



ORIENTIERUNG

Nr. 9 53. Jahrgang Zürich, 15. Mai 1989

DAS PROBLEM DES EIDES, zumal des Eides und seiner Praxis innerhalb der katholischen Kirche, ist, wie man u. a. einem guten Kommentar der Herder Korrespondenz entnehmen kann, in einer neuen Variante aktuell geworden.¹ Dabei geht es um zwei verschiedene, aber doch zusammenhängende Vorgänge; einmal um eine neue Fassung des Glaubensbekenntnisses, einer neuen «*professio fidei*», die alle abzulegen haben, die ein kirchliches Amt übernehmen, und um die Formulierung eines neuen Treueides, dessen besondere Neuheit vor allem in der Forderung religiösen Gehorsams den päpstlichen Lehräußerungen gegenüber besteht, was nicht nur für die Nichtkatholiken schwer zu verkraften sein wird – kann der Papst, unbeschadet des Lehr- und Jurisdiktionsprimats, allein ein verbindliches Glaubensbekenntnis formulieren, was doch eine eminent gesamtkirchliche und ökumenische Angelegenheit ist –, sondern auch für viele Katholiken eine herbe Zumutung darstellen dürfte. Päpstliche Äußerungen den Glaubensartikeln des Credo angenähert? Das muß einem doch zu denken geben!

Schwört überhaupt nicht

Und überhaupt, wie steht es denn mit der ethischen Beurteilung des Anspruchs, jemanden zu einem Eid zu verpflichten, wie mit der ethischen Beurteilung, einen Eid zu leisten, wenn nach dem Neuen Testament Jesus in der Bergpredigt (Mt 5, 33–37) das Schwören ganz allgemein verboten hat? Es lohnt, sich mit diesem Text wieder einmal zu befassen. Er lautet nach der Einheitsübersetzung:

«Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist: *Du sollst keinen Meineid schwören* (Lev 19, 12) und: *Du sollst halten, was du dem Herrn geschworen hast* (Num 30, 3).

Ich aber sage euch: Schwört überhaupt nicht, weder beim Himmel, denn er ist Gottes Thron (Ps 11, 4), noch bei der Erde, denn sie ist der Schemel für seine Füße (Jes 66, 1), noch bei Jerusalem, denn es ist die Stadt des großen Königs (Ps 48, 3; 99, 5). Auch bei deinem Haupt sollst du nicht schwören; denn du kannst kein einziges Haar weiß oder schwarz machen.

Euer Ja sei ein Ja, euer Nein ein Nein; alles andere stammt vom Bösen.»

Ähnlich lesen wir im Jakobusbrief (5, 12):

«Vor allem, meine Brüder, schwört nicht, weder beim Himmel noch bei der Erde, noch irgendeinen anderen Eid. Euer Ja soll ein Ja sein und euer Nein ein Nein, damit ihr nicht dem Gericht verfallt.»

Gegenüber diesen klaren Aussagen nimmt sich die unbekümmert und mit der größten Selbstverständlichkeit geübte Praxis des Eides innerhalb der Kirche recht merkwürdig aus; sie wird da kaum als ein Problem empfunden (vgl. die Bestimmungen in CIC can. 832 f. und 1199–1204). Das Eidesverbot Jesu überläßt man allenfalls den Sektierern und Schwärmern; von einem Katholiken erwartet man von vornherein, daß er sich an eine derartige Absonderlichkeit nicht hält.

Man darf zunächst einmal annehmen, daß Mt 5, 33–37 und Jak 5, 12 einer gemeinsamen urchristlichen Tradition angehören, in der gelehrt wurde, auf den Eid überhaupt zu verzichten und sich nach den Forderungen einer einfachen, schlichten Wahrhaftigkeit zu richten: Euer Ja sei ein wahrhaftiges Ja, euer Nein ein Nein! Nach dem Matthäusevangelium hätte Jesus selbst dieses Schwurverbot formuliert, was trotz einer Auffassung, die es gewissen jüdenchristlichen Kreisen zuschreiben möchte, den meisten Exegeten für die wahrscheinlichere Meinung gilt. Allerdings wird man das Eidesverbot im Rahmen der gesamten Bergpredigt sehen müssen. Danach wird man nicht den ganzen Abschnitt Mt 5, 33–37 für jesuanisch halten müssen, aber die Kernaussage «Schwört überhaupt nicht!» mit den eigentümlichen Begründungen, die alle auf die Heiligung des Gottesnamens hinauslaufen, stammt höchstwahrscheinlich von

KIRCHE

Schwört überhaupt nicht!: Ein neuer Treueid in der katholischen Kirche – Unbedingtes Schwurverbot in der Predigt Jesu – Gegen einen Mißbrauch des Namens Gottes – Vorbehalte gegen den Eid in der Alten Kirche – Amtseid als Mittel päpstlicher Machtpolitik – Nötigung und Verführung zur Heuchelei – In Glaubensdingen gilt nur die Freiheit.

Josef Blank, Saarbrücken

KONZILIARER PROZESS

Auf dem Weg zur Weltversammlung von Seoul: Gespräch mit *Marga Bührig*, Mitglied des Präsidiums des ÖRK – Weltversammlung als Schritt in einem weltweiten Prozeß – Katholische Kirche bisher nur in der Vorbereitung engagiert – Unterschiedliches Kirchenverständnis – Angst der verfaßten Kirchen vor den Basisbewegungen – Wozu lassen sich die Kirchen verpflichten? – Schuldbekenntnis und Konkretisierung der Umkehrforderung – Kirchliche Hierarchien und Diskriminierung der Frauen – Vertretung der Weltreligionen in der Beratergruppe.

Interview: L. Kaufmann und N. Klein

Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung: Verständnis der Eschatologie veranlaßt unterschiedliches Engagement der Kirchen – Perspektive des biblischen Schalom.

Preman Niles, Genf

RELIGION

Die City – Ort des Marktes und des Marketings: Soziologische Glossen zur «neuen» Religiosität – Die City ist multifunktional – Zur Soziogenese und Psychodynamik der New-Age-Szene – Pluralität der Angebote und Passanten – Grenzverkehr mit dem Unendlichen – Wettbewerb um effektivste Technik – Rabatte und Dumpingangebote von Sinn.

Hans-Joachim Höhn, Frankfurt

LITERATUR

Jüdisches Epos in Brasilien: Zu einem Roman von *Moacyr Scliar* – Der Romanheld Rafael Mendes steht vor dem Bankrott – Eine geheimnisvolle Kiste vor der Haustüre – Mendes entdeckt unter seinen Vorfahren Jonas, Habakuk ben Tov und Maimonides – Auf der Flucht vor der Inquisition – Der Terror der Geschichte – Eine Interpretation der Geschichte der Juden in Brasilien.

Albert von Brunn, Zürich

BUCHBESPRECHUNG

Der real existierende Katholizismus: Zu einer erweiterten Neuveröffentlichung von *Carl Amerys* «Die Kapitulation oder Deutscher Katholizismus heute» – In finsterner Zeit Suche nach dem produktiv Neuen.

Heinz Robert Schlette, Bonn

Jesus selbst. Dies ist auch die Auffassung der neuesten Ausleger des Matthäusevangeliums:

R. Schnackenburg: «Nach den Verboten steht das strikte Gebot wahrhaftiger Rede ohne Eid. In der Motivation (5, 34b–35) fallen die Schriftzitate auf, die in der ganzen Reihe einmalig sind. Mt wird aus judenchristlicher Tradition schöpfen, vielleicht außer dem Abschluß (5, 37b). Gleichwohl ist das strenge Schwurverbot, das dem AT fremd ist, Jesus nicht abzuspüren. (...) Jesu Wort ist eindeutig: Ihr sollt überhaupt nicht schwören!»²

A. Sand: «Die Antithese verbietet zunächst das Schwören überhaupt (V 34a), erörtert dann aber dieses generelle Verbot vor dem Hintergrund kasuistischer Überlegungen, die durch den Rückgriff auf atl. Texte erhärtet werden. (...) Ursprünglich lautete die Aussage ohne wenn und aber: Ihr sollt überhaupt nicht schwören!»³

J. Gnlika: «Jesus verbietet jegliches Schwören. Das kategorische Verbot kann nicht anders als umfassend interpretiert werden. Einschränkungen, die die Kritik nur auf die üblichen Eidformeln und die pharisäische Unterscheidung der verbindlichen und der unverbindlichen unter ihnen gerichtet sehen oder sonstwie eingrenzen möchten, sind nicht zulässig.»⁴

U. Luz: «Jesus vertritt mit V 34 ein grundsätzliches und uneingeschränktes (*hólōs*) Eidverbot. Er zieht wohl als erster aus der in der Antike verbreiteten kritischen Einstellung gegenüber dem Eid die Konsequenz eines grundsätzlichen Verbots.»⁵

Heiligung des Gottesnamens

Wir sehen also: Katholische und protestantische Exegeten – die Zeugnisse ließen sich leicht vermehren – sind sich völlig darin einig, daß es sich um ein grundsätzliches («überhaupt nicht») Verbot des Schwörens handelt; ebenso, daß man dieses unbedingte Schwurverbot auf Jesus selbst zurückführen muß.

Die anschließenden Begründungen, mögen sie nun auf Jesus zurückgehen oder auf grundsätzliche theologische Erwägungen der Gemeinde oder des Evangelisten, laufen in ihrem Gesamttenor darauf hinaus, daß man den Namen Gottes heilig halten und nicht zu irgendwelchen egoistischen oder allgemeinen Machtinteressen mißbrauchen darf. Da bei allem Schwören derartige Interessen stets mehr oder weniger stark mitspielen, schleichen sich hier neben den bewußt herausgestellten «edlen Motiven» stets auch unbewußte problematische Motive mit ein, vor allem das Motiv von *Zwang und Macht*; so daß man die Schlußaussage V 37b «alles andere stammt vom Bösen» schon so verstehen darf: Die Tatsache, daß es den Eid gibt und daß er so vielfache Anwendung findet, hängt generell mit dem Bösen zusammen; einmal damit, daß der Eid ein Zeichen des «bösen Äons» und seiner Verhältnisse ist; oder weil irgendwelche «böse Dinge» den Eid angeblich notwendig ma-

chen; oder weil man, auch dies wäre ein Anzeichen des Bösen, das völlige Vertrauen in das Ja oder Nein eines Menschen nicht aufbringt. Jedenfalls bleibt nach diesem Wort der Eid ein Zeichen, daß man – was vor allem für den Eid gilt, der den Eid verlangt – eben vom Bösen nicht loskommt.

Aber wesentlich geht es beim Schwurverbot um die «Heiligung des Gottesnamens», vgl. die einschlägige Bitte im *Vaterunser* «Geheiligt werde dein Name» (Mt 6,9c). Denn bei den verschiedenen Metaphern «Himmel/Thron Gottes», «Erde/Schemel seiner Füße», «Jerusalem/Stadt des großen Königs» (Mt 5, 34 f.) handelt es sich ja durchweg um tabuhafte Umschreibungen des Gottesnamens. Es bedeutet also im Grunde nichts, wenn man zu solchen Metaphern seine Zuflucht nimmt. Denkt man die Sache einmal zu Ende, dann wäre somit alles Schwören ein Mißbrauch des Gottesnamens und ein Verstoß gegen das *Dritte Gebot* «Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht mißbrauchen» (Ex 20,7; Dtn 5, 11). Es wäre also gerade *kein* «Akt der Gottesverehrung», wie man dies früher gelehrt hat. In der Tat hat der Eid, wie wir ihn fast in allen Kulturen antreffen, magische Elemente, solche der Selbstverfluchung und eines magisch-zauberhaften Umganges mit der Gottheit in sich aufgenommen. Man will damit über Gott und über Menschen zu bestimmten Zwecken verfügen; man will «die Dinge in den Griff kriegen». Und eben dies ist nun gar nicht fromm, sondern äußerst problematisch. Sagen wir es klar: Der Eid ist ein Relikt heidnisch-magischer Religiosität und kein Zeichen wahrhaft christlichen Vertrauens und Glaubens, das den Eid gar nicht braucht und sich mit dem einfachen Ja und Nein zufriedengeben kann. Erst recht würde jeder Mensch sich überheben, der «bei seinem Haupte» (Mt 5,36) schwören wollte. Denn dies wäre eine Apotheose, in welcher ein Mensch sich an die Stelle Gottes setzen würde.

Schon das späte AT hat seine deutlichen Vorbehalte gegen Schwur und vorschnelle Gelübde geäußert: «Sei nicht zu schnell mit dem Mund, ja selbst innerlich fiebere nicht, vor Gott das Wort zu ergreifen. Gott ist im Himmel, du bist auf der Erde, also mach wenig Worte!» (Koh 5, 1.3 ff.; vgl. dazu auch 9, 2). Eine Warnung vor einer Ausuferung des Schwörens findet sich auch bei *Jesus Sirach* (23,9 ff.): «Gewöhn deinen Mund nicht ans Schwören, / den Namen des Heiligen zu nennen, gewöhn dir nicht an!»

In der vorkonstantinischen Zeit der Kirche hat man das Schwurverbot Jesu durchaus ernst genommen, ohne jedoch das Schwören grundsätzlich zu verbieten. So lesen wir bei *Justin*: «Daß wir ferner in keinem Fall schwören, aber immer die Wahrheit sagen sollen, da hat er (Jesus) uns mit diesen Worten aufgefordert: Schwört gar nicht; es sei aber euer Ja ein Ja und euer Nein ein Nein; was darüber ist, ist vom Bösen» (Apol I, 16; BKV² 12, S. 28). Hinzu kommt die vor allem von *Tertullian* vertretene Auffassung, daß die Taufe als «sacramentum» (als Mysterium und Sakrament) mit keinem anderen «sacramentum» wie insbesondere mit dem militärischen Fahneneid vergleichbar sei. Tatsächlich beginnt die Rechtfertigung des Schwörens im weltlichen wie im kirchlichen Bereich durch kirchliche Lehre und Praxis erst nach der konstantinischen Wende, und auch da zunächst recht zögerlich; *Johannes Chrysostomus* in seinem Matthäus-Kommentar vertritt noch unverkürzt das Schwurverbot Jesu (BKV² 23, S. 313–323). Auch hier hat, wie in so manch anderen Dingen, *Augustinus* eine maßgebliche, vielleicht auch verhängnisvolle Rolle gespielt. Nach ihm ist der Eid nicht von Natur aus etwas Schlechtes, sondern im NT werde nur deshalb vor ihm gewarnt, weil er Gelegenheit zur Sünde gäbe, die im Bruch des Eides liegt. Er sagt: «Schwer versündigt sich, wer falsch schwört; nicht sündigt, wer wahrhaftig schwört; aber es sündigt auch nicht, wer nicht schwört» (Predigt zu Jak 5, 12; Sermo 180,4).⁶ Das ist

¹Vgl. Apostolischer Stuhl: Neue Eidesformel für kirchliche Amtspersonen, in: Herder Korrespondenz 43 (1989), April, S. 153 f.; der lateinische und italienische Text wurde veröffentlicht im *Osservatore Romano* vom 25. Februar 1989 zusammen mit einem Kommentar von P. Umberto Betti OFM, Konsultor der Glaubenskongregation; eine französische Übersetzung beider Texte findet sich in *Documentation Catholique* vom 16. April 1989, S. 378–381. Zu Geschichte und Text des Treueids des Bischofs vgl. u. a. J. Neumann, Bischof I. Das katholische Bischofsamt, in: TRE 6, S. 653–682 und P. Landau, Eid V. Historisch, in: TRE 9, S. 382–391, bes. 386; die anscheinend seit 1972 gebräuchliche Fassung ist dokumentiert in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 40 (1989) S. 27.

²R. Schnackenburg, Matthäusevangelium 1, 1–16, 20. Neue Echter-Bibel, Band I, Würzburg 1985, S. 57 f.

³A. Sand, Das Evangelium nach Matthäus. RNT I, Regensburg 1986, S. 117.

⁴J. Gnlika, Das Matthäusevangelium. 1. Teil: Kommentar zu Kap. 1, 1–13, 58. HThK I/1, Freiburg-Basel-Wien 1986, S. 174.

⁵U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband: Mt 1–7. EKK I/1, Zürich-Neukirchen-Vluyn 1985, S. 282. Dort auch eine ausführliche traditionsgeschichtliche Begründung S. 279 ff. und ein Überblick über die Wirkungsgeschichte S. 286 ff.

⁶Vgl. dazu: P. Landau, Eid V. Historisch, in: TRE 9, S. 382–391, hier S. 383; der Artikel Eid in: TRE 9, S. 376–399, enthält Beiträge zur Religionsgeschichte (H. W. Gensichen), zum Alten Testament (H. Seebaß), zum Ju-

eine typische Kompromißformel, die immerhin den Eidverweigerer nicht diskriminiert.

Und die Praxis der Kirche?

Im Mittelalter wird nun der Eid, vor allem der Amtseid, ein Mittel päpstlicher Politik. Doch dauert es noch eine längere Zeit, bis der Eid sich, wie im Antimodernisteneid, auch auf Dinge des Glaubens und der Lehre erstreckt.⁷ Und hier wird die Sache mehr als bedenklich. Denn im Glaubensbereich hätte ja an erster Stelle der Grundsatz zu gelten: «In Glaubensdingen gibt es keinen Zwang», hier darf es ihn nicht geben, sondern hier hat zunächst einmal volle Glaubens- und Gewissensfreiheit zu gelten. Jeder Christ hat sich durch Taufe, Glauben und sein christliches Leben ja global zum Glauben der Kirche bekannt. Damit darf gerechnet werden; auch damit darf gerechnet werden, daß ein solcher Christ den Äußerungen des Lehramtes im allgemeinen offen und wohlwollend gegenübersteht. Wenn es da zu Schwierigkeiten und Konflikten kommt, was ja nie auszuschließen ist, dann sollten diese auch in einer offenen und fairen Weise, also durch Dialog, Argument und gemeinsame Konsensfindung gelöst werden. Vor allem können sie nicht durch einseitige Nötigung in der Form eines Eides beigelegt werden. Denn, entweder geht es um eine Wahrheitsfindung, die als solche den Menschen in seinem Gewissen ansprechen soll, dann ist der Eid, der ja eine

dentum (N. Oswald), zum Neuen Testament (G. Dautzenberg), zur Geschichte (P. Landau), zur Ethik (H.H. Schrey) und zur praktischen Theologie (B. Maurer). Zum Einfluß der moraltheologischen Diskussion und des kanonischen Rechts auf die europäische Rechtsgeschichte vgl. die Beiträge Eid im Lexikon des Mittelalters, Band 3, Sp. 1673–1692.

⁷Mit dem Motu proprio *Sacrum antistitium* am 1. September 1910 veröffentlicht (DS 3537–3550; deutsch: Neuner – Roos¹² 1986, S. 54–57).

Zwangsmaßnahme darstellt und kein Glaubensbekenntnis ist, ein untaugliches Mittel. Ein Eid, der einem gegen die Gewissensüberzeugung diktiert wird, verpflichtet den Menschen moralisch zu gar nichts. Der «Gewinn» eines solchen Eides wäre nur eine maßlose Heuchelei und eine Vertiefung von allgemeinem Mißtrauen innerhalb der Kirche, die, wie sie seit Jahrhunderten lehrt, auf Glauben und Vertrauen beruht. Oder aber es handelt sich nur um eine Machtdemonstration, daß man meint, einen «Erdrutsch» etwa in Richtung einer modernen, ungewollten Moral nur noch auf diese Weise verhindern zu können. Dann freilich wäre das Spiel bereits verloren.

Man sollte sich endlich zur Einsicht durchringen, daß in der Kirche Jesu Christi als Gemeinschaft aller Glaubenden der Eid keinen Ort mehr hat und dort eigentlich nicht mehr vorkommen dürfte, und zwar auf allen Ebenen, weil er der klaren Weisung Jesu widerspricht. Es gibt andere Formen des Versprechens, die dem Geist des Evangeliums näherkommen. Auch sollte ein Eidverweigerer, der sich dafür auf die Weisung Jesu beruft, in keiner Form diskriminiert werden. Auf den Eid mag im staatlich-weltlichen Bereich nicht so leicht zu verzichten sein, aber auch hier ist man sich der Problematik des Eides schon bewußt geworden, vor allem auf dem Hintergrund seines Mißbrauchs, man denke nur an den Fahneneid auf Adolf Hitler («auf den Führer und Reichskanzler»). Es sind nicht nur «Atheisten» und «Agnostiker», sondern oft gerade Glaubende, die eine religiöse Eidesformel verweigern. Vor allem paßt der Eid nicht mehr zu einer Kirche, die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil angefangen hat, sich von vielen Dingen, die mit dem Evangelium und seinem Zeugnisauftrag nichts zu tun haben, zu befreien. *Josef Blank, Saarbrücken*

Auf dem Weg zur Weltversammlung von Seoul

Interview mit Marga Bührig, Mitglied des Präsidiums des Ökumenischen Rats der Kirchen

Der *konziliare Prozeß* für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung vollzieht sich föderalistisch auf verschiedenen Podien, die zeitlich nicht einfach hintereinander geschaltet sind, so daß man von lokal-nationalen über regional-kontinentale Versammlungen schließlich zum «Weltkonzil» gelangen würde.¹ Das läßt sich am Beispiel der Schweiz zeigen, wo man in diesen Prozeß auch eine Besinnung zur 700-Jahr-Feier der Eidgenossenschaft 1991 einbeziehen will, während jetzt gerade auf Schweizer Boden, in Basel, die Europäische Versammlung des «Prozesses» über die Bühne geht. Ebensovienig kann Basel einfach als Vorstufe für die «Weltkonvokation» gelten, die auf den 5. bis 13. März 1990 in Seoul anberaumt ist. Trotzdem führt schon die Universalität der Thematik dazu, hier und jetzt auch nach Seoul zu blicken, Fragen über die dortigen Möglichkeiten und den Stand der Vorbereitungen und Erwartungen zu stellen. Wir hatten die große Freude, Dr. Marga Bührig, eine der 8 PräsidentInnen des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) in Genf und zugleich Leiterin der Vorbereitungsgruppe für Seoul, bei der Orientierung zu Gast zu haben. Sie kam gerade von der jüngsten Vollversammlung dieser Gruppe in Baar (14.–21. April). Das Gespräch führten Ludwig Kaufmann und Nikolaus Klein.

ORIENTIERUNG (O): Frau Dr. Bührig, Sie werden mit einer Delegation des Ökumenischen Rats der Kirchen in Basel anwesend sein. Welchen Stellenwert geben Sie dieser christlichen «Europa-Versammlung», und in welcher Beziehung steht sie zu Seoul?

Marga Bührig (B): Sowohl Basel als auch Seoul sind Schritte in einem weltweiten Prozeß. Für uns in Europa sieht es jetzt so aus, als ströme alles in Basel zusammen. Gut so. Aber es wird

in diesem Jahr auch noch eine asiatische Konferenz geben, und eine sehr interessante hat bereits im Pazifik stattgefunden. Auch was sich gerade in diesen Tagen (zum dritten Mal²) in der DDR tut verdient Beachtung, desgleichen, was man in Afrika vorhat. Es handelt sich also wirklich um einen weltweiten Prozeß: Wo der «Gipfelpunkt» liegt und wer das bewerten soll, ist völlig offen. Seoul kann nicht die Zusammenfassung alles dessen sein, was geschieht. Vielmehr verstehen wir auch die «Weltkonvokation» als Schritt in einem Prozeß, der, so hoffen wir, über Seoul hinausgehen wird, ja wir reden – in Analogie zu früheren Konzilien – von Seoul vorsichtig als von einer «ersten Session» der Weltkonvokation. Das hat auch damit zu tun, daß wir aufgrund finanzieller Schwierigkeiten nicht wissen, wie viele Teilnehmer wir überhaupt in Seoul werden versammeln können.

O: In welcher Größenordnung ist Seoul geplant und wie wird sich die Teilnehmerschaft zusammensetzen, d. h. von wem wird Seoul besichtigt?

B: Den Grundstock sollten – so entschied der Zentralausschuß des ÖRK – 300 Delegierte der Mitgliedskirchen des ÖRK bilden. Hinzu kämen 50 Teilnehmer der römisch-katholischen Kirche und 100 von den verschiedenen Weltbünden (Reformierter und Lutherischer Weltbund), regionalen Konferenzen wie Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) usw., ferner 50 Berater und 50 Plätze in Reserve zum Ausbalancieren im Hinblick auf eine möglichst repräsentative Beteiligung. Für die Zusammensetzung wurde ferner noch der folgende Raster angegeben: 40% sollten Frauen, 15% Menschen unter 35 Jah-

¹«Die Mitgliedskirchen in einen konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der ganzen Schöpfung einzubinden, sollte ein Arbeitsschwerpunkt der ÖRK-Programme bilden.» Vgl. W. Müller-Römfeld, Hrsg., Bericht aus Vancouver 1983. Frankfurt 1983, S. 261.

²Über die erste Ökumenische Versammlung in der DDR vom Februar 1988 vgl. Joachim Garstecki, Erste Schritte auf dem gemeinsamen Weg, in: Orientierung 52 (1988) S. 89–93.

ren und insgesamt 50% Laien sein. Das Total von 550 Teilnehmern wurde aber auf der Basis eines Budgets von 1,9 Mio. SFr. beschlossen. Da wir dieses Geld nicht beisammen haben, stehen wir unter Druck, entweder die Teilnehmerzahl massiv (bis auf 300) zu drosseln oder neue Geldmittel aufzutreiben. Wir von der Vorbereitungsgruppe haben nun einen Brief verfaßt, um auf verschiedenen Kanälen direkt an interessierte Gemeinden sowie an Kirchentage u. dgl. zu gelangen, damit zumal für Teilnehmer aus der Dritten Welt die Reise- und Kongreßkosten aufgebracht werden können. Bis zur Entscheidung im Juli hoffen wir klarer zu sehen.

O: Was wird im Juli von wem entschieden?

B: Im Juli findet in Moskau die nächste Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK statt. Dort fällt die allerletzte Entscheidung, was sich in Seoul abspielen wird und damit auch, daß die Versammlung nächstes Jahr dort stattfindet. Es gibt keinen Antrag, Seoul nicht abzuhalten, aber es ist immer wieder die Frage aufgeworfen worden, ob man die Weltkonvokation nicht bis nach der Vollversammlung des ÖRK verschieben sollte, die im Februar 1991 in Canberra/Australien abgehalten wird. Persönlich meine ich, daß es für eine solche Verschiebung jetzt schon zu spät wäre; auch ist unsere ganze Gruppe der Ansicht, Seoul sollte eben gerade vor Canberra stattfinden, so daß die Impulse von Seoul, von der ja beträchtlich größeren und repräsentativeren Vollversammlung – rund 900 offizielle Delegierte von allen Mitgliedkirchen – aufgenommen und weitergetragen werden können.

O: Das tönt so, als ob es von den offiziellen Delegierten bzw. den Delegierten der offiziellen Kirchen abhinge, wie repräsentativ die Versammlung ist. In Basel hat man nun aber neben dem offiziellen Programm für die Delegierten großen Raum für ein «Rahmenprogramm» im Hinblick auf teilnehmende Basisgruppen geschaffen. Wie wird das in Seoul sein: Wird es da nur «Offizielle» geben?

B: Von der Infrastruktur her wird es in Seoul sicher schwieriger sein, freie Gruppen zum Zug kommen zu lassen, und an «Wallfahrten» wie nach Basel ist kaum zu denken. Aber es besteht der ausdrückliche Wunsch, daß ein Drittel der Teilnehmer aus aktiv und direkt am Kampf für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung Beteiligten besteht. Allerdings liegt hier der große Streitpunkt mit einigen verfaßten Kirchen, auch der katholischen. Man fürchtet ein Ausufernd auf eine Basisbewegung, die außer Kontrolle gerät. Zum Beispiel haben wir den Eindruck, daß Justitia et Pax-Gruppen gerade

noch als akzeptabel gelten, während gegenüber der Friedensbewegung und ökumenischen Frauengruppen bald einmal Ängste und Bedenken laut werden.

O: Warum wurde Seoul als Versammlungsort gewählt?

B: Der Hauptgrund ist der, daß wir uns dort auf die volle Mitarbeit unserer Mitgliedkirchen verlassen können, weil sie es gerne tun wollen. Es bestehen dort auch Kontakte zu Basisgemeinden. Wichtig sind vor allem die Presbyterianer: Minjungkirchen und -theologie. Wir sind übrigens im höchsten Grad interessiert, daß auch gerade Menschen, die sich für Gerechtigkeit, Frieden, Umwelt engagiert haben, bevor die Kirchen diese Fragen entdeckten, beteiligt werden.

O: Einer, der sich seit langem für die Menschenrechte in Südkorea einsetzt, ist der katholische Erzbischof, Kardinal Stephen Kim, und er hat – ebenso wie der katholische Dichter Kim Chi-Ha – ein breites Echo über seine eigene Kirche hinaus gefunden.

B: Mit Kardinal Kim kam es jüngst zu einem sehr guten Gespräch. Von unserer Seite führte es der vom ÖRK für Seoul bestellte verantwortliche Direktor Preman Niles, ein ebenso gescheiter wie engagierter Theologe aus Sri Lanka. Kardinal Kim zeigte sich sehr interessiert und zur Mitarbeit bereit, sofern nur die katholische Kirche sich in den nächsten Wochen entschließt, bis zum Ende mit uns zu gehen: Noch immer ist das nicht ganz klar ...

O: Was heißt das «sofern», was ist da nicht klar, wo liegen die Befürchtungen?

B: Bekanntlich ist es vom Vatikan abgelehnt worden, daß die katholische Kirche gemeinsam mit dem ÖRK zur Weltkonvokation eingeladen hätte. Das ist ein klares Faktum und ein wesentlicher Unterschied zu Basel, wo die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Rat der Bischofskonferenzen Europas (CCEE) gemeinsam auf gleicher Ebene eingeladen haben. In der Sicht des Vatikans steht der ÖRK nicht auf der gleichen Ebene mit ihm. Zugesagt wurde, daß sich die katholische Kirche im Rahmen der Vorbereitungsgruppe beteiligt, und tatsächlich sind von deren 30 Mitgliedern bisher fünf bis sechs Katholiken gewesen. Der Prozeß, der innerhalb dieser Gruppe in Gang kam, hat uns alle zu Partnern gemacht; nur können die katholischen Delegierten nie sagen: «Ja wir werden bis Seoul mitarbeiten und dort mit unseren 50 Delegierten dabei sein.» Das letzte Wort liegt nicht bei ihnen.

O: Wo und wann wird die Entscheidung fallen?

B: Nach allem, was wir wissen, müßte das Römische Sekretariat für die Einheit der Christen die definitive Entscheidung treffen.³ Es hieß immer, daß sie jetzt nach unserer Vollversammlung in Baar erfolgen werde. Jedenfalls wurde uns versprochen, daß der Bescheid vor der Tagung des Zentralausschusses des ÖRK im Juli eintreffe.

O: Wovon könnte der Entscheid denn abhängen oder woran könnte die Teilnahme der katholischen Kirche scheitern?

B: Scheitern kann jederzeit alles am Kirchenbegriff. Das spüren wir schon in der Vorbereitungsgruppe. Unser Kirchenbegriff – ich rede vom «Wir» teilweise im Sinne eines Wunschbildes – ist «offener», geht mehr von der Erfahrung aus (wir denken «induktiver»); die Katholiken und Orthodoxen hingegen gehen meist von einem festen Kirchenbegriff aus und ziehen daraus ihre Folgerungen. Obwohl man außerdem heute in allen Kirchen «für die Armen» sein will, gehen die Meinungen auseinander, sobald es um die Systemkritik bzw. die Verflochtenheit mit dem System geht. Dann stellt sich auch gleich wieder die Frage, wieweit man zu Recht von «Kirche» rede, da diese doch der «Leib Christi» sei usw. Für mich persönlich gehören viele Menschen zur «Kirche», gerade weil sie sich für

³Das Sekretariat für die (Förderung der) Einheit, von Papst Johannes XXIII. im Jahr 1960 als selbständiger Organismus gegründet und als solcher nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil von Paul VI. bestätigt, ist seit dem 1. März 1989 in einen «Rat» (Consilium) umbenannt und für seine Veröffentlichungen auf einen «engen Kontakt» mit der Kongregation für die Glaubenslehre verpflichtet worden. Vgl. dazu AAS 80 (1988) S. 895 f.

WACHSEN – HEILWERDEN – GANZWERDEN

auf dem Weg der Leib-Erfahrung.

Den Reichtum meiner Person leibhaftig erfahren durch eine Woche **Konzentrativer Bewegungstherapie** (KBT), kombiniert mit Themenzentrierter Interaktion (TZI) und Traumarbeit.

Leitung: Ludwig Lampert, Theologe und KBT-Psychotherapeut, Salzburg
Elisabeth Waelti, TZI-Leiterin und Psychotherapeutin, Bern

Zeit und Ort: 17. bis 21. Juli 1989, im «Fernblick», Teufen AR
24. bis 28. Juli 1989, im «Burgbühl», St. Antoni. FR

Programme und Anmeldung bei Frau M. Meier, Bergstr. 7, CH-9100 Herisau, Tel. 071/52 48 34.

Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung einsetzen; aber andere haben da Schwierigkeiten.

O: Die Schwierigkeiten scheinen somit bei der Beschreibung von «Kirche» zu liegen. Geht es aber beim konziliaren Prozeß nicht in erster Linie darum, was die Kirchen zu *tun* hätten und wozu sie sich gemeinsam verpflichten?

B: Das ist in der Tat der Sinn dessen, was wir in der Vorbereitungsgruppe in der Form von acht «affirmations» auszusagen versucht haben. Diese «affirmations» bekennen u. a. Gott als den unbedingten Herrn über die Schöpfung, die deshalb nicht dem Menschen zum Besitz, sondern zu treuen Händen gegeben ist. Sie sehen in Rassismus und Sexismus die Gottebenbildlichkeit des Menschen in Frage gestellt. Ferner halten sie fest, daß Gottes Option für die Armen und sein Friedensangebot zum Widerspruch gegen jedes System verpflichten, das durch Ausbeutung der Ressourcen und durch Militarismus die Lebensgrundlagen der Menschen zerstört. Wir verschicken diesen Arbeitstext jetzt zur Vernehmlassung an Mitgliedskirchen, Kirchenbünde und auch an die katholische Kirche in der Hoffnung, bis Oktober – die Zeit ist allerdings sehr kurz – Reaktionen zu erhalten. Wir haben auch an vier Beispielen aufzuzeigen versucht, wie die drei Aspekte Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung untereinander zusammenhängen. Wir nennen da an erster Stelle die Schuldenkrise, sodann den Treibhauseffekt, das System globaler Sicherheit und die Militarisierung. Es gibt auch ein noch umfangreicheres Dokument über die Bedrohung der Welt und die Antwort der Kirchen darauf. Um in Seoul ausführlich diskutiert zu werden, ist es aber zu lang.

O: Haben Sie schon Vorstellungen, wie in Seoul das Programm abläuft und wie allenfalls die «Verpflichtung» zum Ausdruck kommen soll?

B: Wir stellen uns vor, daß eine Grundliturgie die ganze Konvokation durchzieht. Sie setzt beim Lob Gottes ein, denn trotz aller Bedrohung ist dies unser erstes Wort. Es folgt das Schuldbekennen mit dem Ausdruck von Reue/Umkehr und der Bitte um Vergebung, wobei uns viel an der Konkretisierung liegt: wofür wir um Vergebung bitten. In der Verkündigung des Wortes soll auch die Zusage der Vergebung zum Ausdruck kommen. All dies soll in eine Verpflichtung (Commitment) und Sendung münden. Wenn wir von einer «Grundliturgie» sprechen, meinen wir nicht einfach eine allmorgendliche Andacht, sondern die verschiedenen Formen des Zusammenwirkens von der Bibelarbeit bis zu künstlerisch-szenischen Darstellungen der eigenen Betroffenheit. Preman Niles möchte die drei Anliegen von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung mit den Grundthemen des christlichen Glaubens in Beziehung setzen. Meinerseits richten sich die Wünsche auf die Konkretisierungen: Ich warte darauf, daß die Kirchen ihre Schuld gegenüber den Frauen bekennen und daß Europa gegenüber der Dritten Welt mehr als ein bloßes «Es tut uns leid» zum Ausdruck bringt; daß vielmehr in Seoul Menschen und Gruppen zusammenstehen und sich gegenseitig versprechen, wie sie sich hinsichtlich Verschuldung, Umwelt usw. einsetzen wollen, auch wenn sie nicht selber an den «Schalthebeln der Macht» sitzen. Entscheidend ist immer die Betroffenheit, d. h. zunächst die Fähigkeit und Bereitschaft zur Wahrnehmung: Ich denke zum Beispiel an ein erschütterndes Zeugnis über die Folgen der Atombombentests im Pazifik, das während der ÖRK-Vollversammlung von Vancouver (1983) an uns herangetragen wurde.

O: Geht es bei der gemeinsamen Verpflichtung nicht auch um den Bundesgedanken? Liegen dazu theologische Arbeiten vor?

B: Es liegt nicht wenig Textmaterial vor. Beim «Bund» haben wir das Angebot Gottes an den Menschen und die Verpflichtung Gottes dem Menschen und der Schöpfung gegenüber zu sehen. Ich halte mich da an das Bild vom Regenbogen (nach der Sintflut): ich meine, der Bundesgedanke ist wie ein großer Bogen über allem, was wir tun. Als Frau würde ich auch sagen:

Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung

Angefangen mit der Ganzheit der Schöpfung können wir Gerechtigkeit verstehen als «Richtigstellen von Beziehungen nicht nur zwischen Menschen, sondern auch zwischen Mensch und Erde und den Dingen der Erde. (. . .) Wenn wir Gerechtigkeit als das Bemühen des Menschen verstehen, die Wechselbeziehungen in der gesamten Schöpfung zu bewahren, dann wird daraus von selbst Frieden erwachsen.»

Im Verständnis der Christen vom Engagement für Gerechtigkeit spiegeln sich unterschiedliche eschatologische Perspektiven. So sehen die einen die Rolle der Kirche darin, mit einem Appell ans Gewissen für die Sache der Gerechtigkeit einzutreten; andere denken eher an Programme zur Verwirklichung von Gerechtigkeit; wieder andere an eine Beteiligung der Kirche an den Kämpfen, die von den Armen zur Durchsetzung von Gerechtigkeit geführt werden.

Wenn das Wort «Gerechtigkeit» aus dem Rechtsbereich theologisch zurückgewonnen werden muß, dann muß «Frieden» aus der Politik zurückgewonnen werden.

Es ist oft genug gesagt worden, daß Frieden mehr ist als die bloße Abwesenheit von Krieg. Wir haben die Bedrohungen und Kriegshandlungen, die oft für notwendig gehalten werden, um Weltfrieden und nationale Sicherheit zu bewahren, häufig genug kritisiert (oder Schritte dagegen unternommen).

Wir haben die Voraussetzungen für politische Friedensbemühungen hinterfragt und darauf hingewiesen, daß nukleare und andere Massenvernichtungswaffen einen gerechten Krieg mit gerechten Mitteln unmöglich machen. Wir haben alternative Konzepte vorgeschlagen wie «gerechter Frieden» anstatt «gerechter Krieg» und «gemeinsame Sicherheit» anstatt «nationale Sicherheit».

Doch müssen diese Konzepte noch theologisch untersucht und in der Perspektive des eschatologischen *Schalom* interpretiert werden.

Preman Niles, Genf

Aus einem theologischen Referat von Preman Niles, dem verantwortlichen Direktor beim ÖRK für «Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung» (in: *One World*. ÖRK 1989, S. 8f.).

Wir sind von einem Urgrund getragen, wir hängen nicht in der Luft, sondern wir sind getragen, gehalten . . .

O: In Ihrer Stellung können Sie den Ansichten der Frauen Gehör verschaffen. Haben Frauen nicht gerade zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung besondere Wahrnehmungen, Kritiken und Befähigungen einzubringen? Wird das in Seoul der Fall sein und werden die Frauen für das, was in Seoul geht, wach sein?

B: Damit rühren Sie an mein ureigenes Anliegen. Ich habe mich entschlossen, überall auch die Anliegen der feministischen Theologie zu vertreten, einschließlich der ganzen Auseinandersetzung mit den Hierarchien. Innerhalb des Ökumenischen Rates stößt das besonders bei den orthodoxen Kirchen auf Schwierigkeiten. Worüber man sich im Hinblick auf Seoul relativ leicht einigte, war die Quote der Frauen in der Teilnehmerschaft. Dabei ist mit einer solchen Quote allein noch nicht allzuviel über den feministischen Einfluß gesagt. In unserer Vorbereitungsgruppe haben wir zum Beispiel eine in dieser Hinsicht sehr engagierte Inderin, aber gleichzeitig auch Frauen, die da überhaupt keine Probleme sehen. Mir läge daran, daß es in Seoul u. a. so etwas wie ein «Bündnis» zwischen Männern und Frauen gäbe, die zusammenstehen wollen, damit es mit der Gleichberechtigung der Frau in den Kirchen vorangeht.

O: Könnten Sie sich konkret ein solches «Bündnis» zwischen einer Gruppe amerikanischer Frauen und einer Anzahl orthodoxer Priester oder katholischer Bischöfe vorstellen?

B: So weit habe ich noch nicht geträumt.

O: Haben Sie auch an einen Appell an Wissenschaftler gedacht, daß sie vermehrt die Mechanismen von Haß, Mißtrauen und Sexismus aufdecken sollen?

B: Es gibt ja schon eine Reihe kluger Bücher über die tiefsten Fragen menschlicher Existenz und wie daraus die Aggressionen entspringen. Hinsichtlich der Frauenfrage geht es meines Erachtens vor allem um den Umgang mit der Sexualität, in der ganzen christlichen Tradition – eine nach wie vor unbewältigte Frage. Ich bin überzeugt, daß sowohl bei den Orthodoxen wie bei den Katholiken hier das entscheidende Hindernis gegen die Ordination der Frauen liegt. Dabei ist bei den Orthodoxen immerhin etwas in Bewegung gekommen: Man ist dabei, das Amt der Diakonin wiederherzustellen. Ein Orthodoxer sagte mir, daß sie auch gegen das Priestertum der Frauen keine theologischen Gründe hätten. Er meinte aber, der Widerstand sitze tiefer, nicht im Kopf ... Für solche Widerstände bringe ich Verständnis auf – ich habe ja auch einen langen Weg gebraucht –, und deshalb lebe ich in der Spannung zwischen diesem Verständnis für meine Brüder und der Notwendigkeit, die trotzdem besteht, radikale Forderungen zu erheben.

O: Das Thema Frau hat Sie einen Blick tief hinein in die Geschichte des Christentums machen lassen. Ein anderes Thema, ebenfalls ein weit zurückliegender Konflikt, wäre das Verhältnis zu den Juden.

B: Im ÖRK gibt es natürlich Arbeitsgruppen zu diesem Thema; in der Vorbereitung für Seoul hat es hingegen keine Rolle gespielt, obwohl wir einen orthodoxen Laien aus Beirut in unserer Gruppe haben und der Konflikt im Nahen Osten fürwahr schwerwiegend ist. Israel war kein Thema.

O: Angesichts des Versammlungsorts würde man aber erwarten, daß die großen Religionen des Fernen Ostens besonders im Blick wären. Unter den Dritt-Welt-Theologen (Eatwokonferenzen) betonen die Asiaten stets, daß das Verhältnis zu den andern großen Religionen für sie eine zentrale Bedeutung habe.

B: Wir denken, daß die Hälfte der Beraterplätze für Vertreter der andern Religionen reserviert sein sollte. Wie sie noch weitergehend integriert werden können, sehe ich nicht.

O: Wir Christen können nicht behaupten, wir seien jederzeit Pioniere des Friedens gewesen, und generell wäre religionskritisch an die negative Rolle von Religion zu denken, wie Haß, Intoleranz usw. geschürt und junge Menschen mit religiösen Parolen in den Krieg geworfen wurden, wie gerade Religion immer wieder für den Krieg mißbraucht wird, läßt sich nicht übersehen. Müßte nicht den Eiden, die da geschworen werden, in Seoul auch einige Trauerarbeit gelten?

B: Es ist bitter nötig, daß all dies zur Sprache kommt, auch das falsche Verhalten der Kirchen gegenüber der Schöpfung. Aber sobald Kritik laut wird hinsichtlich Komplizenschaft und Verflechtungen und wir sagen «die Kirche», kriegen wir Schwierigkeiten. Wie ich schon einmal andeutete, heißt es dann sofort: «Aber die Kirche ist doch ...», und man meint eine «übernatürliche Realität».

O: Als ob nicht gerade die Schuld uns in diese transzendente Dimension verwiese! – Frau Bührig, lassen Sie uns zum Schluß nach Basel zurückkehren. Was sind hier Ihre Erwartungen?

B: Fürs erste begrüße ich es, daß Basel auf der Basis der Zusammenarbeit von KEK und CCEE, also einer Ökumene mit den Katholiken aufbaut und daß dies gerade in Europa möglich wurde. Was ich vor allem erwarte, ist, daß die Hoffnungen der Basis, wie sie jetzt in Basel sichtbar und spürbar werden, auch wirklich die Möglichkeit haben, sich zu artikulieren und daß die Delegierten mit diesen Vertretern der Basis zusammentreffen und auf sie hören. Wir jedenfalls werden in Basel die Ohren spitzen. (Interview: 25.4.1989 in Zürich)

CITY RELIGION

Soziologische Glossen zur «neuen» Religiosität

«Säkularisierung der Kultur» – «Wiederkehr des Religiösen», das ist eine widersprüchliche Kurzformel, mit der sich die geistige Situation am Ende der Moderne gleichwohl zutreffend bestimmen läßt.¹ Einerseits sind die christlichen Kirchen mit einem dramatischen Rückgang ihres Einflusses auf die verschiedenen Bereiche des sozialen Lebens konfrontiert, was seine Ursachen sowohl in der abnehmenden gesellschaftlichen Abstützung religiöser Praxis als auch an Traditionsabbrüchen innerhalb der christlichen Lebenswelten hat. Andererseits gibt es seit Jahren den Trend zu einer «neuen» Religiosität, der am neuen Interesse an Mythos, Magie und Esoterik ablesbar ist und in der New-Age-Bewegung zu enormer Publizität gelangte.² Diese Gleichzeitigkeit zweier gegenläufiger Entwicklungen ist für die neuzeitliche Geistes- und Sozialgeschichte kein Novum. In der Neuzeit haben sich stets Aufklärungsschübe mit einem Zurückweichen vor der erreichten Entzauberung der Welt abgelöst. Das Neue an der neuen religiösen Subkultur ist ihr Hervorgehen aus dem Geist der Moderne. Hier wird die Moderne nicht entmodernisiert, sondern fortgesetzt – nun aber mit den Mitteln der Esoterik.

Die City – Markt und Marketing der Religion

Esoterische Sinnvermittlung und Lebensorientierung sind Wachstumsbranchen. Ausgedacht, produziert und vertrieben werden ihre Produkte aber nicht in den religiösen Nischen und philosophischen Refugien der Moderne, sondern vor aller Augen – in der Stadt. Am Wochenende sind die Fußgängerzonen der bevorzugte Ort, an dem man die fromme Ware feilbietet. Das Heilige hat seine gewohnte Umgebung verlassen und betritt profanes Pflaster. Die Prospektverteiler, Unterschriftensammler und Broschürenhalter der Polit-Szene haben religiöse Konkurrenz erhalten. Neben Umweltschützern, Pazifisten und Tierversuchsgegnern mit ihren Büchertischen, Stellwänden und Flugblättern treten nun die Vertreter diverser Psychokulte auf. Ihre Klientel ist weniger das von apokalyptischen Ängsten geplagte Kleinbürgertum als die von Midlife-Krisen bedrohte Mittelschicht, deren oberster Wert die Optimierung ihres Leistungsvermögens und ihrer Selbstbehauptungsenergien ist. Der Typ des gebildeten und gut verdienenden Stadtbewohners sucht neben Kommerz und Karriere auch Kultur; er braucht ein spirituelles Sinnsystem, das seinem sozialen Status und Kontext entspricht. Für ihn kommt die Konjunktur von New Age und neuer Mythologie zur rechten Zeit und am rechten Ort.

In der City haben sich alle Instanzen und Institutionen etabliert, die für die Ansprüche des modernen Menschen bedeutsam sind.³ Dieses Faktum ist zur Norm geworden. Immer mehr Banken, Kaufhäuser, Verwaltungen, Maklerbüros und Marketingfirmen sehen sich veranlaßt, in den Stadtzentren zu investieren, weil man ihre Präsenz dort erwartet. Nur wer im Zentrum ist, ist wer – das gilt auch für die Religion. Nachdem es lange Zeit danach aussah, als würde das Religiöse in der Moderne funktions- und bedeutungslos, hat die Krise der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation das «Andere» der funktionalistischen und instrumentellen Vernunft auf den Plan gerufen. Davon profitieren jedoch nicht die religiösen Großinstitutionen. Die Kirchen werden leerer, dafür füllen sich die Straßen mit einem breiten Angebot, die verschiedenen nicht-

¹ Vgl. etwa G. Baadte, A. Rauscher, Hrsg., Neue Religiosität und säkulare Kultur (Kirche heute 2). Styria, Graz-Wien-Köln 1988.

² Zu einer ausführlichen Darstellung und Kritik siehe Chr. Schorsch, Die New-Age-Bewegung. Utopie und Mythos der Neuen Zeit. Gütersloher Verlagshaus Mohn, Gütersloh 1988.

³ Vgl. C. H. Busse, u.a., Die Innenstadt. Entwicklungen und Wandlungen. Deutscher Städtetag, Köln 1986.

christlichen Konfessionen kennenzulernen.⁴ Auch Großveranstaltungen, die anlässlich von Kirchen- und Katholikentagen in der City stattfinden, können nicht darüber hinwegtäuschen, daß andere religiöse Anbieter längst beträchtliche Marktanteile errungen haben.⁵ Dieser neue religiöse Markt paßt sehr gut zu einer städtischen Umgebung. In seiner Struktur und in seinem Sortiment entspricht er den typischen Merkmalen der City.⁶ Das einigende Band der ansonsten ungemein facettenreichen und heterogenen religiösen Angebote besteht darin, daß sie sich nahezu bruchlos in ihren großstädtischen Kontext einfügen: Hier wie dort herrscht eine ungeheure Dynamik im Hervorbringen von Waren und Leistungen. Es dominieren Individualismus und Pluralismus, wenn es um Werte und Überzeugungen geht. Offenheit und Unverbindlichkeit bestimmen die Kommunikationsabläufe. Moden und Konjunkturen, Innovationen und Nostalgien wechseln einander beständig ab. Die City gibt sich multifunktional. Sie bietet ein Forum der Unterhaltung und der Information, der Reklame und der Selbstdarstellung, der Kommunikation und des Warenverkehrs. Die City lebt von ihrer Farbigkeit, man lernt hier immer wieder das Neueste kennen. Darum muß sich das Warenangebot ständig ändern. Neben Gütern für die breite Masse müssen sich immer auch Spezialitäten für Spezialisten finden. In der Stadt gibt es Dinge, die es nirgendwo sonst gibt. Sie ist die soziale Organisationsform für die Weckung und Befriedigung personaler Bedürfnisse. Nicht zuletzt deswegen zieht sie Menschen an, deren Denk- und Verhaltensweisen sich beträchtlich von den eingeschliffenen Standards ihrer sozialen Umgebung unterscheiden. Minderheiten fallen hier als Minderheiten weniger auf. Es braucht darum nicht zu verwundern, daß in der neuen religiösen Subkultur gegenüber dem Traditionellen das Alternative, Polymorphe und Exotische dominieren.

«City Religion» – Urbanität und Religiosität

Die City ist ein Spiegel des modernen säkularen Bewußtseins und bringt ein religiöses Bewußtsein hervor, das den Merkmalen des säkularen entspricht. So offeriert die New-Age-Bewegung eine Stilisierung des Lebens, die nahezu stromlinienförmig zur kulturellen Verlaufsform der späten Neuzeit paßt. Sie bietet zwar Antworten auf tatsächliche Defizite der gegenwärtigen Gesellschaft. Zugleich stehen diese Antworten in weitgehender Übereinstimmung mit vielen ungebrochen geltenden sozialen Werthaltungen und Orientierungsmustern. Nimmt man die Soziogenese und Psychodynamik der New-Age-Szene genauer in den Blick, so stößt man auf ein bürgerlich-urbanes Milieu, das sich an jenem neuzeitlichen Fortschrittsdenken orientiert, dessen Ambivalenz es eigentlich überwinden will. Die Entsprechungen zwischen Urbanität und Religiosität werden deutlich, wenn man ein Profil des intellektuell mobilen Stadtbewohners erarbeitet und es in Beziehung setzt zu den für die neue Kultszene typischen Strukturen von Angebot und Nachfrage. Die dabei gewonnenen Eindrücke über die Motivlage der Produzenten und Konsumenten rechtfertigen es, für die neue urbane Religiosität den Begriff «City Religion» zu verwenden.

⁴ Zu diesem Phänomen siehe M. Th. Starkes, *Non-Christian Religion and Culture in the Cities of the World*, in: L. L. Rose, C. K. Hadaway, Hrsg., *An Urban World. Churches Face to the Future*. Nashville 1984, S. 95–115.

⁵ Zu den Versuchen, diese Entwicklung konstruktiv zu verarbeiten, vgl. M. Theobald, W. Simon, Hrsg., *Zwischen Babylon und Jerusalem*. Beiträge zu einer Theologie der Stadt. Bernward, Hildesheim 1988; M. Göpfert, *Zwischen Christianopolis und Hure Babylon*. Perspektiven kirchlicher Praxis in der Stadt von morgen, in: *Theologia Practica* 23 (1988), S. 233–249; M. Göpfert, C. Modehn, Hrsg., *Kirche in der Stadt*. Erfahrungen, Experimente, Modelle in europäischen Großstädten. Kohlhammer, Stuttgart 1981.

⁶ Zur Charakteristik städtischer Strukturen vgl. ausführlicher H. Häusermann, W. Siebel, *Neue Urbanität*. Edition suhrkamp 1432, Frankfurt 1987; J. Friedrichs, Hrsg., *Die Städte in den 80er Jahren*. Demographische, ökonomische und technologische Entwicklungen. Westdeutscher Verlag, Opladen-Wiesbaden 1985.

Passanten

Das zentrale Merkmal der modernen Stadt ist die Vervielfältigung von Kontakten bei gleichzeitiger Abnahme ihrer Intensität. Die City Religion hat es darum zunächst auf den Passanten abgesehen, auf die religiöse Laufkundschaft, die «nur mal so» ein besonders günstiges spirituelles Angebot ausprobieren will. In den Regalen der Esoterik-Buchhandlungen ist alphabetisch geordnet all jenes untergebracht, wofür sich die New-Age-Neugierigen interessieren lassen: Alchemie, Bioenergetik, Chakra ... Tarot, Yin/Yang, Zen. Eine breite Palette von Intensivkursen und Workshops zum Erlernen verschiedenster Meditationsarten und spiritueller Metamorphosen steht dem Interessierten offen. Etwaige Schwellenangst wird dem Unkundigen durch den Charme der Anbieter rasch genommen. Niemand fragt nach seinem bisherigen Leben, seinem Personenstand und seinen politischen Ansichten. Man führt keine Mitgliedslisten und treibt außer Kursgebühren höchstens freiwillige Spenden ein. Es gibt keine Dogmen und kein Lehramt. Niemand wird gehindert zu gehen, wenn ihm das gebuchte und bezahlte (!) Programm nicht zusagt. Und so findet man reihum Suchende, die von Runenmagie und Keltenmystik, Theogonie und Kosmosophie, Pendeln und Geomantie, Hellsehen und Kristalltherapie ebenso schnell angetan wie frustriert sind. Nacheinander probieren sie alles aus, was ihnen spontan zusagt.⁷ Auch in religiösen Dingen bleiben sie Passanten; sie scheuen die soziale Bindung und die weltanschauliche Festlegung. Die mit Immobilien vollgestopfte City wird hier durch eine religiöse Mobilität konterkariert, in der jeder unablässig auf der Wanderschaft und auf der Suche nach einem neuen religiösen Weideplatz ist. Und die Inhalte dieser Religion nomadisieren selbst, sind selbst instabil und austauschbar, lassen an sich selbst erkennen, daß sie das Medium einer unabschließbaren Suchbewegung abgeben.

Sofortservice

In der City regieren Zeit und Geld. Auf engstem Raum findet der Konsument innerhalb kürzester Zeit alles, was er will und braucht. Chemische Reinigungen werben mit ihrem Sofortservice; in Fast-food-Restaurants vergehen zwischen Bestellen, Servieren und Verzehren nur wenige Minuten. Die Kaufhäuser gewähren freizügig Konsumentenkredite, die das zeitraubende Ansparen für kostspielige Artikel erübrigen. Oder sie bieten das «Leasing» an, mit dem sich nochmals die Zeit unterlaufen läßt: Hierbei werden Dinge verbraucht, die man nie als Eigentum besitzt. Zeit steht für Sinn, und Zeitersparnis wird zur Chiffre für Sinnerfahrung. Da nun Zeit meist Geld bedeutet, ist man in der City Religion auch bereit, für Sinn zu zahlen. Hinter dieser Bereitschaft steht die Dynamik eines Zeitalters, in der alles der Beschleunigung und der Verknappung unterliegt: Der moderne Mensch bekommt alles sofort und hat trotzdem nie genug Zeit. Er produziert immer mehr, und es reicht trotzdem nie. Alles wird zur Gegenwart, er braucht auf nichts zu warten und erlebt trotzdem nichts. Vorübergehend behilft man sich damit, dieses Erlebnisdefizit durch Konsumaufwand zu kompensieren. Das Geld avanciert dabei zum zentralen Medium der Kommunikation. Mit den Eigenschaften der «Allgegenwart» und «Allmacht» versehen, begründet diese Größe sogar pseudoreligiöse Einstellungen zur Wirklichkeit. Wer genug Geld hat, ist wie Gott: Er kann sich alles leisten!⁸ «Sich alles leisten zu können» ist die moderne Definition für Allmacht. Weil der Konsum des Vorhandenen schnell schal wird, steigt das Interesse an Praktiken und

⁷ Zu einem Sozio- und Psychogramm dieser Subkultur siehe G. Boysen, u.a., *Im Sog der Psychoszene*. Erfahrungen und Kommentare. Quell, Stuttgart 1988; A. Godenzi, *Strukturen des Psychomarktes*, in: *Lebendige Seelsorge* 39 (1988), S. 360–371; G. Schmidchen, *Sekten und Psychokultur*. Reichweite und Attraktivität von Jugendreligionen in der Bundesrepublik Deutschland. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1987.

⁸ Vgl. F. Wagner, *Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt*. Klött-Cotta, Stuttgart 1985.

Endlich ein Weg, der aus der Ratlosigkeit über die gegenwärtige Glaubensnot herausführt



„Dieses Lexikon ist eine längst überfällige Antwort auf die Fragen des aufgeschlossenen Menschen des ausgehenden 20. Jahrhunderts, der trotz aller Technik und nach dem Ende des profanen Fortschrittsglaubens auf der Suche nach dem Mehr ist. Spiritualität wird hier nicht als Ausflucht aus einer rationalen und technischen Macherwelt begriffen. Vielmehr wird der – gelungene – Versuch unternommen, moderne Lebenswelt und christliche Lebensgestaltung als einander bedingende Größen zu verstehen. Das ‚Praktische Lexikon der Spiritualität‘ zeichnet sich durch Offenheit, Problembewußtsein und versöhnte Verschiedenheit aus. Es gehört zu jenen seltenen Nachschlagewerken, die den Benutzer zum Fest- und Weiterlesen verleiten“ (M. Lohmann in: Rheinischer Merkur/Christ und Welt).

Das Werk informiert umfassend über die Ausdrucksweisen der Religiosität und über wesentliche Erscheinungsformen der Spiritualität auch außerhalb des Christentums. Ein in dieser Form einmaliges Werk.

Herausgegeben von Christian Schütz unter Mitarbeit von über 220 Fachleuten. 768 Seiten, gebunden Fr. 71.80/DM 78,-. ISBN 3-451-21063-0

VERLAG HERDER

Erlebnisformen, mit denen man den Horizont des Vorfindlichen durchbrechen kann. Religion ist darum wieder «in», weil sie dem, der schon alles hat, zeigen kann, was ihm noch fehlt: Grenzverkehr mit dem Unendlichen. Aber auch hier ist Tempo angesagt. Religiöse Erfahrungen müssen im Schnellverfahren vermittelt werden. Man sucht eine Instant-Mystik, religiösen Sofortservice. Orakelformen wie das I Ging und Okkultpraktiken wie das Pendeln sind dabei besonders erfolgreich. Man braucht bei ihrer Anwendung nie lange auf Sonderoffenbarungen und Jenseitskontakte zu warten.

Wettbewerb

Die City lockt über die Sinne, ihre Bild- und Geräuschkulisse setzt sie bewußt als Stimulans der Kauflust ein, wobei ihre Werbestrategen die Affektlage der Kunden gezielt ansprechen. Folglich gilt auch für die City Religion die Parole: Zurück zur sinnlichen Gewißheit der Gegenwart des Göttlichen. Die Erlebnisqualität muß stimmen. Wo nichts passiert, da bleibt auf Dauer auch die religiöse Kundschaft aus. Darum ist die New-Age-Szene auch sehr erfinderisch, das Transzendente konkret erfahrbar zu machen und es trotz seiner Distanz jedem nahezubringen. Etliche Initiativen wetteifern miteinander in dem Anspruch, über die jeweils effektivste Technik zu verfügen. Durch Bewußtseinsweiterung, durch die Wiederbelebung archaischer, magischer Praktiken von Naturvölkern, durch Bewegungstechniken à la Tai Chi oder durch die Stimulierung unbewußter Energieströme brechen jene Blockaden, die verhindern, daß das Göttliche im menschlichen Bewußtsein zu Bewußtsein kommt. Während in Fitneß-Studios ein rein physischer Körperkult gepflegt wird, sucht man nebenan mit der gleichen Trimm-Dich-Mentalität Anschluß an die kosmische Urenergie zu gewinnen. Diese Exerzitien haben gänzlich unmetaphysische Nebenabsichten. Es geht darum, die kosmischen Energieströme für die Erhaltung der Wettbewerbsfähigkeit im Beruf nutzbar zu machen. «Human Potential Movement» heißt dementsprechend ein New-Age-Programm, das eine Mischung aus amerikanischem Pragmatismus, Verhaltenstherapie und calvinistischer Erfolgsethik enthält und die verborgenen paranormalen kreativen Fähigkeiten sowie das Heilpotential des Menschen wecken will. Zielgruppe der religiösen Konkurrenten sind diejenigen, die in Wirtschaft und Industrie miteinander konkurrieren.

Rabatte

Es erklärt und erleichtert den Zugang zur City Religion, daß es keines radikalen Bruchs mit der übrigen Welt und ihren Verhältnissen bedarf, wie dies etwa die Jugendreligionen der 70er Jahre kennzeichnete. «Es kostet innerlich nicht viel (so teuer die Angebote auch sind), den Sirenenklängen der New-Age-Propheten zu folgen; kein verpflichtendes «Folge mir nach!» ruft aus den Bindungen heraus».⁹ Man kann in seinen alten beruflichen und familiären Beziehungen verbleiben und sich dennoch zur spirituellen Avantgarde der Gesellschaft zählen. Spiritualität ist machbar. Sie wird vermittelt mit der Attitüde technologisch denkender Anti-Technokraten, für die der Weg der religiösen Sinnfindung und -erfüllung ebenso programmierbar ist wie die Software eines Computers. Kein Akt des Glaubens wird verlangt, da ein Wissen um geheime, verborgene und jenseitige Dinge abrufbereit vorliegt und nur darauf wartet, für die Transformation des subjektiven in ein kosmisches Bewußtsein eingesetzt zu werden. Spiritualität macht die City Religion zur Handelsware. Die etablierten Religionen unterbietet sie mit Dumpingangeboten. Was dort lebenslange Buchstabierübungen zum Begriff und zur Wirklichkeit Gottes erfordert, wird hier durch eine zweitägige Initiation in ein esoterisches Weltbild abgekürzt. Die City Religion hat organi-

⁹ G. Küenzlen, Auf der Suche nach dem Sinn, in: G. Boysen, u. a., Im Sog der Psychoszene (vgl. Anm. 7), S. 147; vgl. hierzu auch Ders., Das Unbehagen an der Moderne, in: H. Hemminger, Hrsg., Die Rückkehr der Zauberer. New Age – eine Kritik. Rowohlt, Reinbek 1987, S. 187–222.

sierbare Bedürfnisse wie Selbstannahme und Selbstverwirklichung zum Thema. Diakonisches Engagement ist ihr aber fremd. Mit ihren Filialen auf dem religiösen Gesundheitsmarkt wendet sie sich vorwiegend nicht an Menschen mit einem körperlichen oder seelischen Handicap, sondern an alle, denen (noch) nichts fehlt und die gesund bleiben möchten. Ob die jeweiligen Rezepturen sich tatsächlich «vitalisie-

rend» auswirken, ist in den meisten Fällen freilich nicht entscheidbar. Mit frühkapitalistischem Elan wird hier nur zu oft die sublimste Form der Ausbeutung praktiziert – diejenige, bei der sich die Ausgenutzten auch noch der Nutzlosigkeit der bezahlten Sinntherapien freuen. Für den, der daran verdient, scheint es nicht nur ein Geschäft, sondern auch ein Heiden Spaß zu sein.

Hans-Joachim Höhn, Frankfurt

Moacyr Scliar: Jüdisches Epos in Brasilien

«Er war kein Jude, jetzt ist er mit einem Mal Jude. Es ging ihm gut, zumindest dem Anschein nach: er verdiente viel und war ein angesehener Mann. Jetzt ist er stellungslos und im Gefängnis. Vom Vater hatte er, wenn er auch nichts wußte, doch eine idealisierte Vorstellung, die in gewisser Weise tröstlich war: jetzt weiß er, daß er ein seltsamer Mensch war, der seine Frau verriet, seine Familie verließ und seinen Beruf aufgab, und das um einer Ärztin willen, die genauso merkwürdig war wie er selbst – ohne seinem einzigen Sohn irgend etwas zu hinterlassen außer ein paar alten Wäschestücken, Büchern und Heften mit Geschichten des Volkes. Das Volk. Was für ein seltsames Volk ist das, zu dem aufsässige Propheten und blinde Pioniere, berühmte Ärzte und senile Indianer, Finanzgenies und gemeine Betrüger wie Boris Goldbaum gehören?»¹

Das seltsame Volk des Rafael Mendes ist eine Saga der brasilianischen Juden von ihren mythischen Ursprüngen bis in die Gegenwart. Der Titelheld, Teilhaber des skandalumwitterten und vom Kollaps bedrohten Financiers Boris Goldbaum, ist der zwölfte Abkömmling der jahrhundertealten Familie Mendes, die im Roman ihren Stammbaum vom Propheten Jonas herleitet und sowohl Habakuk ben Tov als auch den Arzt Maimonides zu ihren Vorfahren zählt. Von alledem weiß Rafael Mendes zu Beginn des Romans nichts. Er hat auch andere Sorgen.

Der Radiosprecher fragt: «Sind Sie bereit für das große Abenteuer Ihres Lebens?»² Rafael Mendes hört nur mit einem Ohr zu. Ihn beschäftigt Dringenderes: Seine Tochter geht seltsame Wege, das Unternehmen «Pecunia», das ihm ein bequemes Auskommen sichert, steht kurz vor dem Bankrott, seine Existenz, sein Leben sind in Gefahr.

Da entdeckt er eines Morgens vor der Haustür eine Kiste mit alten Kleidern und einem Photo: Porto Alegre, 1938. Darauf zu sehen ist ein glückliches Paar mit einem Kind im Schoß. Rafael Mendes' Augen füllen sich mit Tränen. Das Kind ist er selbst, der schüchtern lächelnde Mann, auf dessen Schoß er sitzt, ist sein Vater, der Brasilien 1938 fluchtartig verließ, angeblich, um sich auf seiten der Republikaner im Spanischen Bürgerkrieg zu schlagen. Auf dem Grund der Kiste liegt der Handzettel eines gewissen Professor Samar-Kand, seines Zeichens Genealoge. Er versichert, er habe noch mehr Unterlagen über seinen Vater. Rafael Mendes beschließt, den Genealogen aufzusuchen. Zunächst hindert ihn der drohende Zusammenbruch der Finanzgesellschaft an seinem Vorhaben. Bald jedoch reißt er sich los und besucht den alten Professor, der in einem halb verfallenen, zwischen Wohnblocks eingezwängten Haus lebt. Samar-Kand überreicht ihm zwei geheimnisvolle Hefte: «Das Erste Heft des Marranen» und «Das Zweite Heft des Marranen». Rafael Mendes schließt sich in sein Studierzimmer ein und beginnt zu lesen.

Jonas, Ahasverus und Maimonides

Vor den Augen des Rafael Mendes eröffnet sich das ganze Schicksal des Volkes Israel, dem er angehört, ohne es zu

wissen: Unter dem Druck der Inquisition mußten sich seine Vorfahren zum Katholizismus bekehren. Ein Bild reiht sich an das andere – der Urvater Jonas, Habakuk ben Tov und Maimonides.

Der Prophet Jonas erhält von Gott den Auftrag, gegen Ninive zu predigen. Er will nicht gehen. Er flieht zu Schiff. Ein Sturm zieht auf: «Jonas, von der Besatzung sehr richtig als Grund für die meteorologische Wut des Herrn erkannt», so Scliar,³ «wird ins Wasser geworfen. Ein Fisch verschluckt ihn und spuckt ihn wieder aus. Jonas kommt nach Ninive. Als er dort eintrifft, hat der Herr seine Meinung geändert: Die Stadt soll nicht zerstört werden. Die ganze Heidenarbeit für nichts.»

Jonas wird – wie alle Generationen nach ihm – vom Goldbaum versucht. Statt dessen hätte er lieber den Seelenfrieden eingehandelt, den aber weder er selbst noch seine Nachfahren je erringen werden.

Die Jonas-Thematik wurde in unserem Jahrhundert zu einem Instrument im Kampf gegen Rassismus und Unterdrückung: Jonas, gleichgültig gegenüber dem Schicksal anderer Völker, wird durch die Höllenfahrt im Bauch des Wals bekehrt: er nimmt sich des Schicksals seiner Mitmenschen an. Dies war die Botschaft Dietrich Bonhoeffers in seinem Jonas-Gedicht, das er an seine Berliner Zellenwand schrieb.⁴

Der dänische Romancier Harald Tandrup publizierte 1937 seinen Roman *Propheten Jonas Privat* (Jonas und die Stimme).⁵ Jonas wird darin als harmloser kleiner Judenjunge beschrieben, dem jeder physische und moralische Mut fehlt, um jemandem etwas zuleide zu tun. Als nun Gott ihm befiehlt, der stolzen Hauptstadt des assyrischen Reiches Buße zu predigen, flieht er. Der Aufenthalt im Bauch des Wals belehrt ihn darüber, daß Gott keinen Widerspruch duldet, und so macht er sich auf nach Ninive. Seine Prophezeiungen lösen in der Stadt eine antisemitische Welle aus, die in einem Pogrom endet. Vorwurfsvoll wendet sich Jonas an seinen Schöpfer, der dies alles zugelassen hat, und wird zu einem großen Zweifler, der alles in Frage stellt.

In dieser Tradition steht auch Scliars Jonas, Stammvater eines Geschlechts von Unschlüssigen, Ratlosen und Perplexen.

Habakuk ben Tov, zweiter Urvater des Mendes, flieht aus dem römisch besetzten Palästina auf den Berg der Essener, um dort Frieden für seine Seele zu finden. Sein Freund Eliezer eröffnet ihm, er könne das asketische Leben der Sekte nicht länger ertragen: er wolle die Tochter des Priesters heiraten, den Essenerschatz rauben und die Sekte an die Römer verraten. Habakuk muß fliehen, Eliezer bleibt zurück, Habakuks Dolch im Rücken. Auf See wird der Fluch des Ahasverus über Habakuk ausgesprochen: Nirgends werden seine Nachkommen Wurzeln schlagen oder Ruhe finden, überall werden sie vertrieben – aus Palästina, Ägypten, Spanien, Portugal –, und landen schließlich in Brasilien.

Bestimmte Motive werden sie alle begleiten: die Habgier in der Form des Goldbaums und zwei sephardische Romanzen:

¹ Scliar, Moacyr, *Das seltsame Volk des Rafael Mendes*. Aus dem brasilianischen Portugiesisch ins Deutsche übertragen von Kurt Scharf. Edition Weibrecht, Stuttgart 1989, S. 341–342.

² *Ibidem*, S. 15.

³ Scliar, Moacyr, *A condição judaica: das Tábuas da Lei à Mesa da Cozinha*. Porto Alegre, 1985, S. 7.

⁴ Liptzin, Sol, «The Literary Impact of Jonah» in: *Biblical Themes in World Literature*. Hoboken, N.J., 1985, S. 242–244.

⁵ *Ibidem*.

«Malato está el hijo del rey» (Krank ist der Sohn des Königs) und «Duerme, duerme mi angelico» (Schlaf, mein Engelchen).⁶ Vertreibung, Flucht, Inquisition werden die Mendes, ihre Kultur und ihr Erbe so lange verfolgen, bis sie völlig aufgezehrt werden und von ihrer Identität nichts mehr übrig bleibt.

Moses ben Maimon, Maimonides, Leibarzt Saladins zur Zeit der Kreuzzüge, ist der dritte Stammvater der Mendes. Sein philosophisches Hauptwerk, «Moreh Newuhim» (Führer der Ratlosen), wird zum Leitmotiv in Scliars Roman. Das größte Werk der mittelalterlichen jüdischen Philosophie wandte sich an diejenigen, deren Glauben in der Auseinandersetzung mit der antiken, insbesondere aristotelischen Philosophie schwankend geworden war. Ihnen wollte «Moreh Newuhim» einen Halt in einer feindlichen und chaotischen Welt vermitteln und sie vor der Apostasie bewahren.⁷ Die Mendes versuchen, den Lehren ihres Stammvaters zu folgen, jedoch vergebens: Weder die Flucht in die Neue Welt, noch List und Verstellung werden Apostasie und Auflösung der jüdischen Identität verhindern können.

Der Fluch des Ahasver

Mit dem Tod des Stammvaters Maimonides endet der Mythos – es beginnt der Terror der Geschichte. Der erste Rafael Mendes, Kartograph von Kolumbus, träumt von Abenteuern, einer Neuen Welt: «Er hatte die Vision einer Bucht; Wellen, die sich an einem schneeweißen Sandstrand brachen. Kokospalmen. Bunte, exotische Vögel. Das herrliche Blau eines unbekanntes Himmels ...»⁸ Diese Vision des Paradieses wird seine Nachfahren nach Brasilien begleiten, wenn auch unter ungünstigsten Bedingungen: Von der Inquisition bis zur Bewußtlosigkeit gefoltert, wird der zweite Rafael Mendes durch ein Hintertürchen in einen Nachen getragen und auf ein Schiff gebracht, das ihn in die rettende Neue Welt bringt.

Der dritte Rafael Mendes muß bereits getauft werden, um überleben zu können, vermag jedoch seine Identität noch zu bewahren, da die holländische Eroberung von Pernambuco ihm 24 Jahre Religionsfreiheit beschert. Sein Sohn, der vierte Rafael Mendes, befreundet sich mit dem holländischen Maler Frans Post und lebt in Recife.

Sein Sohn muß nach dem Zusammenbruch der holländischen Kolonie fliehen und wird unfreiwillig in den Aufstand des Maranhão gegen die portugiesische Kolonialherrschaft verwickelt. Der sechste Rafael Mendes flieht gen Süden und fällt entlaufenen Negerklaven in die Hände, die ihn in ihren Quilombo verschleppen. Das Ende der Negerrepublik unter ih-

⁶ Alvar, Manuel, Poesía tradicional de los judíos españoles. México, 1966, S. 189, 183, Nr. 241, 237.

⁷ «Maimonides, Moses» in: Encyclopaedia Judaica. Bd. 11. Jerusalem 1971, S. 754–781, besonders S. 758, 762.

⁸ (S. Anm. 1) S. 143.

rem legendären Führer Zambi de Palmares zwingt Rafael, nach Rio de Janeiro überzusiedeln. Die letzten Mendes verstricken sich in den Goldrausch des 18. Jahrhunderts in Minas Gerais und die Unabhängigkeitskriege des jungen lateinamerikanischen Landes. Sie werden schließlich im Süden Zuflucht suchen, in Rio Grande do Sul, wo sich ihre Spur verliert. Was bleibt vom Terror der Geschichte? Nur die Erinnerung?

Das große Abenteuer seines Lebens

«Aus der Nacht der Zeiten ruft die Episode der Marranen Resonanzen und Reflexe hervor», schreibt Sliar.⁹ «Kein Volk durchläuft folgenlos eine so schmerzliche Geschichte (...). Die Verfolgung der Marranen in Brasilien zwang zur Verstellung, zur List. Die Lüge wurde zur Lebensnotwendigkeit. Umgekehrt waren die Mechanismen der Macht, die Intrigen der Politik, Religion und Wirtschaft so undurchschaubar, daß das Ergebnis nur Ratlosigkeit sein konnte. «Was für ein Land ist das?» Diese Frage ist viel älter, als wir vermuten können.»

In Scliars Roman schimmern durch die dünne Decke einer technologischen Gegenwart unaufhörlich die Zeichen der Vergangenheit hindurch: Der historische Rahmen des Buches ist das Koma des Generals Francisco Franco, eines späten Nachfahren der Inquisitoren, in dessen vom Bürgerkrieg geschütteltes Land Rafaels Vater einst hatte ziehen wollen. Das Gebäude, in dem Boris Goldbaum seine «Pecunia AG» installiert hat, trägt den Namen «Heitor Furtado de Mendonça» des ersten Inquisitors in Brasilien (1591–1595). In Boris' Empfangsbüro hängt ein kleiner Frans Post, Freund des vierten Rafael Mendes im holländischen Pernambuco. Die Sekte, der Rafaels Tochter Suzana angehört, nennt sich «Neue Essener» – eine Erinnerung an Habakuk. Der Liftboy der Pecunia schließlich ist ein Nachfahre afrikanischer Sklaven, die 1888 von der Lex Aurea befreit wurden.

Der zwölfte Rafael Mendes schließt die Hefte seines Vaters und wird von den Ereignissen weggespült: Die Firma macht Pleite, Boris und er werden verhaftet. An der Wand des Luxusgefängnisses, das man für sie hergerichtet hat, hängt eine Karikatur der Vision des Paradieses: «eine Bucht, die Wellen des Meeres brechen sich an einem schneeweißen Sandstrand, und Vögel (...). Nur, daß die Vögel so unbeweglich aussehen, als wären sie am Himmel befestigt. Das Geschick des Malers reichte nicht, um den Eindruck zu erwecken, daß sie flögen.»¹⁰ Die archetypische Vision der Flucht zu neuen Ufern erscheint plötzlich starr und unbeweglich. Wird Rafael Mendes fliehen? Ein ehemaliger Kollege seines Vaters bietet ihnen gegen ihr letztes Geld die Flucht. Boris nimmt an. Und Rafael?

«Jetzt begreift er die Hefte des Marranen: Das ist das Vermächtnis, das sein Vater ihm hinterlassen hat (...). Statt Lösungen Hirngespinnste, statt Antworten vage Möglichkeiten.»¹⁰ Rafael Mendes wird nicht fliehen. Mit ihm geht der jahrhundertalte Zyklus – Flucht, Verpflanzung, Wohlstand, Krise, Antisemitismus und neue Flucht – zu Ende. Die leere, nutzlose Dialektik der Geschichte erschöpft sich in ihm – er bleibt, koste es, was es wolle.

Die brasilianische Literaturkritikerin Regina Zilberman¹¹ hat nachgewiesen, daß das Lesen in Moacyr Scliars Werken eine emanzipatorische Bedeutung hat: «Die Lektüre (...) veranlaßt die Menschen, aus dem engen Rahmen ihres täglichen Lebens auszurechnen. Auch wenn das Individuum nicht immer die Möglichkeit hat, die aus den Büchern übernommenen Träume in die Wirklichkeit umzusetzen, so vermag es doch, zum Träger einer Botschaft zu werden, durch das Erzählen neue Wege aufzuzeigen und die Grenzen des Realen zu sprengen.»

Der lesende Rafael Mendes befindet sich in einer solchen Situation: Mitten in einer Lebenskrise bieten sich ihm die

⁹ (S. Anm. 3) S. 40–41.

¹⁰ (S. Anm. 1) S. 336, 366.

¹¹ Zilberman, Regina, «Moacyr Sliar e o ideal do livro» in: O Estado de São Paulo 19/3/1988, S. 4–5.

10 JAHRE EINHEITSÜBERSETZUNG DER HEILIGEN SCHRIFT

EINMALIGE AUSGABEN, SONDERPREIS: Fr. 9.80
(gilt nur bis Ende Juni 1989)

- Format 13,0 × 19,8 cm, 1456 Seiten, gebunden (Kath. Bibelanstalt)
- Format 12,3 × 20,3 cm, 1364 Seiten, gebunden (Herder-Verlag)



BUCHHANDLUNG DR. VETTER
Schneidergasse 27, 4001 Basel
Tel. 061/25 96 28

Alternativen Flucht oder Ausharren, Ahasverus oder Widerstand. Dank den Heften seines Vaters gelingt es ihm, seine eigene Identität zu entziffern, seine Geschichte zu begreifen. Auch wenn ihm dies in seiner derzeitigen Lage als Häftling wenig nützt, so faßt er doch einen wichtigen Entschluß: Er wird nicht mehr fliehen, er bleibt. Mit ihm, dem zwölften Rafael Mendes, geht der Fluch des Ahasverus zu Ende.

Das seltsame Volk des Rafael Mendes ist Scliars ehrgeizigster Versuch, die Geschichte des jüdischen Volkes in Brasilien zu deuten. Brasilien ist für den Schriftsteller aus Rio Grande do Sul geprägt von Mythen und Legenden, die die Wirklichkeit verfälschen, die Menschen sich selbst entfremden und die Identität pulverisieren: Der Mythos von der Rassendemokratie steht im Widerspruch zu jahrhundertelanger Sklaverei, und die Legende von der Religionsfreiheit wird durch zweihundert Jahre inquisitorischen Wütens dementiert. Die Mendes verkörpern die Kontinuität einer unterdrückten und ungeliebten Minderheit, der es versagt ist, sich offen und ungehindert mit der Nation zu identifizieren, und die daher stets in einem psychosozialen Niemandsland zwischen Abkapselung und Assimilation lebt.

Sicherheit gibt es keine. Die Illusion von Geborgenheit vermittelt lediglich das Wiegenlied: «Schlaf, Engelchen, schlaf/ Kleiner Sohn deiner Nation/Kind von Zion/du kennst keinen Schmerz»¹² *Albert von Brunn, Zürich*

¹² S. Anm. 6

Eine neue Heiligkeit?

Carl Amery und das «Dilemma der Menschheit»

Carl Amery ist einer der ganz wenigen, die im sogenannten «katholischen Bereich» sehr früh schon die ökologische Krise erkannt haben. Deren Hintergründen und Konsequenzen ist er bereits 1972 in seinem vielbeachteten Werk «Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums», dann 1976 im Buch «Natur als Politik. Die ökologische Chance des Menschen» (beide bei Rowohlt) sowie in zahlreichen Aufsätzen und Vorträgen nachgegangen. Schon seit 1963, als seine Streitschrift «Die Kapitulation oder Deutscher Katholizismus heute» (rowohlt aktuell Bd. 589) erschien und eine lebhafte Diskussion über Richtung und Niveau der katholischen Kirche in der Bundesrepublik entfachte, war der Name Carl Amery theologisch-kirchenpolitisch ein Begriff; Amery zeigte mit der nötigen Deutlichkeit, daß es hierzulande einen «Milieu-Katholizismus» gibt, dem eine besondere Anfälligkeit für das «kleinbürgerliche Tugendsystem» eignet, so daß in ihm die kritischen Energien der christlichen Botschaft praktisch stillgestellt sind.

Inzwischen sind mehr als 25 Jahre vergangen, und es hat sich vieles ereignet und manches geändert. Nicht wenige unter uns werden «Die Kapitulation» nicht kennen oder vielleicht nur den Titel oder das Hauptstichwort «Milieu-Katholizismus» in Verbindung mit dem Namen Carl Amery (sofern sie ihn nicht mit Jean Améry verwechseln) gehört haben. Doch diese Schrift Amerys hat bereits ihren Platz in der Geschichte der katholischen Reformbestrebungen nach 1945, und schon deshalb ist es zu begrüßen, daß sie nun im Sammelband «Die Kapitulation oder Der real existierende Katholizismus» erneut vorgelegt wird.¹ Dieser Band enthält außerdem mehrere Beiträge aus Amerys 1967 bei Rowohlt erschienenen Essay-Sammlung «Fragen an Welt und Kirche», einen längeren Auszug aus einem 1970 erschienenen historisch-theologischen Gespräch mit dem 1986 verstorbenen Wiener Historiker Heinrich

¹ Süddeutscher Verlag, München 1988, 308 S. (im Rahmen von C. Amerys «Gesammelten Werken in Einzelausgaben»). Leider fehlt hier auf S. 11 der Originaltitel des Buches von 1963.

Lutz, einem nahen Freund Amerys, über «Katholizismus und Faschismus»² sowie drei Aufsätze aus den achtziger Jahren. Das neue Buch, das Carl Amery dem Andenken an Heinrich Lutz gewidmet hat, stellt also primär eine Dokumentation dar, doch ist der Blick des Autors auch hier keineswegs ausschließlich nach rückwärts gerichtet; Amery will zeigen, wie sein eigener Weg, seine eigene Beteiligung an der, wie wir ja gerade in unseren Tagen wieder erleben, stets unabgeschlossenen Sisyphosarbeit der Erneuerung eines so alten Gebildes wie der katholischen Kirche über die Position von 1963 hinausgegangen und zu einem ganz neuen «Paradigma» gelangt ist, eben zu dem im wesentlichen ökologisch bedingten «Dilemma der Menschheit» (287).

Ökologie – religiöse Herausforderung

1963 schrieb *Heinrich Böll* das Nachwort zur «Kapitulation», ein Zeichen besonderer Wertschätzung zwischen dem rheinisch-kölnischen und dem bayerisch-münchenerischen Katholiken. Was immer zur Gemeinsamkeit und zu den Unterschieden zwischen Böll und Amery unter religiösen, theologischen und kirchenpolitischen Aspekten zu sagen wäre, Böll hielt damals Amery bewußt die Stange und schloß sein Nachwort mit dem kühnen Wunsch: «Vielleicht dringt Carl Amerys Stimme über den deutschen Katholizismus hinweg ans Ohr der Hirten und an die Ohren derer, die der Gewißheit bedürfen, daß sie nicht allein sind.» (181)

Die Weggefährtschaft der beiden Schriftsteller wurde erkannt, aber zugleich skeptisch persifliert – von einem «Sprüher», der, wie Amery im Vorwort des vorliegenden Bandes berichtet, 1963 an einer Münchner Kirche den Spruch anbrachte: «Die Kirche liegt in Agonie, / Da hilft kein Böll, kein Amery.» Er tat es wohl auch um des Reimes willen. In finsterner Zeit etwas Konstruktives zu versuchen, ist immer notwendig; diese Überzeugung verband Amery und Böll auch später noch, speziell in bezug auf Theorie und Praxis der «Grünen». Amery versteht sein leidenschaftliches und mit bemerkenswerter naturwissenschaftlicher Sachkenntnis untermauertes Engagement als die Wahrnehmung der wichtigsten weltgeschichtlichen Aufgabe unserer Zeit, der gegenüber die meisten kirchlichen Querelen reichlich obsolet und peripher wirken.

Diese neue Priorität für ihn selbst, die aber der Veränderung der allgemeinen Lage entspricht, hat Carl Amery, die Ansätze der anfangs erwähnten Bücher von 1972 und 1976 weiterführend, 1987 in einem Vortrag bei einem Symposium in Ormiston Hall bei Edinburgh, der den hier besprochenen Band abschließt (292–308), aus einem umfassenden geschichts- und religionsphilosophischen Zusammenhang interpretiert. Das Wort «philosophisch» hört er sicherlich mit gemischten Gefühlen, aber da er verschiedentlich nach einer tragfähigen Theorie der ökologischen Engagements gerufen hat, wird er sich gefallen lassen müssen, daß wir das, was er hier unter dem Titel «Die ökologische Perspektive als religiöse Herausforderung» in der Sprache des reflektierenden *Ecrivain* dazu beiträgt, auf den vielberufenen philosophischen «Diskurs» der Gegenwart beziehen, zumal seine Ideen zu einem neuen religiösen Bewußtsein in diesem Diskurs bisher praktisch nicht vorkommen.

Universalhistorischer Wandel

Ähnlich wie *Karl Jaspers*, auf den er anspielt (vgl. 294), geht es Amery um «Ursprung und Ziel der Geschichte». Mit wenigen Strichen skizziert er die Grundlinien seiner Konzeption, die weltgeschichtlich-religionsgeschichtlich in der Unterscheidung von *kosmischer* und *metakosmischer* Religiosität fundiert ist. Kosmisch ist für ihn jene aus der «Dämmerung der Vorge-

² In der Reihe «Das theologische Interview» (Bd. 16), Patmos-Verlag, Düsseldorf: «Heinrich Lutz antwortet Carl Amery. Katholizismus und Faschismus. Analyse einer Nachbarschaft».

schichte» aufsteigende religiöse Erfahrung, die gemeinhin als «animistisch» bezeichnet wird. Religionen dieser Art beeindrucken uns, so schreibt Amery, «durch ihre tiefen Einsichten ins universelle Netz-Werk der Schöpfung» und «ihre Demut gegenüber der Majestät der Wirklichkeit», obwohl uns «Jahrtausende von ihrem rituellen und magischen *modus operandi* trennen (294). Irgendwann aber wurde diese kosmische Religiosität überwunden, durch eine andere abgelöst: die metakosmische. Zwar starben «die alten kosmisch-animistischen Perspektiven» nicht einfach ab, sie wurden jedoch überlagert und verdrängt von neuen Erfahrungen und Religionen. Es kommt nicht so sehr darauf an, diesen Vorgang zu datieren, wichtig ist vor allem, daß Amery ihn jetzt als einen universalhistorischen Wandel begreift – im Unterschied, wenn ich recht sehe, zu seinem Buch «Das Ende der Vorsehung», in dem er noch, im Rahmen damaliger Diskussionen, die biblisch-christliche Kurationslehre als die geschichtliche Ursache der nur noch weltlich verstandenen Welt bestimmte.³

Jetzt sieht Amery, und darin liegt eine gewisse Analogie zu Jaspers' Achsenzeit-Theorie, weltweite Umwälzungsprozesse im Westen wie auch im Osten (z. B. in manchen Richtungen des Buddhismus), in denen nicht mehr der Kosmos und seine Rhythmen, sondern «Gesellschaft und Seele ... zur zentralen Bühne des religiösen Ringens» wurden (vgl. 295–297). Doch sehr lange, so sagt Amery, in Europa mindestens bis ins 13. Jahrhundert (298), vielleicht aber bis heute, gab und gibt es eine Gleichzeitigkeit kosmischer und metakosmischer, nicht mehr im Kosmos verwurzelter Religiosität. In dieser Perspektive feiern wir heute «zwei, vielleicht sogar drei Ostern: das alte, zeitlose Ostern der Heiden, welches die Schatten von Isis und Osiris, von Persephone und Ostara heraufbeschwört, durch Zeichen wie das Osterei symbolisiert; zweitens das Andenken an den Exodus, das Passach der Juden, das Ende einer politischen und gesellschaftlichen Sklaverei; und schließlich das entschieden antizyklische Ostern, den Sieg des Erstgeborenen, der nicht nur alle Offenbarung abschließt, sondern alle Riten kosmischer Religiosität sinnlos und veraltet macht.» (297f.)

Der endgültige Triumph der metakosmischen Religiosität und ihrer Konsequenzen für das Verhältnis zur Natur ereignet sich

³ Vgl. Das Ende der Vorsehung. Reinbek 1972, 17–23 u. 191–205.

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. 37.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerrabonnent: Fr. 50.– / DM 60.– / öS 420.–
(Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnements in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Probenummer gratis

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Zentralsparkasse und Kommerzbank Wien, Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

nach Amery erst in der Neuzeit. Er schreibt: «Die Moderne erlebte den Sieg, ja den Endsieg des metakosmischen Prinzips. Dieser Endsieg wurde in der Phase der Säkularisation errungen, sicher; ein ironischer, aber höchst logischer Schluß. Es bedurfte der Heraufkunft so radikaler «Protestantismen» wie der liberalen Aufklärung und des Marxismus, um die volle Dynamik des metakosmischen Paradigmas zu entfesseln.» (299)⁴

Neue Ehrfurcht und Demut

Doch nun hebt Amery hervor, daß die moderne wissenschaftliche Zivilisation selbst beginnt, ihre eigene Dialektik, d. h. die Grenzen des Möglichen und des Machbaren, zu erkennen und an ihrem lange selbstsicher verkündeten Optimismus zu zweifeln (vgl. 300f.). Diese Diagnose, die Amery mit vielen teilt, will er nicht im Sinne konservativer Kulturkritik aufgefaßt wissen, die «mit der Nostalgie für eine vergangene Zeit und mit antiwissenschaftlichem Obskurantismus» verknüpft war, auch nicht im Sinne jenes Neokonservatismus, der «auf einer Politik blinder biosphärischer Plünderung beharrt» (vgl. 301f.). Amery scheut sich nicht, in dieser Lage eine neue Ehrfurcht und Demut einzufordern – als Zeichen eines modernen, dem Kosmos angemessenen ökologischen Humanismus, den er am Ende dieses wichtigen Vortrags in die dargelegte religionsgeschichtliche Perspektive hineinstellt: Es sei «absolut notwendig», an der Verwerfung der Magie und der unverstandenen Abläufe der kosmischen Religiosität durch die metakosmische festzuhalten (306), doch plädiert Amery jetzt für eine neue Religiosität, die das verdrängte Erbe jener kosmischen in Gestalt von Ehrfurcht und Demut gegenüber der Natur bewußt wiederaufnimmt.

Dabei bleibt er wohlthuend zurückhaltend: «Als nüchterner Beobachter muß ich gestehen: ich weiß nicht, was kommt. Aber ich kann und muß versuchen, einige der Forderungen zu formulieren, denen sich die Religion heute gegenübersehen, wenn sie in der neuen, der neu-kosmischen Situation noch Bedeutung haben soll.» (304) Diese Art von Religion ist «verpflichtet», so formuliert Amery, «die eine Frage zu stellen, die der Wissenschaft streng untersagt ist: die Frage nach der *causa finalis*: gibt es so etwas wie eine «Bestimmung» des Menschen? Oder, andersherum: was für Menschen müssen wir werden, um vor der Herausforderung der Schöpfung bestehen zu können?» (307)

Zum Schluß führt Amery in neuartiger Weise den Begriff der Heiligkeit ein und fragt: «Ist Heiligkeit (neu und global definiert im Licht der ökologischen Herausforderung) die *causa finalis* der Evolution des Lebenden? / Ich verweigere (noch) die Antwort.» (308)

Keine Frage, daß Amerys Konzeption – über den ökologischen Alarmruf hinaus – in ihrer das Ganze von Politik und Religion betreffenden Zielrichtung sehr ernst genommen zu werden verdient – nicht nur von Theologen, sondern innerhalb der allgemeinen philosophischen Auseinandersetzung um das sogenannte «Projekt der Moderne». Amery lehrt nicht einen Hegelschen Dreischritt; bei dem das Spätere das Frühere depotenziert und «aufhebt», schon gar nicht die Beseitigung des Mythos und der Metaphysik durch Wissenschaft im Sinne des Comteschen Dreistadiengesetzes; er bringt vielmehr immer Präzises, aber lange Verschüttetes und Verkanntes wieder ans Tageslicht. Amery hat einen Weg zurückgelegt – nicht von jedem kann man das sagen –, einen Weg nach vorn, vom Kleineren zum Größeren, von der christlichen Perspektive, die er als solche nicht verlängert, zu einem neuen «Kosmopolitismus». Dem hier vorgestellten Band ist zu wünschen, daß er – sowohl als Zeugnis wie als Reflexion – möglichst vielen hilft, dem Sektenhaften der angeblichen «Großkirche» zu entkommen.

Heinz Robert Schlette, Bonn

⁴ Vgl. hierzu meinen Artikel über das Buch von C. Merchant, Der Tod der Natur, in: Orientierung 53 (1989) Nr. 6, 64–68.