

O ORIENTIERUNG

Nr. 2 55. Jahrgang Zürich, 31. Januar 1991

AUF MEINEM Sofa sitzend
höre ich über Fernsehen live aus Bagdad
(der Sender entschuldigt sich für den Bildausfall)
die aufgeregte Stimme ohne Gesicht
Weiße Blitze sind überall
wie Weihnachtsbäume leuchtet die Stadt
ein Feuerwerk, fast wie am 4. Juli
Ich soll wissen
der Krieg ist ein Nationalfeiertag

Und während ich die Beine hochziehe
und zum Telefon greife
weil nur deine Stimme mich noch am Leben hält
kommt live aus Washington
der Sprecher aus dem Toten Haus in meine Stube
Er spricht mit bewegter Stimme
(ich soll wissen, es ist ein historischer Augenblick)
Die Befreiung Kuwaits hat begonnen.

Auf meinem Sofa sitzend
höre ich live aus dem Pentagon
daß der Angriff der Bündnispartner
den Völkerrechtsbruch des Aggressors sühnen wird.
Stauend vernehme ich die alten Sätze
die zackige Logik vom gerechten Krieg
und daß die völlige Zerstörung
etwas wieder gutmachen kann.
Werden die Toten auferstehen
die eigenen und die der Feinde?

Auf meinem Sofa sitzend
beobachte ich die belebende Wirkung des Krieges
auf die Börsen der Welt
Der Dow Jones klettert in die Höhe
in der Euphorie des Angriffs,
es ist eine gute Zeit zum Geschäfte machen.

In den Donner entfernter Raketen
schiebt sich ein Werbeblock
ein Luxushotel, ein Frauenkörper, Chanel, die
schöne Seite des Lebens
Ich soll verstehen, daß es Dinge gibt
für die zu kämpfen sich lohnt.

GOLFKRIEG

Krieg-Sehen: Militärische und politische Zensur – Verschleierung der Realität durch Bilder – Das Wörterbuch des Unmenschlichen.
Reinhild Traitter, Zürich

SUDAN

Bürgerkrieg und Hungersnot: Eine Hungerkarte Afrikas – Politische Korruption und Zerfall staatlicher Autorität – Sudans zwei Bürgerkriegskatastrophen – Brutale Islamisierung des Südsudans – Guerillakrieg und Leiden der Bevölkerung – Exemplarische Hilfsaktionen von UNO-Organisationen und NGOs – Das Menschenrecht auf humanitäre Assistenz – Schrittweiser Wiederaufbau von Wirtschaft und Verwaltung.

Rupert Neudeck, Troisdorf

LITERATUR

Suche nach einer redlichen Sprache: Zum 70. Geburtstag von *Kurt Marti* – Paradigmenwechsel der «christlichen Literatur» – Nach Religionskritik und Säkularisierung – Konkretismus als literarisches Verfahren – Verfremdungen und Provokationen – Republikanische Vernunft und Verantwortung des Christen – Gelebtes Vertrauen in die Fülle des Lebens – Gegen die Christentümer – Gotteslob nach Tschernobyl – Dichtung als Gebrauchstexte für den Menschen – Von der sprachschöpferischen Kraft biblischer Erinnerungen.
Paul Konrad Kurz, Gauting

JUDEN/CHRISTEN

Antijudaismus und Antisemitismus: Zu einer Publikation von *Elisabeth Endres* – Aktuelle Wirksamkeit antisemitischer Vorurteile – Frühchristlicher Ursprung der Judenfeindschaft – Konflikt zwischen Synagoge und Kirche – Röm II in der Auslegungsgeschichte – Zwangsbekehrungen und Verfolgungen – Was vermag Bibelkritik gegen Vorurteile? – Lernbereitschaft gegenüber den geschichtlichen Erfahrungen der Juden.
Eberhard Bons, Freiburg/Brsg.

PHILOSOPHIE

Kassandrisches Denken: Notizen und Aphorismen von *Hans Saner* – Auschwitz als Zäsur im Denken – Kritischer Mahnruf eines Philosophen – Einforderung einer besseren Lebenspraxis – Über Religion und Christentum – Gegenüberstellung von K. Jaspers und M. Heidegger – Von der Anarchie der Stille.
Heinz Robert Schlette, Bonn

ÖKUMENE

Vor der ÖRK-Vollversammlung in Canberra: Nach Vancouver, Basel und Seoul – Präsenz der australischen Aborigines – Beziehungen zur katholischen Kirche.
Ludwig Kaufmann

Auf meinem Sofa sitzend
während sich die Sätze überstürzen
und die Medien
das Puzzlespiel Welt im Griff haben
Soldaten küssen Präsident Hussein die Hand
(wo habe ich das schon gesehen
in einem anderen Leben?)
Eine amerikanische Mutter sagt
in bin stolz auf meinen Jungen
(wo habe ich diese Worte schon gehört
in einer früheren Zeit?)

Auf meinem Sofa sitzend
spüre ich, wie sich die Erstarrung breitmacht
in meinem Körper
Ich habe meine Sprache verloren
all die Versuche, das Wort zu sagen
das Sehnsuchtswort, das einzige
waren sie weniger als ein Hauch?

Irgendein Präsident betet für den Frieden
ich weiß nicht, wer sein Gott ist
vielleicht sitzt er auf den Raketenspitzen der Jagdbomber
dieser Gott, hart wie Diamant.

Mühsam stammele ich
gegen das Verstummen
den Schrei nach meinem Gott

Ach
und die Scham darüber
daß unsere Liebe so wenig vermochte.

17.1.1991

Reinhild Traitler, Zürich

Das Fernsehen wird zum *Kriegsehen*. Mit dieser Wortschöpfung hat Reinhild Traitler ihren Text überschrieben. Die Verfasserin, Leiterin des Boldernhauses in Zürich, ist neuerdings mit einem Gedichtband «In den Gärten der Freiheit» (Zürich 1990) hervorgetreten. Ihr nebenstehender Text entstand vor allem unter dem Eindruck der ersten Direktübertragungen der amerikanischen Fernsehkette CNN. Obwohl inzwischen in den Medien selber die Kritik an der *Zensur* und der sowohl militärischen als auch politischen *Steuerung* der Nachrichten lauter geworden ist, gilt es nach wie vor auf die ständige Versuchung hinzuweisen, das Kriegsgeschehen als Spektakel perfektionierter Technologie oder im Stil von *Sportreportagen* einzufangen. Wie vor allem die Opfer an Verletzten und Toten und damit die «hässliche Seite des Krieges» ausgeblendet werden, hat mit besonderem Nachdruck das Komitee Cap Anamur/Deutsche Notärzte e. V. beanstandet. In einer Verlautbarung vom 20. Januar bezeichnete diese humanitäre Organisation die Bevölkerung im Irak als das «erste Opfer» des Krieges, der ihre Sorge gelte: Es dürfe «kein heimliches Trauerverbot» geben gegenüber den Kindern und Müttern, die unter den Tausenden von Bombenangriffen gelitten haben und weiter leiden. «Für die Zivilbevölkerung ist ein Bombenangriff *Bombenterror*.» Diesen Krieg und die Art, wie darüber berichtet wird, bezeichnet das Komitee als eine «furchtbare Niederlage»: die humanitäre Bewegung in Europa sei «um Lichtjahre» zurückgeworfen. Speziell zur Berichterstattung: «Längst ausgestorbene Worte aus dem *Wörterbuch des Unmenschen* feiern Wiederauferstehung: «ausradieren», «unschädlich machen», «Erfolge», «Siege», «Vernichtungsschlag.» Zum Schluß erklärte das Komitee seine Bereitschaft, «überall dort mit eigenen Medizinem zu arbeiten, wo es Verstümmelte, Verblutende, Verschüttete, von Bomben oder Granaten Zerfetzte gibt: natürlich auch im Irak; natürlich auch in Israel; natürlich auch bei den vergessenen Kurden, die als erste Opfer von Saddam Husseins Giftgas-Attacken waren». (Red.)

Der Südsudan in Bürgerkrieg und Hungersnot

«The rich world would love to forget Africa», schreibt der britische «Economist» in seiner ersten Januar-Ausgabe 1991, «but its misery are too awful to ignore». Beobachtungen der ländlichen Märkte, Messungen der Regenfälle, Auswertung der Satellitenfotografien haben ein schreckliches Ergebnis gezeigt. Es gab 1989 eine Dürre, einen fast totalen Ernteverlust, und das folgende Jahr 1990 hatte kaum höhere Regenfälle. Wieder lagen sie in vielen Teilen der am härtesten bedrohten Staaten Somalia, Äthiopien, Sudan, Angola und Mosambik unter 100 mm im Jahr. Für eine Hirseernte braucht der Kleinbauer Ost- oder Westafrikas schon 250 mm Regen und mehr.

Hungerkarte Afrikas

Das «Early-Warning-System» der Ernährungsorganisation der UNO hat folgende Hungerkarte Afrikas in fehlenden Tonnen veröffentlicht:

- ▷ Angola braucht, um das Massensterben zu vermeiden, 109.000 t Grundnahrung (entweder Hirse oder Reis);
- ▷ Malawi, Nachbarland Mosambiks 186.000 t (weil das Land mit etwa einer Million Hungérfüchtlingen aus Mosambik belastet ist);
- ▷ Liberia, das vom Bürgerkrieg der letzten 12 Monate total zerstörte Land, braucht 200.000 t;

▷ Mosambik wird in den nächsten Monaten 308.000 t brauchen, um seine vom Bürgerkrieg der letzten fünf Jahre gebeutelte Bevölkerung zu retten;

▷ der Sudan, Afrikas flächengrößter Staat, hat einen von der Weltorganisation geschätzten Nahrungsmittelbedarf für 1991 von 1.100.000 t, und das Sorgenkind seit Kaiser Haile Selassie Zeiten,

▷ Äthiopien, wird an die 1.133.000 t an Hirse, Reis, Mais oder Weizen brauchen, um seine rasch wachsende Bevölkerung nicht sterben zu lassen. Während in unseren Schulbüchern noch die Zahl von 26 Millionen Äthiopiern steht, rechnet mangels eines statistischen Landesamtes Addis Abeba mittlerweile mit 45 Millionen landesweit ...

Ein Land taucht in dieser Aufstellung erst gar nicht auf, weil es ähnlich Liberia seinen allmählichen Verfallsprozeß in den letzten Monaten/Wochen durchgemacht hat: *Somalia*, das Land am Horn von Afrika, das Land, in dem kein Honig fließt, aber in früheren Jahrzehnten fleißige Nomaden den Reichtum des Landes in Überfülle produzierten: Vieh, «livestock», das in riesengroßen Herden im Norden über Hunderte von Kilometern bis zum Rote-Meer-Hafen Berbera getrieben wurde, dort auf riesige, mehrstöckige Schiffe verladen und nach Adena und Djeddä, in den Jemen, nach Saudi-Arabien oder in die

Vereinigten Arabischen Emirate transportiert wurde – gegen gutes Geld. Als die Somalis noch in ihrer angestammten «pastoral democracy» (so der Titel des wichtigsten ethnologischen Buches von Lewis über die Nomaden Somalias) sich entfalten konnten, gab es genügend Nahrung, Milch, Früchte der Gärten und des Feldes für die Bewohner des wunderschönen Landes, das sich 3000 km an der Küste des Roten Meeres entlang erstreckt.

Sowohl in Liberia wie in Somalia haben zwei macht- und geldgierige Regime ihr Land ausgesaugt, haben entsprechend Milliardenbeträge für den eigenen Clan und die eigene Nomenklatura ins Ausland geschafft und überlassen das Land jeweils dem Chaos und der Verwüstung. In Liberia gibt es jetzt wenigstens schon eine neue Interimregierung, in Somalia beginnt ein Krieg aller gegen alle, weil es dem Präsidenten Siad Barre gelungen ist, die Stämme der Somalis gegeneinander auszuspielen. Sie kämpfen jetzt alle gegeneinander.

Während in Afrika das Massenelend schon eingesetzt hat, in den Ländern Ostafrikas (Somalia, Sudan, Äthiopien) auch schon viele Menschen Hungers gestorben sind, hat sich Europa wie mit einem Ruck von Afrika abgewendet. Die Golfkrise wie auch die Entwicklung in Sowjetrußland waren magische Anziehungspunkte, die Afrika schnell vergessen ließen. Afrika verdämmert in unserem politischen und humanitären Bewußtsein. Eine von viel TV-Unterhaltung und Rührseligkeit angeheizte «Ein Herz für Rußland»-Hilfe hat von der Hilfsbereitschaft der Deutschen soviel weggenommen, daß es schwerfallen wird, jetzt nach Weihnachten noch einmal das Hunger- und Spenden-müde Publikum für Afrika aufzurütteln.

Das Fatale an der Hilfe für die Menschen in der Sowjetunion: es wurde zum Anreiz und zur Motivation eine Hungersituation, ein «Hunger-Frier-Winter» vorgegaukelt, von dem die Kenner des Landes wußten, daß es ihn so nicht gibt. Es gab und gibt Versorgungslücken; Randgruppen in der Sowjetunion fallen bei der sprichwörtlichen Rücksichtslosigkeit sogenannter sozialistischer Länder durch den Rost der Gesellschaft – ihnen zu helfen, war den Europäern aufgegeben. Aber was wir zumal in Deutschland erlebten, war eine «Entertainingisierung» der Hilfe zu eigenem Profit. Zur Weihnachtszeit will jeder Spender, jede Fernsehstation und jede Zeitung ihre eigene Aktion durchziehen: Man hatte sich dieses Jahr auf die Sowjetunion verlegt – und hat darüber alle journalistischen Tugenden einfach vergessen. Wahrscheinlich wird das ein Mediengesetz der nächsten Jahre werden. Zu Weihnachten werden die elektronischen Medien zu Werbeagenturen. Sie hängen sowohl den Journalismus wie das redliche Bemühen um humanitäre Hilfe für die schwerstbetroffenen Völker in den Schrank.

Eine Geschichte von Bürgerkriegen

Afrikas Völker haben nicht die Regierungen, die sie verdienen. Der Sudan erlebt seit dem Tag seiner Unabhängigkeit seine eigene Geschichte nur noch als eine Folge von Natur- und Bürgerkriegskatastrophen. Das Land wurde 1956 in die Unabhängigkeit entlassen, nachdem es lange zwischen den britischen und den französischen Kolonialherren hin und her gezerrt worden war. Der Mahdi-Aufstand unter Führung der islamischen Sekte der *Ansar* zeigte, welche aufmüpfige Kraft und welcher Stolz in diesem Volk schlummern. Doch haben alle aufeinanderfolgenden Regime in der Hauptstadt Khartoum das Land um keinen einzigen Schritt vorangebracht. Im Gegenteil: Große Teile einer vor Fruchtbarkeit explodierenden Landwirtschaft im Nordosten wie im Süden liegen brach, die noch unter Briten und später mit westlichen Entwicklungsgeldern aufgebauten Industrien sind verödet, das Handels- und Marktsystem innerhalb des riesengroßen Landes funktioniert ebensowenig, wie es noch Kommunikation im Sudan gibt – außer über die Funkantennen der sich gegenseitig bekriegenden Armeen. Der Regierungsarmee Khartoums steht die SPLA (Sudanese People's Liberation Army) gegenüber. In Khartoum hat seit dem Juni 1990 ein arabisch-fundamentalistisches Militärregime die Macht übernommen (derzeitiger

Staatschef ist *Omar el-Bachir*), das dem seit 1956 schwelenden Konflikt zwischen Nord und Süd seine schlimmstmögliche Wendung gegeben hat: Man hat die arabisch-islamische Sharia-Gesetzgebung für das ganze Land verbindlich gemacht mit Einschluß der Verstümmelungsstrafen und behandelt die Schwarzafrikaner im Süden als Bürger zweiter Klasse.

Gegen diese Mißachtung, die sich in allen Bereichen der Gesellschaft demonstrativ zeigt, haben die untereinander auch oft zerstrittenen Stämme des Südens von 1960 bis 1974 einen ersten Bürgerkrieg geführt, der unter dem Begriff des Pfeilgiftes Anya Nya bekannt wurde. Dieser Bürgerkrieg fand 1972 noch einmal seine Lösung. Dem Süden wurde innerhalb der sudanesischen Föderation eine regelrechte Autonomie zugestanden: Der Stadt Juba im Herzen des Südsudan wurde eine heimliche (Neben-) Hauptstadt-Rolle zuerkannt. Doch schon 1981 machte der großwahnsinnig gewordene Sudanherrscher Jafaar el Numeiri diesem Friedensabkommen durch einen Federstrich ein Ende und kassierte die drei Südpervenzen – Equatoria, Bar el Ghazal, Upper Nile. Woraufhin sich einer der beliebtesten und begabtesten Offiziere der sudanesischen Armee, Oberst Dr. John Garang, in Bor mit etwa 200 seiner Getreuen aus der Garnison und Armee entfernte, nach Äthiopien ging und seither von dort einen militärisch höchst erfolgreichen Bürgerkrieg mit mittlerweile an die 40 000 Soldaten gegen die Zentralregierung führt. Was allerdings die zivile Entwicklung des Südsudans angeht, so findet hier seit einem Jahrzehnt eine Rückentwicklung statt.

Die langsam in den wenigen städtischen Zentren gewachsene Zivilisation, Straßen- und Kommunikations-, Handels- und Marktverbindungen, aussichtsreiche Ölbohrungen von Chevron und ein großes Nil-Eindämmungsprogramm – das alles ist zusammengebrochen, von der im Süden vor Fruchtbarkeit explodierenden Fauna schon längst eingeholt.

Der zweite sudanesischer Bürgerkrieg tobt jetzt schon in seinem neunten Jahr. Alle Dialogversuche, zu einer friedlichen Regelung des innersudanesischen Konflikts zu kommen, sind in den letzten neun Jahren gescheitert. Nach dem Sturz der Regierung des Imam *Sadiq el Mahdi*, der am 6. Mai 1986 – also genau ein Jahr nach dem Sturz des machtbesessenen Herrschers Jafaar Numeiri – vom Volk demokratisch gewählt worden war, gibt es nicht mehr die geringste Aussicht auf eine friedliche Round-table-Lösung und auf ein Ende des Krieges. Das von den Muslim Brothers und der fundamentalistischen National Islamic Front (NIF) inspirierte Militärregime des Omar el Bachir (Putsch am 30. 6. 1989) hat nicht das geringste Interesse an Versöhnung oder Ausgleich, sondern hat die Gegensätze jüngst im Dezember 1990 noch einmal durch die erneute Legalisierung der Amputationsbestimmungen der Sharia verschärft.

Exemplarische Hilfsaktion im Südsudan

Seit 1989 kam es im Südsudan zu einem sensationellen Übereinkommen der beiden kriegführenden Parteien mit UNICEF und WFP, also dem Kinderhilfswerk der UNO und dem Welt-ernährungsprogramm. Die *Operation Lifeline Sudan* wurde damals geboren: In bestimmten von den Kriegsparteien ausgehandelten Friedenskorridoren gingen von dieser Zeit an sowohl Flugzeuge wie Lkw-Konvois mit den überlebenswichtigen Nahrungsmitteln ins Land. Für die ersten Monate wurde sogar ein Waffenstillstand zugunsten der humanitären Operation vereinbart, der allerdings weder genau eingehalten wurde noch bis ins Jahr 1990 ging. Dennoch: Wie nach dem Gesetz der normativen Kraft des Faktischen machten die beiden UNO-Agenturen 1990 und nun auch 1991 einfach weiter. Diplomaten flüstern in Nairobi, die völkerrechtliche Basis dieser Operation wäre kühn und gewagt: Man setze die Billigung der Khartoum-Regierung für die Fortführung nach dem Waffenstillstand stillschweigend voraus. Die Hauptsache ist, die Operation läuft weiter, gibt damit auch ein Modell wie humanitäre

Hilfestellung in letzter Instanz, die auch dann stattfinden muß, wenn die Hilfe über ein Nachbarland oder eine Grenze geleistet werden muß, zu der man kein ordentliches Visum hat. «Cross-border-Operation» nennt man das im technischen Sprachgebrauch der Humanitären – und solche «Cross-border»-Projekte waren bislang Monopol der Nichtregierungsorganisationen. Im Südsudan östlich des Nil ist es nun zu einer exemplarischen Zusammenarbeit der UN und der Nichtregierungsorganisationen aus dem Nachbarland Kenya in den Südosten des Sudan gekommen. Die Arbeitsteilung besteht darin:

► Die beiden Großen, UNICEF und WFP, bieten der Gesamtoperation den großen Transport-, Logistik- und Kommunikationsschirm,

► gleichzeitig sind 14 kleine, risikobereite Nichtregierungsorganisationen im Lande und an der Bürgerkriegsfront und arbeiten in den klassischen Überlebensfeldern: Basisgesundheitsmedizin, ländliche Ambulanzen und Gesundheitszentren, Saatgutprogramm, Straßenbau, Impfprogramm, Ausbildung von Community Health Workers für ein flächendeckendes Gesundheitswesen.

Die kleinen Nichtregierungsorganisationen sind mit UNICEF und WFP vertraglich verbunden und haben Anspruch auf Plätze in den fünf Flugzeugen und im großen Transit-Camp, das die UNO in Loki-Chokio an der kenyanischen Grenze aufgebaut hat.

Das Ergebnis dieser Hilfsoperation: Fast unbemerkt von der Weltöffentlichkeit wurde ein großer Landesteil des Südsudan (die Ostbank des Nil ist dreimal so groß wie die Bundesrepublik) vor dem Zurücksinken in den Naturzustand bewahrt. Während der Kriegsjahre 1985 bis 1988 ist die Bevölkerung des Südsudan aus dem Land in die Nachbarländer im Osten (Äthiopien) und Süden (Uganda) sowie im eigenen Land in großen Scharen nach Norden in die Hauptstadt Khartoum geflohen. Das Land begann zu veröden und buchstäblich zu versteppen, die Zivilisation verschwand hier einfach. Nun aber kommt die Bevölkerung zurück. Fährt man von dem Nil-Ort Bor (früher ein 30 000-Einwohner-Städtchen, jetzt reduziert auf 1500 Bewohner) in die umliegenden, ländlichen Gebiete, erlebt man wieder ein quirliges Bauernleben, die Dörfer sind voller Menschen, die Bauern pflanzen wieder Durra, die Hirseart, die in diesen geographischen Breiten am besten gedeiht.

Recht auf humanitäre Assistenz

Die «Operation Lebensader Sudan» nimmt in der Praxis etwas vorweg, was der französische Präsident François Mitterrand 1988 in seiner Rede vor der UN-Vollversammlung vorgeschlagen hat – mit deutscher Unterstützung. Der Katalog der Menschenrechte müßte um ein neues Menschenrecht ergänzt werden, was dem seit der Helsinki-Konferenz privilegierten Stellenwert der Menschen- und Völkerrechte entsprechen würde: das Recht der Menschen; die in Gefahr sind zu verhungern, zu erfrieren, zu ertrinken, zu verdursten, humanitäre Assistenz zu beanspruchen; und die diesem Menschenrecht entsprechende Pflicht der Hilfsgemeinschaft, diesen bedrohten Menschen zu Hilfe zu eilen, dabei auch über Küsten, Territorien, Grenzen hinwegzugehen, ohne die «ordentliche» Territorial-souveränität zu beachten.

Cross-border – das findet zum ersten Mal in der Geschichte der etwa 30jährigen Entwicklungshilfe im Verein mit UNO-Agenturen statt und mit diplomatischer Rückendeckung. Niemand weiß zu sagen, wie lange das gut gehen wird. Nadelstiche und Störmanöver der Regierung in Khartoum gibt es genug. Im September 1990 schickte Khartoum wieder wochenlang Flugzeuge, die auf die eine oder andere Ortschaft Bomben warfen und damit die Sudanesen wie die Organisationen aus dem von der Zentralregierung nicht beherrschten Gebiet hinaustreiben sollten.

Das Modell wirkt weiter. Das Schiff Danica Rainbow (alias

Cap Anamur VII) hat am 9. Januar an einer Bucht Nordsomalias, Hiis Mait, den die Befreiungsbewegung Nordsomalias kontrolliert, 1500 Tonnen Nahrung und Medizin entladen können – in täglichen Portionen von 120 Tonnen, weil die Ausladung in Ruderbooten geschehen mußte. Diese 1500 Tonnen Nahrungsmittel hatte die deutsche Bundesregierung bezahlt, wissend darum, daß das deutsche Hilfsschiff diese Nahrungsmittel «cross coast» – also über eine Küste – ins Land Somalia bringen würde, an der die Territorialregierung nichts mehr zu sagen hat.

Ökumenisches Engagement

Der Traum von der Einheit der Christen, wird er hier Realität? Not lehrt nicht nur beten. Die Not macht egoistisch, rechtshaberisch, räffigierig. Der Mangel ist überall Konfliktproduzent. Aber die Not der Schwarzafrikaner im Südsudan hat die beiden christlichen Kirchen so eng zusammengeführt, daß es dem Papst möglicherweise zuviel wird. Als wir den (protestantischen) Bischof von Bor, *Nathanael Garang*, in seiner schilfbedeckten Hütte besuchen, zieht er plötzlich unter seinem Feldbett eine Mappe hervor, holt ein Foto heraus: Auf dem Foto steht Nathanael Garang, Bischof der protestantischen Kirche des Sudan, stolz neben dem Papst, rechts sein katholischer Kollege Bischof *Paride Taban* (katholische Diözese von Torit). Paride Taban wurde durch seinen Mut bekannt, mit dem er für seine eingeschlossene und ausgehungerte Bevölkerung von Torit weltöffentlich so laut geschrien hatte (bis zum Fall der Stadt in die Hände der SPLA am 26. Februar 1989), daß die Befreiungsbewegung den Bischof erst mal inhaftierte und in ein Gefangenenlager brachte. Als Oberst John Garang im Mai 1989 in der Bundesrepublik weilte, kam es zu einem Treffen mit kirchlichen Organisationen. Garang konnte sich nur mit Mühe der auf ihn wegen des Bischofs einstürmenden Fragen erwehren.

Die Situation hat sich inzwischen grundlegend gewandelt. Bischof Paride Taban ist jetzt der vom Vatikan beauftragte Bischof für die «befreite Zone», er ist neben dem Rebellenführer John Garang die souveräne Persönlichkeit aller Südsudanesen. Er hat ausdrücklich und wieder ohne jedes Zögern erklärt: Er sei nicht der «Bischof der SPLA», sondern der Bischof seines Volkes. Er hat darauf beharrt und es erreicht, wie er uns am Morgen des 2. Dezember in seinem Haus in Torit erzählt, daß die kirchliche Hilfsorganisation autonom arbeiten kann, neben der schwachen Hilfsorganisation der SPLA – die SRRA heißt (Sudanese Relief and Rehabilitation Agency). Allen, die ins Land kommen, erklärt er: Ihr müßt wissen, daß dies ein Kriegsgebiet ist und es mutmaßlich länger bleiben wird. Und wie zum Beweis fielen zwei Wochen vorher wieder Bomben auf die Stadt, die in gefährlicher Nähe zu dem umkämpften Juba liegt. Als wir zu Mittag aus der Stadt in Richtung Norden weiterfahren, gibt es Bombenalarm, auch der Bischof sucht Zuflucht in seinem kleinen, primitiven «Bunker» im Garten. Aber meist, so sagt er, ist der Bunker schon voller Menschen, er kommt nicht mehr rein. Er sagt es lächelnd, empfängt uns im Kreis seiner zwölf Pfarrer, die nach dem gemeinsamen Tee plus Hirsebrei schnell in alle Ecken der Diözese ausschwärmen.

Wann wird Afrika für uns Europäer wieder aus dem Verdämmern erwachen? Spätestens wenn «der Marsch» beginnt. Im Mai 1990 strahlte das deutsche Fernsehen (ARD) den Fernsehfilm «Der Marsch» von William Nicholson aus. Der Film zeigt in einer Art fiktiver Dokumentation (engl. Docu Drama) den bevorstehenden Aufbruch der afrikanischen Massen zum Gelobten Land Europa. Isa el Mahdi, charismatischer Sudanese, hat es wie Millionen junger, zukunftsfreudiger Afrikaner satt, bei den Habenichtsen stehenzubleiben. Zusammen mit einer immer größer werdenden Marschkolonnie zieht er durch die Wüste erst des Sudan, dann Libyens, Algeriens, Marokkos, nähert sich unter steigender Aufmerksamkeit der euro-

päischen Medien und damit auch der Politik, den Gestaden Spaniens, also Europas. Der sich zu Sondersitzungen versammelnden Europäischen Kommission gelingt schnell der gemeinsame Aufbau einer Task-Force, die mit Schießbefehl die Massen aus dem hungrigen Süden aufhalten soll. Die Sender

waren bemüht, vorab den Zuschauern den möglichen Schrecken durch den Verweis auf die Fiktion – auf den Spielfilm – zu nehmen. Aber «der Marsch» kann schon in den nächsten Jahren aus der Fiktion in die kitzlige Realität springen.

Rupert Neudeck, Troisdorf

Von der Redlichkeit des Sprechens

Zum siebzigsten Geburtstag von Kurt Marti*

In den Jahren, in denen die lyrische Sprache der Christen verstummte, stellte sich vehement die Frage: Wo kommt in dieser wirtschaftlich expansiven, politisch aggressiven Welt noch *Gott* vor? – Der Gott der Erde, der Gott der Schöpfung, der Gott des Friedens? – Wie kann sich in einem so extensiven und intensiven Produktionsfeld der Wirtschaft Glaube äußern? Wo und wie kann er in diesem Aggressionsfeld glaubhaft ins Bild treten? – Gewiß halte er unter den Gewölben der Kirchenschiffe akustisch fort. Aber wo sonst? – Vielleicht konnte, durfte der Glaube gar nicht mehr hallen. Natürlich gab es immer noch große Veranstaltungen, organisierte Kundgebungen des Glaubens (die großen Kirchen- und Katholikentage). Aber sonst trat er außerhalb der Kirchenräume immer weniger ins Bild.

Die sprachliche Wiederholung der biblischen Botschaft durch Jahrhunderte schließt die Gefahr in sich, daß der Glaube zur Formel erstarrt. Eine *bloße* Weitergabe tradierter Sätze setzt sich dem von jeder Generation zu leistenden Prozeß, eine neue Sprache zu finden, nicht aus. Die Formel wird dann zur Hülse, der Satz zum Stereotyp, das Bild zum Zitat. Der Glaubenssatz stammt nicht mehr aus lebendiger Glaubenserfahrung, bezieht sich nicht mehr auf einen Weltzusammenhang von hier und heute. Eine nur traditionelle Sprache der biblischen Botschaft verkündet zwar das neue Leben. Aber dieses Leben wird nicht glaubhaft, weil es sprachlich und stilistisch als Greis daherkommt.¹

Wo immer das Christentum vital anwesend war, bezeugte es sich durch eine vitale Sprache. Sprache ist aber kein zu besitzendes Ding, sondern ein lebendiger Prozeß, dem sich jeder Sprechende aussetzen muß. Theologen und Pastoren vereinen das Sprachproblem christlicher Verkündigung, wenn sie meinen, es gehe bei der Tradierung der christlichen Botschaft nur um die Übersetzung eines bereits Bekannten und Gewußten in ein zeitgenössisches Sprachgewand. Damit unterschätzen sie den Sprachprozeß als einen Prozeß der Spracherkundung, der Auseinandersetzung mit Wort und Welt als Findung

* Kurt Marti, am 31. Januar 1921 in Bern geboren, war bis 1983 dort als Pfarrer tätig und wohnt heute noch dort. Der hier veröffentlichte Text von P. K. Kurz wird unter dem Titel «Ohne die Akustik der Kirche» in einer erweiterten Fassung in einem von *Christof Mauch* herausgegebenen Sammelband (mit Beiträgen u. a. von W. Jens, K. Obermüller, D. Sölle, E. Pulver) zum 70. Geburtstag von K. Marti erscheinen: Kurt Marti. Texte, Daten, Bilder. Vorwort von Walter Jens. Sammlung Luchterhand 897, Frankfurt, März 1991.

¹ Zum Phänomen der sog. «christlichen Literatur» und ihrer Zäsur in der umbrechenden zweiten Jahrhunderthälfte vgl. P. K. Kurz, Warum ist die christliche Literatur am Ende?, in: Ders., Über moderne Literatur. Band 3, Frankfurt 1971, S. 129–150; K. Marti, Moderne Literatur, in: Ders., zus. mit K. Lüthi, K. von Fischer, Moderne Literatur, Malerei und Musik. Drei Entwürfe zu einer Begegnung zwischen Glaube und Kunst. Zürich–Stuttgart 1963, S. 15–165; Marti zitiert S. 36f. Hugo Ball: «Die großen Dichter und Sprachkünstler sind nicht mehr innerhalb der Kirche zu finden; sie stehen außerhalb, und das kann nicht nur eine Folge ihrer Bosheit sein. Sie haben, wo sie mit den Ekklesiasten konkurrierten, mehr Sinn und Gewissen für das Wort in seiner ursprünglichen Bedeutung als jene, die es ex officio haben sollten, und das absolute Wort verkünden. Wie kann man aber, so fragt der Dandy, zum ewigen Wort einen Zugang haben, wenn man das zeitliche und relative Wort brutalisiert?»; K. Marti, Grenzverkehr. Ein Christ im Umgang mit Kultur, Literatur und Kunst. Neukirchen–Vluyn 1976.

des Noch-nicht-Gewußten. Sie wollen die Veränderung der Perspektive durch das zugleich (zeitlich, örtlich, kulturell und wissenschaftlich) bedingte wie auch interessiert betrachtende Subjekt nicht wahrhaben. Sprache fordert die ganze menschliche Existenz des Sprechers. Sie schließt Veränderungen von Zeit und Geschichte, die Entwicklung und den Wandel des Lebendigen ein. Zweifellos liegen die Schwierigkeiten des Christen für einen kreativen Umgang mit Sprache auch darin, daß die Sprache, die gesprochen wird, auf ihre Nachrichtenfunktion reduziert wird. Die Produktionsstätten von Wirtschaft, Wissenschaft, Politik und die durch sie gesteuerte Nachrichtenwelt sind mit ihren Möglichkeiten, ihre Sicht der Wirklichkeit zur Geltung zu bringen, den sprachlichen Möglichkeiten des Christen überlegen. Der Christ also ein Opfer seiner glaubenslosen Mitwelt? Gemach, – hilft der Christ als Bürger, als Mann und Frau in Wirtschaft, Politik und im Konsum nicht mit, eine «glaubenslose» Welt zu produzieren, zu rezipieren, ihr Wachstum zu beschleunigen?

Kurt Marti zählt seit Beginn seines öffentlichen Schreibens in den späten fünfziger Jahren zu den Autoren, die diesen sozialen und politischen Kontext wahrgenommen haben. Nicht tröstliche Erbauung, nicht die nochmalige Sammlung christlicher Edelreime, sondern kritische Auseinandersetzung mit Wirklichkeit hieß für ihn von Anfang an sein Auftrag. Dogmatische, moralische, biblische Autorität schützen den Autor nicht; er muß hinaus «ins Offene». Nicht Repetition, Paraphrase, Erbaulichkeit, glättende Tröstung sind ihm aufgegeben, sondern die Auseinandersetzung mit einer Welt im Umbruch, mit dem Christsein in der Krise, mit dem gärenden Prozeß von Aufklärungs- und Glaubensbewußtsein.

Provokation in der Sprache

In Martis Versen fällt von Anfang an die Abwehr tradierter Formeln aus Bibel und Kirche auf. Deren bloße Repetition leistet nichts, wenn keine Innovation, keine Beziehung des damals Gesagten zur Welt von heute gewonnen wird. Zunächst hat Marti Elemente von der dynamisierten Wortgestik des Expressionismus aufgenommen: Wortballungen, kräftige Komposita, Genitiv-Metaphern, Komparative, sogar kosmische Bilder. Deutlich erkennbar noch in dem wichtigen Versertext *Preisungen* aus den *abendland*-Gedichten² von 1980 (er hieß in der frühen Fassung *Weihnachtspsalm*):

preise den rhythmus gebogener räume
die gestirne entwandernd ins all
preise die dunkelstürze von meeren
der mondgebirge fata morgana
preise den sonnensabbat
das kosmische fest ...

Als erster unter den christlichen Versautoren hat er konkrete Poesie geschrieben. Später sprach man von konkretistischen Texten.

Der sogenannte *Konkretismus* wurde von Eugen Gomringer in Anlehnung an Max Bill aus dem Bereich der Malerei über-

² *abendland*. gedichte. Darmstadt–Neuwied 1980, ³1984; die frühere Fassung ist u. a. veröffentlicht in: P. K. Kurz, Hrsg., Psalmen vom Expressionismus bis zur Gegenwart. Freiburg u. a. 1978, S. 260f.

nommen. Als konkret wurde hier nicht das bezeichnet, was ein Bild abbildet und darstellt, sondern was die Eigengesetzlichkeit des Bildes ausmacht, d. h. die formalen Elemente: Punkt, Linie, Fläche, Farbe, die geometrische Einteilung der Bildfläche, die Verhältnisse der eingetragenen Farben zueinander. Auf die Literatur übertragen bedeutet Konkretismus die Abwendung von der Überbewertung der Inhalte, d. h. die Hinwendung zu sprachlichen Formen und Elementen, die Absage an die dichterische Inspiration, an die poetische Subjektivität des Gefühls, an den dichterischen Botschaftsanspruch, an die durch Geschichte, Gesellschaft, Kultur und Ideologie hergestellten Bedeutungen der Worte, Sätze und Sprache. Das rationalisierbare Wort wird das eigentliche Konkretum der Sprache. Sprache wird im Gedicht durch Spracharbeit thematisiert. Franz Mon, Helmut Heissenbüttel und bis heute Ernst Jandl haben konkretistische Texte hergestellt. Der Gefahr einer bloß formalen Spielerei oder der Gefahr der Verabsolutierung einer von der Realität losgelösten Sprache ist Marti entgangen. Methodisch konkretistisch gearbeitet hat Kurt Marti seine *gedichte am rand* (1963).³ Zum Beispiel das *gleichnis in der progression* (zur Parabel vom verlorenen Sohn, Lk 15,11–32):

verlorener
als der verlorene sohn
im elend
verlor sich
der sohn
des verlorenen sohnes
im überfluß
er landete
nicht am schweinekoben
sondern hoch oben
statt von trebern im kummer
nährt er sich lustvoll
mit spargelspitzen und hummer

verlorener
als der verlorene sohn
und die seinen
wartet
des sohnes
verlorener vater
bei hirten und schweinen

Die zweite Strophe exemplifiziert hier den Wohlstand, die dritte Strophe den verlorenen Vater. Marti verfremdet die Parabel. Der «verlorene Sohn» landet nicht am Schweinekoben, sondern bei «Spargelspitzen und Hummer». Er spricht nicht vom Gleichnis des verlorenen Sohnes (das ist bekannt), sondern vom *gleichnis in der progression* (sein Titel), und das ist nicht bekannt, nicht bedacht, steht so nicht in der Bibel. Die konkretistische Methode verbindet sich mit der Übertragung der Geschichte in unsere heutige, sehr viel andere Gegenwart. Die Verfremdung bewirkt Verwunderung, Neugier, Kritik, Staunen.

Ein anderer Verstext (*beten um beten zu können*) setzt gegen eine konkretistisch gearbeitete Strophe oder Halbstrophe jeweils ein literarisches Zitat: nicht nur aus der Bibel, sondern aus weltlicher Literatur, aus poetischen und poetologischen Texten, sogar von Mohammed. Von Texten, die für den frommen «Christen» am Rand stehen, von einer Sprache, die der überkommenen und geschätzten Sakralsprache entgegensteht, stößt der Autor in einem pointierten Schluß zum Wesen des jesuanischen Gebets vor.

Der Band *gedichte am rand* enthält auch die *paradiescollagen*, gefügt aus Versen von Klopstock, Mombert, Däubler (Martis Liebling unter den Expressionisten) bis zu Senghor und Ginsberg.

³ *gedichte am rand*. Teufen und Köln 1963 u. ö.; als überarbeitete Neuauflage unter dem Titel: *geduld und revolte. die gedichte am rand*. Mit einem Vorwort von I. Drewitz. Stuttgart 1984.

Die Verantwortung des Bürgers

Mit der konkretistischen Methode des Sprechens verband Marti von Anfang an den sozialen Blick, die *republikanische Vernunft*.⁴ Da parodiert und travestiert der Schweizer das helvetisch heilige Wort *Bund* zum «bund/ der den falschen finger/ verband». Er baut eine konkretistische Wortreihe und verändert sie «je/ nach/ dem» zu «nach/ je/ dem», «je/ dem/ nach», «dem/ je/ nach» und «dem/ nach/ je». Wer oder was ist das? Das sind «chamäleonspolitiker» (Überschrift). Ein Christ, ein Schweizer Christ dankt selbstverständlich am Sonntag, in der Kirche und überhaupt. Das ist gut, ehrbar, tut nicht weh. Marti bezieht aber das schöne sakrale und/oder bürgerliche Danken auf die rassistische Realität in Südafrika:

kapstadt ist fern
johannesburg
und der neger

den man vom bürgersteig stößt...

In der Eingangstrophe ist Kapstadt fern. Die Schlußstrophe heißt:

doch nahe genug für geschäftiges kapital
nahe genug um dividenden zu ernten
dank (doch wer dankt) der arbeit des negers
den man vom bürgersteig stößt
den man straflos schlägt ins gesicht
den man fürchtet und haßt

Das tut weh. Das provoziert weißhäutige republikanische Gegenwart. Das Gedicht ist nicht neutralistisch, sondern parteilich. Es nimmt Stellung, es wertet, es greift an. Es ist – subjektiv und objektiv – ein Argernis. Es zeigt «Tendenz». Es appelliert. Es löst einen Impuls aus.

Naturgemäß hat die Arbeit als Pfarrer großen Anteil an der Versproduktion von Kurt Marti. Die Predigt des Pfarrers am Grab hat thematisch und formal die bisher in deutschsprachiger Versdichtung kaum gekannte Gattung der *Leichenrede* (1969) ausgelöst.⁵ Biblisches Bewußtsein, der soziale Blick für die Lebensgeschichte des (und der) Verstorbenen und die Anrede an die Lebenden fließen in die Versreden. Die Gattung Leichenrede ist in der Tradition als pastorale Form durch Sentimentalität, Privatheit, rasch zugesprochene Tröstung belastet. Marti baut die Leichenrede literarisch auf. Er macht die persönliche Lebensgeschichte des Verschiedenen zu einer exemplarischen. Er bedenkt die Verhältnisse, unter denen er (sie) leben mußte, z. B. die Unterdrückung des Lebenswillens einer lebensfrohen Frau. Der Tod des durch einen Autounfall Verstorbenen kann nicht einfach als «Gottes Wille» gedeutet werden, auch nicht ein Leben, das «nur arbeit und pflicht» war. Den vorgestellten und betrauernden Toten setzt Marti – drucktechnisch jeweils auf der Gegenseite – in Beziehung zu profanen Aussagen über das Leben. Diese stammen von literarischen und philosophischen Autoren, überraschenderweise auch von Mauerinschriften der Pariser Studentenunruhen 1968. Der Leichenrede für die Frau, der – schwanger geworden – Heirat befohlen wurde, später der Verzicht auf das Studium, der Dienst im Haus und mit zunehmendem Alter weitere Einschränkungen und Verzichte, setzt er zweifache Gegenrede gegenüber: «Ein neues Gesetz gebe ich euch: Keiner befiehlt!» (Ludwig Derleth) und «Le vent se lève – il faut tenter de vivre» (Pariser Mauerinschrift, Mai 1968). Die Versrede selbst schließt mit der Paränese an die Umstehenden:

liebe gemeinde
wir befehlen zu viel
wir gehorchen zu viel
wir leben zu wenig

⁴ *republikanische gedichte*. St. Gallen 1959; erweiterte Neuauflage, Neuwied–Berlin 1971.

⁵ *leichenreden*. Darmstadt–Neuwied 1969; in der Sammlung Luchterhand 235, 1976.

Die christliche Tradition des «memento mori» wird verändert zu einem «memento vivere»: Gedenke, o Christ, daß du leben darfst, leben sollst und andere leben lassen sollst. Christus ist nicht dafür gestorben, daß Menschen in seinem Namen das Leben eingeschränkt, beschnitten und vermindert werde.

Das Leben vor dem Tode

Brachten die *republikanischen gedichte* die politische Dimension in das über Generationen hindurch verinnerlichte religiöse Gedicht, die *gedichte am rand* die radikal biblische Perspektive mit Blick auf die veränderte Wirklichkeit, haben die *Leichenreden* pastorales Bewußtsein, das Leben und Tod, Unheilsgeschichte und Heilsversprechen, Individualität und soziale Bedingtheit des Menschen versammelt. Der Pastor inszeniert nicht mehr die alte Trennung von Leib und Seele, Diesseits und Jenseits, Erdulden auf Erden und Belohnung im Himmel. Seine verfremdende Rede, die den ganzen Menschen ins Auge faßt, stiftet zuletzt Vertrauen in die Ganzheit des Lebens, begrenzt durch die Schwelle des Todes. Wenn man die genannten drei Gedichtbände Martis Gertrud von Le Forts *Hymnen an die Kirche* (1924) oder Werner Bergengruens *Heile-Welt-Gedichten* (1950) gegenüberstellt, sieht man auf mehreren Ebenen die Differenz: weg von der seelenvollen Innerlichkeit und dem Traditionsstrom «Deine Stimme (= die Stimme der Kirche) spricht», weg von einer natural und christologisch-kosmisch «heilen Welt»; formal weg von der expressionistisch psalmmodierenden Langzeile (von Le Fort) und von der metrischen Reimstrophe (Bergengruen), weg von den gefilterten Edelworten der theologischen und naturlyrischen Tradition.

Marti spürte, daß man das alte «Te Deum»-Lob (von den späten Psalmen, der Ambrosianischen Hymne bis zu «Großer Gott, wir loben dich» im Volksliedton), den psalmistischen «Cymbalklang» neu alphabetisieren, neu konkretisieren, an unsere Erde, an unser Leben, an unsere Spracherfahrung und Sprachmöglichkeit annähern muß. Das versuchen seine *gedichte, alfabeete und cymbalklang* (1966).⁶ Sie entwickeln – nicht ohne den Einfluß von Hans Magnus Enzensberger – eine neue Ästhetik für das geistliche Gedicht: «Gedichte sind da: / zum essen / zum radeln / zum heizen / zum fliegen / zum lachen / zum brüten . . .» Das ist poetisch nicht sehr originell, setzt aber im Kontext des religiösen Gedichts eine neue Pragmatik und Programmatik. Sie erweitert die Sprechhaltung und fordert die Öffnung zu allem Wahrnehmbaren, zu den menschlichen Grundtätigkeiten, zu allem Lebendigen. Die nachfolgenden *meergedichte, alpengedichte* (1975)⁷ kritisieren die «profitopolis»-Welt. Sie zeigen darüber hinaus positiv die Lust der Berührung mit Erde und Wasser. Die Alpen werden als Heimat erlebt; das Meer erlebt der Festlandbewohner als Besucher. Wenn Marti den «Berg Sinai», die «galiläischen Hügel», die Weite von Welt und Meer trinitarisch deutet, sieht der Leser den Autor als einen Mann des Glaubens am Werk.

Gegen die Christentümer

Die *abendland-Gedichte* (1980)⁸ zeigen souverän alle formalen Möglichkeiten des poetischen Sprechers Kurt Marti, nun erweitert um den Parlanto-Ton. Politisches und kirchliches, geschichtliches und republikanisches, poetisch-literarisches und theologisches Bewußtsein durchdringen sich nahtlos. Erwartungsgemäß bürstet er die geballte Bedeutung des geschichtlich und ideologisch beladenen Wortes *Abendland* gegen den Strich. Er personifiziert den Begriff und redet die zur Person gewordene christlich-europäische Geschichte an als «schöner judas». Die Provokation ist Stilprinzip. Assoziiert werden Aufgang und «Untergang» des Abendlandes. Schließlich vergleicht er die biblische Person des Judas Ischariot mit dem

gesellschaftlichen Verhalten des Abendlandes mit seinen Kreuzzügen und Konfessionskriegen, seiner Brückierung des Evangeliums:

ach was war
dein EINER verrat
gegen die VIELEN
der christen der kirchen
die dich verfluchen?

Gotteslob nach Tschernobyl

Der Vergleich sitzt als Pointe im Text und als Stachel im Leser. Gott loben nach Auschwitz, nach Hiroshima, nach Tschernobyl? Man hätte früher auch argumentieren können: nach den Kreuzzügen? nach dem dreißigjährigen Glaubenskrieg der Christen? nach den sinnlosen Schlachten des Ersten Weltkriegs? Rilke wollte zu Beginn des Jahrhunderts wenigstens den «Engel» rühmen. Poetisches Lob der Erde, des Menschen, der Kräfte des Lebens ist in der deutschen Sprache seit Beginn des Jahrhunderts immer mehr geschwunden. Das letzte große Lob der Schöpfung aus christlichem Geist ist der Zyklus *To Axion Esti* («Gepriesen sei») des griechischen Lyrikers Odysseas Elytis. 1959 erschienen, preist es Sonne, Licht, Wasser, Wolken, Erde, den einfachen Holztisch, die «grundlose Träne». Nicht wird Gott zur Verantwortung gerufen für die Untaten des Menschen. Das Lob bei Elytis entspringt jahrzehntelangen Erfahrungen des einfachen Lebens in einer Landschaft, die – weit weg von der Großstadt – die Elemente der Natur erfahrbar macht.

Der geschichtlich denkende und aufklärerisch engagierte deutschsprachige Autor ist kein Schöpfungspoet, der durch die biblisch interpretierte Passion des Menschen zu neuem Schöpfungslob findet. Nach Meinung zahlreicher moderner Autoren von Hermann Hesse bis Samuel Beckett hat «Gott die Welt schlecht gemacht, wir brauchen sie nicht zu preisen» (so Hesse in *Narziss und Goldmund*). Der christliche Schöpfergott, der den Menschen leiblich, psychisch, moralisch so erbärmlich schwach geschaffen hat, darf dafür nicht auch noch Lob verlangen. Und dennoch muß der Christ – das haben so unterschiedliche Autoren wie Marie Luise Kaschnitz, Rudolf Otto Wiemer, Eva Zeller, Dorothee Sölle gespürt – den Schöpfergott und seinen in die Welt gesandten Sohn loben.

Marti weiß, was auch immer gegen das Lobgedicht spricht; Gott, sein Sohn, sein Geist müssen gelobt werden. Nach mehreren Ansätzen in früheren Gedichten tituliert er seinen letzten größeren Gedichtband *Mein barfüßig lob* (1987).⁹ Am Anfang steht die Klage über die radioaktiv verseuchte, durch den Menschen geschädigte, ja zerstörte Schöpfung. Natürlich kann der heutige Autor nicht mehr wie der altbiblische Psalmist anheben: «Preist IHN vom Himmel her, / preist ihn in den Höhen! Preist ihn, alle seine Boten, / preist ihn, all seine Schar. / Preist ihn, Sonne und Mond, preist ihn, alle lichten Sterne . . .» (Ps 148 in der Übersetzung von M. Buber). Standort, Perspektive, die Welt des Sprechers, die Geschichte des Menschen, die Sichtweise Gottes durch den Menschen haben sich verändert. Hymnische oder gar triumphalistische Rede ist dem von erniedrigenden Erfahrungen geplagten, von Selbstzweifeln belasteten Menschen nicht möglich. Martis Sprecher spricht in der Rolle eines quijotischen Christen. Nicht hymnisch, sondern parlierend, nicht im hohen, sondern im banalen Ton spricht der mit «Cäsium-Cliquen» Verbundene. Er fühlt, wie die Erde klagt, er hört, wie die Schöpfung heult:

dennoch bibbert
mein barfüßig lob
in kaltluftseen
oder läuft sich
auf asphalt wund
oder stolpert
in fragefallen

⁶ *gedichte, alfabeete & cymbalklang*. Berlin 1966, ²1974.

⁷ *meergedichte, alpengedichte*. Berlin 1975, ²1980.

⁸ *abendland. gedichte*. Darmstadt–Neuwied 1980, ²1984.

⁹ *Mein barfüßig Lob*. Darmstadt–Neuwied 1987, ²1987.

Er muß leben und loben in einer vom «Overkill» bedrohten Welt. Seit der Aufklärung, seit Heinrich Heine heißt es bei den Dichtern deutscher Sprache «les dieux s'en vont». Aber, hält Marti dagegen:

die wörter bleiben
schuhe
für uns zu groß
barfuß dann halt

Viele der christlich eingesetzten, durch Wiederholung beteuerten Worte sind für den zeitgenössischen Menschen zu groß, für den an die Nachrichtensprache gewöhnten Hörer zu feierlich, «zu große Schuhe». Daraus folgert Marti sprachlich poin-

tiert «Barfuß dann halt». Martis Sprechtexte sind Ausdruck eines seiner Sprache, der gegenwärtigen Geschichte bewußten Christen. Sie sind Gebrauchstexte für Menschen, die diese Welt jesuanisch bedenken, vielleicht verändern wollen. Sie zeigen provozierend auf uns als Zeitgenossen und auf ihn, den «geselligen Gott», den Schöpfer, den «Ungrund Liebe».¹⁰

Paul Konrad Kurz, Gauting

¹⁰ Siehe dazu den Vers-Diskurs «Die gesellige Gottheit» (Stuttgart 1989), den pastoralen Essayband «Schöpfungsglaube. Die Ökologie Gottes» (Stuttgart 1984), die Klagen, Wünsche und Lieder zum «Ungrund Liebe» (Stuttgart 1987). Zuletzt erschien «Höckerland. Ein Fußgängerbuch» (Frankfurt 1990).

Die Ursprünge der Judenfeindschaft

In die vielfältigen Buchpublikationen der letzten Jahre zum Thema des Judentums und des Antisemitismus reiht sich das Buch «Die gelbe Farbe» der Münchner Autorin Elisabeth Endres¹ ein. Ihm war schon eine Edith-Stein-Biographie² vorausgegangen, in der Endres sich ausführlich mit den Problemen beschäftigt, die das bisherige Zusammenleben von Juden und Christen kennzeichnen. Daher nimmt es auch nicht wunder, daß Endres der jüdischen Philosophin und späteren Ordensfrau das erste Kapitel ihres neuen Buches widmet und an zwei damals nur angerissenen Problemen anknüpft, die so gleich in die zentralen Fragestellungen hineinführen. Das erste betrifft die Seligsprechung Edith Steins. Konnte man sie zunächst als ein Element der konziliaren und nachkonziliaren Aufwertung der Juden durch die katholische Kirche ansehen (21), so drängt sich Endres doch eine Ungereimtheit auf: Warum wurde Edith Stein in manchen Texten in die Nähe des christlichen Widerstands gegen den Nationalsozialismus gerückt? War sie nicht wegen ihrer Zugehörigkeit zur damals so bezeichneten jüdischen Rasse umgebracht worden? Bedeutet nicht schließlich ihre Einordnung als christliche Märtyrerin eine Verdrängung ihrer jüdischen Herkunft?

Die zweite Schwierigkeit bezieht sich auf eine Äußerung von Edith Stein selbst, eine Formulierung, in der sie die Bekehrung der Juden zum Christentum mit der Eschatologie in Verbindung bringt (31f.). Hier läßt sich einmal mehr eine von Endres bis in die frühe Kirche zurückverfolgte Vorstellung antreffen, die massive antijudaistische Auswirkungen haben konnte: Dadurch, daß die Juden sich nicht zum Christentum bekennen würden, verhinderten sie das Eintreffen des endzeitlichen Gottesreiches (83).

Konstanz der antijüdischen Mentalität

Nachdem sie so die Eckpunkte ihrer Überlegungen abgesteckt hat, geht es Endres einerseits darum, die christlichen Ursprünge bzw. Motive des Antijudaismus zu identifizieren und deren Entwicklungen und Wandlungen in der Geschichte zu verfolgen; es geschieht dies aber andererseits nicht aus einem rein wissenschaftlich-historischen Interesse heraus, vielmehr ist schon die historische Aufarbeitung des Themas durch einen ideologiekritischen Zug gekennzeichnet: sie richtet sich gegen eine bestimmte Mentalität. Was ist gemeint? Daß der Antisemitismus in unseren Gesellschaften keine Nahrung mehr findet, hält Endres mit Recht für illusorisch. Sie weist im Gegenteil darauf hin – und nicht nur die versuchte christliche Vereinnahmung des Todes Edith Steins ist ihr dafür ein Beleg

–, daß die Beschäftigung mit den Juden und ihrem von Christen mitverursachten Geschick keineswegs in einem Klima der Unbefangenheit stattfindet. Sie erinnert dabei an die subtilen Formen judenfeindlichen Denkens und Handelns, an die mißglückten «Entschuldigungen» sowie die in Aggressionen umgesetzten Sprachlosigkeiten und Schuldgefühle. Solche Reaktionen zeigen nach Endres sehr deutlich, daß die Shoah bei vielen Menschen kaum Änderungen der Denkgewohnheiten zur Folge hatte. Die Verbrechen wurden zwar abgelehnt, die antijüdischen Vorurteile aber beibehalten. Diese Konstanz von unreflektierten feindseligen Haltungen erklärt die Autorin mit dem Modell der ihnen zugrundeliegenden Mentalität. Sie gehe auf ursprünglich christliche Motive zurück und habe sich bis in die Gegenwart bewahren können.

Das christliche «Urdrama», den Juden angelastet

Wenn Endres den christlichen Antijudaismus als den Ursprung der Judenfeindschaft ansieht, versteht sie dies nicht im Sinne einer Schuldzuweisung (18). Statt dessen komme es auf die «Denkstrukturen und Empfindungsweisen» (223) an, die vom Christentum über Jahrhunderte tradiert wurden, so daß sie sich im kollektiven Bewußtsein festgesetzt haben. Sie konnten dann auch die Wellen der neuzeitlichen Säkularisierung unbeschadet überstehen und sich mit Ideen nichtchristlicher Herkunft, z. B. dem Rassegedanken, verbinden.

Endres wählt die neutestamentlichen Zeugnisse als Ausgangspunkt und spannt den Bogen bis zu den Propagandisten des Antisemitismus im 19. Jahrhundert, die ihrerseits den Boden für die nationalsozialistischen Rassenideologien bereiteten. Dieses komplexe religiöse, kulturelle und ideengeschichtliche Gebiet auf rund 200 Seiten bearbeiten zu wollen, erfordert die Bereitschaft zu Konzentration und Auswahl; denn das in den letzten Jahrzehnten zusammengetragene Material zum Phänomen der Judenfeindschaft läßt sich kaum noch überblicken. Da manche Entwicklungslinien des Antisemitismus ohnehin weitgehend erforscht sind und Endres hier nichts völlig Unbekanntes referiert, soll nun der Blick auf die zentralen Aussagen des Buches zum Ursprung und zur Tradierung der Judenfeindschaft gelenkt werden.

Ein wesentliches Anliegen der Autorin ist die Untersuchung der Wirkungsgeschichte von neutestamentlichen Zitaten, die nach Endres' Ansicht einen antijüdischen «Grundschlamm in der Mentalität der Christen abgelagert» (163) haben. Welcher Faktor gewährleistete aber die Kontinuität dieser antijüdischen Einstellung und ließ sie nicht irgendwann in der Geschichte des Christentums in Vergessenheit geraten? Eine Antwort auf diese Frage kann man aus verstreuten Hinweisen im Buch gewinnen: Danach sind es zunächst psychologische Gründe, die in «den Juden» die Gegner nicht nur des historischen Jesus und seiner Anhänger erkennen ließen, sondern auch der Christen in der Zeit nach der Ablösung der Kirche von der Synagoge. Denn die Tatsache, daß die christliche

¹ E. Endres, Die gelbe Farbe. Die Entwicklung der Judenfeindschaft aus dem Christentum, R. Piper, München-Zürich 1989, 263 S., 36 DM. In Klammern gesetzte Zahlen im Text beziehen sich auf die Seiten dieses Buches.

² Dies., Edith Stein, Christliche Philosophin und jüdische Märtyrerin, München-Zürich 1987; vgl. dazu B. Eichmann-Leutenegger, Das Lebensexperiment Edith Steins (1891–1942), in: Orientierung 51 (1987) 78–81.

Verkündigung an Juden seit ihrer frühesten Epoche nicht immer die erwünschte Wirkung zeigte und keine Kollektivbekehrung erfolgte, konnte uneingeständene Zweifel an der eigenen Überzeugung hervorrufen. Der Selbstzweifel konnte aber auch in Vorwürfe, ja in Haß umschlagen (65f. u.ö.).³ Darüber hinaus hatte die Kirche schon früh mit einem Glaubwürdigkeitsproblem zu kämpfen: Die Parusieverzögerung bedeutete, so Endres, eine «Urenttäuschung» (81, vgl. 84f.). Eine derartige Reaktion läßt sich zwar, wie die Autorin zugesteht, schwerlich durch Quellen belegen (84); sie wird statt dessen von ihr aus späteren Auslegungen von Röm 11,25f. erschlossen, die dem Volk Israel die Schuld am Ausbleiben der Parusie geben (83): Danach wäre es nicht Gott, der das Volk Israel in der Verstockung beläßt, bis alle Heiden das Heil erlangt haben, um dann ganz Israel zu retten (vgl. Röm 11, 25f.), sondern es würde die Verstockung des Volkes Israel die Parusie als endzeitliche Bestätigung der Erlösung verhindern.⁴ Der Weg zu Zwangsbekehrung und Verfolgung der jüdischen Bevölkerung, deren Religion man durch das Christentum abgelöst wünschte⁵, war durch die beschriebene «Interpretation» geebnet. Nicht zu vergessen sind schließlich die Evangelien, die «die größte Prägekraft» (78) für das christliche Selbstverständnis besaßen. Schon ihre frühkirchlichen Ausleger, aber nicht nur sie konnten im Tod Jesu das «Urdrاما» erkennen, das «den Juden» anzulasten sei (86f.). Gerade diesem Topos begegnet Endres in ihrem Überblick über die Geschichte der Judenfeindschaft immer wieder. Demgegenüber stellen eine judenfreundliche Lektüre des Neuen Testaments, aber auch ein philosemitisches Verhalten in der Geschichte eher die Ausnahmen dar (117, 128, 170ff.).

Was vermag Bibelkritik gegen Vorurteile?

Wer sich intensiver mit dem Neuen Testament befaßt hat, wird vielleicht versucht sein, die dominierende judenfeindliche Tradition dadurch abzumildern, daß man es einer judenfreundlicheren *lecture* unterzieht. Sicherlich würde auf diese Weise einiges ans Licht gebracht, das Endres entgangen ist. So beschränkt sich Paulus' Auseinandersetzung mit der Erwählung des Volkes Israel keineswegs auf die Verstockungsaussage von Röm 11,9f. Vielmehr geht Paulus in Röm 11 von der nach wie vor gültigen Heilszusage an die nicht an Christus glaubenden Juden aus und warnt die an Christus glaubenden Nichtjuden vor Hochmut den ersteren gegenüber.⁶ Auch die Evangelien lassen ein «Gefälle» in der Bewertung der damaligen Juden erkennen. Um nur ein auch Endres bekanntes Beispiel anzuführen (45): Im sogenannten Gleichnis von den bösen Winzern läßt Mk 12, 1–12 noch offen, wer mit den Pächtern gemeint ist. Die Parallelstelle Mt 21,43 dagegen kündigt die Wegnahme des Reiches Gottes von den in Vers 23 angeredeten Juden an.⁷ Hinweisen könnte man zuletzt noch auf eine Stelle der Apostelgeschichte, der antijüdische Verallgemeinerungen fremd sind: Nach Apg 13,27 ist den Einwohnern Jerusalems und ihren Anführern die Schuld an der Verurteilung Jesu zuzu-

³ Eine ähnliche These vertritt im Hinblick auf die antijüdischen Äußerungen im Johannesevangelium F. Porsch, «Ihr habt den Teufel zum Vater» (Joh 8,44). Antijudaismus im Johannesevangelium? in: *Bibel und Kirche* 44 (1989) 50–57, hier 56f.

⁴ Vgl. die Bemerkungen zur Wirkungsgeschichte dieses Römerbriefkapitels bei U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, 2. Teilband Röm 6–11, Zürich u. a. 1980, 267.

⁵ Zu diesem Substitutionsmodell und anderen Modellen der christlich-jüdischen Verhältnisbestimmung vgl. E. Hank, *Wir Christen nach Auschwitz – eine Skizze*, in: *Orientierung* 52 (1988) 183–186.

⁶ Vgl. zu Röm 11 etwa F. Mußner, *Traktat über die Juden*. München 1979, 52–68; ders., *Die Kraft der Wurzel*, Freiburg 1987, 39–54; neuerdings N. Lohfink, *Der niemals gekündigte Bund*, Freiburg 1989, 75–103.

⁷ Vgl. A. Sand, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg 1986, 435: «Der die Juden anklagende Charakter der Parabel ist nicht zu übersehen, wenn er auch nicht das einzige Motiv der mt. Red. [= matthäischen Redaktion] darstellt.»

⁸ Vgl. A. Weiser, *Die Apostelgeschichte* Kp. 13–28, Gütersloh 1985, 334.

schreiben.⁸ Doch trotz dieses Befundes bleibt einzugestehen, daß die genannten und vergleichbare neutestamentliche Texte das faktische Verhalten von Christen gegenüber Juden kaum beeinflußt haben. Wirkungsgeschichtlich bedeutsam wurden eher andere Texte, mit denen die Diskriminierungen und Verfolgungen der Juden in den Jahrhunderten seit der Ablösung der urkirchlichen Gemeinde von der Synagoge legitimiert wurden (z. B. Mt 27,45).

Was die mentalitätsverändernde Kraft von bibelwissenschaftlich begründeten Korrekturen an der traditionellen judenfeindlichen Lektüre des Neuen Testaments angeht, ist Endres skeptisch. Sie räumt zwar ein, daß man die meisten Aspekte des christlichen Antijudaismus nicht auf Jesus selbst zurückführen kann, ergänzt jedoch: «Die Bibelkritik ist eine Sache, das Charisma der Überlieferung eine andere.» (76) Die «historische Kritik» könne zwar die Mißverständnisse und ideologischen Züge in der Entwicklung der Judenfeindschaft herausarbeiten, aber letztlich zu keiner Korrektur der Vorurteile, zu keiner Trennung von den «liebgewordenen Bildern» (76) beitragen. Dieser Skepsis gegenüber einem aufklärerischen Impuls entspricht auch das eher zurücktretende Interesse Endres' an den vielen Motiven, die auf der Basis der judenfeindlichen Mentalität den Ausschlag gaben für die einzelnen Diskriminierungen und Verfolgungen. Welche Interessen, Ideologien, Halb- und Unwahrheiten in ihnen jeweils wirksam wurden und wie diese zu korrigieren seien, wird kaum erörtert. So bleibt der Autorin lediglich die Hoffnung, daß analog zu dem lateinischen Sprichwort «stellae inclinant, non necessitant» die Traditionen uns zwar in eine Richtung lenken, «aber sie zwingen uns nicht». (18)

An einer Stelle ihres Buches spielt Endres auf die Figur der Synagoge am Straßburger Münster und das «Geheimnis hinter ihrer Augenbinde» an (132). Wie auch immer die Unterbrechung der verhängnisvollen antijüdischen Tradition zustande kommen mag: Der Synagoge die Augenbinde abzunehmen, bedeutet auch, ihr ins Gesicht zu sehen und sich ihrem Blick auszusetzen. Statt der Vorurteile bedarf es dann der Lernbereitschaft und der Achtung vor den geschichtlichen Erfahrungen der Juden, ihrem Selbstverständnis, ihrer Religion und – christlich gesprochen – ihrer bleibenden Erwählung. Daß das populär geschriebene, aber durchaus nicht «einfache» Buch von Elisabeth Endres ein lernfähiges und traditionskritisches Publikum finde, ist angesichts der neueren antisemitischen Vorfälle, der Verharmlosungen und Verdrängungen⁹ zu wünschen.

Eberhard Bons, Freiburg/Brsg.

⁹ Vgl. neuerdings R. Wodak u. a., «Wir sind alle unschuldige Täter». Diskurshistorische Studien zum Nachkriegsantisemitismus, Frankfurt 1990 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 881).

«Kassandrishes Denken»

Zu einem neuen Buch von Hans Saner

Hört man das Wort «Anarchie», wird man Chaos, Gewalttätigkeit und Lärm assoziieren, alsdann fällt einem der zugehörige Ismus ein und vielleicht noch (bei einiger Kenntnis des Griechischen) das Wort «Herrschaftslosigkeit»; mit der besonderen Nuance der Kritik an der Herrschaft von Menschen über Menschen, sowie die Losung «Ni Dieu ni maître» und dazu einige Namen. Die Kombination der Wörter «Anarchie» und «Stille» dagegen wirkt paradox; sie macht indes neugierig, und das könnte der Grund dafür sein, warum der bekannte Basler Philosoph Hans Saner einem Buch den Titel «Die Anarchie der Stille» gegeben hat.¹ Doch Saner hatte weit bessere Gründe, die einem Philosophen eher anstehen als verlegerische Rücksichten.

¹ Lenos Verlag, Basel 1990, 200 Seiten; Fr. 30.–/DM 32.–.

Wenn er ein Buch, in dem so vieles zu den verschiedensten Themen zu finden ist, unter diesen Titel stellt, so will er einen deutlichen Hinweis geben, vielleicht sogar eine Art «Botschaft», die ihn schreiben läßt: «Die Ordnung ist nicht in der Stille; sie ist im Klang. Sie nimmt sich im Nachklingen allmählich zurück. Die Anarchie der Stille ist nicht die Unordnung – diese wäre der Lärm –, sondern der Ursprung der Ordnung und ihr Zurückgenommensein. Man kann die Stille nicht erreichen, indem man den Klang abbricht. Man muss warten, bis er sich ganz zurücknimmt. In der Anarchie wird nichts zerstört. Sie ist weder Ordnung noch Unordnung, sondern *vor* beidem.» (76) Und doch wäre es ein Mißverständnis, würde man den Titel dieses Buches allzu eng auslegen. Man blicke also mehr auf den Inhalt als auf den Titel, und dann wird man allerhand Überraschendes und Anregendes, Irritierendes und Provozierendes entdecken.

Der Form nach ist das Buch eine Sammlung von kürzeren und längeren Notierungen und von Aphorismen. Sie tragen jeweils eine Überschrift, sind jedoch nicht datiert, nicht einmal nach Jahren; eine Anordnung, aus der man eine innere Entfaltung der Gedanken ersehen könnte, war offenbar nicht beabsichtigt, so daß man das Buch auf beliebige Weise lesen kann. Die Vielzahl der Themen bringt zwar jedem etwas, den Rezensenten jedoch in Verlegenheit.

Daß Saner vieles zu sagen hat, ist jedem klar, der sich sein philosophisches Werk vergegenwärtigt.² Saner war von 1962 bis 1969 persönlicher Assistent von Karl Jaspers (1883–1969). Er hat sich mit seinen vielfältigen Bemühungen um das philosophische Erbe von Karl Jaspers, das allzusehr im Schatten Heideggers steht, große Verdienste in der «Fachwelt» und darüber hinaus erworben, doch ist Saner durchaus nicht bloß der Schüler und ehemalige Assistent des großen Meisters, sondern auch er selbst! Dies zeigen seine Schriften, sein politisch-sozialkritisches Engagement und nicht zuletzt das vorliegende Denk-Buch. Ohne jemandem die Lektüre ersparen zu können oder gar ersparen zu wollen, unternehme ich den zweifellos riskanten Versuch, aus der Fülle der Gedanken hervorzuheben, worum es Saner letzten Endes geht.

Die Zäsur von Auschwitz

Es klingt vielleicht allzu anspruchsvoll, aber ich meine doch, daß man an den Anfang eines solchen Versuchs die These stellen darf, daß Saner an irgendeiner Art von Positivität gelegen ist. Ich schließe dies vor allem aus seinem scharfen Satz über Cioran: «Alles Positive ist schwer erträglich. Aber wenn die Negation ins Stadium der Positivität tritt – Cioran –, dann ist sie schlechthin unerträglich.» (21) Nun ist das Wort «Positivität» im Grunde unbrauchbar; es insinuiert eine Sicherheit, eine Klarheit, eine Ordnung, die es nicht gibt. Wenn ich recht sehe, erhält «Positivität» bei Saner – sofern man das Wort also überhaupt verwenden kann, wozu Saner selbst uns allerdings die Veranlassung gegeben hat – die Gestalt des Suchens, eine gewisse Option für «Freiheit» und außerdem das Vertrauen auf den Nutzen des kritischen Mahnrufs.

Was Philosophie heute noch bedeuten mag, ist bekanntlich keineswegs klar. Liest man zum Beispiel die in Basel erscheinende Zeitschrift «Information Philosophie»³ mit der Fülle ihrer Nachrichten, Berichte, Bibliographien usw., so mag man an Ernst und Sinn und an den Möglichkeiten von Philosophie durchaus irre werden. Angesichts dieses philosophischen Jahrmarkts (der Eitelkeiten) klingt Saners Urteil zwar nicht resi-

gniert, aber doch ernüchtert: «Philosophie ist das Denken, das auf der Suche nach Wahrheit und Gewissheit das höchste Bewusstsein vom Nichtwissen hat und das grösste Mass von Ungewissheit aushält.» (24) Gleichwohl überschreibt Saner mit «Der neue Ursprung» einen Satz, der das bleibende Recht eines wahrhaftigen Philosophierens hervorhebt: «In normalen Zeiten entspringt die Philosophie dem Erstaunen. In unseren dem Erschrecken. Die Zäsur ist Auschwitz.» (69)

Damit nennt uns Saner den Ursprung seines eigenen Engagements für eine nicht schon gegebene, sondern zu schaffende Positivität, die bei ihm den oft ebenso sympathischen wie gefährlich-vieldeutigen Namen Freiheit trägt (vgl. 35, 44f., 88, 117, 137, 154f., 170f.). Er kritisiert an der von Christen bei der ökumenischen Versammlung in Basel verwendeten Formel «Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung» das Fehlen des Wortes «Freiheit», und die «Bewahrung der Schöpfung» scheint für ihn eine Aufgabe zu sein, die durch menschliche Anstrengung allein nicht zu bewältigen ist: «für wie klein haltet ihr die Schöpfung, daß ihr euch anheischig macht, sie zu bewahren?» (71) Dennoch plädiert Saner für eine «societas oecologica» und für eine Öko-Ethik als Disziplin der Sozialethik (vgl. 167f.). In dieser widersprüchlichen Spannung zeigt sich der nüchterne Realismus Saners, der sich nicht scheut, trotz der menschlichen Begrenztheiten ein Denken für möglich und notwendig zu halten, das «erweckend» und «kassandrisch» (vgl. 198–200) ist, d. h. warnend eine bessere Lebenspraxis einfordert.

Ein derartiger Appell für «Positivität» – für «Programme» (199) und fixe «Überzeugungen» (172) hat Saner nichts übrig – gerät unvermeidlich vor die (auch sprachlich) schwer einzulösende Aufgabe, Kritisches und Konstruktives nebeneinanderzustellen oder richtiger: miteinander zu verbinden. Obwohl Saner insbesondere dann «konstruktiv» ist, wenn er – einmal abgesehen von der «Freiheit» – über die Musik spricht (vgl. etwa 188f.), so überwiegen doch seine Fähigkeit und Neigung zu scharfsinniger Kritik in seinen Reflexionen zu Adornos und Lukács' Musiktheorie (vgl. 179f., 182f., 190f.) oder auch in der Beschreibung jenes Malers, der eine Beute des Kunsthandels wurde (vgl. 131–134). Äußerst kritisch sind auch Saners Urteile über die Schweiz (vgl. 78f., 102, 185–188), die ich nicht kommentieren, sondern nur der selbstkritischen Lektüre Schweizer Leser empfehlen kann.

Zu Religion und Christentum

Schließlich überrascht es nicht, daß auch Saners Gedanken zu Religion und Christentum sehr kritisch ausfallen; sie verdienen eine eigene Untersuchung.⁴ Wenn man nicht an Apologetik interessiert ist, sondern Kritik als Aufforderung zur Selbstbefragung und Selbstkorrektur akzeptiert, kann es heilsam sein, Saner zuzuhören. «Gott», so schreibt er, habe keinen Humor. «Gott – falls es ihn gibt – ist ohne Humor: Er kann sich mit der Endlichkeit nur versöhnen, indem sie, durch die Erlösung, wieder eingeht in die Unendlichkeit. Er lacht nicht, sondern lächelt aus Selbstgenügsamkeit, im Gedanken an sich selbst und ohne Güte für seine Geschöpfe. Gott – der Narziss im strengen Sinn.» (47) Jesus, so sagt Saner, habe durch seine Ausschließlichkeit den «Wahrheitsbegriff so gründlich eindimensional versimpelt ..., daß wir bis heute die Folgen tragen» – bis hin zu einem falschen Einheitsbegriff in Politik, Theologie, Philosophie und Moral (vgl. 107f.). Im Zusammenhang mit dem Theodizeeproblem fragt Saner, in der Schärfe hier mit Cioran vergleichbar⁵: «Was ist das Eintags-Leiden Christi gegen das Leiden der Kreatur? Es gibt Menschen, die ihr Leben

² Ich nenne hier nur: Kants Weg vom Krieg zum Frieden. München 1967; Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. (rowohlts monographien Bd. 169) Reinbek 1970 u. ö. sowie die Bände im Lenos Verlag, Basel: Zwischen Politik und Getto (1977); Geburt und Phantasie (1979); Hoffnung und Gewalt (1982); Die Herde der Heiligen Kühe und ihre Hirten (1983); Identität und Widerstand (1988).

³ Zu beziehen über: Verlag Moser & Scheuermaier, Stockackerstr. 27b, CH-4153 Reinach BL 2.

⁴ Man vgl. insbesondere: «Im Namen Gottes des Allmächtigen!», in: Die Herde der Heiligen Kühe und ihre Hirten, a. a. O. 119–125; Ist der Offenbarungsglaube friedensfähig?, in: Identität und Widerstand, a. a. O. 79–97.

⁵ Vgl. E. M. Cioran, Vom Nachteil, geboren zu sein. Wien-München-Zürich 1977, 15: «Was ist eine einzige Kreuzigung verglichen mit jener täglichen, die der Schlaflose erleidet?»

lang gekreuzigt sind. An ihren Schicksalen zerbricht jede Sinn-
deutung. Sie öffnen den Durchblick in die abgründige Leere,
und dort ist keine Versöhnung.» (151) Zugänglicher wirkt dem-
gegenüber eine Aufzeichnung, die mit «Pfarrer» überschrie-
ben ist: «Christus im Talar; Christus auf der Kanzel; Christus
an einer Kirchensynode -: all das ist undenkbar. Schon der
blosse Auftritt unserer Pfarrer ist eine Persiflage auf das Chri-
stentum. Hat also, wer diesen Beruf ergreift, sich entschlos-
sen, Christus zu verhöhnen? Subjektiv, in der Gesinnung,
wohl nicht. Aber er hat sich unter das Gesetz gestellt, an das
Sakrale durch seine Zerstörung zu erinnern. Das ist, kurz
gesagt, das Werk der Kirchen.» (61f.) Hier klingt am Ende ein
Verlangen nach Sakralem an, vergleichbar – wie mir scheint –
mit der Bemerkung über eine «Religion des Staunens» und
eine «Religion der Dankbarkeit», die beide «in das Mysterium
der reinen Präsenz, die identisch ist mit der Ewigkeit», mün-
den (9), ja auch mit einem Text über «das Problem der
Blasphemie», in dem die negative Theologie sehr nachdrück-
lich zur Geltung kommt: «Dass der Gott ganz und gar unbe-
kannt ist, heisst, dass ihm keine Prädikate zugeschrieben wer-
den können. Jede Prädizierung ist somit eine Lästerung. Ob
ich von Gott sage, er sei allmächtig oder dumm oder himmel-
blau, kommt aufs selbe. Man kann Gott entweder gar nicht
oder nur mit allem lästern. Wer lediglich eine bestimmte Aus-
sage für eine Lästerung hält, begeht damit eine Blasphemie,
weil er in diesem Urteil unweigerlich Gott Prädikate gibt.
Aber auch in dieser Feststellung liegt ein Zirkel. Deshalb ist es
richtiger zu sagen, dass es keine Blasphemie gibt.» (130) Wenn
es sich aber mit dem Sprechen über «Gott» so verhält, hätte
freilich auch die These über Gottes mangelnden Humor kei-
nen Sinn. Wie dem auch sei, Saner reibt sich an den traditio-
nellen Aussagen von Bibel und Kirche wund; ein «Gespräch»
über den Berg von Problemen wäre allenfalls möglich, wenn
man sich darüber verständigen könnte, was mit den Wörtern
«Offenbarung» und «Hermeneutik» gemeint sein mag...

Nochmals: Saner möchte Positivität suchen und finden, doch,
wie viele Moderne, weiß er, daß das ohne den Durchgang
durch das Negative nicht möglich ist. Auschwitz als Zäsur ist
nicht mehr abzuschaffen. Mit hoher Sensibilität und großer
Schärfe wehrt Saner sich gegen Angebote, die diesem Kriteri-
um in seinen Augen nicht standhalten; so schreibt er zum
Beispiel: «Wenn das philosophische Denken einen verheissen-
den Charakter hätte, wäre nicht Sokrates, sondern Johannes
der Täufer der Ahnherr der Philosophen. So ist es in gewissem
Sinn bei Heidegger. Man könnte ihn auch «Mister Advent»
nennen: den Angelus der Ankunft des Seins. Er ist darin Bloch
verwandt, dem Philosophen des Neuen Jerusalems. Was beide
schwer erträglich macht, ist die Gestimmtheit in ein apriori-
sches Ja – jener Schleim der Positivität. Der Unterschied:
Bloch bricht in die eigene Verheissung auf, Heidegger erwar-
tet das Geschick.» (89) Ich gebe auch dieses Zitat als Provoka-
tion weiter, der man nicht ausweichen sollte. Man bedenke in
diesem Zusammenhang auch die mit «Philosoph» überschrie-
bene Notierung: «Ohne Ankunft, ohne Heimat. Das ist, gegen
Heidegger und Bloch (falls man sie zusammen nennen darf),
der andere, der modernere Typus des Philosophen.» (59)

Was speziell Heidegger betrifft, dessen Werk Saner – nicht
zuletzt aus der Gegenüberstellung zu Jaspers – sehr gut kennt⁶,
so sei hier im Hinblick auf die durch Farías⁷ erneut ausgelöste
Debatte nur noch die folgende Aufzeichnung zitiert, der man
die Zustimmung schwerlich verweigern kann: «Wenn man von
Heidegger sagt, dass sein politisches Verhalten in den Jahren
1933/34 und dann auch in der Nachkriegszeit verzeihlich gewe-
sen sei, weil so viele anfänglich geblendet worden seien und so

⁶ Es sei hier verwiesen auf den kürzlich erschienenen «Briefwechsel 1920–
1963» zwischen M. Heidegger und K. Jaspers, hrsg. v. W. Biemel und H.
Saner. Frankfurt-München-Zürich 1990.

⁷ Vgl. V. Farías, Heidegger et le nazisme. Lagrasse 1987 (dt: Frankfurt/M.
1989, mit einem Vorwort v. J. Habermas); s. auch: H. Ott, Martin Heideg-
ger. Unterwegs zu seiner Biographie. Frankfurt-New York 1988.

viele nachträglich geschwiegen oder sich herausgeredet hät-
ten, tut man ihm Unrecht; denn an dem, was so viele getan
haben, wollte er selber – es sei denn sich abhebend davon –
niemals gemessen werden. Die Vielen, das war für ihn das
Man, die Verfallenheit, und wenn seine Philosophie über-
haupt ein Ethos hat, so ist es der Kampf gegen das Man. Es
liegt in der Konsequenz seines Denkens, dass man ihn härter
beurteilen muss als die durchschnittliche Professorenwelt.
Aber dann hat er keine Chance zu entrinnen. Er hat, zumin-
dest auf Zeit, die Eigentlichkeit in einer abscheulichen Inferio-
rität gesehen. Man kann ihn nur in der Unverzeihlichkeit ernst
nehmen.» (72)

Nach diesen wenigen Hinweisen auf das nach Form und Inhalt
bemerkenswerte Buch möchte ich noch einmal zu dessen Titel
zurückkehren. In ihm liegt die – verschwiegen präsen-
te – «Positivität», um die es Saner geht. Geradezu nachdenklich-
poetisch wirkt der Satz: «Die Stille zwischen den Sätzen macht
die Musik der Sprache hörbar. Es gibt eine Musikalität der
Satzzeichen.» (39) Als ein Text, der, fast taoistisch, den Re-
kurs auf einen Grund allen Lärmens und Streitens erschließt
und zugleich auf Saners eigene Basis zu verweisen scheint, aus
der das erweckende und kassandrische Denken seine Legiti-
mation erhält, sei eine Aufzeichnung an den Schluß gestellt,
die ebenfalls mit «Die Anarchie der Stille» überschrieben ist
und über die zu meditieren nicht nur nützlich, sondern auch
notwendig sein dürfte:

«Die Stille ist ohne Anfang.

Was anfängt, ist das Geräusch.

Der Klang dagegen wächst aus der Stille und ist
wie diese ohne Anfang.

Das Geräusch verstummt, und der Klang klingt nach.

Im Verstummen ebbt das Geräusch ab; im Nachklang klingt
eine Ordnung aus. Bis alles in die Stille mündet, die ganz
anarchisch ist.» (67)

Heinz Robert Schlette, Bonn

Vorschau auf Canberra

In Australiens Hauptstadt tritt am 7. Februar die *Siebte Voll-
versammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK)*
zusammen. Im Hinblick darauf hat sich die Redaktion mit dem
Koordinator der schweizerischen Delegation, *Hanspeter
Aschmann*, zusammengesetzt. Zuerst wollten wir wissen, wer
in Canberra «dabei» ist und was offiziell-statutarisch Auftrag
und Funktion einer solchen Vollversammlung ist.

Daß alle sieben bis acht Jahre eine solche stattfinden soll,
wurde schon 1948 auf der ersten Vollversammlung in Amster-
dam beschlossen. Zählte man damals 147 Mitgliedskirchen, so
sind es inzwischen 312, die ihre Delegierten, diesmal rund 950,
entsenden. Hinzu kommen «Beobachter», weshalb insgesamt
mit mehreren tausend Teilnehmern gerechnet wird, die zwei
Wochen beisammen sind. Läßt diese große Zahl vor allem an
Fest und Feier im Stil eines Kirchentags denken, so steht doch
statutarisch an erster Stelle die *Rechenschaft* über die Arbeit
des ÖRK in den letzten sieben Jahren seit der 6. Vollversam-
mlung in Vancouver 1983.¹ Die Rechenschaft ist auf Gegenseitig-
keit hin zu verstehen: Nicht nur die verschiedenen Gremien
der Zentrale in Genf berichten über ihre Arbeit, auch die
Kirchenvertreter tauschen ihrerseits Erfahrungen aus, wie die
Programme bei ihnen «angekommen» sind.

Nun ist von Vancouver kein Auftrag bekannter geworden, als
der vom Deutschen Evangelischen Kirchentag in Düsseldorf
(1985) und C. F. v. Weizsäcker dynamisierend aufgegriffene
Programmpunkt, weltweit einen «konziliären Prozeß» für
«Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung»

¹ Vgl. Thomas F. Best (Hrsg.), Von Vancouver nach Canberra 1983–1990.
Offizieller Bericht des Zentralausschusses an die Siebte Vollversammlung
des ÖRK. ÖRK, Genf 1990. 392 Seiten.

(GFS) einzuleiten. Auf dieser Linie lag nicht nur die Europäische Kirchenversammlung von Basel (1989), sondern auch die direkt vom ÖRK selber organisierte Weltversammlung von Seoul (1990). So stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis Seoul zu Canberra steht.

Unser Gesprächspartner betont einerseits den Unterschied: Seoul hatte nur dieses eine, wenn auch gewaltige und komplexe Thema, während in Canberra vielerlei Traktanden, auch interne Strukturprobleme des ÖRK, anstehen. Andererseits geht es gerade darum, daß in Canberra die Kirchen als solche, auch diejenigen, die in Seoul nicht vertreten waren, die dort formulierten Anliegen aufnehmen und sich zur Fortsetzung des konziliaren Prozesses verpflichten. Ferner gilt es, die Generäle Zentrale zu erneutem Einsatz für GFS auszustatten. Die Schweizer Delegation will sich dafür einsetzen.

Wie wird man sich der Aktualität des *Krieges im Golf* stellen? Daß die Versammlung trotzdem abgehalten wird, ist eines, wie sie auf den Skandal des Krieges eingehen wird, ist ein anderes. Zum Skandal gehört nicht nur, daß dieser Krieg nicht verhindert worden ist, auch nicht nur, daß einzelne Kirchenführer, z. B. in England, den Einsatz der alliierten Streitkräfte als «legitim» bezeichnet haben; vor aller Augen steht die Tatsache, daß es weder in den Wochen vor dem 15. Januar noch seither zu einem gemeinsamen Wort «mit einer Stimme» von Rom und Genf zur Umkehr, zum Schweigen der Waffen gekommen ist. Wenn das Wort noch gilt, daß es die «Welt» ist, die die Tagesordnung der Kirche bestimmt (Visser't Hooft), so müßte u. E. zum jetzigen Zeitpunkt sowohl der «Dialog» Christen – Muslime (bzw. die Aufarbeitung der historischen Hypothek ihrer Beziehungen) als auch die gesamte «Nahost-Krise» zur Sprache kommen, vom geographischen «Großraum» Ozeanien-Südostasien her aber auch der Dialog mit den Religionen, die dort Ursprung und Verbreitung haben.

Herr Aschmann gibt uns zu bedenken, daß in Australien ein Hauptproblem die Rechte der Urbevölkerung, der *Aborigines* sind. In Fortsetzung nicht zuletzt auch seines Antirassismusprogramms hat der ÖRK in Canberra Begegnungen und gemeinsame Feste mit den Autochthonen vorbereitet, bei denen

ERRATUM: Zur Titelseite von Nr. 1, *Keinen Krieg*: Der Brief der 29 US-Bischöfe war vom 19. Oktober 1990 (nicht 89) datiert.

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, Werner Heierle,
Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico, Karl Weber
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-
Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert
Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1991:

Schweiz: Fr. 42.- / Studierende Fr. 30.-
Deutschland: DM 49.- / Studierende DM 34.-
Österreich: öS 370.- / Studierende öS 260.-
Übrige Länder: sFr. 38.- zuzüglich Versandkosten
Gönnernabonnent: Fr. 50.- / DM 60.- / öS 420.-

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, Zweig-
stelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009306, 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.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

die Aborigines ihre Kultur und Religion zum Ausdruck bringen werden. Möglicherweise wird, so hören wir, diese Akzentsetzung prägenden Charakter für die ganze Versammlung haben. Jedenfalls lasse sich hier eine Kontinuität sowohl zur Indianerfrage sehen, wie sie in Vancouver vom kanadischen Kontext aus aktuell wurde, als auch zum Problem des bevorstehenden 500-Jahr-Gedenkens an die Eroberung Amerikas. Bei alledem stehe nicht nur die Thematik «Friede», sondern erst recht die der Gerechtigkeit (Überschuldung usw.) zur Diskussion und bei beidem die unserer globalen Verantwortung für die Natur, für die kommenden Generationen usw.

Daß diesem dritten Anliegen von GFS in der Planung Priorität eingeräumt wurde, finde, so wird uns gesagt, im «Thema» der Versammlung seinen Ausdruck: *Komm Heiliger Geist, erneuere die ganze Schöpfung!* Daß das Thema die Form eines Gebetes annimmt, wird als sehr bedeutsam angesehen. Erstens werde damit zum vornherein dem Gebet und der gottesdienstlichen Feier ein wichtiger Platz zugewiesen. Zweitens werde damit gerade hinsichtlich der Verwirklichung von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung unser Versagen und unsere Ohnmacht bewußt gemacht, so daß das Gebet zum Bußruf und Hilferuf werde. Schließlich sei es zum erstenmal, daß der ÖRK das Wirken des *Heiligen Geistes* zum Thema einer Vollversammlung mache. Daß man die kosmische Dimension dieses Wirkens betont, sollen u. a. orthodoxe Mitgliedskirchen befürwortet haben; es setzt auf jeden Fall angesichts der ökologischen Krise und unserer Umkehr-Bedürftigkeit einen Akzent der Rationalität, Besonnenheit und Verantwortlichkeit gegen alle Versuchungen zur «Schwärmerei». Andererseits wird in verschiedenen Kommentaren zur Lage des ÖRK betont, daß in ihm immer noch die offiziellen «Konfessionskirchen» den Ausschlag gäben, obwohl diesen inzwischen von so und so vielen «freien», zumal sich selber «pfingstlich» nennenden Gemeinschaften hinsichtlich der aktiven Mitgliederzahlen der Rang abgelaufen werde.

In diesem Zusammenhang liegt es nahe, zum Schluß auch nach den Beziehungen zwischen ÖRK und katholischer Kirche zu fragen. Seit 25 Jahren gibt es die *Gemeinsame Arbeitsgruppe (GA)* zwischen der römisch-katholischen Kirche (RKK) und dem ÖRK. Rechtzeitig vor Canberra, wo er diskutiert werden soll, hat diese GA ihren sechsten Arbeitsbericht vorgelegt und zudem in ihrer Januar-Sitzung 1990 in Rom ihres 25jährigen Bestehens gedacht. Der Bericht² ist von *Thomas F. Stransky*, der schon zur Konzilszeit dem römischen Einheitssekretariat angehörte, in freimütiger Weise kommentiert worden.³ Zum Beispiel wird an die wichtige Zusammenarbeit für Entwicklung, Friede und Gerechtigkeit (SODEPAX) erinnert, die 1968 verheißungsvoll begonnen hatte und 1980 ein bedauerliches Ende fand. Andererseits wird sowohl der Erarbeitung wie der Verarbeitung des in der Kommission «Glaube und Kirchenverfassung» des ÖRK (mit 12 katholischen «Vollmitgliedern») geborenen Studiendokuments von *Lima* (1982) über *Taufe, Eucharistie und Amt* ein großer Stellenwert zugeschrieben, der dank Ermunterungen in Vancouver 1983 noch gewachsen sei. Auch das Drama der nur kümmerlichen Beteiligung der RKK in Seoul kommt zur Sprache, zugleich mit der immerhin wahrgenommenen Chance, daß Katholiken von regionalen Kirchenbünden als Delegierte nach Seoul gesandt wurden. Die Schweizer Delegation nimmt diese Erfahrung wie überhaupt den GA-Bericht zum Anlaß, um in Canberra zu beantragen, von Genf aus die Bildung und das Wirken solch regionaler ökumenischer Kirchenbünde mit Vollmitgliedschaft der RKK – es gibt sie in der Karibik, im Pazifik und im südlichen Afrika – zu fördern. Es handelt sich dabei um Zusammenschlüsse, die mit der konfessionellen auch die nationale Begrenzung zu überwinden trachten. L. K.

² Vgl. die deutsche Fassung in: *Una Sancta* 45 (1990), Heft 2, S. 149-172.

³ *Ökumenische Rundschau*, 40 (1991), Heft 1, S. 22-40 (unter der bezeichnenden Überschrift: «Fortschritte, Stillstände und Rückschläge»).