einer, die ganz erfüllt ist von Hilfe. Hilfe am Lebensnerv. Und einer andern, die von tiefer Bedrückung und Verzweiflung bestimmt ist, nicht mehr ausrichten zu können, als man im Augenblick ausrichten kann.»

Diese doppelte Atmosphäre dauert an. Sie ist nicht etwa aufgehoben durch die Ausrufung des Palästinenserstaates und die Freudentaumel der Delegierten beim Palästinensischen Nationalkongreß in Algier am 14. und 15. November 1988. Wieder die Ohnmacht. Kleine Kinder, die auf der Straße in Nablus oder Hebron jubeln wollen, dürfen das nicht, weil die Armee verschärfte Zwangsmaßnahmen durchsetzt. Nicht mehr als zehn Palästinenser dürfen sich versammeln, d. h. dürfen auf einem Platz sein. Welch ein Meer von Haß und Mißgunst, Dünkel und Abgrenzung, wie wenig Bereitschaft, sich zu verständigen, die Konflikte zu bereden, einen anderen als anderen zu akzeptieren. Rupert Neudeck, Troisdorf bei Köln

## Hugo Rahner – ein christlicher Humanismus

Am 21. Dezember 1968, vor 20 Jahren, ist Hugo Rahner (geboren 1900) gestorben. Wer in seinen Büchern liest<sup>1</sup> (es sind Sammelbände mit vielseitiger Thematik), lernt ein theologisches Denken kennen, das den Leser mit einer Mischung aus Fremdheit und vertrautem Reiz einfängt. Ich meine damit nicht nur das patristische Paradigma, das H. Rahner reproduziert und wirklich genuin in vielen Facetten erschlossen hat, besonders nach der Seite von Symbol und Metapher, sondern ich meine genauso sein eigenes Denken zwischen Kirchenväterzeit und Moderne.

Was er als Kirchenhistoriker und Patrologe geschrieben hat, hat er als brennend interessierter Zeitgenosse gefragt. Darum hört man in seinen wissenschaftlichen Arbeiten nicht nur den Fachmann reden, sondern zugleich den Pater Hugo Rahner, seine Kenntnisse, Kritiken, Hoffnungen und Optionen zur Zeit artikulieren – im Medium der historischen Rückfrage. Ihn interessierte theologische Einsicht aus der Kenntnis der Kirchengeschichte, obwohl er das nicht mit diesen Worten sagte und ich keinen Text kenne, in dem er das Verhältnis von Kirchengeschichtswissenschaft und Theologie (das allerdings bis heute in der Zunft reichlich ungeklärt ist) reflektiert hätte. Ihm bestätigte sich ganz einfach, daß beispielsweise für das theologisch legitime Profil der Kirche in Gegenwart und Zukunft unmittelbar aufschlußreich ist, was sich über die Kirche in früheren Epochen wissen läßt. Ohne das so zu nennen, behandelt er die Kirchengeschichte als *locus theologicus*, also als theologische Erkenntnisquelle: Es gibt gewichtige, innovative theologische Einsichten, die nur über die Fragestellung und mit der Methode der historischen Theologie zu haben sind. H. Rahner ist in seiner Wissenschaftlergeneration einer der ersten und wenigen, die das erkannten und ernst nahmen. Und damit hat er als Lehrer auch vielen Studierenden der Theologie innerhalb und außerhalb seines Ordens seinerzeit geholfen, die Theologie erstmals anders als im neuscholastischen Zuschnitt zu sehen und Zugänge zu ihr über die Bibel und die frühere Geschichte des Christentums zu eröffnen. Charles Kannengiesser SJ (Patrologe früher in Paris, heute an

der University of Notre Dame, Indiana/USA) hat mir davon erzählt, und es bezieht sich genau auf diese damals noch durchaus als neuartig erlebte Perspektive der historischen Theologie, wenn er berichtet, daß für ihn nach den ersten beiden Studiensemestern «ein Sommeraufenthalt mit Hugo und Karl Rahner in Innsbruck in dieser Hinsicht eine besondere Inspiration» geworden ist: «Die Begegnung mit den Brüdern und Ordensbrüdern Hugo und Karl Rahner gab mir besser zu verstehen, wie sehr eine tiefere Kenntnis der Väter dogmatische Anliegen der Gegenwart erhellen konnte.»<sup>2</sup> Ganze Generationen von Studenten haben bei Hugo Rahner «die hermeneutische Bekehrung, die heute von jedem christlichen Theologen verlangt wird» (Ch. Kannengiesser); erlebt oder jedenfalls die Möglichkeit dazu durch ihn gehabt.

### «Woran sterben Völker?»

Besonders umgetrieben in seinen Arbeiten war Hugo Rahner unter einem bestimmten Interesse vom Verhältnis zwischen Kirche und Staat in den diversen Epochen, d. h. von den Fragen der institutionellen Selbstdarstellung der Kirche und ihrer Integration in Staat und Gesellschaft sowie der Macht von Staat und Kirche und der gegenseitigen Verpflichtung und Abgrenzung beider. Aufgrund historischer Kompetenz verfolgte er hier eine doppelte Absicht. Einmal argumentierte er (mit historischen Daten, aber auch deutlich aus persönlicher Option) gegen ein unpolitisches Christentumsverständnis, welches der biblisch-eschatologisch begriffenen Kirche jede positive Einstellung zum Staat und alles Eingreifen in den politisch-sozialen Lauf der Welt als nicht mehr erforderlich und nicht zulässig verbietet; andererseits will er freilich die «konstantinische Machtkirche» ausschließen. Man wundert sich, daß er die erste Versuchung und Gefahr offenkundig deutlich höher einschätzt als die zweite und 1960/61 fragen kann: «Wo gibt es in der Kirche heute profan ungeistliche Machtmittel?» (Abendland, 197), was sich, so scheint mir, aus seiner integren Vorstellung von der Aufgabe des Christentums in der Welt erklärt. Er fürchtet, daß eher zu wenig an konstruktivem Miteinander von Kirche und Staat/Gesellschaft geschieht als zuviel. Abstinenz von konkreter christlicher Einmischung in der Welt scheint ihm die größere Versuchung zu sein

<sup>1</sup> Die abgekürzt zitierten Titel: Hugo Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung. Zürich 1945, 1966; Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung. München 1961; Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter. Salzburg 1964; Abendland. Reden und Aufsätze. Freiburg-Basel-Wien 1966.

<sup>2</sup> Ch. Kannengiesser, Begriff und Ziel historischer Theologie heute, in: Kairos 28 (1986), (1–10)2.

gegenüber der Gefährlichkeit falscher Identifikationen von Kirche und Politik bzw. Macht. Auf die frühchristlichen Staatsbejahungen ab Paulus (Röm 13) hin spricht er von einer «grundsätzlichen Neigung der Kirche zu einer «Konstantinischen Wende», längst vor Konstantin, und die tatsächliche Konstantinische Wende hat dann «in der grundsätzlichen Bereitschaft der Kirche» ihre Wurzel, «mit dem Staat zusammenzuarbeiten in der Anerkennung auch der staatlichen Gottgewolltheit und damit der staatlichen Pflicht zum Schutz und zur Förderung der Kirche – wenngleich unter Wahrung der Freiheit des Staates von kirchlicher Ingerenz und der Freiheit der Kirche vor fromm getarnter Beherrschung durch Staatspolitik» (Abendland, 190f.). Genauso wichtig ist die Tatsache, daß es «in der Kirche auch nach Konstantin immer eine sozusagen antikonstantinische Wende» gegeben hat (Abendland, 192), als die H. Rahner den Kampf der Kirche um ihre Freiheit gegen die frühbyzantinischen Kaiser benennt.

Solche Diktion genügt ihm hier, weil er etwas anderes verfolgt. Er will die Kirche in der Weltgeschichte nicht quietistisch abseits stehen sehen, sondern nahe am Geschehen. Und dafür nennt er frühkirchliche Paradigmen. Der «Kommunismus der Kirchenväter» ist die erforderliche «soziale Neugesinnung» (Abendland, 173–185), die das Christentum in die Gesellschaft einzubringen hat. Aber noch wichtiger ist etwas anderes. Offenbar weil eine alte Vision (und Wirklichkeit?), nämlich die vom «Abendland», nicht mehr überzeugt bzw. nicht mehr vorhanden ist, nahm H. Rahner 1954 den «Geburtstag des Augustinus» zum Anlaß, auf den Salzburger Hochschulwochen über den «Sterbetag Europas» zu sprechen (Abendland, 199–208), d. h. die Zukunft des «Abendlandes» Europa zu thematisieren, das «aus augustinischen Quadern erbaut worden» war. «Grübeln wir darum mit Augustinus: Woran sterben Völker? ... Was ist das Wesen der abendländischen Verwesung?» (ebd. 200). H. Rahner antwortet: «Völker sterben mit der ehernen Notwendigkeit des Geschichtsgerichtes daran, daß sie im genau gleichen Ausmaß der Staatsvergötzung anheimfallen, in dem sie aufhören, Gottesstaat zu sein oder werden zu wollen. Immer ist Gewalt das böse Ende» (ebd. 206). Frage und Antwort sind vermittelt über Platon und Augustin. Schon für Platon gab es in den «Gesetzen» kein Drittes zwischen «Gottesstaat oder Staatsvergötzung», und «das Abendland hat begonnen, als Platon dieses Buch schrieb, und es ist gestorben, als man dafür kein Verständnis mehr aufbrachte» (ebd. 202f.). Bei Augustin heißt der Gegensatz Gerechtigkeit (*iustitia*) und Stolz (*superbia*) im Sinn von «Anerkenntnis Gottes und widergöttlicher Ichvergötzung» ohne politisches Niemandsland zwischen beiden (ebd. 204). Auch die Staatswesen unterliegen dieser Alternative und sind entsprechend kritisierbar. Der bekannte staatskritische Satz Augustins lautet ja: «Was sind Staaten ohne Gerechtigkeit letztlich anderes als große Räuberbanden?» (Civ. Dei IV 4). Rahner nimmt Civ. Dei XIX 21 dazu, wonach Recht «nur aus dem Quell der Gerechtigkeit» kommt, also aus Gott, und daß nicht dasjenige Recht ist, was dem Stärkeren nützt. Und nun ist typisch für seine Art der Perspektive auf Geschichte, daß er diese Sätze Augustins «hinunterschreien (möchte) zu den Heeren, die uns heute umlagern, ins Gesicht der Männer der heutigen Weltgestaltung der zwei zusammengeballten Riesenkörper: den einen, die da in großartiger Hybris wähen, den glückbringenden Staat auf Erden bauen zu können ohne Gott und seinen in der Kirche geschichtsmächtig gewordenen Christus; den anderen, die freundlich und human darüber abstimmen, ob der Name Gottes noch auf die atlantischen Urkunden passe. Abendland ist Gottesstaat oder es ist überhaupt nicht mehr» (ebd. 206).

Die Diktion ist, wie man sieht, riskant, schon zum Zeitpunkt ihres Gebrauchs durch Rahner, und behauptet mehr als Augustinus beanspruchte. Aber man sieht auch, daß das alles in dieser Form nur zum Teil aus der historischen Arbeit gewon-

nen, vielmehr in einer großen Beklemmung gedacht worden ist beim Blick auf die «grausamen Fronten unseres Atomzeitalters», der am Ende fragen läßt, ob nicht alles Gesagte «im besten Falle abendländische Romantik» sei (ebd. 207). Diese Selbstrelativierung muß man wörtlich nehmen. Rahner gestand – gleich im Anschluß an seine scheinbar selbstsichereren Interpretationen – die menschliche Ignoranz in Sachen Geschichtsdeutung, die Ambivalenz der Beobachtungen: «Oder ist der Sterbetag Europas vielleicht doch der Geburtstag einer neuen Zeit? Wir wissen es nicht. Wir können nur betend ausharren ... gewärtig des Sturmes» (ebd. 208). Europas Sterbetag glaubte er zu erleben (was vieles an seinen Überlegungen erklärt), wußte es dann doch nicht, wollte aber mit einer nicht katastrophalen Zukunft rechnen, die er sich indes nicht vorstellen konnte. Viel sicherer als 1954 ist er sich da im Frühjahr 1966 im Vorwort zu «Griechische Mythen»: Da redet er vom «Eranos der Ahnenden», von «der lebendigen Tischrunde derer ..., die glauben, daß unser Abendland zusammenbrach, um neu geboren zu werden». 1954 war es offenbar so, daß er nicht absah, daß es begründetes Vertrauen in einen Staat geben kann, der «nicht das offenbar gewordene Gesetz (Gottes) ... anerkennt»; dieser Staat wird für ihn zwingend «zum diabolischen Staatsgötzen» (ebd. 205). Die Gegebenheit und Bedingung der säkularisierten Gesellschaft im religiösweltanschaulich neutralen Staat mit demokratischer Verfassung kommt in diesen Überlegungen Rahners nicht in den Blick. Hat er sich ganz auf die Alternativen der frühen Quellen festgelegt, die er intensiv studiert und exzellent ediert, übersetzt und eingeleitet hat? Der Band «Kirche und Staat» läßt das vermuten. Mit diesem Buch hat er im übrigen ein ausgezeichnetes Instrument für die Arbeit am Thema über die Spätantike hinaus geschaffen.

#### «Die historische Wirklichkeit ist komplexer»

Eine Stärke des Wissenschaftlers ist seine Fähigkeit zur Selbstkritik. H. Rahner schickt seiner Textsammlung zu Kirche und Staat ein Nachwort hinterher (489–493), in dem er unter anderem mit rechter Strenge etliches an diesem Buch beanstandet, wie andere es bei der Rezension von Büchern anderer tun. Er wirft sich Einseitigkeit vor (weil er im Streitgespräch nur auf die kirchlichen Stimmen gehört hat), Parteilichkeit (weil er im Staat der acht Jahrhunderte fast nur den Gegner der Kirche beschrieben hat), unchristlichen Romantizismus (in der Darstellung der Christenverfolgungen), insgesamt unzulässige Verkappung in etlichen Punkten, allzu «westliche» Perspektive, zu wenig Genauigkeit in bestimmten Details. «Die historische Wirklichkeit aber ist komplexer», wendet er gegen sich selbst ein (489). Dabei ist, wie in allen Arbeiten H. Rahners, redlich und grundsollide gearbeitet, breite historische Kenntnis und umfassendes patrologisches Wissen investiert, ganz besonders gut übersetzt und an Texten zum Thema nicht nur die bekannten, am Wege liegenden bereitgestellt, sondern darüber hinaus (in den Einführungen) viel weiteres und originelles. In den Interpretationen trifft man freilich relativ oft auf romantische Diktion, deren der Autor sich selbst verdächtigte (s. o.); und eine eigene Analyse wären seine oft barocken Metaphern für Geschichte wert, die er in großem Umfang und mit Passion einsetzt, über deren Gebrauch als «Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken» (A. Demandt) er sich aber wenig Rechenschaft ablegt.

#### «Setzen wir uns neben ihn»

Wenigstens ein paar Zeilen müssen dem auffällig fairen Stil der Auseinandersetzung mit anderen Meinungen reserviert werden. H. Rahner betätigte sich gern und mit Leidenschaft als Apologet, z. B. im Aufsatz über die Konstantinische Wende (Abendland, 186–198). Aber was er vorbringt, ist weit entfernt von banaler Polemik. Ich zeige ein schönes Beispiel für die diskrete Art, in der er Kontroversen führte und die für ihn bezeichnend war. Seine in der Sache sehr harte Kritik an P.

Giloth mit dessen Aufsatz über die «Kirche an der Schwelle der Zukunft»<sup>3</sup> fädelt er ein, indem er die Metapher von der Schwelle freundlich aufgreift, sich auf sie einläßt und zugleich sich subtil von ihr distanziert: «An dieser jeweiligen Schwelle ins Kommende sitzt zu allen Zeiten am liebsten der Prophet, der seine Ahnungen aus dem Blick ins Vergangene zu rechtfertigen sucht. Setzen wir uns neben ihn, um mit ihm ein freundschaftlich kritisches Gespräch zu führen» (ebd. 186). Es folgen etliche Komplimente an den in der Hauptsache kritisierten Autor. Diese Art zieht sich durch den Text, und man muß beachten, von welchem Stil der Polemik in solchen kritischen Themen sich das abhebt, welche Muster der kirchlichen und konfessionellen Kontroverse da verlassen sind und welcher Geist sich darin bewährt. Sie zeigt H. Rahner als Mensch und Theologe. Mit Sicherheit glaubte er, diesen noblen Stil der Auseinandersetzung dem Humanismus zu schulden, den er als christliche Aufgabe beschrieb (s. u.), und auch dem Thema, um das es ging.

### «Ein Weg des Aufstiegs»

Der überwiegende Teil des Buches «Griechische Mythen» entstand im Zusammenhang der Teilnahme H. Rahners an den Eranos-Tagungen während seines Schweizer Exils 1938–1945, zu denen er, der Katholik und Jesuit, eingeladen war. Das erklärt wahrscheinlich die emphatisch-esoterische Denkart und Diktion, die besondere, deutlich gewollte Aura dieser Arbeiten und der zugehörigen Einführung. Die Beiträge sind wieder auf der Basis einer stupenden, in Jahrzehnten angeeigneten Quellenkenntnis aus Antike und Frühchristentum erstellt, und der Verfasser ist bei diesem Thema nicht weniger engagiert als bei «Kirche und Staat». Es ging um ein Programm. Altchristliche Deutung griechischer Mythen war für H. Rahner qualitativ mehr als Motiv- und Religionsgeschichte im Vergleichsverfahren, mehr als das Thema «Antike und Christentum» in der üblichen Fassung. Das «Anliegen auch dieses Buches» ist es, «zu zeigen, wie griechisches Frommsein von der Kirche heilig gemacht wurde ... Dies den Liebhabern der Humanitas von heute zu zeigen, ist ebenso dringlich wie einst, als sich Griechenland und Christentum zum erstenmal fanden» (Griech. Mythen, 10). Der Vorgang der spätantiken Begegnung der Kulturen bleibt also aktuell. «Das Ganze will eine Art von antik christlicher Psychagogie sein. Unter den verhüllenden Bildern der hellenischen Mythologie soll ein Weg des Aufstiegs gewiesen werden zu den Höhen christlicher Verklärung» (ebd. 11). Das meint der Titel des Buches. Und Rahner verband das mit einem ihm sehr wichtigen Begriff und Ziel, nämlich dem «christlichen Humanismus», den er in seiner durch die Zeitumstände dramatischen Dekans-Rede zur Feier der Wiedereröffnung der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck am 6. Oktober 1945 inkarnatorisch begründete («Der tragende Grund» dieses Humanismus «ist die Wahrheit»: «ein Mensch ist Gott»; Abendland, 22; Griech. Mythen, 8); er hat ihm etliche Artikel gewidmet (siehe: Abendland, 11–169). Dieser Humanismus betätigt und zeigt sich im Umgang mit der Antike; er ist «jene wunderbar kühn ausgreifende Geste des hellenischen Christen, mit der er alles zu Christus heimholt, den Wasserquell und die Gestirne, sein Meer und seine schnellen Schiffe, Homer und Platon und die mystischen Zahlen der Pythagoräer. Alles war Vorbereitung, darum dient alles zur Deutung» (Griech. Mythen, 13). Rahner nimmt hier die frühpatristische Idee von der vor- und außerchristlichen Präsenz des Logos in der antiken Welt als Realität und entwirft den universalistischen Grundriß eines weit geöffneten Christentums, dessen Wahrheit nicht so begrenzt ist wie jeweils das historische Christentum. «Alles, was wahr und gut war, hat seinen Ausgang aus dem Logos»; «Gott hat seine Offenbarung in die Welt des griechischen Geistes und des römischen Imperiums hineingesprochen, und die Kirche hütet

diese Wahrheit in den griechischen Lauten ihres heiligen Buches und in der Erblehre, die vom lateinischen Rom ausgeht» (ebd. 9). Christlicher Humanismus ist «die von den Griechen geahnte und von der Kirche vollendete Einsicht darein, daß der seelische Aufstieg, die Überwindung des Dunklen, die Heilung der geheimen Wunde der Menschen nur möglich ist, wenn sich der Mensch glaubend an Gott hingibt, wenn er den erstickenden Kreis einer Selbsterlösung aufsprengt. Human wird der Mensch nur in Gott; darin liegt die Heilung seiner Seele beschlossen» (ebd. 13f.).

So sieht nach H. Rahner die konkrete Einsicht aus, wenn man dem Verhältnis zwischen den «heidnischen Mysterien» und «dem christlichen Mysterium» nachgeht und wenn man, wie die Kirchenväter, christliche Aussagen über hellenische Mythen von Sonne und Mond, von Moly, dem seelenheilenden Kraut des Hermes, und Mandragore, der ewigen Menschenwurzel, vermittelt und deutet. Das klassische Thema von Antike und Christentum bekommt bei H. Rahner einen hochaktuellen humanistischen und soteriologischen Sinn. Der hellenische Weg des Lebens und Denkens machte – so zeigen die Einzelstudien dazu – das Christentum reicher an Einsicht und Sprache. Der Logos war nämlich in den griechischen Geistern «heimlich wirksam»: eine *praeparatio evangelica*. In Stefan George (ebd. 15) sieht Rahner einen Zeugen dieses Geschichtsverständnisses.

Inzwischen sind diese Arbeiten Rahners ihrerseits Geschichte. Wer vollzieht sie, möchte man fragen, in dieser direkten Form nach? Die traditionellen Begriffe, Axiome, Zielbenennungen, die sie verwenden, werden heute mit großer Zurückhaltung gebraucht. H. Rahner hat das nicht übersehen, als er 1966 das Buch in der 3. Auflage wieder vorlegte. Er verlängerte das Vorwort von 1945 um einige Sätze, unter anderem um diesen: «Was hier einmal still geschrieben wurde in jenen schon halb vergessenen Tagen nach dem Gebrüll des Krieges, als die Herzen aller Wissenden sich einen Augenblick lang sehnten nach einem schöneren Abendland, klingt heute noch überholter als damals, in Wirklichkeit ist es noch wichtiger geworden» (ebd. 15). Man könnte sich mit Sicherheit heute mit H. Rahner darüber verständigen, daß einzelne Begriffe und Denkmuster aus seinen Büchern – der möglichen Mißverständnisse wegen – nicht mehr die geeignetsten sind für das, was er mit ihnen sagen wollte. Den großen Perspektiven seiner Theologie tut das keinen Abbruch: Die Interpretation und Realisation des Christentums aus den frommen Traditionen der Menschheit, der Respekt vor der Wahrheit in der menschlichen Geschichte auch außerhalb des Christentums, die Tendenz der Humanisierung des Menschen und seiner Welt im Christentum, die Zuversicht, aus zerbrochenen Formen und Vorstellungen im Christentum neue Anfänge identifizieren und lebensstiftend machen zu können, – alle diese und weitere Pointen seiner mit Leidenschaft betriebenen historischen Theologie wurden dadurch für spätere, heutige Leser nur konkreter, aktueller und verständlicher.

### Euploia – gute Fahrt!

H. Rahner hat noch ein anderes Genre von Arbeiten an den Kirchenvätern und der Symbolwelt der Antike geschrieben. Gegenüber der esoterisch präsentierten Psychagogie konnte er (in der Arbeit ebenfalls an altkirchlichen Texten) ganz nüchterne, analytische Wege gehen. Im Vorwort zu «Symbole der Kirche» (vielleicht sein populärstes Buch unter den historischen Bänden) beruft er sich auf zwei Zeugen, die schlecht zum Bisherigen passen wollen und wirklich für ein anderes Klima in der Theologie stehen, nämlich auf Irenäus (um 185 n. Chr.) und auf Franz Josef Dölger (Religions-, Kultur- und Kirchenhistoriker, gest. 1940, Rahners Lehrer neben W. Levison). Rahner ist hier entschieden dogmatisch-pragmatisch: «Heute gilt es die Kirchendogmatik der Väter so zu untersuchen, daß wir an ihr unser Denken und Sprechen innerhalb der

<sup>3</sup> Hochland 33 (1960), 97–106.



Kirche messen können» (Symbole, 7). Der Wiederentdeckung des patristischen Kirchenbildes verschreibt er sich hier, um dem Thema Kirche die Wichtigkeit zurückzugeben, die damals auch auf dem Vaticanum II und in dessen Vor- und Umfeld entdeckt wurde. Ekklesiologie als patristische, «in biblische Bilder gehüllte Dogmatik», ist Bildtheologie, wobei «hinter der Welt von Symbolen und Bildern jene dogmatische Wahrheit vom «Großen Geheimnis» zwischen Christus und der Kirche» (zu) ertasten» ist (ebd. 8). Zudem ergibt sich ein Beitrag zur pneumatischen Exegese der Kirchenväter. – Das ist diesmal die Beschreibung eines Buches. Der Unterschied zur Absichtserklärung in den früheren Büchern ist beträchtlich. Beides war Hugo Rahner.

Aus den Einzelstudien z. B. über die Lunare Dogmatik des Origenes, über Odysseus am Mastbaum oder die Planke des Heils möchte man gern Leseproben geben, und zwar an dieser Stelle, weil dabei nicht nur die Kirchenväter zu Wort kämen, sondern auch die Spiritualität Hugo Rahners buchstäblich zu «erleben» wäre. Aber das Buch ist nicht schwer zugänglich, es darf bei der Empfehlung an den Leser bleiben. – Einen einzelnen, besonders schönen Beitrag zum Kirchenbild des Frühchristentums hat H. Rahner abgezweigt und in der (von ihm

mitherausgegebenen) Festschrift für Thomas Michels OSB geschrieben.<sup>4</sup> Aus dem riesigen Bereich der nautischen Metaphorik wählte er das Bild von der gelungenen, glücklichen Seefahrt in seiner allegorischen Applikation durch die Väter auf die Kirche, um in einer «Blütenlese aus der hellenischen und christlichen Lyrik der Seefahrt» das antike Motiv auf Christus, auf die Kirche und dann schließlich auf die Biographie des Einzelchristen zu übertragen – als Gruß an den 70jährigen Freund: «Allzeit glückliche Fahrt, mein Freund!» Dieser persönliche Wunsch gegen gefährliche Wogen und Stürme, zugunsten der Seetüchtigkeit des Schiffs, mit Blick auf den rettenden Hafen, ist von H. Rahner formuliert mit der Anthologia Graeca (VII 584/II 344). Wie die Väter macht er es kurzum zur christlichen Sprache. Ich beziehe diese Episode ein, weil sie zeigt, wie ungekünstelt und ohne Bruch eine humane Theologie wie die von Hugo Rahner zu einer Geste von Mensch zu Mensch fähig macht.

Norbert Brox, Regensburg

<sup>4</sup> H. Rahner – E. von Severus (Hgg.), Perennitas (P. Thomas Michels OSB zum 70. Geburtstag), Münster 1963, 1–7. Vgl. Griech. Mythen, 291–300.

## Priesterkirche – Kirche der Gläubigen

In einem Abschnitt über «Pflichten und Rechte aller Gläubigen» (Can. 208–223) statuiert das 1983 in Kraft getretene Gesetzbuch der lateinischen Kirche: «Unter allen Gläubigen besteht, und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken» (Can. 208). Das Kirchenrecht greift hier zurück auf eine der wichtigsten theologischen Aussagen der Kirchenkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils (LG Nr. 32, Abs. 3).

Sollte mit dieser Proklamation der fundamentalen Gleichheit aller Gläubigen – was immer von der Rechtsqualität der Kodifikation zu sagen sein wird<sup>1</sup> – ein kirchliches Zweiklassensystem überwunden sein bzw. überwindbar werden? Sollten, profaner gesprochen, die Grundrechte im Sinne z. B. der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen aus dem Jahre 1948 auch in der römisch-katholischen Kirche volle Geltung erlangen?<sup>2</sup>

Die Erklärung von der fundamentalen Gleichheit aller Gläubigen legt jedenfalls die Finger auf eine Wunde. Mit dem idealtypischen Kirchenbild der genannten Texte kontrastiert zunächst ein ganz konkretes Erscheinungs- und Erfahrungsbild von Kirche: die überkommene römische Priesterkirche. Für manche mag diese Sozialform von Kirche in unseren restaurativen Tagen noch schillern zwischen Faszination und Perversion. Gesamtgesellschaftlich betrachtet dürfte sie wohl am Zerbrechen sein. Indikatoren dafür sind – nebst den bekannten Divergenzen im Kirchenverständnis des 2. Vatikanischen Konzils<sup>3</sup> – nicht zuletzt die verzweifelten und selbstzerstörerischen

Stabilisierungsversuche (autoritäre Bischofsernennungen, undurchsichtige Lehrzuchtverfahren, neokonservative Priesterausbildung und weitere gleichsinnige Vorkehrungen).

Doch, das idealtypische Kirchenbild vermag auch andere Kräfte in Bewegung zu setzen. Das Leben in unseren Gemeinden nimmt meistens zwar noch seinen traditionellen Gang. Aber es läßt sich auch beobachten, wie ein neuer Typ von Seelsorgerinnen und Seelsorgern Fuß zu fassen versucht. Priester (auch Bischöfe) wie «Laien» sind im Blick. Die solitäre klerikalistische Rolle wird abgestreift. Lernziele für diesen Typ von Seelsorger sind: herrschaftsfreie Kommunikation, menschliche Solidarität und geistige und geistliche Kompetenz. Manche Seelsorger erfahren dabei die selbstverständliche und unkomplizierte Hilfestellung «einfacher Gläubiger». Trotz des Gegenwindes großkirchlicher Trends flackert so die Vision von einer geschwisterlichen Kirche immer noch weiter. Biotope der Hoffnung.

### Neue Gestaltfindung

Der hier eben bloß angedeutete, de facto viel radikalere und darum nur schwer erfassbare Umbruch im katholischen Kirchenverständnis wurde unlängst auf sehr hilfreiche Weise differenziert und veranschaulicht durch ein Sammelwerk unter der Federführung des Bamberger Neutestamentlers Paul Hoffmann<sup>4</sup>.

dritte Kapitel des Dekrets (PO 12–22), das vom Leben der Priester handelt, ist von einer Humanität und Ausgewogenheit geprägt, die höchstes Lob verdienen. Menschliche Werte werden anerkannt, einer vernünftigen, ausgeglichenen Lebensführung wird große Aufmerksamkeit gewidmet. Doch verbleibt dieses Kapitel, seiner literarischen Art entsprechend, in der Sphäre des Ethischen. Die Frage nach der rechtlichen Verfassung der Kirche wird nicht gestellt. So ist die Reform nicht gescheitert, weil es dem Vorhaben an Begeisterung gefehlt hätte, sondern weil man vergessen hat, das wirkliche Funktionieren einer Gesellschaft in Betracht zu ziehen, die durch eine allzu skrupulöse Treue zur Tradition nicht in der Lage war, sich von der hierarchischen Theorie der Kirchenleitung zu trennen. Dabei stand diese Theorie im radikalen Widerspruch nicht nur zu den fortschrittlichen gesellschaftlichen Bedingungen, sondern auch zu den Prinzipien des Evangeliums, auf die man sich ohne Unterlaß berief.» (383)

<sup>4</sup> Paul Hoffmann, Hrsg., Priesterkirche. (Theologie zur Zeit, Bd. 3). Patmos Verlag, Düsseldorf 1987, 368 S. Einzelpreis DM 34,-, Fortsetzungspreis DM 29,80. Dieser Band gehört zum Besten, was zu unserem Thema in der neueren deutschsprachigen Literatur zu finden ist. Er zeichnet sich auch durchgehend aus durch seine vorzügliche Lesbarkeit.

<sup>1</sup> Die diesbezügliche Diskussion ist voll im Gange. Vgl. K. Lüdcke, Hrsg., Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Essen 1986ff., Einführung vor Canon 208/1–7 (H.J.F. Reinhardt, 1987).

<sup>2</sup> Der Artikel 1 dieser Erklärung lautet: «Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.»

<sup>3</sup> In unserem Zusammenhang ist besonders der Beitrag von C. Duquoc über «Die Reform des Priesterstandes» zu erwähnen (in: H.J. Pottmeyer u. a. Hrsg., Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Düsseldorf 1986, 369–383). Duquoc analysiert das Dekret des 2. Vatikanischen Konzils über «Dienst und Leben der Priester» und vergleicht dabei die Theorien der klassischen Theologie mit den konziliaren Anliegen. Ein Ergebnis: «Das

Es überwiegen in diesem Band gewichtige historische Untersuchungen<sup>5</sup>; sie werden angereichert durch Beiträge aus pastoraltheologischer, soziologischer und psychoanalytischer Sicht<sup>6</sup> und Erfahrungsberichte aus verschiedenen Kirchen, Ländern und Kulturen. Als Summe ließe sich festhalten: Bei den soziokulturell bedingten geschichtlichen Gestaltfindungen von Kirche vermochte das genuine Verständnis einer geschwisterlichen Kirche als Grundintuition des Christentums sich zwar durchzuhalten. Es wurde aber zunehmend überwuchert von einem unevangelischen Ständedenken und von Frauenfeindlichkeit. «Wesentlich für diese Sozialgestalt der Kirche ist, daß Kirche und Priester nahezu identisch sind» (Paul M. Zulehner, 196, der von einem «pastoralen Grundschisma» spricht; vgl. 196–203). Hauptursachen dafür sind dem Neuen Testament fremde, kontinuierliche geschichtliche Schübe von Sazerdotialisierung, Hierarchisierung, Zentralisierung und Bürokratisierung.

Wo und wie für die Zukunft die Entscheidungen fallen dürfen, beschreibt Hoffmann zunächst wie folgt: «Wie die geschichtliche Erfahrung lehrt, wird sich hier, an der Basis der Kirche, und nicht in den höheren Etagen der Kirchenbürokratie, auch wenn sich dort die Zentren kirchlicher Machtverwaltung befinden, erweisen, ob die christliche Gemeinde in der modernen Gesellschaft noch lebensfähig ist. Es kann also nicht darum gehen, den Priester als Gemeindeleiter, der selbst das schwächste und – rechtlich betrachtet – schutzloseste Glied in der Kette der kirchlichen Hierarchie ist, zu diskreditieren. Vielmehr ist nach einer Gestalt des priesterlichen Dienstes zu suchen, die dem neutestamentlichen Paradigma der Gemeinschaft der Schwestern und Brüder Jesu gerechter wird und ihm einen effizienteren Dienst in der Gemeinde ermöglicht. Dies bedeutet nicht nur für die betroffenen Priester, sondern auch für die Gemeinden den mühsamen Prozeß gegenseitigen Verstehens und gemeinsamen Lernens» (346).

Welch langer Atem hierfür nun allerdings erfordert ist, signalisieren Hinweise des Psychoanalytikers (H. Wahl, vgl. 164–194). Die christlichen Neuansätze im Verständnis wechselseitigen Dienens werden seines Erachtens, mehr als man gemeinhin annimmt, verdrängt. Statt dessen projiziert das Unbewußte weiterhin seine Phantasien und Wünsche (z. B. Allmachts- und Größenphantasien) in die jahrhundertalten Priesterbilder und Priesterideale. Diese Übertragungen bringen es mit sich, daß die Ausübung von Religion gutenteils delegiert wird und daß die realen Machtauswüchse damit weiterhin eine Matrix haben. Für die herrschenden kirchlichen Machtverhältnisse sind deshalb nicht alleine die Amtsinhaber haftbar. Als Gegenprobe gleichsam zu diesem psychoanalytischen Befund liest man in einem außerordentlich instruktiven protestantischen Beitrag: «Der Pfarrer ist immer auch ein priesterlicher Religionsagent, auf den sich die religiösen Wünsche und

<sup>5</sup> Die historischen Hauptbeiträge sind verfaßt von P. Hoffmann («Priestertum und Amt im Neuen Testament. Eine Bestandesaufnahme», 12–61), E. Schüssler Fiorenza («Die Anfänge von Kirche, Amt und Priestertum in feministisch-theologischer Sicht», 62–95) und E. L. Grasmück («Vom Presbyter zum Priester. Etappen der Entwicklung des neuzeitlichen katholischen Priesterbildes», 96–131).

<sup>6</sup> Es schreiben die Pastoraltheologen P. M. Zulehner («Das geistliche Amt des Volkes Gottes. Eine futurologische Skizze», 195–207) und N. Mette («Gemeinsam im Dienst einer evangelisierenden Pastoral. Die Chance einer Vielfalt kirchlicher Berufe für die Sendung der Kirche», 208–231), der Soziologe M. N. Ebertz («Die Bürokratisierung der katholischen Priesterkirche», 132–163) und der Theologe und Psychoanalytiker H. Wahl («Priesterbild» und «Priesterkrise» in psychologischer Sicht. Psychoanalytische und pastoralpsychologische Anmerkungen zu einem aktuellen Problem», 164–194). – Wer im vorliegenden Band einen theologisch-systematischen Hauptbeitrag vermißt, greift mit Nutzen zu P. Neuner, *Der Laie und das Gottesvolk*. Knecht Verlag, Frankfurt/M. 1988, oder zu E. Klinger/R. Zerkass, Hrsg., *Die Kirche der Laien. Eine Weichenstellung des Konzils*. Würzburg 1987. Es handelt sich auch hier um zwei Bücher, die sich vortrefflich für einen breiteren Kreis eignen.

Hoffnungen in den Gemeinden in besonderer Weise konzentrieren» (Überschrift des Abschnittes: «Die gebliebene Sehnsucht nach dem Priester»).

### Nüchterne Hoffnung

An solch regressiven Tendenzen wird im kritischen Geist des Evangeliums weiterhin zu arbeiten sein. Die restaurativen Kräfte in Kirche und Gesellschaft werden auf ihre Weise sie zu nutzen wissen. Vonnöten sind jedoch vorbehaltloses Bewußtmachen, geduldiges Ringen um Bewußtseinswandel.

In einem Schlußbeitrag skizziert der Herausgeber die mögliche Entwicklung. In nüchterner Hoffnung setzt er auf das paulinische Gemeindemodell: «Den künftigen Anforderungen an die Kirche genügt das verbreitete Modell einer Konsumenten- oder Mitläufergemeinde nicht mehr. Es mag für die Kirchenleitungen zwar bequemer sein, erweist sich aber insgesamt als ineffektiv und instabil. Auch der von manchen favorisierte Versuch, Gemeinden oder christliche Gemeinschaften als Kadergruppen unter der Leitung «charismatischer» Führer gestalten zu organisieren, ist aufgrund der dabei latent gegebenen Gefahr eines menschenverachtenden Totalitarismus für Christen unannehmbar. – Dagegen steht der paulinische Entwurf einer charismatischen Gemeinde, der es verdient, auch unter unseren gesellschaftlichen Bedingungen weiterentwickelt zu werden. Denn hier ist die Würde eines jeden Gemeindeglieds gewährleistet – gegen alle elitären Versuche, Gemeinde als «Zwei-Klassen-System» zu strukturieren. Jeder wird hier in seiner individuellen Begabung anerkannt und kann diese in den Aufbau der Gemeinde einbringen» (357).

Pietro Selvatico

<sup>7</sup> M. Weinrich, *Das Priestertum ohne Priesteramt*. Protestantische Anmerkungen zum praktizierten Protestantismus, im hier besprochenen Band 242–258; das Zitat: 252.

## FRAU UND MANN

### Drei Schweizer Annäherungen – Trennungen

Seit den 70er Jahren avancierte die Frau-und-Mann-Beziehung zum Lust-, Frust- und Hauptthema der deutschsprachigen Literatur. Vor allem Frauen erzählen, meist auf dem Grund autobiographischer Erfahrungen, ausgestattet mit kritischen Vorstellungen, ihre Konfliktgeschichte mit dem Mann. Das begann bei Verena Stefan und Karin Struck, lief durch die Erzähltexte so unterschiedlicher Autorinnen wie Gertrud Leutenegger (Schweiz) und Brigitte Schwaiger (Österreich), ist bei Helga Schütz (Ost-Berlin) und Ulla Berkéwicz (Hamburg) noch nicht zu Ende gekommen.<sup>1</sup> Jedesmal geht eine Liebe in die Brüche, weil der Mann für eine Liebe, die das Bewußtsein verändert, die Wahrnehmung und das moralische Verhalten totalisiert, nicht fähig ist, weil er die Liebe als Nebensache oder nur für die von ihm bemessene Zeit haben will: Liebe überhaupt als ein *Haben*, nicht als ein *Seinsverhalten*.

Vor Karin Struck war Ingeborg Bachmann, die in *Undine geht* (1959) bereits vor dem «Ungeheuer Hans» warnte, später, in der unvollendeten Romantrilogie *Todesarten*, dem Mann unwiderwillig den Prozeß machte. Die Hoffnung auf den brüderlichen Mann *Malina* mußte eine Eingeburt der Phantasie bleiben.

### Gertrud Leuteneggers Erzählung «Meduse»

Der Liebe zwischen zwei Menschen, der ersehnten und der verstörten, sucht Gertrud Leutenegger erneut ihre Fabel. Beend von innerer Dramatik ist *Meduse* die geradlinigste, konzentrierteste Erzählung der Schweizer Autorin geworden.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vgl. die Beiträge in Orientierung vom 15. März 1988, S. 53–56 und 31. März 1988, S. 70 ff.

<sup>2</sup> Gertrud Leutenegger, *Meduse*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1988; 102 Seiten, DM 24.–.



Bericht und Vorstellung, Beschreibung der Personen und innere Traumlotung der Erzählerin sind zu einer strengen Form verwoben. Aus ereignishaften Fragmenten hat die Autorin «die innere Zwiesprache» herausgefiltert und beides, Topographie und Seelengeschichte, schaubare Begegnung und monologischen Traum zu einem dramatischen Ganzen gefügt.

Im eröffnenden Bild taucht die Meduse aus dem Meer, «groß wie ein Kinderkopf, rosa marmoriert», mit Fangfäden, die wie Haare ins Wasser hängen. Von Sturmwellen gejagt treibt die Qualle zuletzt zurück ins Meer. Die «durchdringende Erscheinung» löst in der Betrachterin die Erinnerung an einen anderen meerhaft wogenden, wegen seiner Schmerzintensität noch immer gegenwärtigen Vorgang aus. «Aus dem Meer erhob sich Rovina», ein altes Tessiner Bergdorf, in ihm «Fabrizio und ich».

Der Leser kennt die beiden Liebenden aus dem Roman *Ninive* (1977). Dort waren sie aus der Fremde zurückgekehrt in das Innerschweizer Heimatdorf, «um die Strenge ihrer geheimen Geschichte wiederzufinden». Der nicht mehr umkehrbaren Trennung der Liebenden hat die Autorin im Roman *Gouverneur* (1981) ein grandioses Monument gesetzt. Traumatisch versehrt und phantastisch entschlossen, will die Ich-Erzählerin dem sich entfernenden Geliebten mitten in der Hauptstadt, rings um den See, einen gewaltigen Berg aufschütten lassen: Garten und Mausoleum, Kultstätte und poetische Demonstration. Wie im dramatischen Poem *Lebewohl. Gute Reise* (1980) ist es der Mann, der um der Ausfahrt willen (vor Odysseus war Gilgamesch) die Frau in ihrem absoluten Eros-Anspruch verläßt. Die Urgestalt des Gilgamesch-Mannes dialogisch nutzend, setzte die Autorin gegen den prometheisch getriebenen Täter das asianisch-mystische Bewußtsein der Frau. Ahnung und Verletzung des absolut, das heißt bedingungslos und als höchster Wert, gesetzten Eros sind der produktive Grund ihres Erzählens geblieben.<sup>3</sup> Auf dem Hintergrund der ins Absolute zielenden Poetik der Liebe muß man auch die neue Erzählung lesen. Sie ist geschrieben aus der radikalen Perspektive der Frau, die den Aufstieg, die Symbiose ins «innerste Dasein» über alle Errungenschaften des Mannes, auch die seines Geistes, setzt.

#### Aufstieg zum «innersten Dasein»

Rovina ist ein verfallendes Dorf. Nur Fabrizio's Onkel und dessen Schwester Giuditta leben noch das ganze Jahr droben. Mit den Sommerbewohnern kommen Fabrizio und die Erzählerin herauf. In strengem Abstand zum generationsälteren Geschwisterpaar, doch einfühlend und teilnehmend, wohnen sie im alten Steinhaus. Aber sie scheuen das Schlafzimmer mit den Schatten «vergessener Geburten, unversöhnter Tode». Fabrizio's Onkel schläft in seiner Werkstatt, Giuditta beim Materialaufzug, dessen Bedienung ihr obliegt. Sie haßt des Bruders phantastisch nutzlose Beschäftigung mit seinen Maschinen, die ihr seine Nähe entziehen. Abends auf dem Kirchplatz versammelt man sich zum Bocciaspiel. Während Giuditta die Kugel mit äußerster Konzentration wirft, schleudert ihr Bruder die Kugel nachlässig. Und doch ist der enthusiastische Verlierer der geheime Dirigent der Spiele. Giuditta hängt anders am Leben und – wie sich zeigt – an ihrer unerfüllten Liebe als der Bruder, dem die Flucht in die Werkstatt psychische Balance ermöglicht. Auf der Voralp hatte er seiner Schwester ein Zimmer mit fliegenden Fischen auf wassergrüner Decke stukkieren lassen. Als beim Einweihungsfest die Gäste von jenseits der Grenze chauvinistisch brüskiert wurden (man verbrannte ihre Fahne), weigert sich Giuditta, im großen Bett zu übernachten. Ja, sie verschloß – Trotz, Richtspruch, Furcht? – das hochzeitliche Gemach für immer, sogleich betroffen von der Ahnung, sie schloße sich aus ihrem eigenen Leben aus.

<sup>3</sup> Vgl. die Beiträge über *Ninive* und *Gouverneur* in: Orientierung 41 (1977), S. 134f. und 46 (1982) S. 138ff.

Die Erzählerin aber will mit Fabrizio hineinfliegen in jenes Reich und die Form der ungeteilten Liebe, wo die Erde sich ausbreitet und der Himmel sich öffnet, wo Zeit ausschlägt in Gegenwart und fühlendes Erkennen. Symbol der Einübung des wunderbaren Gleichklangs wird der abendliche Aufstieg zum Glockenstuhl, wo die Liebenden in synkopischem Rhythmus die Schwengel anschlagen. «Blitzartig sah ich in tief erleuchtete Wunschlandschaften, in denen mein innerstes Dasein mit Fabrizio's Wesen sich vermischte, ineinanderfloß, zusammenströmte, ungeheuerlich und unbeschnitten, mein Kind, mein Geliebter, mein eigenes Blut ...»

Gertrud Leutenegger erzählt nicht chronologisch, sondern in Schüben der Erinnerung, der Assoziation, der aufeinander verweisenden Bilder. Deutlich erkennbar in diesem Erzählgeflecht ist eine Bewegung des Aufstiegs und des Abstiegs. Die Erzählerin als Person drängt zum Höhepunkt der Erfüllung, der vorausdeutend und ironisch vorbereitet, jäh umschlägt in die Katastrophe.

Im Kastanienwald über dem Dorf strahlt die untergehende Sonne die beiden Liebenden an «wie aus der Tiefe der Welt». Immer wieder treibt es die Frau hinauf in dieses Licht, aber auch «auf die andere Seite des Traums», das drohende Erwachen. Die von Giuditta versorgte Nevera, ein Erdloch, eine Art Brunnen, mit Schnee ausgeschlagen, zur Aufbewahrung von Milch, liegt dort oben zwischen den Bäumen. Statt zu erglühen in den Wellen des Lichts, stoßen die beiden Liebenden auf die zerstörte Nevera, entdecken auf dem Grund ein sterbendes Kind. Nicht ihr Liebeslager, ein Grab haben sie gefunden. Der Weltriß fährt durch die Erzählerin. Nach jener Nacht weiß sie, daß der Weggang von Fabrizio unaufhaltsam ist. – Wer hat das Kind ausgesetzt? Der in die Nevera hineingepreßte Schnee verbindet sich der Erzählerin mit Giuditta's Wäscheschrank. Drunten im Dorf saßen – Traumdeutung, projizierte Parallelaktion? – Giuditta und ihr Bruder am gleichen Abend «wie zwei Brautleute» am Damasttuch gedeckten Tisch. Mit einer Portion Dynamit läßt Fabrizio's Onkel die Suppenschüssel explodieren. Giuditta stimmt verstört, von weit her ihr altes Liebeslied an.

Wie die Fronleichenprozession gegen Ende des *Ninive*-Romans inszeniert die Autorin über Rovina eine nächtliche Prozession mit der Schmerzensmadonna im Sternenmantel: kultisches Erkennen der Frau, Verehrung ihrer Schmerzen, liturgische Feier des Sterbens mit dionysischem Lebensfest am folgenden Tag. Zum mythisch zelebrierten Tod kommt der reale Tod von Giuditta's Bruder. Mitten unter seinen Maschinen trifft ihn der Schlag. Auf dem Kirchplatz entzündet ihm die Schwester ein riesiges Totenfeuer. Der Schock beendet jäh ihre Monatsblutungen. In ihrem Bauch wächst ein Tumor «mit unvorstellbarer Geschwindigkeit, bis zur Größe eines Kinderkopfs». Das Bild der kinderkopfgroßen Qualle am Anfang wird verständlich. Die Meduse, der «wässrige» Kinderkopf in der Nevera, Giuditta's Tumor: sie gehören zusammen, dreimal das eine traumatische Bild. Meer und Bauch, Wasser und Feuer, das hochzeitliche Bett und die Fische, Licht und Liebe und Tod sind kosmisch und elementar, symbolisch und personal einander verbunden. Sie enthalten und verweisen auf das «innerste Dasein». Die poetische Sehnsucht der Erzählerin geht nach dem «anderen Zustand» (den Musils Ulrich mit seiner Schwester Agathe suchte). Der jäh Sturz, nicht nur aus der «entrückten Zone», sondern aus dem Leben vermeldet eine Tragödie von archaischen Ausmaßen. Das Dorf ist die – fast überschaubare – epische Bühne. Die beiden Paare spiegeln gegenseitig die im realen Leben nicht zu verwirklichende, nicht gegebene Einung. Die Ökoklagen nehmen sich in diesem Kontext, trotz einer gewissen moralischen Logik, eher bei läufig aus.

Wie ein Großteil des bisherigen Schreibens ist auch diese Erzählung Gertrud Leuteneggers von Traumlogik und Traum-

bildern gesteuert. Aber sie überwuchern nicht, sondern konzentrieren das Thema. Beschreibung und Bedeutung, Bild und Metaphorik halten sich die Balance. Abstrakta («etwas mich unbedingt Angehendes», «eine berücksichtigende Entschlossenheit») belasten nur wenige Seiten. Der Leser wird hineingesogen in die Wahrnehmung, Empfindung, Schmerzgeschichte der Erzählerin. Da ist nicht nur Raum und Licht zwischen den Bildern, sondern Dunkel und Stille zwischen den Sätzen. Es ist der Autorin gelungen, ihr in den letzten Texten angestregtes, ja überanstrengtes metaphorisches Erzählen in eine schaubare, bildmächtige Fabel zu formen. Zuletzt schwimmt Fabrizioos Geliebte hinaus ins offene Meer. Ein Bild der Trennung und der anderen Einung.

### Hanna Johansens psychogrammatisc her Roman

Nach Ulla Berkéwicz' poetischer Lore Lay- und Adam-Mythe (1987) schreibt *Hanna Johansen* die alte Begegnungs- und Trennungsgeschichte weiter in ihrem psychogrammatisc her Roman *Ein Mann vor der Tür*.<sup>4</sup> Keine Sekretärinnen-Affäre, sondern eine Haut-und-Haar-Geschichte. Die Ich-Erzählerin beginnt distanziert, löst durch Bahnho fszufall die Überraschung aus, zeigt erregende Augenblicke der Liebe, die, im Traumdenken sich steigernd, zur Veränderung, zur Bewußtseins-Polarisierung der Frau führen, teilt schließlich Zweifel, Befremden, Distanz mit, schließt mit einer öffnenden Pointe. Obschon in 17 Kapiteln erzählt, ein Fünf-Akte-Stück also, mit dazugehöriger Wort- und Wirklichkeitsproblematik. Aus dem Autoradio singt «die unsterbliche Stimme» das alte Schwindel-Versprechen «Ich lebe nur für dich». Wenn er nicht Sänger wäre – von dem es die Leute erwarten und der dafür bezahlt wird –, man «würde ihn für obszön halten», kommentiert die Erzählerin.

Eine nicht mehr ganz junge Frau hat seit fünf Jahren allein gewohnt. Sie fährt, um Französisch zu lernen, ins Ausland. Ihr Bedürfnis nach Veränderung ist groß. Von finanziellen Schwierigkeiten ist nicht die Rede. Kinder, die Absicht und Vorgang stören könnten, gibt es nicht. Sie will «eine andere» werden, selbst dann, wenn sie dafür «ein neues Leben anfangen mußte». Trotz wahrscheinlich schwerer Vergangenheit eine schöne Freiheit zu einem zweiten Leben. Wir sind beim Grundmuster gegenwärtiger deutschsprachiger Romane: die zweite Freiheit, eine neue Begegnung, ein neues Leben. Sie wollen die «*vita nuova*» (Dante) nicht poetisieren, sondern realisieren. Sie wollen nicht wie der spätmittelalterliche, schon personal denkende Dante, die außerordentliche Liebe dichterisch herstellen und nobilitieren, sondern mit aufgeklärtem, forderndem Bewußtsein realisieren.

### «Alles hatte plötzlich einen Sinn»

Wohlüberlegt, nach einem Jahr Vorbereitung und Abschied, bricht die Frau auf. Am Ankunftsbahnhof bittet sie einen Mann, auf ihr Gepäck aufzupassen. Bei einem Sonderling – er arbeitet nachts, um am Tag Posaune spielen zu können – wohnt sie in Untermiete. Sie geht in die Stadt. Da sitzt vor ihrer Haustür der Mann, der auf ihr Gepäck aufgepaßt hat. Er will, daß sie für ihn Zeit habe. Sie gehen zusammen spazieren, essen. In ihr erwacht bald nur der eine «Wunsch, meine Arme auszubreiten, die Augen zu schließen und in einer Umarmung, die nicht mehr aufhörte, alles andere zu vergessen» (54). Da die strenge Ich-Perspektive in ihn nicht eindringen kann, erfahren wir wenig über seine Gefühle. Die beiden umarmen sich «zitternd». Etwas in ihnen erkennt wortlos den andern. Er ist ein zärtlicher Liebhaber. Er flüstert ihr Wörter ins Ohr, die sie noch nie gehört hat. Beide halten ihre Lebensgeschichte zurück. Nichts Konkretes erfahren wir von ihrer Vergangen-

heit, von seiner nur erratische Brocken. Er hat die Bundeswehr verweigert, ging deshalb nach Amerika, kam dort gerade recht, um eingezogen und nach Vietnam geschickt zu werden. Eine fast pathologische Erinnerungs- und Zukunftsangst wird angedeutet. «Er verlor jeden Zusammenhang mit der Wirklichkeit, wenn er einen Hubschrauber hörte.» Sie hingegen fürchtet sich vor Flugzeugen. «Wer sagt dir, daß sie nicht doch Bomben an Bord haben?» Der Mann, der sich mit Photoaufträgen über Wasser hält, hat den richtigen Augenblick verpaßt, Karriere zu machen. Alpträume quälen ihn. Er verspricht ihr täglich einen Brief. Aber die bloße Vorstellung «zu schreiben, wie es ihm ging und was er dachte, versetzte ihn in abgrundtiefe Angst». Er sucht – wie sie – die vollkommene Liebe. Sie soll sich nicht abhängig fühlen von ihm. Sie hofft, sie könne mit ihm «die Wahrheit finden», nicht nur über sich, sondern «über alles». Sie hatte bisher nur «Fehlschläge, Verirrungen, Falschmeldungen» erlebt in der Liebe. «Jetzt», glaubt sie zu wissen, «ist der Augenblick, in dem die Zukunft anfängt». Die Kirchenglocken am Abend scheinen den gemeinsamen Ausflug zu segnen, das Jetzt-Bewußtsein des neuen Lebens zu bestätigen. In der Nacht hat sie einen wunderbaren Traum:

«Alles, was ich tat, hatte plötzlich einen Sinn. Nebensachen, Kleinigkeiten, die belanglosesten Dinge, ich schaute sie an, und es war in Ordnung. Ich wußte plötzlich, wie ich leben sollte. Ich konnte es gar nicht mehr falsch machen» (92).

Er nimmt sich die Freiheit, nicht anzurufen, wenn er ein paar Tage weg ist. Aber wenn er wiederkommt und ihren Kopf an sich drückt, fließt wieder dieses wortlos selige Gefühl durch sie, das alle Trennungen auslöscht. «Zwischen Vernunft und Unvernunft, zwischen Verstehen und Nichtverstehen war kein Unterschied mehr. Darum war ich so glücklich. (...) Du bist es, du bist es, flüsterte er die ganze Zeit. (...) Ich bin, was ich immer sein wollte» (101f.).

Sie sind nicht mehr naiv, Wörter, die mit Liebe zu tun haben, benutzen sie nicht. Sie weiß sich geliebt. Sie wartet auf ihn. Sie ist überzeugt, «daß die Liebe das wichtigste im Leben ist, vielleicht das einzige, was zählt, allerdings», schränkt sie in schönem Wirklichkeitssinn ein, «nur, solange auch Geld vorhanden ist» (171). – Wie aber kommt man zu Geld, wenn nicht durch Arbeit? Und wie verhält sich Arbeit zur Liebe? In der Industriegesellschaft ziemlich feindlich, wie man weiß. Aber das steht nicht im Roman.

Der zeigt als *Gegenwelt* der Liebe die Straßen und Plätze voller Soldaten, Uniformen, Waffen; das Land überzogen von Wehrdienstübungen, als wäre Mobilmachung für den Kriegsfall. Sirenen werden ausprobiert. Die Zeitungen melden «Truppenverschiebungen größten Ausmaßes». Im Fernsehen reden sie über «autonome Bedrohungsanalyse, Aufklärungsdrohnen, Ausholmanöver». Nicht genug mit den öffentlichen Seh-, Hör-, Lesebildern des Krieges. Zuhause holt ihr väterlich freundlicher Vermieter mit geradezu erotischen Gefühlen sein Gewehr aus dem Schrank. Nach mehr als zehn Jahren Wehrdienstverpflichtung büstet er andächtig seinen alten Kampfanzug. Wenn sie die Baugruben in der Stadt sieht, hat sie den Eindruck, daß sie da «unter der Erde eine zweite Stadt aufbauen», eine Bunkerstadt, die «bereitsteht für den Fall, daß alles, was wir zum Leben brauchen, zerstört werden sollte» (160). Wie kann man unter fortgesetzten Gefühlen der Angst und Bedrohung auf die Liebe, auf die Befreiung, auf die große Gegenwart zum Leben warten?

Sie «will ihn». Die immer häufigere und längere Abwesenheit des wortkarg poetischen Vaganten beunruhigt sie. Sie rationalisiert: «Ich weiß, wie schwer Liebe zu ertragen ist. Ich weiß, daß es unmöglich ist, darüber zu sprechen, und nicht nur, weil es keine Worte gibt. Auch nicht, weil Worte das, worüber sie zu sprechen hoffen, in Worte verwandeln. Es ist etwas anderes. Er will nicht, daß ich es weiß. Seine Liebe ist seine Sache»

<sup>4</sup> Hanna Johansen, *Ein Mann vor der Tür*. Roman. Hanser Verlag, München 1988; 249 Seiten, DM 34.–. H. Johansen wurde 1939 in Bremen geboren. Sie war mit Adolf Muschg verheiratet. Sie lebt heute in Kilchberg bei Zürich.

(137). Und doch würde sie am liebsten «über die Liebe» sprechen, lesen.

Sie bemerkt in ihm eine merkwürdige Sperre gegen Worte. Er wollte nie über die Gründe seiner Schlaflosigkeit sprechen. «Es war, als hielte er mir seine Haut hin, um sein Inneres dahinter zu verbergen.» Ihr ist, als müßte sein Leben «gerettet» werden. Aber seine Nähe schien immer «mehr Abstand herzustellen». Immer noch hofft sie auf den «brüderlichen» Mann. Aber der taucht nur noch auf, wenn er nichts anderes zu tun hat. Der einst Nahe wird ihr fremd. Wie ist das mit dem «Wirklichkeitssinn», dem sie vertraute?

Trotz ihrer Rechtfertigungsversuche für ihn, führt sie Selbstgespräche des Zweifels. «Sie fleht, sie flüstert, sie schreit: Ich will daß du mich liebst.» Eine Stimme im Wind hört sie sagen: «Mein Leben willst du teilen? Du mußt verrückt sein. Mein Leben ist nicht teilbar» (228). – Aus dem Schrank ihrer Mietvorgängerin duftet ein verführerisches Parfum. Ihr Vermieter zeigt ihr ein lang aufbewahrtes Brautkleid, Erinnerungsstück einer unglücklichen Liebe. «Irgendwann», versucht sie sich zu trösten, «wird das Wünschen aufhören». Erinnerung und Zukunft werden ihr in die Ohren schreien: «Es ist vergeblich: Es kommt nichts. Jeder vernünftige Mensch weiß das» (240).

### Schmerz des Vergessens

Als sie schon nicht mehr glaubt, sitzt der Mann wieder vor ihrer Tür. Er gibt keine Erklärungen für die lange Abwesenheit. Orakelhaft spricht er vom Ende der Welt. Er kommt noch einmal, um die Photos zu holen, die er bei ihr gelassen hat. Er ist so sachlich, während sie mit dem Schmerz des «Vergessens» und des Auslöschens der Sehnsucht beschäftigt ist. Da bringt er ihr das Buch über die Liebe, nach dem sie vor einem Jahr gefragt hat. Mit dieser Pointe endet der Roman offen.

Wie geht das zusammen, ihr Vergessen-Müssen, sein «Nachdenken»? Von einer Liebe, die alles glücklich verändert, von einem neuen Leben kann die Rede nicht sein. Von Nähe, Gegenwart, Helle, die zur «Wahrheit» führen, auch nicht. Wiederholt oder steigert die Trennung gegen Ende die Trennung am Anfang? – Die Erzählerin hat ihre Perspektive streng durchgehalten. Wie im *Nouveau Roman* erfahren wir nur ihr Erleben, nichts über die Vorgeschichte der Frau, nur ein paar zusammenhängende Stichworte über die Biographie des Mannes. Es wird kein Geschehniszusammenhang aufgebaut, der das Verhalten der beiden Personen aus ihrer Vergangenheit begründet, erklärt, verständlich macht. Die Stadt, in der sie sich begegnen (als Leser assoziiere ich eine Stadt wie Genf), die Sprachschule als ihr Arbeitsort gewinnen keine Gestalt. Es wird kein Versuch gemacht, seine örtlich und zeitlich von ihr getrennte Arbeit zu beschreiben oder zu erklären. Die Jahreszeiten werden genannt, zweimal durchs Jahr. Aber es entsteht kaum eine jahreszeitliche Stimmung, keine Korrespondenz der Personen.

Hanna Johansen hat mit einer ziemlichen Portion Mißtrauen gegenüber dem Bedeutungsträger Wort und dem Beziehungsträger Satz ein poetisch konzentriertes Psychogramm der Liebe aus dem Erleben der Frau geschrieben. Thema des Romans ist allein die Annäherung von Frau und Mann, diese gestundete Zeit, aus der die Gefühle ein Verheißungspotential schleudern. Mit Worten nicht erklärt wird das Entschwinden des Mannes. Worte umkreisen ihr verstörtes Fragen, ihre Schmerzarbeit. Auf die Trennung am Anfang folgt die – bewußtere – Trennung am Ende.

Die Zeit hält nicht, was der Augenblick verheißt. Der Geist hält nicht, was die Haut verspricht. Die verrinnenden Gefühle bestätigen nicht die transzendierend ausschweifende Vernunft des Herzens. Die Frau sucht ihre Liebe mit Haut und Haar und einem Faktor X, der Vernunft und Unvernunft totalisierend übersteigt. Er ist – weil er nicht anders kann? nicht anders will? an Herzensteilung nicht glaubt? nicht glauben kann? – mit

weniger zufrieden, zu weniger fähig? Eben nur zu den von ihm gewählten, mit keinem Versprechen zu Regelmäßigkeit ausgestatteten, Zeit-, Haut-, Sprechstücken. Hanna Johansen hat eine typisch zeitgenössische Liebe diesseits der Ehe; diesseits der Dauer, diesseits moralischer Berechenbarkeit geschrieben; begleitet von Gefühlen der Bedrohung, der Angst vor Krieg, dem Bewußtsein, daß Leben sich nicht zu einem vertrauensvollen Ganzen fügen läßt. Sie hat das alte Menschheitsthema *Frau und Mann* (nach der Vertreibung aus jedem Paradies) in einem dichten poetischen Psychogramm aus dem Erfahrungshorizont der Frau neu konkretisiert.

### Margrit Baur «Geschichtenflucht»

Kennen wir unsere eigene Geschichte, die Geschichte eines Freundes, Nachbarn, einer Frau? Suchen wir sie, wollen wir sie finden, wahrhaben? Ist sie überhaupt ergründbar? «Die eigene Geschichte ist ja noch vorn, sie kommt mit Abstand hinterher, muß sich erst machen.» Die Geschichte sucht das Gedächtnis, das Gedächtnis Ordnung, «während Leben doch prinzipiell unordentlich sei», sagt Helen. «Das Leben schreibt keine Geschichten. Es hat keine nötig. Nötig werden sie immer erst danach» (153). Danach heißt hier: nach Stefans Tod.

*Geschichtenflucht* von Margrit Baur ist die Geschichte Stefans, vielmehr die Geschichte, die Helen Stefan entlockt, genauer, die Geschichte, die Helen Etienne und Etienne Lisa erzählt.<sup>5</sup>

Vor 20 Jahren verschwand Stefan, ein Schweizer Elektroingenieur, 48jährig, in ein griechisches Dorf. Kein Kenner der Antike, auch kein richtiger Tourist. Das Dorf liegt am Meer. Er bleibt den Winter über in einem kalten, feuchten Zimmer. Er lebt fast ohne Sprache, nimmt keinen Kontakt mit den Einheimischen auf. Er kauft in zwei verschiedenen Läden, damit sie seine Einkäufe nicht kontrollieren können. Sonntags beobachtet er distanziert ihre Liturgie, bemerkt, daß den Leuten «alles Finstere und Verbissene» dabei fehlt, meint, «ihre Religion habe mit dem ganzen Menschen zu tun, nicht nur mit seinem besseren Teil» (122). Auch an Weihnachten bleibt er allein. Um ihrer Silvestereinladung zu entgehen, zieht er sich für ein paar Tage zurück ins Hotel der nächsten Stadt. Was tut er den ganzen Tag im Dorf? Er liest nicht, er führt kein Tagebuch, er hat nicht einmal gebadet. Photographiert hat er. Aber seine Fotos sind schlecht, ohne Vordergrund, ohne richtige Begrenzung, keine richtigen Gegenstände, keine Personen, keine Tiere; statt Häuser Dächer, manchmal Ölbäume, «immer wieder die Wege», oft die «Leere von Himmel und Meer».

Alles, was der Leser über Stefan erfährt, erfährt er durch Helen, eine Einkaufsassistentin, etwas über 40, Stefans späte Freundin. Helen erzählt und spricht über Stefan mit Etienne, einem Studenten, den sie zufällig in der Bahnhofswirtschaft kennengelernt hat. Etienne, Professorensohn, ist weggelaufen von der unerträglichen Kontrolle seines Elternhauses. «Untüchtig», ein verschlampter Student, hält er sich als Taxichauffeur über Wasser. Er erzählt, was er von Stefan erfahren hat, Lisa, seiner (unakademisch) selbstbewußten Freundin. Wahrscheinlich entlastet er sich dadurch von seiner eigenen unliebsamen Geschichte, auch von Gesprächen über ihr ungeklärtes Zueinander. *Geschichtenflucht* also in einem mehrfachen Sinn. Jeder von ihnen flieht vor seiner Geschichte in eine Geschichte. Stefan «flieht», nach seinem Tod, in die Geschichte Helens. Das gelebte Leben Stefans, das teilgelebte Leben Helens, das zum größeren Teil noch ungelebte Leben Etiennes und Helens, flieht in die Geschichte eines andern. Am meisten mißtraut hat einer «Geschichte», den Sätzen, sogar den Wörtern, Stefan. Aber hat er gewonnen dadurch, daß er sich so früh der Sprache verweigerte? War seine Sprachverweigerung

<sup>5</sup> Margrit Baur, *Geschichtenflucht*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1988; 203 Seiten, DM 26.–. Margrit Baur, geboren 1937 in Adliswil, lebt in Zürich. *Geschichtenflucht* ist ihr fünfter Erzähltext.

auch Folge seiner Kontaktsperre, Ausdruck von Resignation? Kam die Flucht in die quasi-mystische «Leere» nicht zu früh?

Als alter Mann, fast 70jährig, hat Stefan einen Sommer lang Helen von diesem Rückzug ins griechische Dorf erzählt. Wir erfahren nicht, was ihn so verletzt hat, nichts von den 20 Jahren Ehe davor, nichts von den 20 Jahren Ehe danach. Stefan erlaubt Helen nicht, «seine Frau ins Unrecht zu setzen». Hat diese Frau durch Schweigen ihr Verstehen gezeigt? Stefan wollte «für sich sein». – «Er brauchte so viel unbetretenen Raum um sich.» Er hat sich irgendwie «in sich selbst gerettet» oder zu retten versucht. Er hat sich abgeschirmt, auch gegenüber Helen.

### Annäherungen an einen, der verstummt

Nach einem Hirnschlag liegt Stefan todkrank im Spital. Helen sitzt Abend für Abend an seinem Bett. Er schweigt. Sie hat ihn geliebt. Aber ein Paar sind sie nicht geworden. «Offenbar habe nie jemand Genauigkeit der Gefühle von ihm verlangt.» Das griechische Jahr war «das Genaueste» gewesen, was sie von ihm hatte erfahren können. Stefan hat in diesem Winter getrunken. Er hat sich gehen lassen, ist verwahrlost. Auf dem Dorfplatz ist der Betrunkene in sein eigenes Erbrochenes gestürzt. Später, im Frühling, lief ihm der Dorftrottel nach und spielte ihm sein Fallen vor. Lachen und Schmerz im Trottel und im Fremden, eine mimische Annäherung, die wieder verstummt. Stefan, der danach durch die Hügel stieg, erfuhr «keine Erleuchtung», aber beglückend einen «hellen, blauen, unverstellten Tag, der durch ihn hindurchgegangen sei wie er durch ihn» (200).

Stefan konnte von sich reden «wie von einem andern», steht bereits am Beginn des Romans. «Keine Innenansichten, nur Aufblicke» (18). Der Himmel war für ihn «die Abwesenheit von allem Bergenden, das unbedingt Offene, Uferlose; Freiheit und Verlorenheit als eins, mit Schwindel und Schreck gesehen». – «Das Staunen als Zustand. (...) Das Gefühl zu schweben und der Hang zum Fallen dicht beieinander, das Gehen als Verdoppelung: Engel und gestürzter Engel» (177).<sup>6</sup> Das sagt Helen in erlebter Rede sich selbst. Der junge Etienne könnte dieses polare Lebensgefühl nicht verstehen. Er muß erst noch Anblicke ertragen und ertragen lernen, ehe er zu «Aufblicken» gelangen, ehe dieses erschreckende «Staunen» in ihn eingehen kann.

Der Winter setzt auch Etienne zu. «Wäre nicht denkbar», sagt Helen zu ihm, «daß Menschen sterben, weil man ihnen vorzeitig die Fröhlichkeit entzieht?» Ein Unfroher, ein Schweigsamer auch er. Vater hat ihn wiederholt ermahnt, «endlich die Hauptsache (zu) sagen». Aber kannte er die? Konnte er sie mitteilen? Zweifellos hatte Stefans Flucht in die Abwesenheit, aus den Wörtern mit dem verletzten Lebenswillen zu tun, mit dem Mangel an befriedigender Du- und ermutigender Sinnerfahrung. Und das ist es vermutlich, was Etienne an Stefans Geschichte anzieht. Wird sie für ihn eine Art oder ein Stück Verstehensmuster?

Stefan muß Vorstellungen von einem anderen Leben gehabt haben, die er aber nicht deutlich formulieren und noch weniger verwirklichen konnte. Er erwähnte zum Beispiel, daß Arbeit bei den Griechen «nicht wie Arbeit aussah», daß sie nicht – wie bei uns – mit Arbeit ihren «Feierabend» bezahlten. Nach Helens Sicht war Stefan mit seinem Sterben «einverstanden», konnte er sagen: «Ich habe genug gelebt.» Die Frage blieb, hat er sie, Helen, gebraucht für dieses «genug»? Oder war sie bloße Zugabe? – Etienne kennt solche Abschluß-Fragen nicht. Einmal erinnert er das Bild vom «verlorenen Sohn». Der noch Unentschlossene, Untüchtige, Wortkarge findet die lebenslustige, unkomplizierte Lisa «wunderbar». Aber wie findet sie ihn? Wie soll es weitergehen? Ein Paar werden auch sie nicht werden.

*Geschichtenflucht* ist nur indirekt eine Beziehungsgeschichte. Primär stellt sie die Frage nach Stefan, sucht sie seiner *Trennung* von Menschen, seinem Lebensgefühl, seinem rätselhaften Ruhigwerden auf die Spur zu kommen. Margrit Baur hat ihre Geschichte streng perspektivisch erzählt. Ihr Text enthält Unausgesprochenes, Zwischentöne, offene Fragen. Keine Spur des alten «olympischen» oder «auktorialen» Erzählers, dieses Viel- und Alleswissers, der seine Leser behutsam an die Hand nimmt und eine schöne Geschichte garantiert. Margrit Baur läßt in ihren harten Schnittszenen die Anstrengung der «Geschichte» in sparsamen Dialogen, erlebter Rede, indirekter Rede erkennen. Den entscheidenden Vorgängen wird von der Autorin die Eindeutigkeit und Ausdrücklichkeit direkter Rede verweigert. Wer eine so dreifach geschichtete Erzählsituation erzählt (Stefan hat Helen erzählt, Helen erzählt Etienne, Etienne erzählt Lisa), baut natürlich nicht chronologisch. Die Erzählzeiten werden ineinander gefügt. Das Vertrauen, daß Worte Wirklichkeit abbilden, erklären, deuten können, ist nicht nur Stefan, sondern, hoch reflektiert, der Erzählerin geschwunden. Das «alte» Lesébehagen darf man nicht erwarten. Wohl aber stellt sich Neugier ein, die Neugier gegenüber der fragmentarischen Geschichte und die Neugier gegenüber dem, mitunter angestregten, Erzählvorgang. Daß fast alle Dialogteile mit den Pronomina «er» und «sie» operieren, und der Leser jedesmal fragen muß, ist «er» gleich Stefan oder gleich Etienne?, ist «sie» gleich Helen oder Lisa?, erschwert die schwierige Wortgeschichte nochmals. Hier kommt m. E. ein manieristischer Zug formaler Verrätselung herein, den die «Geschichte» auch als «Geschichtenflucht» nicht braucht. Vielleicht wäre inhaltlich doch mehr mitteilbar. Vielleicht könnte ein Teil der formalen Erzählanstrengung der «Erkundung» der Geschichte zukommen.

### Schluß

Keine der drei Autorinnen erzählt eine einfache Geschichte. Keine löst das Lesebehagen des freundlichen alten «olympi-

## EIN KONVOI FÜR EL SALVADOR:

### Jürg Weis-Delegation Weihnachten 1988

Am 20. Dezember 1988 wird eine europäische Delegation aus sieben Ländern nach El Salvador fahren. Die Gruppe trägt den Namen des Schweizer Theologen Jürg Weis, den die salvadoranischen Streitkräfte am 22. August 1988 in El Salvador ermordeten. Die Streitkräfte wollen verhindern, daß die europäische Öffentlichkeit vom schmutzigen Krieg gegen die Zivilbevölkerung erfährt.

Die Delegation wird auf Einladung von Selbsthilfeorganisationen der Flüchtlinge und der Zivilbevölkerung versuchen, die Dörfer zu besuchen, in die Flüchtlinge in den letzten drei Jahren verstärkt zurückgekehrt sind und wo sie von den Streitkräften verfolgt werden. Die Armee besetzt die Dörfer, verhindert die religiösen Feiern der Menschen, verbrennt ihre Ernten, zerstört die Felder, verhaftet und verschleppt willkürlich die Bewohner und versucht, jegliche Kommunikation und Versorgung von außen zu unterbinden.

Die Flüchtlinge und die Zivilbevölkerung benötigen dringend unsere aktive Solidarität und materielle Hilfe, um der ständigen Bedrohung zu widerstehen und um ihre neue Lebensperspektive zu verwirklichen.

Zentrales Spendenkonto der Solidaritätsaktion in der Bundesrepublik:

**Christliche Initiative Romero e. V.**  
Kardinal-v. Galen-Ring 45, 4400 Münster, Tel. (0251) 89503  
Konto-Nr. 3112200, Darlehenskasse im Bistum Münster (BLZ 40060265), Stichwort «Konvoi»

Aktionsmaterial (Plakate, Flugblätter mit Aufruf, begleitender Werkmappenkalender – 12,— DM) kann bei den Organisatoren bezogen werden.

Schweiz: Spendenkonto des Zentralamerika-Sekretariats,  
Baslerstraße 106, 8048 Zürich, Tel. (01) 4931840  
Zentralamerika Solidaritätsfonds Zürich, PC 80-60518-0, Vermerk «Konvoi»

<sup>6</sup> Zu Thema und Titel *Gestürzter Engel* vgl. Orientierung vom 15. April 1988, S. 82 ff.

schön» Erzählers aus (es reicht von Wieland und Goethe bis Thomas Mann und Gabriel García Márquez). Alle drei erzählen streng perspektivisch, formal gekonnt, gut deutsch und also ohne Humor ihre Trennungsgeschichte. Bei Gertrud Leutenegger und Hanna Johansen lese ich einmal mehr die Klage der Frau über die Verletzung des Eros durch den Mann. Margrit Baur erzählt ihre Trennungsgeschichte nicht als Entstehungsvorgang, sondern als Verhaltensgeschichte, als Reaktion

auf und Ausdruck von Trennung, die durch Erzählen nicht einfach geklärt wird. Auch bei den bundesdeutschen und österreichischen Autorinnen ist die Beziehung zwischen Frau und Mann seit Jahren das dominierende Thema. Bei den Schweizer Autorinnen fällt mir die fast gänzliche Abwesenheit einer politischen Perspektive auf. Hanna Johansens «Soldaten»-Szenerie ist, trotz helvetischer Einkleidung, von bundesdeutschen Augen stimuliert.

*Paul Konrad Kurz, Gauting bei München*

## Der «harmonische» Weg Indonesiens

Daß Indonesien, ein Reich von 13 000 Inseln zwischen dem Pazifik und dem Indischen Ozean und 173 Millionen Einwohnern das nach Bevölkerungszahl fünftgrößte Land der Welt ist, dürfte nur wenigen bewußt sein. Das erklärt sich teilweise aus der großen politischen Stabilität, der sich Indonesien seit 1966 erfreut und die im Vergleich zu den benachbarten Philippinen keine Schlagzeilen abwirft. Seit dem Sturz des Präsidenten Sukarno (1950–66) und dem Niedergang der mächtigen Kommunistischen Partei (PKI) übernahm General Suharto die Zügel der Regierung, die er bis heute fest in Händen hält. Also eine gut funktionierende Militärdiktatur? So einfach läßt sich das – etwa mit dem Blick auf Lateinamerika oder die ethnisch verwandten Philippinen unter dem Regime Marcos – nicht definieren. Denn das Land verfolgt in jeder Hinsicht seinen eigenen Weg, bedingt durch die andersartige kulturelle Struktur des Inselreiches. Offiziell ist Indonesien eine Demokratie, die auf der «Pancasila», den fünf Staatsprinzipien ruht. Sie heißen: Glaube an einen Gott, Menschlichkeit, Demokratie, nationale Einheit und soziale Gerechtigkeit. Es besteht kein Zweifel, daß große Teile der Bevölkerung diese Werte auf irgendeine Weise internalisiert haben. Pancasila ist mehr als eine Staatsideologie. Die Demokratie wird von westlichen Mustern abgehoben durch den Zusatz «auf Grund einer Beratung, in der Eintracht erzielt wurde». Das bedingt, daß man nicht mit Mehrheitsbeschlüssen regiert, in denen die Opposition niedergestimmt wurde. Es gibt keine Opposition! Immerhin gibt es drei Parteien, von denen die stärkste, die der Regierung sehr nahestehende Golkar in den letzten Wahlen (1987) 73 Prozent der Stimmen erhielt. Da der Präsident zusätzlich hundert Delegierte für das offiziell höchste Gremium, die Nationale Volksversammlung (MPR), bestimmen kann und noch Delegierte aus der Armee und den Provinzen dazukommen, kann sich die Regierung mühelos auf eine absolute Mehrheit im MPR stützen.

Die positiven Auswirkungen dieser Stabilität sind augenfällig. Im Vergleich zur Sukarno-Ära gibt es keine galoppierende Inflation mehr, die Produktion stieg stetig, von 1976 bis 1986 betrug das Wirtschaftswachstum 5,2 Prozent pro Jahr. Seit 1984 kann sich das Land mit dem wichtigsten Nahrungsmittel, dem Reis, selbst versorgen. Nach Angaben des «Center for Policy studies» in Jakarta soll die absolute Armut von 40 Prozent der Bevölkerung im Jahre 1976 auf nur 21,6 Prozent im Jahre 1984 gesunken sein. Für die Entwicklung nach 1984 fehlen indessen genaue Angaben. Die durchlöchernten Straßen der Sukarno-Zeit wichen Asphaltstraßen, die in Java auch zu entlegenen Dörfern führen. Einheimische Industrie- und Plantagenwirtschaft können den wegen des niedrigen Ölpreises (Indonesien gehört zur OPEC) ausfallenden Ertrag langsam ersetzen, die Produkte werden qualitativ zusehends besser. Ein neuer Wohlstand breitet sich aus, der sich nicht nur auf eine dünne Elite beschränkt, sondern auch zu breiten Schichten des Mittelstandes durchsickert.

### Depolitisierung und Entmachtung

Die politische Struktur – Neue Ordnung genannt – beruht auf einer Verquickung der Regierung mit der Armee, zivilen Tech-

nokraten und Finanzkreisen. Die sogenannte «Dwifungsi» (Zweifache Funktion) der Armee ermöglicht es ihr schon seit den Zeiten Sukarnos in zivilen Angelegenheiten ihre Dienste anzubieten und damit das politische Geschehen wesentlich zu prägen. Der zivile Teil der Regierung setzt sich aus Technokraten zusammen, die Industrialisierung und Technisierung (zum Beispiel die rasante Ausbreitung der Television bis zu den fernsten Inseln mit Hilfe des Satelliten Palapa) vorantreiben. Schlüsselwort ist die «Pembangunan», der Aufbau, die Entwicklung. Hinzu kommt die Wirtschaftskraft handelstüchtiger Chinesen. Zementiert wurde die Stabilität durch eine schrittweise Entpolitisierung der Gesellschaft. Sie traf, in geschickter zeitlicher Abmessung, die Studentenverbände, die Universitäten, die Gewerkschaften und schließlich auch die Religionen. Universitäten und Studenten trugen 1965/66 wesentlich zum Verbot der Kommunistischen Partei und zur Entmachtung Sukarnos bei. Die Regierung konnte daher ihren Einfluß nicht abrupt unterbinden. Zwischen 1965 und 1974 erlebten die Studentenverbände eine Blütezeit; sie konnten in nationalen Belangen mitsprechen. Viele der damaligen Kader sind heute in die Regierung integriert und haben ihren sozialkritischen Elan verloren. Nach den Studentendemonstrationen vom Januar 1974 (Malari genannt), in denen die Armee gewaltsam eingriff, wurden die demokratisch gewählten Studentenkomitees aufgelöst und sozialkritische Professoren ersetzt. Alle Jugend- und Studentenorganisationen wurden im nationalen Jugendverband (KNPI) zusammengefaßt, um sie zu neutralisieren. – Noch leichter und schneller vermochte die Regierung die Gewerkschaften unter ihre Kontrolle zu bringen. Sie unterstehen indirekt der Zentralgewalt und können die wesentlichen Interessen der Arbeiter kaum mehr wahrnehmen, vor allem in der Lohnfrage. Da Arbeitslosigkeit und Unterbeschäftigung die Lage zusätzlich erschweren, können Arbeiter schutzlos entlassen werden. Viele Löhne liegen unter dem berechneten Existenzminimum.

Was von den Arbeitern gilt, trifft noch stärker auf die Bauern zu. Es gibt keine selbständigen Bauernverbände. Die produktivste Sozialklasse Indonesiens ist politisch wehrlos. Ihr Landverlust steigt stetig. Das bringt sie in Abhängigkeit von Landeigentümern, zu denen nebst den traditionellen Dorfpräsidenten (lurah) immer mehr auch – trotz des guten Landreformgesetzes von 1960 – Unternehmen (real estate) und kapitalkräftige Städter gehören.

Bevölkerungswachstum von jährlich 2,3 Prozent (von 1973 bis 1985) und Erbrecht beschleunigen den Landverlust. Die Wirtschaftspolitik drückt zu Gunsten der Städter auf die Preise der landwirtschaftlichen Produkte, während die Bauern Industrieartikel immer teurer einkaufen müssen. Nach Aussagen von Dr. Dorodjatun (Direktor des Institutes für sozialwirtschaftliche Forschung der Universitas Indonesia) vergrößert sich der Abstand zwischen reich und arm zusehends. Das zieht die Bauern in die Stadt, vor allem nach Jakarta, wo die Elite ihren Schwum unverbäumt zur Schau trägt. «Aber unsere Städte schwimmen in einem See der Armut.»

Daß die Entpolitisierung glimpflich verlief, ist nicht nur dem politischen Geschick der Regierung zuzuschreiben. Sie grün-



det in kulturellen Faktoren. Höchster ethischer Wert ist für den Javaner die Harmonie (kerukunan). Sie ist religiöser Natur, umfaßt den ganzen Kosmos. Zwischen irdischen und überirdischen Kräften besteht eine tiefe Übereinstimmung. Göttliche Kraft (kesaktèn) erfüllt die Herrscher, früher den König, heute den Präsidenten. Ihm gebührt daher Respekt und Gehorsam. Dieser Unterordnung mischt sich eine gewisse Wärme bei. Sowohl Präsident wie Generäle lassen sich gerne «Vater» (bapak) nennen. Kritik und Widerspruch indessen sind mit dieser «Vaterschaft» unvereinbar.

### Das javanische Ideal der Harmonie

Das Prinzip der Harmonie gilt auch für den Einzelmenschen und bildet den Kern der über 300 Innerlichkeitsbewegungen (aliran Kebatinan), denen auch der Präsident nahesteht. Die wahre Welt des Menschen ist das Innere (batin), in dem die ganze Welt konzentriert vorhanden ist (Mikrokosmos). Der Mensch muß seine innere Welt fühlen, pflegen, verfeinern. Das ist nur möglich durch Meditation (samedi) und Beherrschung der Leidenschaften. Die geistige Verwandtschaft mit dem hinduistischen und buddhistischen Lebensideal ist unverkennbar; Java war denn auch bis 1500 hinduistisch, zeitweise auch buddhistisch. Großartiger Zeuge dafür ist der Tempel von Borobodur, der den Weg zur inneren und kosmischen Harmonie darstellt.

Wichtige Voraussetzung zur Harmonie ist nach der javanischen Lebensphilosophie die Vermeidung von Konflikten. Eine Konfrontation ist dem Javaner ein Greuel. In den Dörfern konkretisiert sich die soziale Harmonie als «Gotong Royong», als gegenseitige nachbarschaftliche Hilfe und Gemeinschaftsarbeit ohne Lohn. Zu dieser Harmonie gehören auch demokratische Elemente, denn jeder Mensch kann von göttlicher Kraft erfüllt sein. Wichtigen Entscheidungen auf der Ebene des Dorfes, der Region, sogar des Staates, sollte daher eine Beratung (musyawarah) vorausgehen, und zwar so lange, bis alle einmütig der Entscheidung zustimmen können. In der gegenwärtigen politischen Struktur verliert dieses demokratische Element jedoch an Gewicht im Vergleich zum kritiklosen Respekt gegenüber Autoritätspersonen.

Das geschilderte kulturelle Verhalten ist nur den Javanern in diesem Ausmaß eigen. Da aber die Javaner das größte (90 Millionen) und politisch dominante Volk Indonesiens sind, wirkt es sich auf das ganze, zentralistisch gelenkte Inselreich aus.

### Der Islam als Kontrapunkt und ethische Kraft

Nach offiziellen nationalen und internationalen Statistiken sollen sich neunzig Prozent der Bevölkerung zum Islam bekennen. In Wirklichkeit umfaßt der Islam knapp achtzig Prozent der Bevölkerung, wobei zu beachten ist, daß etwa ein Drittel davon der javanischen Lebensphilosophie zuneigen, also mehr Javaner als Moslems sind. Zum Christentum bekennen sich etwa zehn Prozent (7% Protestanten, 3% Katholiken). Die restlichen zehn Prozent sind Hinduisten, Buddhisten, Konfuzianer (Chinesen) und Animisten. Der Islam war nie ein einheitliches Gebilde. Ein Exponent des Islam, Hasbullah Bakry, unterscheidet drei Richtungen im indonesischen Islam: die Traditionalisten, die Gemäßigten, die Modernen. Die erste Richtung charakterisiert er als «fanatisch», potentiell christenfeindlich. Auch wenn sie sich im Alltag friedlich verhalten, können sie leicht aufgehetzt werden. Sie streben nach einem Islamstaat. Die «Gemäßigten» sind gemäß Bakry stark durch westliche Erziehung beeinflusst. Sie folgen gelegentlich moslemischen Riten, fühlen sich aber nicht fest daran gebunden. Die dritte Richtung umfaßt vor allem jene, die eine vertiefte moslemische Erziehung erhielten. Sie bejahen die Religionsfreiheit und die Pancasila als Staatsprinzip. Dank dieser durch die Reformbewegung der «Muhamadiyah» ausgelösten Bewegung wurden unter der initiativen Führung von Abdurrahman Wahid die ehemals traditionellen Islamschulen (pesantren)

modernisiert. Der im Vergleich zu den christlichen Schulen geringere Bildungsstand der Vergangenheit konnte weitgehend aufgeholt werden. Äußerlich zeigt sich das in den zahlreichen, durch die Regierung finanzierten Neubauten von Moscheen und Gebetsstätten (madrasah). Ein für viele Moslems extremer Vertreter dieser Richtung ist der ehemalige Studentenführer Nurcholish Madjid. Von ihm stammt die anstößige Aussage: «Es gibt nichts Sakrales außer Gott. Die Islampartei ist nicht sakral. Daher sage ich: Islam ja, Islampartei nein. Ich lehne einen moslemischen Staat ab.» Es zeugt für die Toleranz des Islam, daß Nurcholish als Dozent an der wichtigsten moslemischen Hochschule (IAIN) in Jakarta wirken kann. Diese durch die Regierung geförderte tolerante Haltung ermöglicht den Dialog mit den Christen, dem auch Abdurrahman Wahid voll zustimmt.

Aufschlußreich ist die Feststellung des moslemischen, oben erwähnten Dr. Dorodjatun: «Der stärkste Strom des indonesischen Islam denkt sehr demokratisch. Er ist gegen autoritäre Strukturen. Gott spricht durch das eigene Gewissen und das Heilige Buch, nicht durch die Obern. Die eigentlich indonesische Kultur ist eine Kultur des Marktes, des Miteinander-Verhandelns. Das sollte die Regierung sorgfältig beachten.»

Der Islam konnte sich bisher infolge seiner großen Divergenz nicht zu einer politischen Kraft formieren, die den status quo zu ändern vermöchte. Er bleibt aber als ethisch-korrektive Kraft im Hintergrund. Dazu Dr. Dorodjatun: «Wir müssen nicht so wie unsere reiche Elite konsumieren, wir müssen nicht Amerika werden. Stopp dem Rennen nach Reichtum! Unsere Lebensphilosophie ist Mäßigung.»

### Theologie des Dialoges, der Harmonie

Wie verhalten sich die Kirchen in dieser Situation? Zunächst ist zu sagen, daß auch nach der Meinung vieler Moslems (z. B. Dr. Dorodjatun, Dawam Rahardjo, Ridwan Saidi) das Christentum dank seiner Schulen, sozialen Dienste und großen Offenheit in der indonesischen Gesellschaft akzeptiert ist. Die relativ jungen Kirchen (katholische Kirche in Java erst nach 1900) konnten den Vorwurf des Kolonialismus sehr schnell abschütteln und sind nicht durch den für Europa typischen innerkirchlichen Traditionalismus belastet. Die Zahl der Katholiken hat sich seit 1961 verdreifacht. Der Zuwachs übertrifft die Wachstumsrate der Bevölkerung. Nach dem kommunistischen Zusammenbruch 1965 erlebten die Kirchen (wie auch der Islam) einen großen Aufbruch. Dazu kamen noch die starken Impulse des vatikanischen Konzils, die überall spürbar wurden. In von den Kirchen gegründeten Bauern-, Arbeiter- und Fischerorganisationen konnten sich alle Bürger beteiligen und sich für ihre Rechte wehren. Es wurde ein sozialpolitisches Bewußtsein wach, das Demokratie und soziale Gerechtigkeit (schließlich in der Pancasila verankert) verwirklichen wollte. Durch die langsam erfolgte Depolitisierung und Straffung der politischen Macht verlor sich dieser Schwung, freiwillig oder unter sanftem Druck. Der Mangel an einer gründlichen, sozial-kritischen Analyse, an sozialer Information überhaupt, der leise, aber wirksame Druck durch die politische Kultur verleiten zur Vorsicht, erzeugen sogar Angst. Die soziale Funktion der Kirche erschöpft sich wieder weitgehend in karitativen Aktionen. Es gab und gibt Ausnahmen, so der Studentenführer Chris Siner. Er und einige gleichgesinnte Dozenten der katholischen Universität Atma Jaya wurden wegen Kritik an der Regierung ihrer Posten enthoben.<sup>1</sup>

Muß in dieser Atmosphäre die in Indonesien vertretene Theologie der Harmonie nicht wie eine Bestätigung, Legitimation des status quo wirken? Die Frage wurde auf dem Treffen der

<sup>1</sup> Im allgemeinen verhält sich die indonesische Kirche gegenüber dem Islam vorsichtig-zurückhaltend bis abwehrend. Immerhin hat MAWI (die indonesische Bischofskonferenz) eine Kommission für die Beziehung zu anderen Religionen eingesetzt, die sich mit der Publikation «hak Kerukunau» in dialogischer Weise vor allem mit dem Islam befaßt.



Föderation asiatischer Bischofskonferenzen (F.A.B.C.) vom Juli 1988 in der westjavanischen Stadt Sukabumi beantwortet. Leider fand diese außerordentlich wichtige Konferenz in der kirchlichen Presse kein Echo. Thema des Treffens war die asiatische Theologie des Dialoges und der Harmonie. Die Bischöfe stellten zunächst fest, daß die Kultur der Harmonie, der Ganzheit, eine wesentliche Eigenschaft der asiatischen Völker sei. Dann aber betonten sie, daß es in Asien eine wachsende Tendenz gebe, politische Macht religiös zu legitimieren. «Wir müssen uns hüten vor einem idyllischen Frieden, vor einer falschen Harmonie auf Kosten der Gerechtigkeit. Das verlangt, daß wir uns mit den Gläubigen aller Religionen die Sache der Geringsten zu eigen machen: der Unterdrückten und Ausgebeuteten, der diskriminierten Minderheiten. Das ist nur möglich, wenn wir den Pluralismus bejahen. Einheit und Harmonie müssen in der Vielfalt und Verschiedenheit realisiert werden.» Daher sei der Dialog unter den Religionen – auch im Hinblick auf die mißbrauchte Natur – zu pflegen. Dabei komme es nicht darauf an, Lehren miteinander zu vergleichen, sondern Glaubenserfahrungen auszutauschen. Entscheidend sei die Einsicht, daß Völker, Kulturen und Religionen einander ergänzen. Daher sollten die Christen vom meditativen Reichtum der asiatischen Religionen lernen.

Die Vorbereitungskommission (ebenfalls aus Bischöfen bestehend) zog eine Verbindungslinie zur lateinamerikanischen Kirche und bezeichnete die «Option für die Armen, die Befreiung von sündigen Strukturen» als vorrangig. Der javanische Jesuit J. B. Banawiratma, der das Treffen begleitete, setzte der javanischen Ethik der Konfliktvermeidung die Forderung entgegen, «kritisch zu denken, soziale Konflikte um der Gerechtigkeit willen anzunehmen und durchzustehen». Unterdrückung und Ausbeutung zu beseitigen sei gerade ein Moment, das verschiedene Religionen und Bewegungen einigen könne. Dialog, Streben nach Harmonie und der Kampf für die Gerechtigkeit seien direkt aufeinander bezogen. Pater Banawiratma stellt auch an die Kirche eine kritische Frage: «Gibt es in der Kirche nicht ein stilles Schisma zwischen der Kirche der Reichen und der Armen?»

Damit zitiert er den javanischen Priester, Architekten und

## ORIENTIERUNG erscheint 2x 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 1989:

Schweiz: Fr. 39.- / Studierende Fr. 28.-  
Deutschland: DM 49.- / Studierende DM 34.-  
Österreich: öS 370.- / Studierende öS 260.-  
Übrige Länder: sFr. 39.- 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 oder Schweizerische Kreditanstalt  
Zürich-Enge, Konto Nr. 0842-556967-61  
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70) Konto Nr.  
6290-700  
Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127  
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

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.

## Treffpunkte ...

Festliche Begegnungen und viele Briefe ließen uns in den letzten Wochen erleben, wie alte Bekanntschaften wiederauflebten, Freundschaften vertieft und neue geknüpft wurden. Von dieser wertvollen Erfahrung – sie begleitet uns ins neue Jahr – möchten wir gerne an Sie alle, verehrte Leserinnen und Leser, etwas weitergeben, indem wir Ihnen Glück und Segen wünschen und darüber hinaus zwei Möglichkeiten zu direktem Kontakt im Monat Januar ankündigen:

► **Dienstag, 10. Januar:** Abendveranstaltung der *Paulus-Akademie Zürich* unter dem Stichwort «*Vom aufrechten Gang*». Nach einem Abendessen um 18.30 Uhr werden um 20.00 Uhr Prof. *Dietmar Mieth* (Tübingen) und drei Mitglieder der Redaktion (*N. Klein, K. Weber, L. Kaufmann*) je ein Kurzreferat halten und sich der Aussprache stellen.

► **21./22. Januar:** «*Weiterhin dem Dialog verpflichtet*» – gemeinsame Wochenendtagung der Redaktion *Orientierung* und der Akademie der Diözese Hildesheim im *St. Jakobshaus, Goslar*. Zum 30. Jahrestag der Ankündigung des Konzils spricht am Samstag, 15.30 Uhr, *Ludwig Kaufmann* über «*Papst Johannes XXIII. und das Prophetische in der Kirche*». Die allgemeine Aussprache am Abend über «*Was wir mit der Orientierung wollen*» eröffnet *Karl Weber*. Nach einem Gottesdienst (Predigt: *Josef Bruhin*) am Sonntagmorgen folgt um 10.00 Uhr ein Referat von *Nikolaus Klein*: «*Kein Glaube ohne Befreiung*». Mit herzlicher Einladung an Leser(innen) und Interessierte.  
Ihre Redaktion ORIENTIERUNG

Dichter Y. B. Mangunwijaya. Die Stimme dieses Mannes hebt sich von der vorsichtigen Redeweise der Kirchen ab.<sup>2</sup> In Deutschland als Architekt ausgebildet, dozierte er an der Universität Gajah Mada in Yogyakarta, zog sich dann zurück und lebte in einem Slum dieser Stadt. Als die Regierung die Hütten der Armen abreißen und sie vertreiben wollte, drohte er mit einem Hungerstreik. Die Sache wurde in der Presse ruchbar und die Behörden sahen von ihrem Vorhaben ab. Heute lebt er auf dem Lande. Er erklärte gegenüber UCAN (asiatische kirchliche Nachrichtenagentur): «*Unsere Kirche ist zu introvertiert, zu spiritualistisch geworden. Ihre Hauptsorge sind Liturgie und Sakramente. Aber Jesus lebte als Arbeiter und diente den Armen. Wir sollten zu ihm stehen und ebenso handeln.*» Über das Verhältnis zum Islam befragt, antwortete er: «*Das Reich Gottes ist nicht nur die Kirche. Es ist dort, wo Menschen verschiedener Religionen harmonisch zusammenleben ... Wir können mit den jüngeren Moslems gut zusammenarbeiten, da für sie nicht das Gesetz das wichtigste ist, sondern der soziale Dienst (amal). Sie sind sich auch sehr bewußt, daß vor allem in moslemischen Ländern Diktatur, Armut und Korruption herrschen.*»

Wenn auch diese Worte die Stimme eines Einzelkämpfers zu sein scheinen, insgeheim sprechen sie vielen aus dem Herzen. Die Kirche hat dank ihrer Lebendigkeit und Offenheit, dank der Toleranz der Bevölkerung und im Sinne einer kritisch verstandenen Theologie der Harmonie einzigartige Chancen (die es in anderen Ländern nicht gibt) auf die Moslems zuzugehen und damit national und international auszustrahlen. Wird nun eher die althergebrachte Furcht vor den «*fanatischen Moslems*», das Bedürfnis beim Staat Schutz zu suchen, Indonesiens Kirche bestimmen oder die Visionen der Föderation asiatischer Bischofskonferenzen? *Franz Dähler, Immensee*

DER VERFASSER hat von 1961 bis 1979 in Indonesien gelebt und gearbeitet (1972 bis 1979 in der nationalen Studentenseelsorge). Seit 1979 hat er es mehrfach bereist.

<sup>2</sup> Vgl. dazu den Artikel von Rob Riemen in «*Kohelet*», dem Mitteilungsblatt der Theologischen Fakultät Tilburg (Niederlande) vom 3. September 1988 (S. 9ff.).