



ORIENTIERUNG

Nr. 10 53. Jahrgang Zürich, 31. Mai 1989

DIE EUROPÄISCHE ÖKUMENISCHE Versammlung in Basel (15.-21. Mai) ist zu einem Ereignis geworden. Trotz unterschiedlicher Intensität der Vorbereitung und Erwartung in den verschiedenen Ländern Europas ist es unter den rund 700 Delegierten und Experten aller christlichen Kirchen – die Hälfte waren Katholiken – zu einem überraschenden *Konsens* in den grundlegenden Optionen hinsichtlich *Gerechtigkeit, Frieden und Ökologie* («Bewahrung der Schöpfung») gekommen. Darüber hinaus hat sich unter den aus allen Himmelsrichtungen angereisten Besuchern und unter den Gestaltern von über hundert Ständen der sogenannten «Zukunftswerkstatt Europa» ein beeindruckendes Potential für ein grenzüberschreitendes allchristliches *Netzwerk an der Basis* enthüllt, das auf Realisierungen drängt, das aus einem gemeinsamen Ethos auf Realisierungen drängt und sich von sehr viel Goodwill und persönlichem Engagement, aber auch von Dialogbereitschaft und Freude an der Begegnung nährt. Schließlich hat die Teilnahme der *Bevölkerung der Region Basel* an Gottesdiensten, Bibelgesprächen, Hearings und anderen Veranstaltungen in jeweils gleichzeitig zwölf Kirchen und anderen Räumlichkeiten an jedem Morgen und Abend der Pfingstwoche sowie erst recht an der Eröffnungs- und Schlußfeier, an einem «Dreiländermarsch» und einem «Fest am Rhein» alle Erwartungen übertroffen. Die Messestadt Basel hat sich, wie schon einmal zur Zeit von Jan Hus, auch als «Konzilstadt» bewährt, und aus dem humanistischen Erbe des Erasmus ist der für die ganze Menschheit aktuelle Appell zum Tragen gekommen: «Verschwört euch für den Frieden!»¹

Was nun den Konsens der Delegierten betrifft, so trat er erstens in einem nach fast unheimlich gedrängter Arbeit bereinigten *Schlußdokument* zutage, dessen dritte Fassung (ihrer zwei waren durch einen Vorbereitungsprozeß gegangen)² 95 Prozent der Stimmen auf sich vereinigte. Zweitens äußerte er sich in einer während der Versammlung erarbeiteten und mit nur 3 Gegenstimmen bei 10 Enthaltungen verabschiedeten *Botschaft*. Wir dokumentieren vorerst diesen Text, in dem die Versammlung zu den Christen Europas spricht. (Red.)

Botschaft der Basler Versammlung

Zum ersten Mal sind Delegierte aus allen Kirchen Europas zusammengekommen – aus Ost und West, aus Nord und Süd, über konfessionelle und politische Grenzen hinweg, die noch vor kurzem unüberwindlich schienen. So tief die Wunden der Vergangenheit in Europa sind, haben sich die Bande, die uns in Christus einen, als stärker erwiesen. Eine Gemeinschaft ist im Wachsen, die uns Hoffnung gibt; dafür sind wir dankbar.

«Gerechtigkeit und Friede umarmen sich.» Dieses Psalmwort war der Leitgedanke unserer Versammlung. Aber wie weit sind wir von dieser Verheißung entfernt. Millionen von Männern, Frauen und Kindern gehen in Armut, Hunger und Kriegen zugrunde. Fundamentalste Menschenrechte werden ständig verletzt. Pflanzen- und Tierarten werden unwiederbringlich ausgerottet. Unser aller Leben und das der nachkommenden Generationen ist heute in Frage gestellt.

Was sagt uns, Christen in Europa, das Evangelium in dieser Stunde? Die Voraussetzung für jedes glaubwürdige Zeugnis ist Umkehr – Umkehr zum Schöpfer, der in seiner Liebe jedes einzelne seiner Geschöpfe umsorgt, Umkehr zu Jesus Christus, Gottes Sohn, der uns wahres Menschsein vorgelebt hat, Umkehr zum Heiligen Geist, der Quelle neuen Lebens. Als europäische Christen haben wir besonderen Anteil an den Ursachen der heutigen Krise. Darum bitten wir Gott um Vergebung unserer Schuld, um die Kraft zur Umkehr, damit wir Werkzeuge seines Friedens werden.

Gottes Ratschluß für die Menschheit bleibt letztlich ein Geheimnis, das niemand durchschaut. Im Vertrauen auf das Evangelium haben wir aber die Gewißheit, daß

KONZILIARER PROZESS

Botschaft der Europäischen Ökumenischen Versammlung: Delegierte und Experten aller christlichen Kirchen trafen sich in Basel – Engagiertes Interesse der Basler Bevölkerung – Zukunftswerkstatt Europas zeigt grenzüberschreitendes Netzwerk – Überraschender Konsens in grundlegenden Optionen – Verabschiedet wurden ein Schlußdokument und eine Botschaft – Dokumentation der Botschaft.

THEOLOGIE

J. L. Hromádka – ein Zeuge der Menschlichkeit Gottes: Vor 100 Jahren in Hodslavice (Mähren) geboren – Seit 1918 führender Theologe der evangelischen Fakultät in Prag – Flucht vor der Gestapo und Exil in USA – In der Zeit des «Kalten Krieges» – Suche nach den humanen Wurzeln des Sozialismus – Kritik am Kulturprotestantismus – Wider die kirchliche Vergesetzlichung des Evangeliums – Entdeckung der ökumenischen Dimension des Christentums – Das Zeugnis der «Gründerväter» aus der Reformationszeit – Der Weg Gottes zum Menschen als Hauptthema.
Jan Milič Lochman, Basel

NIEDERLANDE

Ein anderes Gesicht unserer Kirche: Erneuerungskräfte in der «8.-Mai-Bewegung» (I) Seit dem Papstbesuch (1985) jährliche Treffen – Zusammenschluß katholischer Gruppen, Bewegungen und Orden – Zur Marienburger Erklärung von 1983 – Ein Appell für eine partizipatorische Kirche – Befreiter Glaube gegen bürokratische Orthodoxie – Römischer Zentralismus zerstörte eine vitale Ortskirche – Kirchenkritik und Engagement für einen vertieften Glauben.
Ludwig Kaufmann

RELIGIONSGESCHICHTE

Kalender, Astronomie und «Himmelsreligion» im alten China: Vom Spätneolithikum zur Hochkultur – Politische Machtstrukturen und arbeitsteilige Gesellschaft entstehen – Welches waren die Gründe dafür? – Spuren einer vorgeschichtlichen Astronomie in China – Visuren und Megalithe – Geheimwissen der Priester-Astronomen – Am Ursprung der Himmelsreligion – Zeugnisse in alten Chroniken und Kulttexten.
Jean-Pierre Voiret, Freienbach

ESSAY

«Rain Man» oder Autismus als postmodernes Lebensgefühl: Ein Film mit Dustin Hoffman – Thema «Autismus» – Fast untherapierbare Krankheit – Beziehungen ohne Berührungen – Das Kinoerlebnis: Schmerz in Lächeln verpackt.
Hans Jürgen Luibl, Jestetten

Gott seine Schöpfung zur Erlösung führen will. Aufgrund dieser Gewißheit widerstehen wir jedem Fatalismus. Wie der Apostel Paulus haben auch wir heute die Einladung weiterzugeben: Lasset euch versöhnen mit Gott. Sich mit Gott versöhnen lassen heißt aber zugleich den Mächten der Zerstörung und des Todes widerstehen.

► Jeder Mensch, unabhängig von Geschlecht, Rasse, Nation und Sprache, trägt Gottes Bild in sich und ist darum gleichberechtigtes Glied der Gesellschaft. Laßt uns unmißverständlich bezeugen, daß Christus selbst in denen, deren Würde mit Füßen getreten wird, leidet; laßt uns ihm nachfolgen, indem wir uns auf die Seite der Unterdrückten, Entrechteten und Gefolterten stellen. Wir werden für die Rechte der Flüchtlinge eintreten und verpflichten uns, eine Gemeinschaft aufzubauen, in der Männer und Frauen zu gleichen Teilen Verantwortung tragen.

► Armut und Hunger sind ein Skandal, der uns nicht ruhen lassen darf. Wir verpflichten uns, sowohl weltweit als im eigenen Umkreis zu teilen, und werden jeden Schritt unterstützen, der dazu beiträgt, daß die Last der Verschuldung, unter der viele Länder der Dritten Welt ersticken, beseitigt wird.

► Der Krieg als Mittel zur Lösung von Konflikten muß überwunden werden. Wir werden, jeder in seinem Lande, alles daran setzen, daß die Vision gemeinsamer Sicherheit verwirklicht werden kann. Wir verpflichten uns heute, über Grenzen hinweg ein Vertrauen zu schaffen, in dem die Bereitschaft zur Beseitigung sowohl atomarer als chemischer und konventioneller Waffen wachsen kann. Zum Weg der Versöhnung gehört unabdingbar das Zeugnis der Gewaltlosigkeit.

► Laßt uns der Illusion den Kampf ansagen, daß der Ausbeu-

tung der Natur keine Grenzen gesetzt sind. Der friedliche Umgang mit der Natur setzt die Absage an lebensbedrohende Strukturen in Wirtschaft und Gesellschaft voraus. Es ist uns in diesen Tagen erneut klar geworden, daß der heutige Verbrauch von Ressourcen und Energie drastisch reduziert werden muß. Von uns allen ist ein radikal veränderter, einfacher Lebensstil gefordert.

Sollen wir den empfangenen Auftrag erfüllen, haben wir einander nötig. Gottes Bund in Jesus Christus steht fest. Unter dieser Verheißung wollen wir in Geschwisterlichkeit und Solidarität zusammenstehen. Die politischen und gesellschaftlichen Veränderungen, die heute in Europa stattfinden, geben Anlaß zur Hoffnung. Gemeinsam wollen wir das Unsere dazu beitragen, daß mehr Gerechtigkeit, mehr Bereitschaft zum Dialog und mehr Achtung vor den Gaben der Schöpfung sich durchzusetzen vermögen. So wie die Krise nationale Grenzen überschreitet, muß auch unsere Gemeinschaft sie überschreiten. Sie muß offen sein für die Freundschaft und Zusammenarbeit mit allen, die Frieden in Gerechtigkeit suchen, gleichgültig welcher Religion oder Überzeugung. Nur so wird sie zu einem Zeichen der Hoffnung in dieser bedrohten und gespaltenen Welt werden können.

Der Geist Gottes, der uns hier zusammengeführt hat, wird immer wieder weit über unsere Erwartungen hinaus wirken. Wir glauben, daß er am Werk ist, um die Saat aufgehen zu lassen, die hier gesät wurde. Das ist unsere Hoffnung. Das ist unser Gebet.

¹ Vgl. den so betitelten Beitrag von H. Lutz in: Orientierung 1986, S. 133 f.

² Vgl. Orientierung 1989, S. 30–32 und S. 58–60.

Ein Zeuge der Menschlichkeit Gottes

Zum 100. Geburtstag von Josef L. Hromádka

In der Geschichte europäischer Theologie unseres Jahrhunderts gab es wenige Theologen, welche das Leben und Denken ihrer Kirche so vielseitig und nachhaltig geprägt haben wie der tschechische evangelische Theologe *Josef Hromádka* (1889–1969).¹ Als junger, in Wien, Basel, Heidelberg und Aberdeen geschulter Theologe wurde er bald zum führenden Denker der 1918 neubegründeten evangelischen Fakultät in Prag. In den Jahren der jungen Republik wuchs er zum führenden Wortführer der protestantischen Intelligenz auf, mit intensiver Anteilnahme am öffentlichen Leben und im antifaschistischen

¹ Ausgewählte Veröffentlichungen J. L. Hromádkas in deutscher Übersetzung: Das Evangelium für Atheisten (unterwegs 6). Berlin 1958; seit der 2. Aufl. mit Nachwort von Karl Barth u. a. auch in der Edition Arche nova, Zürich 1969; Theologie und Kirche zwischen gestern und morgen. Neukirchen-Vluyn 1960; Kirche und Theologie im Umbruch der Gegenwart (Evangelische Zeitstimmen 7). Hamburg 1961; Sprung über die Mauer. Berlin 1961; Das Evangelium auf dem Weg zum Menschen. Witten 1963; An der Schwelle des Dialogs zwischen Christen und Marxisten (Antworten 11). Frankfurt 1965; Das Evangelium bricht sich Bahn. Predigten, Betrachtungen, Vorträge und Aufsätze aus den Jahren 1948–1961. Berlin 1968; Mein Leben zwischen Ost und West. Zürich 1971; Der Geschichte ins Angesicht sehen. Evangelische und politische Interpretation der Wirklichkeit. Ausgewählt von M. Stöhr (Theologische Bücherei 60). München 1977.

Ausgewählte Sekundärliteratur: H. Ruh, Geschichte und Theologie. Grundlinien der Theologie Hromádkas. Nachwort von J. L. Hromádka (Theologische Studien, Heft 69). Zürich 1963; J. Smolik, Hrsg., Von Amsterdam nach Prag. Eine ökumenische Freundschaftsgabe an Prof. Dr. J. L. Hromádka (Evangelische Zeitstimmen 45/46). Hamburg 1968; H. Gollwitzer, E. Wolff, Hrsg., J. L. Hromádka zum 80. Geburtstag, in: EvTheol 29 (1969), Heft 7; K. Todt, Hrsg., Christliche Friedenskonferenz. Heft 29: Zum 80. Geburtstag Hromádkas. Beiträge zur Wirkungsgeschichte. Prag 1969; D. Neumärker, Josef L. Hromádka. Theologie und Politik im Kontext des Zeitgeschehens (Gesellschaft und Theologie. Systematische Beiträge, Band 15). München–Mainz 1974. (Red.)

Kampf. Nach der nötigen Flucht vor der Gestapo 1939 wurde er zum höchst beliebten Theologieprofessor in Princeton, USA. Zurückgekehrt in die Tschechoslowakei 1947 wurde er zum Wortführer tschechischer Kirchen innerhalb der ökumenischen Bewegung. Dies geschah in einer Zeit, wo es sowohl im eigenen Land nach der kommunistischen Machtergreifung 1948 wie auch in der Ökumene im Blick auf den dominierenden antikommunistischen Affekt der Zeit des Kalten Krieges äußerst schwierig war, die Sendung der christlichen Gemeinde in der kommunistischen Welt sachlich zu beurteilen. Hromádka war einer der wenigen, die durch die verzerrten stalinistischen Strukturen zum ursprünglichen, humanen Kern des Sozialismus durchzublicken und in all den Enttäuschungen die Möglichkeiten des schwierigen marxistisch-christlichen Dialogs zu testen versuchten. Darum stellte er sich eindeutig auch positiv zum Erneuerungsversuch in der Tschechoslowakei 1968 und protestierte leidenschaftlich gegen den machtpolitischen Eingriff des Warschauer Paktes: eine abgrundtiefe Enttäuschung, an welcher sein Herz zerbrach.

Versuchen wir, auf einige der Hauptakzente dieses prophetischen (dabei keineswegs unfehlbaren) Theologen und überaus lebenswürdigen «Vaters und Bruders» anlässlich des 100. Jahrestages seiner Geburt im mährischen Dorf Hodslavice zu erinnern.

Streit um des Evangeliums willen

Bereits die knappe Skizze seines Lebenslaufes zeigt: Josef L. Hromádka war ein streitbarer Theologe. Von seiner Jugend an wurden ihm seine «Streitbarkeit» und seine gewagten «Sprünge» vorgeworfen. Versucht man aber sich zu vergegenwärtigen, worum es in diesen Kämpfen ging, so werden bald eine bemerkenswerte Zielstrebigkeit und Sachlichkeit dieses Theo-

logen sichtbar. Es geht zuletzt um das Evangelium – um seine Verbindlichkeit in der Kirche und um sein Bezeugen in der Welt. Versuchen wir es an zwei Beispielen, eben an seinen Kämpfen in den zwanziger und fünfziger Jahren, anzudeuten. Die eine Weise, das Evangelium zu umgehen, ist dort gegeben, wo Theologie und Kirche das Wort der Propheten und Apostel verlassen, anfangen, um Themen ihrer eigenen Lust und Wahl zu kreisen. In der Regel bedeutet das: Abkehr von der Botschaft von den Taten Gottes und Hinkehr zur geistlichen oder sozialen Welt des Menschen. Das geschah in Hromádka's jungen Jahren vor allem in der kulturprotestantischen, liberalen Theologie. Man kann dieser Theologie und deren Vertretern menschliche Würde und Größe nicht absprechen. Hromádka wurde in dieser geistigen Welt erzogen und wurde von ihr geprägt. Lebenslang bewahrte er vieles von diesem Erbe. Und doch wurde ihm bald klar: Trotz aller Tiefe und Ehrlichkeit modernistischer Versuche wird hier das Grundthema der Theologie bedenklich verschoben: Aus dem Evangelium vom Wege Gottes wurde die Botschaft von den idealisierten Möglichkeiten des modernen Menschen, von seinen Bedürfnissen und Idealen.

Der erste große Streit entbrannte für Hromádka gerade an dieser Front: Es ging um die Freiheit und Souveränität des theologischen Themas gegenüber den Werten und Idealen des menschlichen Geistes und der Kultur. Das erste Thema der Kirche ist Gott in Jesus Christus: das war das Zeugnis Hromádka's für die Gemeinden seiner Kirche nach 1918. Gegen den Strom der Zeit, die gerade auf dem religiösen Gebiet den Idealen moderner Humanität huldigte, versuchte er die «klassische Linie des Christentums» zu vertreten. Er weckte dadurch in der Kirche und Kultur des neuen liberal-demokratischen Staates manche Unruhe und manchen Anstoß – übrigens auch dadurch, daß er in der Zeit einer nationalistisch motivierten «Los-von-Rom-Bewegung» fürs Ernstnehmen der wahren Katholizität plädierte. Er schrieb darüber später (1927): «Im Jahre 1918 wurde mir klarer, daß das Problem der Theologie und des religiösen Denkens das Problem Gottes ist. Es geht nicht um Erlebnisse und Erfahrungen, sondern um die absolute Wahrheit, um Gott, nicht nur als Prinzip des Lebens, sondern auch als Ursprung des theologischen Denkens. Das zentrale Prinzip, um welches in der Geschichte der Frömmigkeit und der Theologie gerungen wurde, ist Gott selbst.» Gottes Ehre in der Kirche zu schützen wird zum ersten Anliegen (und zum ersten Streit) dieses Theologen.

Das Evangelium kann aber in der Kirche auch von einer anderen Seite umgangen werden. Man kann es in ein Gesetz verkehren und verkürzen. Die Botschaft von der unbedingten Hingabe Gottes in Christus wird in eine Lehre von den Bedingungen und Geboten der Religion gewandelt; den Wegen und der Barmherzigkeit Gottes werden «Geleise» gelegt. Das ist die klassische Versuchung des frommen Pharisäismus und der moralischen Selbstgerechtigkeit. Hier werden Trennungslinien zwischen den Menschen gezogen und Mauern zwischen ihnen aufgerichtet. Das bedeutet aber: Das Evangelium vom Wege Gottes zum Menschen wird verdreht in eine Botschaft vom Wege Gottes zu Menschen unserer Wahl, in ein Evangelium nur für einige, und also zuletzt in ein «dysangelion», eine Unheilsbotschaft gegen die anderen. Auch diesem «Umgehen» des Evangeliums versuchte Hromádka zu wehren, besonders leidenschaftlich dort, wo diese Versuchung in der Kirche akut wurde, zum Beispiel in der Situation nach 1948. Die tschechische evangelische Kirche geriet in einen radikalen und raschen gesellschaftlichen Umbruch und gelangte an das «Ende der konstantinischen Ära», in eine Umwelt, welche offiziell auf marxistisch-leninistischer, also bewußt atheistischer Grundlage aufgebaut wurde. Wie soll sich die Kirche mit solchen revolutionären Veränderungen auseinandersetzen? Soll sie z. B. die atheistische Ideologie mit einem ideologischen Kampf gegen den Atheismus beantworten?

Hromádka widersetzte sich dieser Schlußfolgerung. Es ist nicht die eigentliche Aufgabe der Kirche, ideologische oder antiideologische Fronten aufzubauen. Wo sie das tut, bleibt sie gerade das schuldig, was sie unter keinen Umständen schuldig bleiben sollte: das Evangelium – für alle! Deshalb formulierte Hromádka sein Programm mit dem Stichwort: Evangelium für Atheisten. Das bedeutet keineswegs, daß er den modernen Atheismus unterschätzte. Er widmete diesem Phänomen große Aufmerksamkeit und warnte vor der Gefahr eines geistigen Vakuums, das dadurch in der modernen Kultur und Gesellschaft entstehen konnte. Eine wirkliche Hilfe kann die Kirche jedoch nicht dort bieten, wo sie einen «gesetzlichen» Standpunkt einnimmt, sondern nur vom Evangelium her.

Bald führte Hromádka einen entsprechenden Kampf auch in der Ökumene. Als bewußter Bürger seines sozialistischen Landes stand er hier zunächst fast isoliert mit der Aufgabe, die Möglichkeit und Glaubwürdigkeit christlicher Existenz in dieser Gesellschaft zu begründen. Sein Kampf wurde oft im ausschließlich politischen Kontext verstanden. Sein eigentlicher Sinn transzendiert aber politische Kategorien; er ist geistlich und theologisch zu interpretieren. Es geht eben darum, daß auch diese gesetzliche Antifront vom Evangelium her durchbrochen wird, daß die Freiheit Gottes, die Freiheit des Weges Christi zum Menschen, unverkürzt bezeugt wird.

Christen unterwegs

Es fällt auf, wie oft das Motiv des Weges an wichtigen Stellen des Lebenswerkes von J. L. Hromádka erscheint. Als junger Theologe faßte er das erste Stadium seines Ringens im Buch «Wege eines protestantischen Theologen» (1927). Später verfaßte er seine «Wege der tschechischen Evangelischen» (1934) als ersten Band der Reihe «Der Pfad». Dieses bevorzugte Stichwort ist ein Reflex seiner Grundauffassung von Glauben, Kirche und Theologie. Der Glaube ist kein Sehen, Wahrheitsbesitz, garantierte Sicherheit, sondern immer neuer, unversicherter Schritt nach vorne. Theologie ist keine absolute Wissenschaft, eine ein für allemal formulierte Lehre, sondern ein immer neues, riskantes und nie definitives Ringen um das Verstehen von Gottes Wahrheit. Und Kirche ist keine in sich selbst ruhende, unveränderliche, sakramental oder lehramtlich gepanzerte Institution, sondern eine Gemeinde der Pilger, «communio viatorum», eine Gemeinschaft derer, die durch Gottes Wort immer auf neue und oft unerprobte Wege gestellt werden.

Im Hintergrund spürt man starke Akzente der tschechischen Reformation mit ihrem Versuch, die Kirche vom breiten Weg konstantinischer Ordnung auf den schmalen Weg der apostolischen Nachfolge zu rufen. Und hinter diesem Zeugnis der Väter behaupten sich die prophetisch-biblischen Perspektiven, die Pilgerschaft des Volkes des Alten und des Neuen Bundes, das keine bleibende Stätte hat, sondern das Verheißene und das Kommende sucht. Hromádka hörte die Apostel in ihrer Erwartung der befreienden und verpflichtenden Wiederkunft Christi. Von seiner Jugend an öffnete er sich mit besonderer Aufmerksamkeit den Propheten und ihrer Botschaft von dem Gott, der die Tempel zerstört und kultische Haine vernichtet, um sich durch sein Gericht sein dezimiertes Volk für seine größere Gnade vorzubereiten. Immer von neuem taucht da bei Hromádka die Gestalt Abrahams auf. Sein gehorsamer Weg aus den mythisch geschützten Gegebenheiten ins Risiko der Geschichte macht ihn zum «Vater des Glaubens» und zum Vorbild für das Volk Gottes auch heute.

Es ist eine chronische Versuchung der Kirche, daß sie sich von diesem Weg abwendet und versucht, sich im Vorhandenen anzusiedeln und einzubürgern, sich durch Götzenkult und Heiligtümer, durch Traditionen und Ordnungen, durch Mythen und Systeme zu sichern. Bereits in der Bibel wird gegen diese Versuchung gerungen – im Streite der Propheten gegen die Lügenpropheten, des Apostels mit dem «Pharisäer». Und

in der Geschichte wird die «communio viatorum» gar oft durch selbstherrliche kirchliche Institutionen ersetzt. Darum ist es gerade in der Kirche nötig, vor dieser Gefahr zu warnen, zur Umkehr zu rufen, den freien Weg des Herrn vorzubereiten.

Diese abrahamische Grundauffassung öffnet dann den Blick in die *Geschichte*, verstanden als Ort unserer Berufung und Bewährung. Es gibt wenig Theologen, die sich aus Glaubensgründen in der geschichtlichen Gegenwart so stark exponiert hätten wie Hromádka. «Geschichte ernst nehmen!» – das ist sein «ceterum censeo» in den letzten Jahrzehnten. Das führte zu wiederholten Nachfragen und manchmal Verdächtigungen an seine Adresse: Wird nicht in Hromádkas Prag eine uferlose «Geschichtsphilosophie» getrieben? Hat nicht der große Lehrer *Ernst Troeltsch* diesen seinen ehemaligen Schüler allzu tief beeinflusst? Meiner Ansicht nach wird in solchen Fragen, vor allem wo sie als Pauschalurteile formuliert werden, die entscheidende Intention Hromádkas übersehen. Es ist wahr, Hromádka vertiefte sich gern und leidenschaftlich in Fragenkomplexe unserer geschichtlichen Lage und Orientierung. Er wagte auch Urteile, die als einseitig wirkten und auch einseitig waren. Er kann und muß in mancher konkreten Stellungnahme korrigiert werden. Aber warum tat er das? Aus einem geschichtstheologischen Aventurismus? Ich glaube nicht. Immer von neuem wehrte sich Hromádka gegen die Anklagen, die ihm eine illegitime «Geschichtsphilosophie» vorwarfen. Seine Hinwendung zur Geschichte verstand er nicht als eine theologische Kapitulation vor den überwältigenden Mächten der Geschichte, sondern im Gegenteil als Versuch, auch hier, im geschichtlichen Wirbel, die Souveränität Gottes zu entdecken und zu bezeugen. Es ist die Aufgabe eines Theologen, die Geschichte zu bewältigen und nicht ihr zu verfallen. Es geht um Freiheit *in* der Geschichte, also auch um Freiheit *von* der Geschichte. Aber man wird nicht von der Geschichte frei, wenn man sie nicht, gerade auch theologisch, ernst nimmt.

BILDUNGSHAUS BAD SCHÖNBRUNN

Mo 31. Juli (18.30) bis Mo 7. August (9.00)

Herr, zu wem sollen wir gehen?

Exerzitien für Priester und Mitarbeiter(innen) im kirchlichen Dienst; mit P. Timotej Masar SJ

Mo 7. August (18.30) bis Di 15. August (13.00)

Exerzitien nach Teilhard de Chardin

für alle; mit P. Richard Brüchsel SJ

Fr 18. August (18.30) bis Mo 28. August (9.00)

Einzelexerzitien (9 Tage)

mit Sr. Irmgard Braun und P. Josef Bachmann SJ

Mo 13. November (11.00) bis Fr 17. November (13.00)

Exerzitien für Priester und Mitarbeiter (-innen) im kirchlichen Dienst

mit P. Hubert Holzer SJ

Für alle Kurse gilt: Kleingruppe, persönliche Begleitung, z. T. Angebot von Leibübungen.

Programme und Anmeldung:

Bildungshaus Bad Schönbrunn, CH-6313 Edlibach/Zug
Telefon 042/52 16 44

Menschlichkeit Gottes

Die «Kleine Dogmatik» J. L. Hromádkas trägt den typischen Titel: Das Evangelium vom Wege Gottes zum Menschen (tschechisch 1958, deutsch 1963). Auf diesem Wege wird der «Humanismus Gottes» offenbar: es geht um keinen allgemeinen, abstrakten Humanismus. Der Mensch steht nicht am Anfang des Evangeliums: «Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott» (Joh 1,1). Und doch, dieses Evangelium setzt fort, dieses Wort hat sein «Gefälle», es drängt zum Bekenntnis, das bei Hromádka die größte Rolle spielt: «Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns» (Joh 1,14). Der im Evangelium bezeugte Gott ist Gott in Jesus Christus – Gott für den Menschen. Im Bezeugen dieser Botschaft vom Eintritt Gottes in die «tiefste Tiefe» des menschlichen Seins schlägt das Herz von Hromádkas Glauben und Denken. Wenn man seine Vorträge und Abhandlungen aus den letzten Jahren liest, mag es sich um theologische Aufsätze oder um seine Reden auf den Versammlungen der von ihm begründeten Christlichen Friedenskonferenz handeln, so kann man kaum übersehen: Hier liegt der besondere Akzent Hromádkas. Hier brennt sein Geist, hier gehen nüchterne Analysen in eine bewegte Anbetung des Inkarnationsgeschehens über. Hromádka ist bestimmt ein «Ostertheologe»: es gibt nicht viele protestantische Theologen, die heute das Licht der Auferstehung so kräftig bezeugen wie er. Er schöpfte sein Leben lang dankbar aus den Quellen des östlich-orthodoxen Erbes. Aber er war zugleich, und mit besonderer Inbrunst, ein «Weihnachtstheologe», ein Zeuge des Kindes von Bethlehem. Seine Frömmigkeit lebte aus dem Schatz der Weihnachts- und Adventslieder der Böhmisches Brüder, die er so gerne zitierte.

Dabei ging es ihm um keine Mystik und religiöse Mysterien. Das Kind von Bethlehem wächst zum Jesus von Nazareth auf, und in diesem Namen (es war kein Zufall, daß Hromádka in den letzten Jahren diese Fassung des Namens Jesu Christi bevorzugte) öffnet sich nicht nur eine religiöse, sondern auch die weltliche Dimension des menschlichen Lebens. Jesus von Nazareth: ein Zimmermann aus einer jüdischen Kleinstadt, ein Freund von Zöllnern und Sündern, ein Mann der Schmerzen – das ist der Weg Gottes zum Menschen. Die «Tiefe» und die «Breite», die ungekürzte Fülle des menschlichen Geschicks inmitten unserer realen, rohen, geschichtlichen Welt liegt Gott am Herzen. Sie muß auch uns am Herzen liegen.

So geht Hromádka in diesem Namen zum Menschen, in die Kirchen und in die Gemeinden, aber auch in die Welt und an die Zäune. Er sucht den Dialog – mit Theisten und Atheisten. Hier sehe ich einen anderen spezifischen Aspekt seiner theologischen Arbeit, auffallend selbst im Vergleich mit den ihm verwandten Theologen. Hromádka suchte seine Orientierung weitgehend im Einklang mit der «dialektischen Theologie», vor allem in lebenslanger Freundschaft mit *Karl Barth*. Er bewahrte sich aber immer seine Eigenart. War es möglich, angesichts des gewaltigen Nachdrucks auf die Majestät Gottes, bei einigen Vertretern dieser bedeutenden Bewegung besonders am Anfang die Frage zu stellen, ob dieser Akzent nicht bis zu einer abstrakten Trennung des theologischen Ringens von den Fragen unserer geschichtlichen Verantwortung führte, so war es kaum möglich, dieses Bedenken Hromádka gegenüber zu hegen. In seinem Eifer für die Souveränität Gottes blieb er keineswegs hinter seinen ausländischen Freunden zurück. Zugleich aber ließ sein brennendes Interesse an gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Problemen nicht nach. Im Gegenteil: Gerade indem sich seine Theologie als Theologie des Wortes Gottes radikalisierte, intensivierte sich auch seine öffentliche Aktivität.

Das scheint auf den ersten Blick ein Paradox zu sein. Bis heute wird diese Dialektik von manchen Interpreten Hromádkas nicht verstanden, in der Kirche und auch unter den marxistischen Interpreten. Je nach der Perspektive betrachten sie entweder seinen theologischen Ernst als Belastung seines gesun-

den sozialpolitischen Engagements oder verdächtigen sie sein sozialpolitisches Interesse als eine Kompromittierung seiner Theologie. Wenn wir aber versuchen, Hromádka vom Zentrum seines Bekenntnisses zu verstehen, so zeigt es sich, daß es um ein organisches Ganzes geht, um zwei Formen des zuletzt identischen Gehorsams, eben um Zeugnis des einen Evangeliums vom Wege zum Menschen. In diesem Zeugnis ist tatsächlich beides betont: die souveräne Majestät Gottes und der Weg zum Menschen – die *Menschlichkeit Gottes*. Glaube und Ge-

schichte, theologische und politische Verantwortung gehen Hand in Hand. Darauf hinzuweisen und dazu einzuladen bleibt ein ökumenisch aktuelles Vermächtnis J. L. Hromádkas bis heute.
Jan Milič Lochman, Basel

Der Verfasser ist seit 1969 Professor für systematische Theologie an der evangelischen Theologischen Fakultät der Universität Basel. Letzte Veröffentlichung: *Unser Vater. Auslegung des Vaterunsers*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1988, DM 39,—. (Red.)

«Ein anderes Gesicht unserer Kirche»

Erneuerungskräfte in der «8.-Mai-Bewegung» niederländischer Katholiken (I.)

Auf blauweißen Fahnen vor den Brabanthallen in s'Hertogenbosch (auch kurz Den Bosch genannt) und auf blauen Halstüchern von Leuten, die dort zusammenströmen, steht zu lesen: *Acht Mei Beweging. Het andere Gezicht van de Kerk*. Die Aufschrift bildet einen Kreis, und darin sind als Signet Löwe und Lamm zu sehen. Bedeutet dieses Bild-endezeitlichen Friedens in der ganzen Schöpfung, daß man auch das «andere Gesicht der Kirche» als in weiter Ferne anzustrebende Utopie versteht, oder ist davon schon jetzt in ebendieser «Bewegung» etwas zu sehen?

Sie nennt sich nach dem «8. Mai» und ist heuer am Samstag, 6. Mai, zum fünften Mal zu einem großen Meeting zusammengekommen, das mit seinem vielgestaltigen Markt und seinen Hearings in den Messehallen einem deutschen Kirchen- oder Katholikentag nicht unähnlich sieht. «Das erste Treffen fand am 8. Mai 1985 auf dem Malieveld in Den Haag statt¹, als den Niederländern gerade der Besuch des derzeitigen Papstes ins Haus stand. Die Vorbereitungen und das Programm für diesen Besuch lagen einseitig in der Hand der Bischöfe. Was da dem Papst gezeigt werden sollte, war überhaupt nicht repräsentativ. Sollte er nicht auch andere als die «offiziellen» Stimmen hören oder mindestens ein Echo davon? So fragten sich verschiedene Personen und Gruppen und riefen nach einer ergänzenden Selbstdarstellung der niederländischen katholischen Glaubensgemeinschaft. Ihrem Appell folgten über 10 000 Menschen. Sie begegneten sich in einer freudigen Gläubigkeit, und die Freude war so groß, daß die Urheber des Treffens beschlossen weiterzumachen. Im November des gleichen Jahres wurde die Bewegung formell gegründet. Im Mai 1986 kam es zu einem zweiten nationalen Treffen in Den Bosch, 1987 zu einem dritten in Zwolle, und das vierte begingen wir letztes Jahr hier in Utrecht.» So hat mir dort am Vorabend des diesjährigen Treffens die Präsidentin, *Mies Stael-Merkx*, erzählt: «Offizielle Teilnehmer sind lauter *Gruppen*, größere und kleinere katholische Institutionen: die *Partizipanten*. Daneben gibt es die «Sympathisanten», das können Einzelpersonen inklusive Nichtkatholiken sein.» Aber was führt alle diese Gruppen und Personen Jahr für Jahr – bei wachsenden Teilnehmerzahlen – zusammen, und wie geschieht dies? «Was alle verbindet», so die Überzeugung von Mies Stael, «ist der *Wille zur Erneuerung* hin zu einer «offenen» Kirche im Sinne von Papst Johannes XXIII. und des Konzils, einer Kirche «inmitten der Welt.» In diesem Geist der Weltoffenheit und des gesellschaftlichen Engagements gab es schon vorgängig (1979) einen *überkonfessionellen* Zusammenschluß, der sich «Basisbewe-

gung (Basisbewegung) von kritischen Gruppen und Gemeinden» nennt.² Nach Frau Stael war er auch für die Bildung der 8.-Mai-Bewegung wichtig. Viele Gruppen partizipieren inzwischen an *beiden* Zusammenschlüssen. In der 8.-Mai-Bewegung machen aber nur die Gruppen mit, die sich als «katholisch» verstehen und dies gerade hiermit deutlich machen wollen, so Pax Christi, Justitia et Pax, Frauenbewegung, Missionsbewegung, Zusammenschlüsse von Ordensleuten usw. Dabei stehen den großen Organisationen auch ganz kleine Equipen, wie z. B. Zeitschriftenredaktionen, gegenüber.

«Verantwortung teilen» (Marienburg 1983)

«Der größte Partizipant mit heute 6500 zahlenden Mitgliedern ist die *Marienburg-Vereinigung*», so sagt nicht ohne Stolz einer ihrer Mitbegründer, der Franziskaner Prof. *Walter Goddijn*, bekannt als Religionssoziologe und seinerzeit als Generalsekretär eine führende Gestalt auf dem Niederländischen Pastorkonzil. Goddijn, mit dem ich in einer der Hallen zum Gespräch zusammentreffe, führt den Ursprung dieser Vereinigung auf die «Krisenstimmung» zurück, die nach der Römisch-Niederländischen Sonderbischofssynode vom Januar 1980 herrschte. Diese fast dreiwöchige Klausur der niederländischen Bischöfe zusammen mit dem Papst und sechs Kurienkardinälen im Vatikan war nach Goddijn gerade in ihrem Hauptziel, die zerbrochene «Communio» der Bischöfe wiederherzustellen, «praktisch mißlungen». Für die Öffentlichkeit war dies vor allem am unveränderten Verhalten von Bischof *Gijsen* wahrnehmbar: Er blieb u. a. bei seiner getrennten Fastenaktion.³ Unter den Gläubigen aber herrschte von da an eine Atmosphäre, die, so Goddijn, «derjenigen glich, wie sie jüngst in Österreich anzutreffen war: die Furcht, daß Rom nun sukzessive für jeden freierwählenden Bischofsitz einen Mann wie *Simonis* oder *Gijsen* ernennen werde». Das sind bekanntlich die Namen der zwei von Paul VI. 1971/72 in deutlich markierter Distanz zu damaligen Willensäußerungen der ortskirchlichen Gremien von Rotterdam und Roermond ernannten Bischöfe, mit denen die Einheit der Bischofskonferenz ein erstes Mal gesprengt wurde. Das Verhältnis 5:2 soll auch noch weitgehend auf der Sondersynode unter den Bischöfen geherrscht haben, obwohl inzwischen Kardinal Willebrands an die Stelle von Kardinal Alfrink getreten war. Durch die sodann von Johannes Paul II. im Jahre 1983 erfolgten Neuernennungen hat sich das Verhältnis drastisch umgekehrt. Jedenfalls hört man immer wieder von den «nur noch zwei Bischöfen» *Ernst* (Breda) und *Möller* (Groningen), die von der nachkonziliaren Equipe übriggeblieben seien und die, zumal seit der Ernen-

¹Vgl. Orientierung 1985, S. 150–153: Malieveld – anderes Gesicht der Kirche. Notiz (Kasten) von Knut Wolf, und «Du, Ihr, ich – wir gehören dazu!». Ansprache auf dem Malieveld von Edward Schillebeeckx. Danach ging es darum, «die andere Seite «unserer Kirche» nicht nur öffentlich zu zeigen, sondern auch zu feiern».

²Vgl. Signalement 1985. Basisbeweging van kritische groepen en gemeenten in Nederland. Erhältlich beim Sekretariat: Tolsteegsingel 33, NL-3582 AH Utrecht.

³In den «ergänzenden Dispositionen», die der Osservatore Romano am 1.2.1980 im Rahmen der offiziellen «Schlußfolgerungen» (Conclusions) veröffentlichte, hieß es ausdrücklich: «Der Bischof von Roermond wird die Zusammenarbeit mit den anderen Bischöfen wieder aufnehmen im Bereich der Päpstlichen Missionswerke, der Fastenaktion und der Niederländischen Missionswoche.» Vgl. L. Kaufmann, Holländische Sondersynode – Versuch zur Konfliktbewältigung, in: Orientierung 1980, S. 29–31.

nung von Bischof Simonis zum Erzbischof und Kardinal von Utrecht, in der niederländischen Öffentlichkeit kaum mehr in Erscheinung traten.

Angesichts dieser seit 1980 abzeichnenden Entwicklung und der Unruhe, die sie bei vielen Pfarrern und bei den rechtlich viel weniger gesicherten Pastoralassistenten und Pastoralassistentinnen hervorrief, galt es, eine Plattform zu finden, «nicht um akademisch über diese Sorgen und Probleme zu reden, sondern um etwas zu tun». Nach zweijähriger Arbeit veröffentlichten im Oktober 1983 40 Persönlichkeiten mit ihrer namentlichen Unterschrift als «Gruppe Marienburg» einen Text: *Zeugnis für den Geist, der in uns lebt*.⁴ Er ist ein «Appell an alle, die Verantwortung mittragen wollen», womit eine partizipatorische Sicht von Kirche ausgedrückt ist. Diese Sicht, oder besser die Haltung und Praxis von Offenheit, Dialog und geteilter Verantwortung, hat in den Niederlanden bereits seit dem Vorabend des Konzils (Impuls von Bischof Bekkers) in einem Netz von 15 000 Pfarreigruppen und dann auch in den Diözesanräten Gestalt angenommen. «Doch nun macht uns die jüngste Kirchenpolitik und die sterile Polarisierung in unserer Gemeinschaft Sorge», so die knappe Situationsbeschreibung in der Erklärung, «vor allem aber die Distanzierung von der Kirche, die viele erfaßt hat, der ihr Wohl am Herzen lag und vielleicht immer noch liegt», ja eine Entfremdung, die dartun könnte, «daß diese Kirche ihr Glaubensleben nicht mehr zu nähren und zu stimulieren vermag».

Die Entfremdungsgründe seien gewiß Legion, heißt es weiter, und so könne man u. a. Säkularisation und Fortschrittsglauben anführen, die die Kirche überflüssig erscheinen ließen; aber woran es in der Vergangenheit bestimmt gefehlt habe, sei das Augenmerk auf den in Aneignung und Praxis *personalen Glauben*, den es beim Zerfall hergebrachter Formen durchzuhalten und in neuen Formen auszudrücken gelte. Damit ist das zentrale positive Anliegen genannt, in dem nicht nur die Gruppe Marienburg, sondern viele andere pastoral engagierte Gremien, die inzwischen auf der Liste der «Partizipanten» der 8.-Mai-Bewegung versammelt sind, übereinkommen. Es drückt sich in einer ganzen Reihe von Initiativen zur Vertiefung des Glaubensdenkens und seines Aggiornamento aus, wofür ja schon seinerzeit der holländische Erwachsenekatechismus eine Pioniertat war und worauf im Hinblick auf die jetzige theologische Erwachsenen- und Weiterbildung zurückzukommen ist. Um das angeborene Recht auf diese Eigeninitiative bzw. das *Eigenrecht der Ortskirchen*, im Hinblick auf die Hinführung zum personalen Glauben die geeigneten Mittel und Formen zu (er-)finden, geht es im strukturkritischen Teil der Erklärung, in dem übrigens die Verbindung zu den «übrigen Ortskirchen und zur (Orts-)Kirche von Rom» durchaus anerkannt wird. Respektiert wird dann auch die Aufgabe der Bischöfe, «den Glauben der Apostel weiterzutragen»; hingegen ist es ein Hauptpunkt der Kritik, daß sie sich auf diesen Glauben berufen, um in so umstrittenen Fragen wie Geburtenregelung, straffreie Abtreibung, Wiederverheiratung Geschiedener, kirchlich-gesellschaftliche Anerkennung von Homosexuellen ihre «Politik» zu legitimieren, eine Politik, die Züge von «Verfolgung» annehmen könne und jedenfalls die Duldung gesellschaftlicher Diskriminierung bedeute.

Bedauert wird auch die *Schwächung der Ökumene*. Ein «Vorangehen», wozu das Konzil eine grundlegende Verpflichtung ausgesprochen habe, sei durch verschiedene Vetos der Hierarchie verhindert worden. Aber nicht minder sei das mangelnde Zusammengehen der verschiedenen Kirchen zu *gesellschaftlichen Initiativen* zu beklagen.⁵

Schließlich tritt eine tiefe Sorge über die verlorene *missionari-*

sche Kraft und Ausstrahlung zutage. Zur Zeit des Konzils stellten die Niederlande noch zehn Prozent des Personals der katholischen Weltmission, und dies dürfte ein Hauptgrund dafür sein, daß Rom ein so wachsames Auge auf die konziliare Erneuerung in den Niederlanden warf. (Auf dem Konzil gab es zwar nur sieben Bischöfe der Niederlande, aber zehnmal mehr niederländische Missionsbischöfe!) Inzwischen wäre Holland selber «Missionsland» genug. Bereits, so sagt die Erklärung, verstehe die Jugend die Sprache der Bibel und der christlichen Tradition nicht mehr, und während allenthalben kritische und kreative Basisgruppen ihren «eigenen Weg» suchten, würden sie durch die offizielle Kirche an den Rand gedrängt. Auch blockiere die endlose Diskussion um das «Amt» viele Energien von Laien im pastoralen Dienst, die solche Gruppen «begleiten» könnten.

Das Stichwort von der *Kreativität*, das schon in den siebziger Jahren zum Beispiel in den Liturgiegruppen von «kritischen Gemeinden» eine große Rolle spielte, kehrt auch in der Marienburger Erklärung mehrmals wieder. Man empfiehlt, konkret dort anzufangen, wo die Gemeindemitglieder etwas können. Auch sollten die Erkenntnisse der Wissenschaften ernst genommen werden. Entsprechend müsse den Theologen und anderen Fachleuten eine partizipatorische Rolle in den Meinungs- und Entscheidungsfindungsprozessen zukommen: Sie dürften sich ihre Freiheit nicht einschränken lassen. Überhaupt müßten die Strukturen und Arbeitsmethoden von Beratung und Dialog «innerkirchlich auf allen Stufen und nach außen mit jedermann» zum Tragen kommen. Dazu bedürfe es aber einer gezielten Ausbildung der Führungskräfte, die sie befähige, «mit Pluralität umzugehen und zugleich die eigene Verantwortung wahrzunehmen».

Befreiter Glaube gegen bürokratische Orthodoxie

Die Reaktion auf diese Erklärung war überraschend. Vier Jahre vor der «Kölner Erklärung» löste sie in Holland Tausende von Zuschriften aus von Menschen, die sich im gleichen Sinne wie die 40 Unterzeichner engagieren wollten. Man beschloß, einen demokratischen Verein zu bilden, mit gewähltem Vorstand und regionalen (derzeit gegen 60) Sektionen und mit einer jährlichen Zusammenkunft (jeweils 600–700 Teilnehmer): Auch ein Bulletin wird vier- bis fünfmal im Jahr herausgegeben und eine bereits beachtliche Reihe von Kleinschriften. Von ihnen sagt Goddijn, sie gäben den Menschen etwas «zur Vertiefung des Glaubens», und er fügt hinzu, sie erführen damit, daß dies «wenig zu tun hat mit dem, was die Bischöfe als «Orthodoxie» verteidigen», daß somit ein vertiefter Glaube durchaus mit einem innerkirchlichen Dissens Hand in Hand gehen kann. Goddijn spricht in diesem Zusammenhang von der «Bürokratie der Orthodoxie»: Sie mache es den Menschen schwierig zu glauben, statt ihnen zum Glauben zu verhelfen. Das, was in der offiziellen Kirche derzeit geschehe, habe aber auch sein Gutes: «Die Menschen machen sich innerlich frei.» Ja, er sieht das Kennzeichen der Gläubigen, nicht nur in seinem «Verein Marienburg», sondern auch auf der großen 8.-Mai-Versammlung, in der *Freudigkeit des Glaubens*: «Man zittert nicht mehr vor Gott und vor der Kirche, man ist froh im Glauben und läßt sich keine Angst mehr machen durch Sünde und Tod, diese Angst, auf die sich die Kirche sehr lange gestützt hat, um ihre Schäflein beisammenzuhalten.» Goddijn bedauert allerdings, daß die Gesamtheit der Gläubigen einer «prophetischen Führung», wie sie ein Bischof Bekkers oder Papst Johannes XXIII. darstellten, entbehren müßten, «aber dafür machen sie sich jetzt selber gegenseitig Mut, wie hier auf dieser Versammlung, mit einem neuen, menschenfreundlichen Gottesbild».

Wenn Goddijn von «Angst» spricht, meint er nicht zuletzt die Angst vor der Sexualität, wie sie lange in der Kirche geherrscht habe: «Soziologische Untersuchungen in der Bundesrepublik Deutschland zeigen, daß die «Autorität des Papstes» immer wieder assoziiert wird mit «Sexualität». Schon G. Schmidtchen

⁴Vgl. die englische Ausgabe: Witnessing to the Spirit who lives in us. Erhältlich bei: Group Marienburg, Postbox 261, NL-4870 AD Etten-Leur.

⁵Dieser Punkt, den man vergleichsweise in der «Kölner Erklärung» vermißt, scheint uns im Hinblick auf den europäischen und weltweiten «Konziliaren Prozeß» besonders wichtig zu sein.

hat das deutlich gemacht. Jetzt merken die Menschen, daß man sich von beidem lösen kann, vom «Bann» des Sex und vom Autoritätsdruck des Papstes. Es ist, als ob die Menschen einen Schlüssel zur Befreiung gefunden hätten.»

An dieser Stelle des Gesprächs mit Goddijn – wir wechseln, um etwas Stille zu finden, mehrmals den Platz – stelle ich die Frage nach der Verbindung dieser innerkirchlichen Emanzipationsbewegung zu den alternativen Bewegungen für Frieden, für die Umwelt usw., d. h. zu jener «Basisbewegung», die Frau Stael eine wichtige Voraussetzung für den 8. Mai 1985 und seine Weiterführung genannt hat. Goddijns Antwort: «Vor 20 Jahren, in der Folge des Konzils und im Kontext des Niederländischen Pastorkonzils, hat das Anliegen der Reform im innerkirchlichen Sinn viele Energien mobilisiert, die sich jetzt auf andere Ziele richten. Damals, zur Zeit Kardinal Alfrinks, ging es darum, die starren, autoritären Strukturen in der Kirche zu überwinden. Für diesen Kampf fehlen heute weithin der Mut und die Lust: Die Jungen wollen nicht mehr in der Kirche kämpfen. Sie möchten wohl, soweit sie können, die Erfahrung einer Gemeinschaft im Glauben machen, aber die Institution Kirche empfinden sie als Hemmnis, innerlich frei und gläubig zu sein. Darin liegt m. E. die tiefe Tragik, daß die Kirche für sie kein «Instrument des Heils», keine Erfahrung von Heil mehr ist.»

Diese Beurteilung der heutigen Jugendgeneration teilt auch Mies Stael. Sie ist aber deshalb nicht allzu bekümmert: «Ich bin schon froh, wenn meine Kinder beten, sich in Basisgruppen engagieren usw., auch wenn sie von der Institution Kirche nichts wissen und die Taufe ihrer eigenen Kinder kaum als Aufnahme in diese Institution verstehen wollen. Manche jungen Leute haben die Kirchenmitgliedschaft vollständig abgeschrieben, sie sagen, mit dieser «faschistischen Kirche» wollten sie nichts zu tun haben.»

Wenn diese Einstellung um sich greift, muß man sich nicht wundern, daß auf dem 8.-Mai-Meeting im Vergleich zu bundesdeutschen Kirchen- und Katholikentagen keineswegs eine Überschwemmung mit Jugendlichen stattfindet, vielmehr herrschen die Erwachsenen und unter ihnen die älteren Semester vor. Das hat aber auch damit zu tun, daß es die großen katholischen Jugendverbände nicht mehr gibt, wie überhaupt eine katholische Laienbewegung im Stil der früheren Verbände und der sogenannten «Versäulung» nicht mehr vorzufinden ist.⁶ Zur Versäulung gehörten u. a. die katholische Freizeit, die katholische Lebens- und Krankenversicherung, die katholische Tageszeitung usw. Im Unterschied zu den Flamen haben sich die Niederländer von alledem freigemacht, nur der katholische Sender KRO besteht noch. Allfällige neue katholische Jugendgruppen haben den Ruf, erzkonservativ zu sein. Sie bringen Meetings von einigen hundert Teilnehmern zustande, die dann allerdings «ohne Schwierigkeiten», so meint Goddijn, den Besuch gleich von mehreren Bischöfen erhalten.

Goddijn: «Wenn es so weitergeht ...»

Die *Absenz der Bischöfe*⁷ auf dem Meeting der 8.-Mai-Bewegung wird formell auf die Opposition des Ortsbischofs von s'Hertogenbosch, J.G. ter Schure (seit 1985), zurückgeführt. Daß mindestens die bereits erwähnten Bischöfe Ernst (Breda) und Möller (Groningen) gerne gekommen wären, ist bekannt und wird durch Grußbotschaften bestätigt; Bischof Bär von Rotterdam (seit 1983) – ich habe ihn dort eigens aufgesucht – gibt zu wissen, daß er, falls die 8.-Mai-Bewegung ihr Meeting in seinem Bistum hielte, wohl hinginge⁸, aber zugleich sagen

⁶ Dafür hat sich das Engagement der Laien in den Pfarreien verstärkt, was wir seinerzeit mit eklatanten Zahlen belegt haben; vgl. Pionierkirche Holland, Orientierung 1980, S. 13 f.

⁷ Gemeint sind die Bischöfe der Niederlande. Anwesend waren je ein Bischof aus Indonesien und aus Pakistan; letzterer richtete öffentlich ein ermunterndes Wort an die Versammlung.

⁸ Schon beim ersten Meeting von 1985 besuchte Bischof Bär die Kirche, in welcher die Teilnehmer beten gingen (Den Haag gehört zur Diözese Rotterdam).

würde, womit er nicht einverstanden sei. Von Rotterdam, wie von allen anderen Bistümern außer Roermond (Bischof Gijzen, schon seit 1972 im Amt!), sind die Mitglieder des diözesanen Pastoralzentrums und die führenden Leute der diözesanen Missionsbewegung in Den Bosch anwesend. Ihr Bischof hat, wie er mir sagt, «gehört» und mehr oder weniger zur Kenntnis genommen, daß die Mehrzahl der Teilnehmer am 8.-Mai-Meeting führende Kräfte in den Pfarreien seien. Daß die Bischöfe trotzdem nicht kommen, wirkt auf mich paradox. Glaubten nicht bisher gerade sie, die Gläubigen zusammenhalten zu können und zu müssen?

Der seit dem Konzil als kirchlicher Berichterstatter bekannte Richard Auwerda⁹ sah damals die Bischöfe zwar gesamthaft auch nicht als Pioniere, aber als «Brückenbauer zwischen den Niederlanden und Rom sowie zwischen den Gläubigen zur Rechten und zur Linken». Seines Erachtens hat diese Amtsauffassung Rom mißfallen, «denn ein Bischof, den man nicht für alles verantwortlich machen kann, was geschieht, ist für Rom wertlos und untergräbt das hierarchische zugunsten des synodalen Prinzips». Auf meine Frage, ob er glaube, daß die Kirche auch ohne Bischöfe soziologisch gesehen «funktionieren» könne, meint Auwerda, dafür gebe es genügend Beweise historischer synodaler Kirchen, «aber für uns Katholiken ist die Situation jammerschade, weil wir doch eine bischöfliche Kirche sind». Mit der «Situation» meint er, daß derzeit in Holland «de facto die römisch-katholische Kirche als eine nicht-episkopale Kirche funktioniert». Goddijn würde diesen Satz so nicht unterschreiben, weil er zwar für den Eindruck gelten könne, den die Bischöfe in ihrer sogenannten «geistlichen Einheit» in der Öffentlichkeit machten, nicht aber für die Art, wie sie in den einzelnen Diözesen und im diskreteren Rahmen die praktische Führung handhabten: da gingen sie auseinander, weil sie da ihrem eigenen «Herzen» folgten. Sobald sich aber etwas in der Öffentlichkeit abspiele, hätten sie «Angst vor Rom und Angst voreinander».

«... enden wir bei der Computerkirche»

Was Goddijn vor allem schlimm findet, ist, daß die «Einheit im Glauben» praktisch als «Disziplin» verstanden werde, so daß schließlich die ganze Kirche nur noch «Doktrin» sei. Um dieser doktrinären Disziplin willen werde die Liebe geopfert, die

⁹ Autor des Buches «Der Krummstab als Waffe», Bischofsernennungen in den Niederlanden. (De Krommstaf als Wapen. Bisschopsbenoemingen in Nederland. Verlag Arbor, Baarn 1988 [1989]).

PFARREIENVERBAND

Aedermannsdorf + Herbetswil + Matzendorf

Seit Anfang 1989 haben sich die drei Thalergemeinden zum obgenannten Pfarreienverband zusammengeschlossen. Damit dieser Zusammenschluß zur lebendigen Kirche werden kann, suchen wir einen

Pfarrer

der zusammen mit engagierten Mitarbeitern einen neuen Weg in der Kirche gehen möchte! Unser offenes Seelsorgekonzept läßt für Anregungen des Pfarrers bestmöglichen Freiraum. Zusammen mit unserem hauptamtlichen Katecheten hoffen wir auf eine baldige, erspriessliche Zusammenarbeit.

Für weitere Auskünfte ist unser Präsident, H. P. Vonarburg, Tel. (062) 74 17 62, gerne bereit.

zum Beispiel darin bestünde, daß die Bischöfe die 8.-Mai-Bewegung besuchen würden. Goddijn wird hier sehr deutlich, wenn er sagt: «Im Grunde möchte man allen im Hirn einen elektrischen Apparat einbauen, damit alle genau das gleiche über Glauben denken wie der Papst.» Vor einer solchen «Computerkirche» hat Goddijn große Angst: «Wenn es so weitergeht wie jetzt, wird der Papst nicht nur alle Bischöfe, sondern auch alle Pfarrer ernennen: über den Computer.» Goddijn, der in diesen Tagen ein Buch mit dem Titel «Kirche und Herde»¹⁰ herausbringt, worin mittels einer «Soziologie des Managements» erstmals eine «Soziologie der Bischöfe und Bischofsernennungen» angeboten wird, plant bereits eine weitere Veröffentlichung über seinen Alptraum Computerkirche. Seines Erachtens ist die Kritik am römischen Zentralismus, wie sie die Kölner Erklärung äußert¹¹, viel zu spät gekommen: «In Holland haben wir das schon lange gespürt, die Deutschen aber haben immer Angst, gegen die Autorität aufzustehen.» Und er zitiert Hans Küng, der einmal gesagt habe, es sei ein Skandal, wie Deutschland und Frankreich die Niederlande (bei ihrem Aufbruch und der römischen Intervention 1971/72) im Stich gelassen hätten. Seinerseits erinnert Auwerda daran, welche Scharfmacherrolle der aus Köln gebürtige damalige Mitarbeiter des päpstlichen Nuntius in Den Haag (A. Felici),

¹⁰ Kerk en kudde. Tussentijdse Balans van een Geloofsgemeenschap. Arbor, Baarn 1988. Bei der Vorstellung des Buches in der zweiten Maiwoche wirkte auch der Bischof von Rotterdam, Ronald Ph. Bär, mit.

¹¹ Die Kölner Erklärung der Theologen wurde in Den Bosch einem Groß-Forum des Meetings von Ad Willems und Knut Walf vorgestellt und von vielen Teilnehmern unterschrieben.

Msgr. J. Dyba (jetzt Bischof von Fulda), gespielt habe und welche Diffamierung der niederländischen Kirche, speziell auch einiger fähiger Kandidaten für das Bischofsamt in Limburg/Roermond, von weiteren Kirchenleuten des Rheinlandes ausgegangen sei.

Vom «ständig zunehmenden römischen Zentralismus» hat übrigens Kardinal Alfrink schon 1974 im Rückblick auf das Jahrzehnt nach dem Konzil gesprochen¹², während sein früherer Bundesgenosse aus dem Nachbarland Belgien, Kardinal Suenens, mir in einem Gespräch äußerte, die Strukturkritik sei die «Sache der sechziger Jahre» gewesen, inzwischen seien die «siebziger Jahre des Heiligen Geistes und der charismatischen Bewegung» ausgebrochen. Diesen Umschwung (wie auch den jüngsten zur New-Age-Bewegung) hat es nach Auskunft Goddijns in den Niederlanden nur sehr beschränkt gegeben: «Nach fünf Jahren Opposition haben wir allerdings gemerkt, daß wir unsere Ziele anders formulieren müssen. Denn nach diesen fünf Jahren stellen wir fest, daß es in der (offiziellen) Kirche weder Glasnost noch Perestroika gibt. Jetzt formulieren wir, was die Kirche, wie wir sie wollen, sein könnte, d. h. wir formulieren sie als *positive Utopie*. Das andere machen wir nebenbei. Wo Kritik am Platz ist, schweigen wir nicht; aber das erste Ziel ist jetzt, positiv zur Stärkung der Gläubigen zu wirken, sie für ihre eigenen Entscheidungen aus ihrem eigenen Gewissen auszurüsten.» (Ein zweiter Teil folgt.)

Ludwig Kaufmann

¹² In einem Interview mit dem Verfasser in: Tages-Anzeiger Magazin vom 24.8.1974.

Zum Ursprung von Hochkultur und Herrschaft

Kalender, Astronomie und «Himmelsreligion» im alten China

Der folgende Aufsatz stellt den Versuch dar, ein Jahrzehnt Forschung über den Ursprung der Hochkultur zusammenfassend darzustellen. Der praktische Teil dieser Forschung fand in China statt und bestand aus einer Rekognoszierung (1984) und aus einer eigentlichen archäo-astronomischen Expedition (1987). Diese Expedition fand in Zusammenarbeit mit der *Academia Sinica* statt. Der Autor (Sinologe), ein Astronom und ein Mathematiker aus der Schweiz sowie ein Astronomieprofessor der Pekinger Shida-Universität nahmen daran teil. Sie erforschten u. a. die heiligen Berge Chinas, die in archaischer Zeit astronomisch-religiöse Zentren waren. Eine letzte Expedition ist für 1990/1991 vorgesehen und wird Zentralasien und Tibet zum Ziel haben. (Red.)

Genau zu verstehen, wie unter Menschen die Macht entstanden ist und warum die Mechanismen zur Verhinderung der Machtentstehung (wie sie in vielen Kulturen überliefert sind) in bestimmten Regionen versagt haben, sei immer noch schwierig, schrieb ich vor neun Jahren in dieser Zeitschrift als Fazit der Geschichte des archaischen China und besonders der Verhaltensweisen des Naturvolks der Sakkudei, und ich fügte die Bemerkung an, daß all die Phänomene, die mit der Ausdifferenzierung einer Gesellschaft in Richtung einer Klassengesellschaft zu tun haben, viel komplexer seien, als *Morgan/Engels*, so genial deren Einsicht für ihre Zeit war, angenommen hätten.¹

Seither habe ich meine Forschungen auf diesem Gebiet fortgesetzt und dabei für den Fall *China* einen sehr interessanten

¹ Meine beiden Beiträge «Ein Land, dessen Name Reich der errichteten Tugend ist» und *Ein Volk von liebenswürdigen Wilden» und das alte China*, in: *Orientierung* 44 (1980) S. 220 ff. und 229 ff. Engels berühmtes Buch *Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates* (1884) basierte auf den Arbeiten von Lewis Morgan, eines der großen Ethnologen unserer Zeit.

² Vgl. die im Vorspann erwähnte Expedition. Sie wurde finanziert vom Kanton Zürich und von privaten Sponsoren (Ebel, Wild-Leitz, die schon Theodolitleieferanten des berühmten Sven Hedin waren).

Pfad für meine Suche gefunden.² Es erweist sich außerdem, daß dieser Pfad auch für andere Kulturen Gültigkeit besitzt. Somit bin ich jetzt in der Lage, ein Modell für das Phänomen der Machtentstehung im Übergang *Spätneolithikum/Hochkultur*, d. h. ein Modell der Entwicklung der Hochkultur, vorzustellen. Dieses Modell scheint mir insofern brauchbar, als es eine befriedigende Erklärung gibt für eine historische Wandlung, die bisher weitgehend unerklärt geblieben war: ich meine die Umwandlung – in den meisten Provinzen unseres Planeten – der noch weitgehend egalitären, in selbstversorgenden Dörfern organisierten, spätneolithischen Menschengesellschaft in eine Gesellschaft, die «plötzlich» alle Merkmale der sogenannten Hochkultur trägt: Vorhandensein von politischen Machtstrukturen, arbeitsteilige Organisation des aktiven Lebens, Bildung von Städten, Vererbung der Macht in einem und demselben Clan usw. Der diesem Prozeß von *Gordon Childe* zugeteilte Name von «urban revolution»³ ist keine Erklärung, und seine Entscheidung, die Arbeitsteilung als Ursache und Motor der gesellschaftlichen Transformation zu bezeichnen, ruft unweigerlich nach der Gegenfrage: Wo kommt nun aber diese Arbeitsteilung her? Was hat sie wohl verursacht?

³ Selbstverständlich ging dieser Vorgang nicht «plötzlich» vor sich und in dieser Hinsicht ist der Childe'sche Begriff von «Revolution» sehr irreführend (in: *Der Mensch schafft sich selbst*. Dresden 1959). Allerdings macht die Darstellung der gesellschaftlichen Evolution zwischen Spätneolithikum und Hochkultur in praktisch allen Lehrbüchern der Vorgeschichte einen Sprung über die Scharnierepoche «Megolithikum»: Nach dem neolithischen Dorf werden ohne Transition fertige Städte oder Stadtstaaten beschrieben. In seinem sonst hervorragenden Handbuch *Die chinesische Welt. Die Geschichte Chinas von ihren Anfängen bis zur Jetztzeit* (Frankfurt 1979) hat z. B. Jacques Gernet, der führende französische Sinologe, ganze acht Zeilen für den Übergang «Neolithikum/Hochkultur» übrig. Auf ähnliche Weise ist die Sumerologie auch sehr mager, wenn es darum geht, zu erklären, wie die Städte bzw. die Stadtstaaten des Zweistromlandes entstanden sind.

Unser Modell geht deshalb nicht von der Arbeitsteilung aus, sondern versucht, sie zu erklären. Dieses Modell, das, wie alle Modelle, nur bis zur Entwicklung eines besseren Modells Bestand hat, ist auf eigenartige Art und Weise entstanden: Als ich in den späten siebziger Jahren anfang, alte, im ersten vorchristlichen Jahrtausend niedergeschriebene, aber von viel älteren, mündlichen Überlieferungen stammende chinesische Texte nach Erklärungen für die Entstehung der Hochkultur abzufragen⁴, suchte ich natürlich nach wirtschaftlichen Motiven dieser Entstehung. Ich fand aber Spuren von Erklärungen und von Mechanismen, die ganz verschieden von dem waren, was ich eigentlich erwartet hatte.

Die «megalithische» Umwandlung

Jetzt wollen wir aber den Prozeß der «megalithischen» Umwandlung mit mehr Einzelheiten – speziell im Fall China – darstellen: Wir werden dabei einigen interessanten religionsgeschichtlichen Tatsachen begegnen.

Vor bald zwei Jahrzehnten schon hat die deutsche Anthropologin Marie König bewiesen, daß das Bedürfnis des Menschen, einerseits sich in seiner geographischen und kosmischen Umgebung zu orientieren, andererseits den Mechanismus seiner eigenen Fruchtbarkeit und den der Natur zu verstehen, schon vor mehr als hunderttausend Jahren das die Menschheit am meisten beschäftigende Problem war. Sehr früh haben es tatsächlich die Höhlenbewohner als nötig empfunden, sich in Zeit und Raum zu orientieren und das Phänomen Leben zu begreifen. Mit anderen Worten – um mit chinesischen Symbolen zu sprechen – sind es die grundlegenden Yin- und Yang-Elemente seiner Eigennatur und seiner natürlichen Umwelt, welche den *Homo sapiens* seit den Ursprüngen des rationalen Denkens beschäftigt haben. Der Mensch empfand es als nötig, das *Chaos* – die ursprüngliche Unordnung – durch einen *Kosmos* – die rationale Ordnung zu ersetzen. Er beobachtete den Horizont und den Himmel und erfand die vier Himmelsrichtungen (Oriente) oder Kardinalpunkte (mit der Mitte sind es eigentlich fünf) und die Zeit. Diese Tatsache kann man z. B. aufgrund der in zahlreichen Höhlen gefundenen Ritzungen (Kreuze, mühlebreit-förmige «Welt Darstellungen», Sonne- und Mondsymbole u. ä.) leicht nachweisen. Die andere Gruppe von Zeichnungen, die dort immer wieder vorkommen, sind die Fruchtbarkeitssymbole. Diese Orientierungs-, Zeit- und Fruchtbarkeitssymbole gehen zum Teil auf 100 000 bis 50 000 Jahre vor unserer Zeitrechnung (Übergang *Sapiens/Sapiens-sapiens*) zurück.

Dem archaischen Menschen wird die Grundorientierung von der Sonne gegeben: Die Sonne geht im Osten auf und im Westen unter. Will man Sonnenaufgang und Sonnenuntergang beobachten, so muß man die Position der Sonne am Horizont beobachten. Der Horizont ist selten flach. Er wird von Hügeln oder Bergen begrenzt. Die Sonne wird somit mit Hilfe des Hügel- bzw. des Berghintergrundes von einem durch einen Pflock (später durch einen Menhir) markierten Punkt aus beobachtet. Die Linie, welche die markierte Position des Beobachters mit dem typischen Punkt der Bergkette (Gipfel oder Einschnitt), hinter welchem die Sonne erscheint oder verschwindet, verbindet, bildet eine sogenannte Visurlinie. Eine Visurlinie kann auch aus zwei Pflocken (später aus zwei Monolithen d. h. Menhiren) bestehen; der eine (oft auch ein Bilith) dient als Kimme, der andere als Korn.

Nachdem wir 1984 die *Academia Sinica* informiert hatten, daß unsere theoretischen Untersuchungen das Vorhandensein

⁴ Es lang nahe, archaische chinesische Quellen zur Erforschung des Ursprungs der Zivilisation heranzuziehen. Im Westen besitzen wir von den vorkeltischen Kulturen (sog. Becherkulturen) keine Überlieferungen. Selbst von den Kelten ist das überlieferte Material sehr spärlich. In China dagegen wurden im ersten vorchristlichen Jahrtausend praktisch alle bisher mündlich weitergegebenen Entstehungsmythen, protohistorische Überlieferungen, Oden, Gesänge u. ä. niedergeschrieben. Das Glück will, daß relativ viele dieser Niederschriften erhalten geblieben sind.

einer megalithischen Astronomie im archaischen China bewiesen hatten, und nach unserer ersten Rekognoszierung am heiligen Berg *Song* (Provinz Henan) im Herbst 1984, wurde 1985 eine wichtige chinesische astronomische Visur in der Shandong-Provinz von Prof. *Du Shengyün* grob vermessen. Diese Visur war eine Frühlings-Äquinoktium-Sonnensvisur, auf welche ein archäologischer Fund die Aufmerksamkeit gezogen hatte. Tatsächlich fand man dort an einem Standort, der sich später – nach Angaben der Chinesen – als Beobachtungspunkt entpuppte, verschiedene Ton-Urnen, welche die folgende, in der Tonmasse eingeritzte Zeichnung trugen: eine Sonnenscheibe, eine Mondarstellung mit der Mondsichel in der typisch flachen Position des Frühlings-Äquinoktiums (sog. Boots- oder Stierhörnerposition) sowie eine Bergkette mit fünf Gipfeln. Die von diesem Standpunkt aus sichtbare, niedrige Bergkette weist tatsächlich fünf (allerdings nicht sehr markante) Spitzen auf, die wir genau vermessen haben. In einigen Kilometern Entfernung existiert auch eine zweite – nach Meinung unseres chinesischen Begleiters – Herbst-Äquinoktium-Visur, was logisch wäre, waren doch Frühlings-Äquinoktium und Herbst-Äquinoktium die zwei wichtigsten rituellen Festtermine des archaischen frühlandwirtschaftlichen China. Diese Termine wurden auch «Feuererneuerung» bzw. «Großer Jahrmarkt» genannt. Der mit Hilfe der Radiokarbon-Methode datierte, organische Inhalt der oben erwähnten Ton-Urnen weist nach chinesischen Angaben auf ein Datum um 2500 v. Chr. hin.

Jüngere Untersuchungen von in südwest-chinesischen Tälern isoliert gebliebenen Ethnien (*Wazi* und *Jinuo*) durch den chinesischen Ethnologen *Shao Wangping* (1981) haben zudem bewiesen, daß in China bestimmte «Minderheiten» heute noch ihren Bauern- und Festkalender mit Hilfe von Sonnen-Visuren aufstellen, welche genau nach dem Prinzip der beschriebenen, 4500 Jahre alten Shandong-Visuren «funktionieren». Bei bestimmten *Miao*-Stämmen findet man auch heute noch das Sonne-Frühlingsmond-Symbol in den Festfrisuren der Frauen. Was die Länge des Jahres (Sonnenjahr) betrifft, so wurde sie in archaischer Zeit mit Hilfe des Gnomons (Messung der Schattenlänge am Mittag) bestimmt, während die Monate auf der Grundlage der Mondphasen (synodischer Mondlauf) festgehalten wurden.

Kalender und Landwirtschaft

Für den archaischen Menschen ist der Kalender die intellektuelle Organisation und Formalisierung aller Naturphänomene einerseits (von den Himmelsgesetzen bis zum Keimen der Pflanzen) und aller menschlichen Bedürfnisse andererseits (von der Nahrung bis zur Religion). Er stellt auch den ersten Versuch des *Homo sapiens* dar, seinen Schatten, den *Homo demens*, in den Griff zu bekommen. Deshalb steht der phänologische Kalender (Bauernkalender) mit Recht am Anfang der Hochkultur. Er ist die erste geniale Synthese des Geistes des *Homo sapiens*. Er vereinigt Astronomie, zoologisches Wissen, Pflanzenkunde und Zeitrechnung. Man vergegenwärtige sich, was für eine Fähigkeit zur Abstraktion sich entwickelt haben muß, damit Begriffe wie *Zyklen* und *Bahnen* u. ä. entstehen. Außerdem läßt sich leicht vorstellen, daß im späten Neolithikum die seit ältester Zeit ständig gewachsenen, besseren Astronomie- und Pflanzenkenntnisse eine höhere landwirtschaftliche Produktion erlaubten.⁵ Tatsächlich hatte sich die primitive Astronomie seit dem Paläolithikum so weit entwick-

⁵ Als Argument gegen die Wechselwirkung «Landwirtschaft/Kalender» wird oft angeführt, in Äquatornähe könne man wegen dem Fehlen von Jahreszeiten Landwirtschaft ohne Kalender betreiben. Ja und nein. Selbst wenn am Äquator praktisch jederzeit gesät werden kann, so dauert doch das Wachstum jeder Pflanzenspezies eine gewisse Zeit. Das Umpflanzen gewisser Sorten (z. B. Reis) muß auch nach einer bestimmten Dauer vorgenommen werden. Die Dauer des Monsuns möchte man auch gerne bestimmen. Wie kann man all diese Zeitabschnitte messen, ohne die Tage zu zählen? Und wenn man sich in diesen Zeitabschnitten zurechtfinden will, wie kann man das anders als mit Hilfe einer wohlorganisierten Tageabfol-

Christliche Solidarität mit Zentralamerika

Friedensbrigade Nicaragua 1990

Für 6–8 Wochen im Januar oder Februar 1990

Voraussetzungen: gute Spanischkenntnisse, 3–4 Vorbereitungswochenenden, Eigenfinanzierung und Belastbarkeit

Information/Anmeldung: Kathrin Fuhrer, Dragonerstr. 29, CH-5600 Lenzburg, 064/51 70 90, oder
Hanna Stierstadt, Roswiesenstr. 140, 8051 Zürich, 01/41 57 84

kelt, daß im dritten vorchristlichen Jahrtausend in China ein richtiger, recht ausführlicher, detaillierte Kenntnisse der Astronomie wie auch der für Zentralchina relevanten phänologischen Kenntnisse aufweisender Bauernkalender (der sog. *Xia xiaozheng*-Kalender) hatte entstehen können.

Diese Fortschritte lösten wiederum ein Bevölkerungswachstum und damit die Arbeitsteilung, die Schaffung von Territorien (Abgrenzung gegenüber demographisch ebenfalls wachsenden Nachbarethnien und Berührungsabgrenzungen) und die Entstehung von Machtstrukturen aus. Diese Tatsachen (inkl. des Bevölkerungswachstums) werden von mehreren, im ersten vorchristlichen Jahrtausend niedergeschriebenen, archaischen Überlieferungen wörtlich bestätigt, so z. B. im *Shi-jing*, Buch II, Ode VI. Sumerische Texte bestätigen beispielsweise auch dieses Modell. Man könnte noch mehr Texte, Gesänge, Gedichte aus anderen Kulturkreisen zitieren.

Es ist, wie gesagt, auch innerhalb dieser Übergangszeit (Scharnierepoche), daß die soziale Stellung der Priester-Astronomen erwartungsgemäß ein wachsendes Gewicht erhält, da letzten Endes – und unter welchen Bedingungen auch immer – *Wissen* ja auch *Macht* bedeutet. Bald wünscht jedes Dorf seine astronomische Visur, seinen Zeitmesser, seinen Kalender. Auf ähnliche Weise wünschte im 19. Jahrhundert in Europa jedes Dorf seine Kirchenguhr. (Innerhalb weniger Jahrzehnte werden in der Epoche der Industrialisierung Tausende von Kirchtürmen mit Uhren ausgerüstet. Zeit war nun gleichbedeutend mit Geld.) Für den archaischen Menschen war Zeit bzw. die Zeitmessung gleichbedeutend mit «gute Ernte». Dies beweisen das archaische chinesische Piktogramm für *Kalender* oder *den Kalender berechnen*, das zwei Sub-Piktogramme «Getreide» (zweimal «Getreide» bedeutet «viel Getreide») aufweist, sowie die vielen Reliefs mit «Sonne-Mond-Getreide»- oder «Sonne-Getreide»-Darstellungen (Sumer, Bretagne, usw.). Die «unverständliche Verbreitung» (G. Childe) der Megalithkultur im dritten vorchristlichen Jahrtausend in China wie in Europa ist jetzt damit sicher verständlicher geworden.

Megalithische Anlagen – weltweit

So wurden nach und nach überall megalithische Anlagen aufgestellt: astronomische Visuren (Menhir und Berg oder zwei oder mehrere Menhire oder Schalengruppen) Steinkreise (sog. Chromlech, die meistens Monatskalender sind, wobei deren Steinpaare oft auch eine bestimmte Visurfunktion aufweisen können), Steinreihen als Quartals- oder Jahreskalender u. a. m. Insgesamt waren es meist sehr einfache Anlagen, die aber effizient (d. h. für die damaligen einfachen Bedürfnisse genau genug) ihre Funktion erfüllten. Und da man sich

ge, also eines Kalenders tun? Wenn man nun einen Kalender will, wie kann man diesen anders als durch Beobachtung der Gestirne (Sonne, Mond, Planeten, Sterne) entwerfen? War die Maya-Astronomie in Äquatornähe nur aus Spieltrieb entwickelt worden? Waren nicht die Bali-Priester (die Pedandas) ursprünglich Astronomen und Kalendermacher – und das auch am Äquator? Und – wohl wissend, daß Fortschritte der Erkenntnis nie einseitig sind – ist es nicht folgerichtig zu denken, daß beim archaischen Menschen die bessere Erkenntnis der Himmelsvorgänge von einer genaueren Kenntnis der Pflanzen, ihres Wachstums, ihrer Reproduktion usw. begleitet wurde? Und daß die gegenseitige Befruchtung von Astronomie und Botanik-Kenntnissen zwangsläufig zu einer merklichen Erhöhung der landwirtschaftlichen Produktion führen mußte? Ist dieser Vorgang nicht auf unzähligen Ritzungen, Reliefs, Stelen u. ä. durch gleichzeitige Darstellung von Sonne, Mond und Getreideähren unüberschbar sichtbar gemacht worden?

astronomisch auskannte, und weil die Priester-Astronomen auch im Tode ihre irdische Funktion verewigt sehen wollten, schleppte man auch auf ihre – übrigens oft den *Moustérien*-Wohnhöhlen nachempfundenen – Gräben große, flache Steine (sg. Dolmen) und orientierte diese Gräber astronomisch, wie *U. und G. Büchi* (Forch) eindeutig bewiesen haben.⁶ Was die Altäre des Himmelskultes betrifft, ist es klar, daß sie auch mit Megalithen konstruiert wurden. So erklärt sich im megalithischen Zeitalter zwanglos die Entstehung von Menhiren, von Dolmen, von Chromlechs, von Steinaltären und von größeren Steinreihen und -feldern.

Solche megalithische Anlagen findet man überall: in Zentralasien, Tibet, Europa, Afrika, Indien, Lateinamerika, Indonesien usw. In fruchtbaren Gegenden sind sie meist längst verschwunden, weil sie beim Pflügen im Wege standen. Darum stehen die Mehrzahl der übriggebliebenen in unfruchtbaren Gebieten: Schottland, Irland, Großbritannien, Zentralasien, Tibet, Sumba/Indonesien, auf dem Altiplano/Kolumbien, auf Korsika, Malta, in lange «versteckt» gebliebenen Ecken des Dekkan in Indien, von Graubünden oder vom Jura. Viele dieser Anlagen kennen wir nur noch deshalb, weil Reisende im 19. Jahrhundert sie beschrieben haben. Vielfach muß man heute froh sein, wenn von 29 Steinen eines Chromlechs drei bis vier übriggeblieben sind. In der Surselva/Graubünden verschwand auf diese Art vor wenigen Jahren eine ganze Menhir-Reihe.

Aber selbst auf diese Weise dezimiert, bleiben die Megalithen unübersehbar, und zwar auf dem ganzen Planeten. Dazu gesellen sich im Laufe des Bronzezeitalters ganze Armeen von Astronomie-Instrumenten (Gnomoi von China bis Peru, Wasseruhren, Zeiträder, Ritzkalender usw.) und Astronomie-Symbole (Obeliken, nach den Himmelsrichtungen orientierte Tempel, Sonne-Mond-Säulen usw.). Unzählig sind auch die Götter, deren Urgestalt wie beim vordynastischen *Horus* eine astronomische war, die Objekte (Kalender, Stelen, Reliefs, sogar Schmuck und Alltagsgegenstände), deren Dekor bei näherer Betrachtung eine astronomische Symbolik aufweist.

Umso erstaunlicher ist es, daß die archaische Astronomie von einer noch sehr großen Zahl von Archäologen als Epiphänomen der Kulturgeschichte betrachtet wird (eine Ausnahme ist die Maya-Kultur, weil dort die Zusammenhänge allzu evident sind), obwohl es sich dabei eigentlich um ein universelles zivilisatorisches Phänomen von überwältigendem Ausmaß handelt. Doch die Zahl der zustimmenden Archäologen wird immer größer, und man kann hoffen, daß bald das *Megalithikum* als das anerkannt sein wird, was es ist: als eine vollwertige Scharnierepoche der Vorgeschichte, ja als das so oft vermißte *Missing Link* in den Handbüchern, die uns – wie erwähnt – nach dem noch weitgehend egalitär und selbstversorgend organisierten neolithischen Dorf fast ohne Übergang als nächste Stufe die frühen Städte beschreiben mit allen Merkmalen einer Hochkultur: Könige, eine arbeitsteilige Quasi-Klassengesellschaft, Stadtmauern, Bronzemetallurgie usw. Man kann auch hoffen, daß uns mit der Zeit journalistische Gemeinplätze wie «mysteriöse Megalithen» oder «geheimnisvolle Steinanlagen» endlich erspart bleiben. Wohl werden noch nicht alle Details von megalithischen Anlagen verstanden. Vieles ist jedoch seit den Anfängen der wissenschaftlichen Archäo-Astronomie (um die Jahrhundertwende *J. N. Lockyer*) geklärt worden, so daß die großen Linien heute ziemlich klar hervortreten.

Am Ursprung der Himmelsreligion

Für China kann man nachweisen, daß das Megalithikum (ca. drittes vorchristliches Jahrtausend) jene Zeit ist, in welcher die

⁶Die Gräber der Menschen sind ja eng mit ihrem Konzept von Zeit verbunden: es sind Zeitkapseln für die Zukunft der Wiedergeburt. Die Korrespondenz findet sich in der Analogie «Verschwinden (Tod) – Wiederscheinen der Gestirne (speziell des Mondes, der nach seinem Gang in der Unterwelt wiedergeboren wird) und Tod-Wiedergeburt des Menschen».

chinesische Kultur die Himmelsreligion als «ideologischen» Reflex der (megalithischen) Astronomie und als Basis der Macht der Priester-Astronomen entwickelt hat. Diese Macht drückt sich in bestimmten Zeremonien bei den *heiligen Bergen* aus. Diese Zeremonien werden später von den kriegerischen Herrschern nach *Da Yü* übernommen und unter dem Kaiserreich weitergeführt. Auf diese Weise wird die feierliche Bekanntmachung des Bauernkalenders (*Xia xiaozheng*) zu einem Staatsakt, der ursprünglich bei den heiligen Bergen stattfindet (so im *Zhouli*, Buch XXVI, 4 bis 6). Ebenso ist überliefert, daß die Macht der ersten Herrscherreihe, mit welcher sich die Vater-Sohn-Machtfolge einbürgerte (die sog. *Xia*-Dynastie) eng mit der Beherrschung des Kalenders verbunden ist. So führt *Qi*, Sohn des *Da Yü*, einen Krieg gegen eine Nachbarethnie, weil sie seinen Kalender ablehnt. Die ersten Herrscher sind somit die ersten «Meister der Zeit» (vgl. im *Shujing*, 1. Buch, Kapitel II, 3 bis 5; III, 5; III, 8 bis 9; V, 15 bis 16; 2. Buch, Kapitel I, 3). Unter dem demographischen Druck finden damals Migrationen statt, so daß erste Kriege zwischen den eindringenden und der bedrohten sesshaften Bevölkerung stattfinden (vgl. insbesondere *Shijing*, Buch II, Ode VI). Durch diese Kriege werden die Priester-Astronomen von den Jäger-Kriegern als Herrscher verdrängt, wobei die Priester-Astronomen die wichtigste Machtstütze jener neuen Herrscher werden; öfters bleibt ihr Machtverlust minimal.⁷ Denn sie besitzen das Wissen, und da sie ja die Schrift entwickelten⁸, behalten sie auch die Macht über das Wissen. Notwendigerweise sind sie auch Landvermesser und werden als solche für Belehnung und Vermessung des Landes wegen Tributzahlungen entscheidend (vgl. *Zhouli*, Buch IX, 15, usw.). Im bald weitgehend stabilisierten archaischen Staat wandert nun der Herrscher regelmäßig anlässlich des Frühlings-Äquinoktiums zum heiligen Ostberg (in China: *Taishan*). Er nimmt dort die Anpassung der Mondmonate an die Länge des Sonnenjahres vor, und er macht so alle Jahre mit großem Pomp den so korrigierten Bauernkalender bekannt. In der Abfolge der übrigen Jahreszeiten besucht er nun die anderen heiligen Berge (vgl. *Shujing*, 1. Buch, Kapitel III, 8), wohl wissend, daß die Ernte vom Kalender abhängt (vgl. *Shujing*, 1. Buch, Kapitel III, 16). Wenn es notwendig ist, werden die Fürsten, die dem Kalender nicht folgen, im Namen des Himmels bestraft (vgl. *Shujing*, 2. Buch, Kapitel I, 3). Nicht der Herrscher ist der Strafende, er «führt nur den Willen des Himmels aus» (ebenda). Das Studium der chinesischen Piktogramme zeigt außerdem, daß parallel zur Ausbildung der Macht die Ausübung der Astronomie und der Kalendarik zur ausschließlichen Tätigkeit des Machtzentrums und zum streng gehüteten Monopol derjenigen wird, die die Macht ausüben. In der Hauptstadt befindet sich der Beobachtungstempel. Dort wird die Astronomie weiterentwickelt. Dort werden nach und nach die relativ unpräzisen Sonnen-Visuren durch genauere Sternen-Visuren ersetzt: Ein Stern ist gewissermaßen ein geometrischer Punkt, der das Einhalten definierter Ziellinien sehr erleichtert. Man weiß z. B., daß es im archaischen China das Amt des *Huozheng*, des Beobachters des Antares, gibt. Dieser Fortschritt wurde jedoch zum Schwanengesang der megalithischen Astronomie. Wegen der Präzession der Erdachse, die den Priester-Astronomen unbekannt war, wurden die Sternen-Visuren immer ungenauer. Gerade Antares, ein horizontaler Stern, weicht in zweihundert Jahren um ca. drei Sonnendurchmesser von seiner

⁷Vgl. auch in Indien, wo die Brahmanen-Priester-Kaste der Schakria-Krieger-Kaste übergeordnet bleibt und sozial und prestigemäßig als die höchste gilt.

⁸Daß die Schrift von den Priester-Astronomen entwickelt wurde, zeigen im Fall China die vielen archaischen Piktogramme mit astronomischem Inhalt. Im Fall unserer westlichen Schrift hat Bausani bewiesen, daß unser Alphabet ursprünglich einen «Primitivkalender» darstellt (in: Sabatino Moscati, Hrsg., *The Phoenicians*. Bionpani, Milano 1988, S. 102). Es ist auch ganz folgerichtig: Wer außer den Priester-Astronomen hätte in den archaischen Gesellschaften die Motivation, die Fähigkeit und die Zeit gehabt, sich der Entwicklung eines Notationssystems zu widmen?

ursprünglichen Position ab. Aus diesem Grund gab man in China schon in der *Shang*-Zeit (ca. 1800 v. Chr.) die megalithische Astronomie zugunsten der verbesserten annuaren Gnomonik auf, und man entwickelte von da an auch neue Instrumente.

Die Zeremonien an den heiligen Bergen blieben jedoch bestehen. Sie hatten ja eine wichtige «ideologische» Funktion: die Bestätigung des «Himmelsmandates», des «Himmelsohns». Und sie boten nach wie vor Gelegenheit zur Bekanntmachung des korrigierten Kalenders, eine wunderbare Rechtfertigung der Machtausübung. Nur wurde der astronomische Ursprung des Kults der heiligen Berge nach und nach vergessen. Schon in der *Han*-Zeit (ca. Zeit Christi) war der astronomische Ursprung der Bergzeremonien selbst den Gelehrten vollkommen unverständlich geworden. Aber die Strukturierung der Zeremonien in einen *Yin*-Teil und in einen *Yang*-Teil blieb bestehen – eine alte, nicht mehr ganz richtig verstandene, aber treu eingehaltene Tradition. Die von den Kaisern nach *Qin Shihuangdi* (drittes vorchristliches Jahrtausend) auf dem Berggipfel praktizierte *Feng*-Zeremonie war ein Opferritus, der die alte Hochreligion mit ihrem astronomischen Ursprung fortsetzte. Diese erste Hochreligion war aus einem intellektuellen Konzept des Kosmos entstanden, das «oben» den dem *Yang* zugeordneten, rational organisierten Himmel in dominierender Position setzte und die Erde als Abbild «unten» auch nach *Yang*-Prinzipien organisieren ließ: die Erde wurde in Abschnitte entsprechend den Himmelspalästen aufgeteilt. Auf der Erde vertrat der Herrscher als «Himmelsohn» den als Polarstern sichtbaren «Oberen Kaiser» (*Shangdi*). Die *Axis Mundi* ging durch seinen Körper, der somit die chinesische polar-äquatoriale Astronomie verkörperte. Aber in diesem rein intellektuellen Prozeß ging die *Yin*-Seite des Lebens nicht verloren. Die als Gegenpol unten im Tal praktizierte *Shan*-Zeremonie mit Opferriten für die Erde, die Hügel, die Flüsse u. a. m. stellte die Fortsetzung des alten *Yin*-Naturkults dar und hatte den Zweck, die Fruchtbarkeit der ganzen Natur, der Pflanzen, Tiere und der Menschen zu beschwören.

Gleichfalls gab es auf der einen Seite in der Hauptstadt den königlichen *She*-Altar (*Wangshe*), den man im Krieg als Machtsymbol auf das Schlachtfeld mitnahm, während auf der anderen Seite die bäuerlichen *She*-Altäre (*Fangshe*) ortsgebunden und für die Fruchtbarkeit der Natur zugunsten des Dorfes «zuständig» waren. So blieb die Einheit in der Dualität der Kulte gewahrt und die Harmonie des ganzen Kosmos war damit ebenfalls gesichert.

Jean-Pierre Voiret, Freienbach/Schwyz

RAIN MAN

oder: Autismus als postmodernes Lebensgefühl

«Rain Man» – ein Film mit Dustin Hoffman als artistischer Autist, ausgezeichnet mit vier Oscars (die – entgegen aller Erwartung – im Film nicht vorkommen).¹ Zugegeben, es ist einer der besseren Filme – mit schönen, bunten Aufnahmen, einem leidlich-spannenden Handlungsplot, einer herausragenden schauspielerischen Leistung Hoffmans und einem brisanten Thema: Autismus – eine fast untherapierbare Krankheit, die den Menschen in dessen Eigenwelt einschließt, seine Kommunikationsfähigkeit reduziert, wirkliche Berührungen ausschließt. Hoffman spielt einen solchen Patienten, eingeschlossen in seine Sonderwelt, verwahrt in einer Privatklinik.

¹Rain Man. Regie: Barry Levinson; Buch: Ronald Bass und Barry Morrow nach einer Story von B. Morrow; Kamera: John Seale; Schnitt: Stu Linder; Musik: Hans Zimmer; Darsteller: Dustin Hoffman, Tom Cruise, Valeria Golino, Jerry Molen, Jack Murdock, Michael D. Roberts, Ralph Seymour u. a.; Produktion: United Artists, USA 1988. (Red.)

Doch ist diese pathologische Definition von Autismus, die Beschränkung auf ein bestimmtes Krankheitsbild, nicht zu eng? Ist nicht auch jener junge Mann, der nach dem Tod seines Vaters plötzlich erfahren muß, daß er zwar nicht erbt, statt dessen aber einen autistischen Bruder hat, ein ganz normaler Autist? So legt es der Film nahe. Zwei ungleich-gleiche Brüder: von einem wohl gefühlsreduzierten Vater aus dem Haus getrieben, beide fixiert und traumatisiert durch die Sehnsucht, jenes vom Vater streng bewachte Auto selber fahren zu dürfen, beide in Eigenwelten lebend, in denen Geld beim einen, Zahlenspiele und Fernsehprogramme beim andern – berechenbare Kommunikationsrituale in einer sonst so unberechenbaren Welt mit unberechenbaren Menschen – wirkliche Beziehungen ersetzen. Aus diesen Eigenwelten, so gleichartig sie sind, kommt keiner raus. Fluchtversuche, die näherbringen sollen, scheitern. Am Ende steht die Rückkehr in die Verwahranstalt – Besuche möglich, denn Termine für Besucher sind berechenbar.

Wofür aber die vier Oscars? Abgesehen von den offiziellen Begründungen legt sich vor allem diese nahe: als Auszeichnung für den Mut, eine tabuisierte Krankheit auf die Leinwand gebracht zu haben (auch wenn dies vom medizinischen Standpunkt aus nicht immer geglückt zu sein scheint). Aber mehr noch: als Auszeichnung für den Mut zur Gesellschaftskritik. Autismus ist nicht auf vermeintlich «Beschränkte» beschränkt, sondern ist eine gesellschaftliche Krankheit. In der Tat: Die Welt ist viel zu komplex und bedrohlich geworden, als daß man normal in ihr leben könnte; Komplexitätsreduktion ist angesagt, notfalls Rückzug in die eigenen vier Wände respektive ins Auto, den eigentlichen Lebensort des Autisten. Kontakte müssen berechenbar sein über Geld oder über unser tägliches Fernsehprogramm – Stützkorsetts einer autistischen Gesellschaft, in denen jeder sich selbst der Nächste ist, weil das Gefühl für Beziehungen, wachgehalten durch die Fragen nach Moral und Wahrheit, «entschlafen» ist. Hier endet die Moderne, hier beginnt die Postmoderne. Der Tod des Über-Vaters am Anfang (des Films wie der Moderne) weist auf das Ende hin: Mit dem Tod geht zugleich der eigentliche Bezugspunkt verloren, der unerreichbare (gewordene) Vater verwandelt

sich zum unberührbaren Schmerzpunkt. Hier entsteht der moderne Mensch, als Träger (und Dulder) von Beziehungen ohne wirklichen Bezugspunkt, als reines Selbstgefühl, das sich selber verborgen bleibt, weil es von einem Außen, einem noch Ausstehenden, einem Auszustehenden nichts mehr wissen will, denn zu groß wäre die Trauer darüber. Beziehungen ohne Bezugspunkt: das macht die Welt unübersichtlich, da werden sich die Geschwister fremd, der Aufbau einer Eigenwelt wird zur obersten Sicherheitsmaxime, die Ich-Sage muß immer und immer wieder wiederholt werden (wie im Film der «Patient» an jedem fremden Ort wie unter Zwang und zur Beruhigung einen bekannten Text spricht, in dem nach der Identität eines Menschen gefragt wird, der «Wer» heißt, so daß danach zu fragen, «wer wer ist», ins Unendliche führt!). Aus dem Zwang zur Ich-Sage ist jene Krankheitsgeschichte geworden, die Autismus heißt. Sie ist die Unfähigkeit, um verlorene Beziehungen als verlorene zu trauern. Wer aber möchte oder vermöchte noch solche Trauerarbeit zu leisten (was den Brüdern nicht gelingt, könnten Schwestern versuchen, die aber im Film nur am Rande Bedeutung gewinnen – zur Verschönerung!)? Und wie wäre sie zu leisten? Oder ist sie gar nicht mehr zu leisten? Ist Trauerarbeit noch möglich oder schon gar nicht mehr notwendig, weil Not wie deren Wende zum Verständnis einer vergangenen Zeit gehören? Statt notwendiger Trauerarbeit Postmoderne – das komfortable Leben brüderlicher Beziehungslosigkeit.

Rührung ja, aber keine Berührung

Und hier liegt wohl der eigentliche Grund für die vier verliehenen Oscars: Der Film ist autistisch und läßt das Publikum es sein. Die brisante Frage des Autismus als pathologisches wie als soziales Phänomen wird aufgegriffen, aber dabei niemand angegriffen: Rührung ja, aber keine Berührung. Annäherungsversuche bringen uns Autisten nur aus der Ruhe! Und das tut der Film nicht. So schlimm kann die wirkliche Krankheit «Autismus» nicht sein, wenn sie so gekonnt und mit einem Schuß Slapstick (man vergleiche nur einmal den Bewegungsablauf eines Charlie Chaplin in seinen besseren Stummfilmzeiten mit dem eines Dustin Hoffman!) dargestellt werden kann. Zur Vorsicht wohl sind wirklich Behinderte nur kurz und auch nur in Nebenrollen ein- oder besser ausgeblendet. Und auch der gesellschaftliche Autismus tut nicht weh. Sollte jemand im Publikum wirklich unter Kommunikationsverlust leiden, dann zeigt ihm der Film, daß Kommunikationsverlust ganz normal, das Leiden höchstens gespielt ist und, wenn man sich dessen bewußt wird, ganz lustig sein kann. Die Zeiten, in denen Beziehungsverluste und Berührungängste zum Film-Stoff wurden, um Beziehungen und Berührungen wieder als Möglichkeiten, wenn auch schmerzliche, zu gestalten, scheinen vorbei. Postmodern geht es um die möglichst stilvolle Inszenierung der Beziehungslosigkeit: Schmerz in Lächeln verpackt. Und wenn der «Rain Man» zum Schluß wieder in seine Privatklinik geht, wo er gut versorgt und behütet von psychotherapeutischen Ersatzvätern in seiner Eigenwelt leben darf (Besuche gestattet!), so darf nun am Ende der Vorstellung (der Moderne) der Zuschauer wieder, vielleicht mit dem eigenen Auto, zurück in die häusliche Eigenwelt fahren, darf wohlbehütet leben mit der Botschaft, die keinen Glauben mehr fordert: Es ist schön, Autist zu sein, (Kino-)Besuche gestattet.

Frohgemut, den eigentlichen Schmerzpunkt des Kinofilms wie der Wirklichkeit gefunden zu haben, zieht der kritische Filmbesucher sich in sein Kämmerlein zurück, schaltet den Computer an und speichert seine Kritik auf Diskette – wie «Rain Man» die Verletzungen, mit denen er nicht fertig wird, in sein Schmerzbuch schreibt. *Hans Jürgen Luibl, Jestetten*

DER AUTOR ist Assistent am Institut für Hermeneutik an der evangelischen theologischen Fakultät der Universität Zürich und Pfarrer in Jestetten.

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
(Gäuting), 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
Gönnerabonnement: 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. 473 009 306, Stella Matutina, Feldkirch
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.