ORIENTIERUNG

Nr. 9 58. Jahrgang Zürich, 15. Mai 1994

DIE UNO GEHT, die Ruander sterben. Oder wie es der größte deutsche Satiriker gesagt hat: Der Skandal beginnt, wenn die UNO-Polizei ihm ein Ende gemacht hat. Denn Polizei sollte die UNO ja zumindest werden. Manchmal ist sie – wie auf Zypern oder auf den Golanhöhen – nur Verkehrspolizei, indem sie streitende Gruppen auseinanderhält. Manchmal muß sie wie die Fidschi-Blauhelme im Südlibanon nur die Verkehrsdichte messen. Oft aber hat sie einen Schutzauftrag für die Betroffenen.

Zitat aus einer UNO-Meldung: «Die Lage in der Hauptstadt Kigali verschlechterte sich weiter. Auch ein Gebäude der UNAMIR – das ist die Abkürzung für die UNO-Überwachungstruppe in Ruanda – ist beschossen worden. Bei einem Artillerieangriff von Regierungstruppen auf das mit Flüchtlingen überfüllte Amahoro-Stadion in Kigali sind mindestens 40 Menschen ermordet und 60 verletzt worden. Die UNO protestierte.»

RUANDA

Aber: Ruanda ist nur ein Teil des Krisenphänomens Afrika. In Somalia hat ein Volk seinen Staat verloren, in Liberia der gleiche Zustand. In beiden Ländern hat die Staatengemeinschaft Afrikas, die OAU, nichts tun oder bewirken können. Sie steht wie erstarrt vor dieser Gespenstererscheinung. In Angola nutzen zwei Kriegsparteien die Erdöl- und Diamantengewinne nicht für das Wohl des eigenen Volkes, sondern für Waffen. In Südafrika treibt der aufgeheizte Egoismus von M. Buthelezi ihn und seine Inkatha dazu, die Wahl unter Umständen ebenso nachträglich abzulehnen, wie das ohne Sanktion Jonas Savimbi in Angola tun durfte. Die Demokratiebewegung ist fast gescheitert. Andererseits – ohne Beteiligung und Wahlen wird es nirgendwo eine wirkliche Entwicklung geben.

In Ruanda suchte die UNO in wilder Flucht das Weite. Das hat alles mit der unfertigen Planung und Philosophie dieser Arbeit zu tun. Da die UNO-Truppen überall, wo sie in Afrika und anderswo, in Bosnien und Kambodscha stationiert sind, eher nationale Kontingente sind, die weiter einzig und allein ihrem nationalen Verteidigungsminister unterstellt sind, reduziert sich die Blauhelm-Mission auf einen Flickenteppich. Die UNO ist so lange unfähig, eine solche Mission durchzuführen, als sie es nicht wirklich als UNO darf. Die Forderung von UNO-Generalsekretär Boutros Ghali auf eine 50 000-Mann-Einsatztruppe als UNO-Truppe wäre das erste Gebot der Stunde. Zum anderen dürfen solche Interventionen nicht als Kinderkreuzzüge beschrieben und implementiert werden. Es hat im Zweifelsfall eher mit der GSG-9-Strategie zu tun, auch mit klarer Kommandostruktur. Sir Michael Rose fing in Sarajevo so an: Eine neue Straßensperre der Serben war eingerichtet. Rose forderte, daß die bis um 18 Uhr dieses Tages verschwinden müsse, ließ Warrior-Panzer der Briten auffahren, schon war die Sperre vor 18 Uhr weg.

Die Philosophie der Intervention muß, wenn nicht alles auf Dauer schamlos wird, prioritär auf den Schutz der Völker, nicht der Blauhelme, gehen. Blauhelme werden in Afrika an vielen Orten gefordert.

Die humanitäre Katastrophe macht sich in Ruanda am schreiendsten bemerkbar. Die EU hat sofort 500 000 Ecu ausgeworfen, die deutsche Bundesregierung eine Million, aber die Hilflosigkeit der Helfer läßt diese Summen zu reinem Alibi gerinnen. Wer denn soll dort hinein, wenn schon die Protektoren das Weite suchen mußten? Wir haben die Hoffnung, daß die tapferen Mediziner des IKRK und die wirklich mutigen 270 in Kigali verschanzten Blauhelme unter dem kanadischen General Delarre dort nicht nur ausharren, sondern auch etwas bewirken können. Aber was soll der General tun, wenn ihm allenfalls als Mandat die Vermittlung eines Waffenstillstands zwischen den beiden Kriegsparteien, der RPF und der Regierungsarmee, aufgetragen ist? Die Toten, nein, die Ermordeten, sollen die 100 000-Marke überschritten haben. Das geht allmählich an die Pol-Pot-Alpträume heran. Und es liegt im Süden unseres Kontinents.

Rupert Neudeck, Troisdorf

AFRIKA

Ruanda: Die UNO geht, die Ruander sterben – Ruanda nur ein Teil des Krisenphänomens in Afrika – Problem: UNO-Truppen sind als nationale Kontingente ihren Verteidigungsministern unterstellt – Hilfsgelder und die Hilflosigkeit der Helfer, wenn fast alle das Weite suchen. *Rupert Neudeck, Troisdorf*

ESSAY

Ende der Utopie – Ende der Geschichte?: Das Gerede vom «Ende der Utopie» nach dem Zerfall des «realexistierenden Sozialismus» – Für *J. Fest* ist es der Tod aller Utopien – Und der Traum der Demokratie? – Und das Ideal der Menschenrechte? – Wer wünscht sich ein «Ende der Utopie?» – Die Rede vom «Ende der Geschichte» – Anfang einer alternativelosen und darum «traurigen Zeit» *(F. Fukoyama)* – Aber wo liegt der Fehlschluß? – Hoffnung auf das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit. *Jürgen Moltmann, Tübingen*

THEOLOGIE

Ecclesia semper maior: Heilsuniversalismus bei *Simone Weils* «impliziter Gottesliebe» und *Karl Rahners* «anonymem Christentum» – Unmittelbare Gegenstände der «impliziten Gottesliebe»: Religiöse Bräuche, Schönheit der Welt und der Nächste, dazu speziell Freundschaft – «Es gibt Augenblicke, in denen der Gedanke an Gott uns von ihm trennt» – K. Rahners Verständnis vom «anonymen Christentum» – Heilschance der nichtchristlichen Menschen – Ohne Vereinnahmung – Unterschiede und Gemeinsamkeiten – Singularität der Jesus-Gestalt beachten – Einübung in eine universalistische Spiritualität.

Heinz Robert Schlette, Bonn

RELIGION

Ahnungen des DAO (II): WU WEI bedeutet «nicht berechnend handeln» – Und zwar verborgen und jede Publizität scheuend – Abgeschiedenheit im jeweiligen Lebenskontext – Man kann das DAO nur im Stillen finden – Kann man es zum Besitztum machen? – Freiheit von den Dingen Voraussetzung für die Erfahrung des DAO – Ist das DAO überhaupt noch in der Welt? – DAO als Rettung für die gefährdete Welt – Leben und Tod – Wer dem DAO folgt, ist im Zeitlosen geborgen.

Knut Walf, Nijmegen

LITERATUR

Johnny Shines: Der «Riverside»-Autor, *Patrick Roth,* greift im neuen Roman unbeschwert nach biblischen und spirituell-psychologischen Motiven – Johnny Shines nimmt den Auferweckungsbefehl Jesu wörtlich – Gespräch mit der eigenen Seele – Das leere Grab seiner Schwester – Ein vielschichtiges Buch. *Wilfried Köpke, Hannover*

Ende der Utopie – Ende der Geschichte?

Seit dem undramatischen, banalen Zerfall des «realexistierenden Sozialismus» im ehemaligen Ostblock 1989/90 kann man in jeder besseren Zeitung etwas über das «Ende der Utopie» lesen. Alt- und Neokonservative triumphieren damit über ihre linken Gegner.

Der Herausgeber der bekannten *Frankfurter Allgemeinen Zeitung,* Joachim Fest, schrieb 1991 das Buch zu diesem neuen Trend in Deutschland mit dem Titel *Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters.* Er begann mit der erstaunlichen Behauptung, daß mit dem «Ende des Sozialismus» nicht nur diese eine Utopie, sondern generell alle Utopien «den Tod gestorben» seien und die Menschen deshalb «in Zukunft ohne das große Tamtam der Utopien leben» müßten. Ein «Leben ohne Utopie» sei nun einmal «der Preis der Modernität». Fragt man verwundert, wieso denn mit dem Tod des «realexistierenden Sozialismus» auch der – von Marxisten seit Marx bekämpfte – utopische Sozialismus gestorben sei, dann bekommt man zur Antwort, nicht nur dieser, sondern auch die Demokratie mit ihrem Traum der französischen Revolution von «Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit» sei gestorben. Nicht nur diese oder jene Utopien, sondern ein ganzes «utopisches Zeitalter» sei nunmehr zu Ende gegangen. Die französische Revolution sei der erste pathetische Versuch gewesen, utopische Vorstellungen in die politische Praxis umzusetzen, und der Sozialismus sei der letzte gewesen. «Alle diese Traumgesichte einer Neuen Ordnung, ob sie sich an der Vergangenheit oder am ‹Ziel der Geschichte› orientieren, sofern nur der äußerste eschatologische Ernst dahinter steht, münden unausweichlich in Terror, was immer der ursprüngliche Antrieb gewesen sein mag» (p. 57).

Joachim Fest übersah, daß er mit seinem prophezeiten «Ende des utopischen Zeitalters» auch dem «amerikanischen Traum» von den «selbstevidenten Wahrheiten», daß «alle Menschen *frei und gleich* geschaffen sind», wie die Unabhängigkeitserklärung sagt, den Tod angesagt hat. Er vergaß, daß *Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* von 1948 ein Ideal ist, wie die Präambel sagt, um deren Umsetzung in die Praxis sich die Vereinten Nationen so verzweifelt bemühen. Sie wurde nach den Erfahrungen der menschenverachtenden Diktaturen abgefaßt und beschlossen, um eine neue, friedliche Weltordnung zu schaffen. Es waren die Erfahrungen des politischen Terrors, die diese allgemein anerkannte Rechtsutopie ins Leben gerufen haben. Wie diese die Freiheit jedes Menschen schützen soll, so sollen die Sozialutopien die Gleichheit aller Menschen schützen. Wie jene Rechtsutopien die Hoffnungen der Erniedrigten und Beleidigten darstellen, so die Sozialutopien die Hoffnungen der Mühseligen und Beladenen. Beide gehören seit der amerikanischen und der französischen Revolution zusammen: Ohne Freiheit keine Gleichheit, ohne Gleichheit keine Freiheit. Alle Menschen sind «frei und gleich» geschaffen. Im Ost-West-Konflikt der Nachkriegszeit war die Freiheit des Westens zuletzt der Gleichheit des Ostens überlegen. In der nachkommunistischen Zeit aber wird gerade darum die Gleichheit zur Aufgabe in Gestalt der sozialen und ökonomischen Gerechtigkeit in und zwischen den Gesellschaften auf dieser Erde: Gleiche Lebensbedingungen in Ost- und Westdeutschland, in Ost- und Westeuropa, auf der südlichen wie auf der nördlichen Hemisphäre.

Wer sind die Subjekte der Visionen vom freien und gerechten Leben? Es sind die unterdrückten Völker und die hungernden Massen. Solange es diese gibt, gibt es auch utopische Projekte, um Erniedrigung und Ausbeutung zu überwinden. Solange es solches Elend gibt, gibt es die Hoffnung auf eine Zukunft, die anders ist als die erlittene Gegenwart. Hoffnung ist die Lebenskraft der Opfer der gegenwärtigen Weltsysteme. Weil sie keinen gerechten Anteil an der Gegenwart haben, verlangen sie nach einer alternativen Zukunft. Die konkreten Vorstellungen dieser Hoffnung wandeln sich selbstverständlich, weil sie auf das konkret erfahrene Elend der Unterdrückung, des Sterbens der Kinder und der Verwüstung der natürlichen Lebensgrundlagen bezogen sind. Die Utopien gehen und kommen, aber die Hoffnung bleibt.

Wer wünscht sich ein «Ende der Utopie», und wem dient das dunkle «Ende des utopischen Zeitalters»? Die Antwort liegt auf der Hand: Die die Gegenwart beherrschen und genießen, wollen ihre Gegenwart in die Zukunft ausdehnen und fürchten jede alternative Zukunft. Sie wollen die «Unterseite ihrer Geschichte» aus dem öffentlichen Bewußtsein verdrängen. Sie erklären darum ihr System zum «Ende der Geschichte», zu dem es, wie der moderne Zynismus sagt, «keine Alternative» gäbe.

Ende der Geschichte?

Der Prophet dieser neuen, politischen und ökonomischen Apokalyptik ist Francis Fukoyama geworden, Mitglied des Planungsstabs im State Department in Washington, Sprecher der amerikanischen Neokonservativen und als später Schüler Alexandre Kojèves Rechtshegelianer. Nach seinem berühmten Aufsatz «The End of History?», in: *The National Interest* 16 (1989) 3–18, besteht der Triumph des Westens darin, daß alle großen systemischen Alternativen zur «liberalen Demokratie und zur globalen Vermarktung» aller Dinge, wie Faschismus, Nationalismus und Sozialismus, erschöpft sind. Weitere Alternativen sind nicht erkennbar. Also stehen wir am Anfang einer alternativlosen Zeit, und diese nannte der eigenwillige Hegeldeuter Kojève «das Ende der Geschichte», also das «Posthistoire». Für Fukoyama wie für alle anderen Posthistoire-Propheten wie Cournot, de Man, Seidenberg, Gehlen u. a. ist das keine Glücksverheißung: «The end of history will be a very sad time ... In the posthistoric period there will be neither art nor philosophy, just the perpetual caretaking of the museum of human history.» Er hat das später in seinem Buch *The End of History,* New York 1991 (deutsch: Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München 1992) weiter ausgeführt und differenzierter dargestellt. Seine Zeitdeutung aber entsprach der Zeitstimmung. Selbst die nüchterne *HERALD TRIBUNE* brach 1990 in eschatologischen Jubel aus: «Nach einigen Jahrtausenden des Ausprobierens der verschiedenen Systeme beenden wir nun dieses Jahrtausend in der Gewißheit, daß wir mit der pluralistisch-kapitalistischen Demokratie das gefunden haben, was wir suchten.» Im Posthistoire kann es noch endlose Systemverbesserungen und Annäherungen an die Vollkommenheit geben, aber es gibt keine Alternativen mehr in den Grundlagen des Systems.

Die Vorstellung, daß die menschliche Geschichte dann ihr Ende erreicht habe, wenn es keine Alternativen mehr zum gegenwärtigen politischen und ökonomischen System gibt, ist ein Fehlschluß, den Hegel selbst sich nicht geleistet hat. Alle menschlichen Lebenssysteme wurden und werden verändert, wenn ihre inneren Widersprüche unerträglich werden. Wer trägt die Kosten für die «globale Vermarktung» aller Dinge? Wie sieht der Weltmarkt von unten aus mit den Augen der Millionen Arbeitslosen, mit den Augen des Volkes in der Dritten Welt, mit den Augen der vermarkteten Natur? Der Protest der überflüssig gemachten Menschen und der Protest der vergewaltigten Erde werden den Zustand der Welt nicht so lassen, wie er ist. Wer über ihm «das Ende der Geschichte» ausruft, will den Untergang der Welt, denn «wer will, daß die Welt so bleibt, wie sie ist, will nicht, daß sie bleibt» (Erich Fried). Damit diese Welt überlebe, brauchen wir utopische Visionen, die aus dem erfahrenen Elend herausführen. «Where there are no visions, the people will perish.» Ihre schöpferische Quelle ist das unbedingte Ja, das die Hoffnung zum Leben spricht. Die Hoffnung auf das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, die der christliche Glaube erweckt und wachhält, ist eine große Affirmation des Lebens.

Jürgen Moltmann, Tübingen

ECCLESIA SEMPER MAIOR

Theologische Überlegungen zum Heilsuniversalismus bei Simone Weil und Karl Rahner[1]

Im Eingangslied der Pfingstliturgie heißt es: «Der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis. Er, der das All umfaßt, kennt jegliche Rede.» Dieser Satz aus dem ersten Kapitel des jüdisch-hellenistischen Buchs der Weisheit (Vers 7), der dort einen deutlich moralistischen Sinn hat, verweist beim Gedenken an das in der Apostelgeschichte (2,1–21) beschriebene Pfingsten in Jerusalem auf die universelle Präsenz des göttlichen Pneuma und damit auf die göttliche Zuwendung, die allen Menschen der «Oikuménä», d. h. der bewohnten Welt, des «orbis terrarum» (wie die lateinische Übersetzung lautet) gilt und niemanden ausgrenzt.

Für uns heutige, als modern-aufgeklärte oder gar als postmoderne, angeblich in ein neues Zeitalter eintretende Menschen stellen sich sogleich tiefe Zweifel ein: Dürfen wir Formulierungen wie «der Geist Gottes erfüllt den Erdkreis» nach den Ungeheuerlichkeiten des 20. Jahrhunderts im Angesicht unserer aufrichtigen nichtchristlichen Zeitgenossen, aber auch in Anbetracht unserer eigenen Ansprüche überhaupt noch in den Mund nehmen? Von diesem sehr, sehr ernsten Problem, wie man angesichts des Bösen in der Welt (und speziell auch angesichts der Möglichkeit der Weltzerstörung durch das Handeln und Sich-Verhalten der Menschen) von einem guten und gerechten Gott reden könne, dessen Geist die ganze bewohnte Erde erfüllt, soll an dieser Stelle *nicht* die Rede sein; wenn wir ehrlich sind, werden wir immer unter der Last des Theodizee-Problems[2] verbleiben, und allenfalls mit einer tollkühnen, oft paradox wirkenden Hoffnung mag man sie tragen und ertragen, ohne zu verzweifeln. Dies sei in aller Deutlichkeit vorangeschickt, um zu betonen, daß es nicht aus Leichtfertigkeit und elender christlicher Selbstsicherheit geschieht, wenn die Dizee-Frage, die Frage aller Fragen, hier beiseite gelassen wird. Es soll also von vornherein klar sein, daß alles, was im folgenden erörtert wird, auf schwankendem Boden steht und allein aus der Grundhaltung der Hoffnung seine Berechtigung erhält.

Begründeter Vergleich

Das Thema der Universalität der göttlichen Präsenz und somit der Universalität der Gnade und der Heilsmöglichkeit wurde und wird naheliegenderweise immer wieder in den theologischen Lehrbüchern behandelt. In diesem Problemzusammenhang nehme ich eine rigorose Einschränkung vor, denn ich möchte lediglich darlegen, was zwei sehr verschiedene Autoren zu dem so wichtigen und aktuellen Thema des Universalismus zu sagen haben, und daran einige theologische Überlegungen anschließen. Wenn ich über *Simone Weils* Verständnis der impliziten Gottesliebe und *Karl Rahners* viel diskutierte Auffassung von der anonymen Christlichkeit[3] spreche, so geht es darum, nicht eine Identität, wohl aber eine Parallelität der Gedanken aufzuzeigen, die um so erstaunlicher ist, als es sich um Autoren handelt, deren Lebenswege und deren Verhältnis zu Christentum und Kirche enorme Unterschiede aufweisen.

Simone Weil ist bekanntlich eine junge französische Philosophin[4], die keine Christin war, sondern mehrfach versichert hat, daß ihre «vocation», ihre göttliche Berufung, darin bestehe, dem «Christentum de facto», wie sie sagte, nicht anzugehören, also außerhalb der institutionellen Kirche bleiben zu müssen, die sich jedoch einer größeren Kirche, dem «Christentum de iure», das alle Gerechten von Anbeginn der Welt an umgreift, zugehörig wußte. Zwar hatte Simone Weil, so begabt und wahrheitshungrig, wie sie war, nie Theologie im akademischen Sinn des Wortes studiert, aber sie hat sich, durch mystische Erfahrungen ermutigt, mehrere Jahre in radikal-ehrlicher Weise mit der katholisch-theologischen Lehre und Spiritualität, so wie sie ihr damals begegneten, insbesondere in der Person des Dominikaners *Joseph-Marie Perrin,* auseinandergesetzt. Diese junge Frau, deren Verhältnis zu ihrer jüdischen Herkunft uns zahlreiche Rätsel aufgibt, mit einem deutschen Jesuiten zu vergleichen, der sein Leben der Erneuerung von Theologie und Kirche aus dem Geist ihrer großen Traditionen und wichtiger philosophischer Impulse der Moderne gewidmet hat, der als Dogmatikprofessor eine unglaubliche Menge theologischer Studien verfaßte und in eindeutiger Loyalität zu seiner Kirche zu einem der bedeutendsten, wenn nicht zu *dem* bedeutendsten Theologen des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde[5], scheint auf den ersten Blick schier unmöglich zu sein.

Nun kann man freilich alles mit allem vergleichen, und dies geschieht ja auch nicht selten, aber diese Art wilder Komparatistik soll uns hier nicht beschäftigen. Mein Vergleich bezieht sich lediglich auf das theologische Thema des (Heils-)Universalismus, wobei ich versuche, eine auffallende Nähe der Ansichten aufzuzeigen; dieses Vorhaben hat nicht nur den Zweck, eine solche Nachbarschaft der Gedanken aus rein akademischem Interesse «festzustellen», vielmehr kommt es mir, kurz gesagt, auf zweierlei an: Zum einen bestätigt die Parallelität der Reflexionen bei Simone Weil und Karl Rahner in bezug auf das Universalismus-Thema ein weiteres Mal die Dringlichkeit des hier liegenden, alle Menschen angehenden Problems, ohne dessen Beantwortung der christliche Glaube immer mehr in die Rolle einer bloß westlich-europäischen Religionsgemeinschaft geraten muß; zum anderen kann der Vergleich der Gedanken Simone Weils mit den Überlegungen Karl Rahners über die anonymen Christen zu einer teils bestätigenden, teils kritischen Antwort der binnenkirchlich-dogmatischen Theologie auf Simone Weils Problem der impliziten Gottesliebe führen.

Die «implizite Gottesliebe» Simone Weils

Simone Weil hat im Frühjahr 1942 einen längeren Text mit dem Titel «Implizite Formen der Gottesliebe» geschrieben.[6] Ich vermag nicht zu sagen, ob bestimmte theologische Ideen sie zu dieser Arbeit angeregt haben, z. B. eben die Ansicht von der *fides implicita,* dem die Beziehung zu dem fleischgewordenen Wort Gottes (Joh 1,1) einschließenden Glauben der Menschen vor dem geschichtlichen Auftreten Jesu. Aber dies zu wissen, ist für unsere Überlegungen nicht das wichtigste. Schauen wir uns statt dessen lieber an, wie Simone Weil die implizite Gottesliebe kennzeichnet.

---

[1] Überarbeitete Fassung eines Vortrags bei der Pfingsttagung 1993 auf Burg Rothenfels.

[2] Vgl. nunmehr C.-F. Geyer, Die Theodizee. Diskurs, Dokumentation, Transformation. Stuttgart 1992, sowie: Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage, hrsg. v. W. Oelmüller, München 1992.

[3] Es geht mir hier nicht um die Wiederholung einer früheren Auseinandersetzung (in dieser Zeitschrift 1975/76), vielmehr um die Perspektive des Universalismus, die mit Rahners Formulierung verbunden ist; vgl. auch meinen Aufsatz: Implicatio. Versuch, einen theologischen Begriff zu kreieren, in: Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie, hrsg. v. M. Kessler u. a., (Festschrift für Max Seckler). Tübingen 1992, 457–466 (einige Passagen dieses Artikels stimmen mit dem hier vorliegenden überein). – S. auch unten Anm. 23.

[4] Ich nenne hier lediglich die Biographie von S. Pétrement, La Vie de Simone Weil. 2 Bde. Paris (Fayard) 1973; s. auch H. R. Schlette, Kirche «de facto» und «de iure». Bemerkungen zu Ökumene, Katholizität und Simone Weil, in: Auf Wegen der Versöhnung. Beiträge zum ökumenischen Gespräch, hrsg. v. P. Neuner u. F. Wolfinger, (Festschrift für Heinrich Fries). Frankfurt/M. 1982, 95–111.

[5] Vgl. des näheren K.-H. Weger, Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken. (Herderbücherei 680) Freiburg 1978; H. Vorgrimler, Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken. Freiburg 1988 (zuerst 1985: Herderbücherei 1192); ders., Hrsg., Karl Rahner, Sehnsucht nach dem geheimnisvollen Gott: Profil, Bilder, Texte. Freiburg 1990; s. auch den bereits zeitgeschichtlich wertvollen Bildband: Karl Rahner – Bilder eines Lebens, hrsg. v. P. Imhof u. H. Biallowons, Zürich-Freiburg (Benziger/Herder) 1985.

[6] In: S. Weil, Das Unglück und die Gottesliebe. (Übers. v. F. Kemp) München 1953, 135–234; frz. in: Attente de Dieu. Paris (Fayard) 1966, 122–214 (im folgenden zitiere ich innerhalb des Textes; die erste Ziffer bezieht sich auf die deutsche Fassung). – Vgl. auch den gelegentlich herangezogenen Auswahlband: Zeugnis für das Gute. Traktate, Briefe, Aufzeichnungen, übers. u. hrsg. v. F. Kemp, Olten-Freiburg 1976 (abgekürzt: ZG); 1990 als dtv-TB 11289, leider mit abweichender Seitenzählung.

Sie unterscheidet zu Beginn zwischen der «voraufgehenden Liebe» (l'amour antérieur) zu Gott und der höchsten Form der Liebe zwischen Gott und Mensch, die sich dann ereignet, wenn «Gott persönlich kommt, die Hand seiner künftigen Braut zu ergreifen», oder wenn Gott die Seele besucht (135/122). Die voraufgehende Liebe, die Simone Weil «indirekte oder implizite Gottesliebe» nennt und von der sie sagt, sie sei bestimmt, «Liebe zu Gott zu werden» (ebd.), kann nicht Gott selbst «zum Gegenstand haben» (pour objet), «weil Gott nicht gegenwärtig ist und es noch niemals war» (ebd.). «Die implizite Gottesliebe kann nur drei unmittelbaren Gegenständen gelten, den drei hienieden einzigen Gegebenheiten, in denen Gott wirklich, obgleich auf verborgene Weise, gegenwärtig ist. Diese drei Gegebenheiten sind die religiösen Gebräuche, die Schönheit der Welt und der Nächste. Hieraus ergeben sich drei Formen der Liebe. Diesen drei Formen der Liebe darf man vielleicht noch die Freundschaft hinzufügen; zwischen ihr und der Nächstenliebe besteht ein Unterschied.» (135/122f.)

Simone Weil schließt an diese Einteilung einige Differenzierungen an, die zur Vermeidung von Mißverständnissen und zu größerer Klarheit über das, was sie meint, sehr nützlich sind: «Von diesen Formen der indirekten Liebe ist jede den beiden anderen auf das strengste gleichwertig an Kraft und Vermögen. Je nach den Umständen, der Veranlagung oder Berufung wird diese oder jene als erste in eine Seele eintreten; diese oder jene wird während der Zeit der Vorbereitung vorherrschend sein. Und es muß während der ganzen Dauer dieser Zeit vielleicht nicht notwendig immer die gleiche sein.

Es ist jedoch wahrscheinlich, daß in der Mehrzahl der Fälle diese Vorbereitungszeit sich erst dann ihrem Ende nähert und die Seele erst dann bereit ist, den persönlichen Besuch ihres Herrn zu empfangen, wenn die indirekte Liebe unter all ihren Formen in der Seele einen gewissen Grad der Vollkommenheit erreicht hat.

Das Bischöfliche Ordinariat St. Gallen sucht für den katholischen Religionsunterricht an der Kantonsschule St. Gallen

Religionslehrer oder Religionslehrerin

Das Pensum beträgt für das Schuljahr 1994/1995 14 Jahreswochenstunden.

Die Anforderungen für den Religionsunterricht an der Mittelschule sind abgeschlossenes Theologiestudium, religionspädagogische und didaktische Vorkenntnisse und die Fähigkeit, mit der Schülerschaft in einen fruchtbaren Dialog zu treten.

Die Besoldung richtet sich nach den Ansätzen an den Mittelschulen des Kantons St. Gallen.
Stellenantritt: 15. August 1994

Eine zusätzliche pastorale Tätigkeit in der Region kann mit dem Personalamt der Diözese abgeklärt werden.

Interessentinnen und Interessenten wenden sich bis zum 30. Mai 1994 an:

Philipp Hautle, Diözesankatechet, Klosterhof 6a, 9000 St. Gallen, Tel. (071) 23 49 44.

In ihrer Gesamtheit stellen diese Arten der Liebe die Gottesliebe in jener Gestalt dar, wie sie der Zeit der Vorbereitung angemessen ist: in verhüllter Gestalt.

Sie verschwinden auch nicht, wenn die eigentliche Gottesliebe in der Seele aufgeht; vielmehr werden sie unendlich viel kräftiger und bilden alle zusammen nur eine einzige Liebe.

Aber die verhüllte Gestalt der Liebe geht notwendigerweise voraus, und oft herrscht sie während einer sehr langen Zeit allein in der Seele; bei vielen vielleicht bis zum Tode. Diese verhüllte Liebe kann sehr hohe Grade der Reinheit und Stärke erreichen.» (136/123)

Simone Weil wendet sich sodann ausführlich den drei bzw. vier Weisen der impliziten Gottesliebe zu. Die «Nächstenliebe» interpretiert sie von Mt 25,31–46, der Schilderung des «Jüngsten Gerichts», aus, unter Einbeziehung griechischer sowie religionsgeschichtlicher Motive. Dabei fallen in bezug auf das «Unglück» und die «Armut» deutliche Sätze, zum Beispiel: «Die Menschheit existiert nicht in diesem leblosen anonymen Fleisch am Rande der Straße.» (149/136) Oder: «Gott ist nicht gegenwärtig, selbst wenn er angerufen wird, dort, wo die Unglücklichen nur ein Anlaß sind, das Gute zu tun, sogar wenn sie dieserhalb geliebt werden. Denn dann sind sie in ihrer natürlichen Rolle, in ihrer Rolle als Materie, als Sache. Sie werden unpersönlich geliebt. Aber man soll ihnen, in ihrem leblosen, anonymen Zustand, eine persönliche Liebe entgegenbringen.» (151/137f.) «Es gibt Augenblicke, in denen der Gedanke an Gott uns von ihm trennt.» (152/138) «Wer einem hungernden Unglücklichen Brot reicht aus Liebe zu Gott, dem wird Christus nicht danken. Er hat seinen Lohn schon in diesem einen Gedanken empfangen. Christus dankt denen, die nicht wußten, wem sie zu essen gaben.» (152f./139)

Liebe zur Ordnung der Welt

Im folgenden Abschnitt spricht Simone Weil über die Liebe zur Ordnung der Welt (amour de l'ordre du monde), die für sie mit der Liebe zur *Schönheit* der Welt identisch ist. (160/146) Hier verbindet sie griechische, okzitanisch-franziskanische mit platonischen Gedanken. Die Menschen tun, was sie tun, immer auf der Suche nach der Schönheit, nach der im Universum anwesenden Weisheit und Ordnung und darin letzten Endes auf der Suche nach «Gott». «Die Schönheit der Welt ist die Mitwirkung der göttlichen Weisheit bei der Schöpfung. ‹Zeus hat alle Dinge erschaffen› (achevé), sagt ein orphischer Vers, ‹und Bacchus hat sie vollendet (parachevées).› Die Vollendung, das ist die Erschaffung der Schönheit. Gott hat das Weltall erschaffen, und sein Sohn, unser erstgeborener Bruder, hat für uns dessen Schönheit erschaffen. Die Schönheit der Welt ist Christi zärtliches Lächeln für uns durch den Stoff hindurch. Er ist wirklich gegenwärtig in der Schönheit des Alls. Die Liebe zu dieser Schönheit entspringt dem in unsere Seele herniedergestiegenen Gott und geht auf den im Weltall gegenwärtigen Gott. Auch sie ist so etwas wie ein Sakrament.» (169/154) Es finden sich hier noch viele andere, ebenfalls leicht kritisierbare, sorgfältiger Interpretation bedürftige Aussagen, wie zum Beispiel diese: «Das Christentum wird sich nicht inkarnieren, solange es nicht den Geist der Stoa in sich aufgenommen hat: die Gesinnung der kindlich frommen Liebe zu der irdischen Heimat, zu unserem Vaterland hienieden, welches das Universum ist. An dem Tage, an dem, infolge eines heute nur schwer begreiflichen Mißverständnisses, das Christentum sich von dem Stoizismus getrennt hat, hat es sich zu einer abstrakten und abgespaltenen Existenz verurteilt.» (183/167)[7]

Weit provozierender wirkt zweifellos die dritte Weise der impliziten Gottesliebe, die Simone Weil den «amour des pratiques religieuses» nennt (was Kemp mit «Liebe zu den religiösen Gebräuchen» übersetzt). (191/175) «Gott ist in den religiösen Gebräuchen, wenn sie rein sind, auf die nämliche Weise gegenwärtig wie in dem Nächsten und in der Schönheit der Welt, und nicht mehr.» (191/175) Der Abschnitt enthält eine sehr eigenständige «Religionskritik», die nicht immer die nötige Beachtung findet, darüber hinaus eine mystisch-theologische Relativierung aller «positiven» Religionen, einschließlich

[7] Ähnliche Ausführungen, die die griechische Kosmozentrik gegenüber einem weltflüchtigen Christentum einklagen, finden sich bei S. Weil des öfteren, vgl. etwa auch 185f./169–171.

des Christentums, gegenüber der wahren Gottesliebe in der Höchstform der Mystik. «Es heißt, der Buddha habe ein Gelübde getan, jedes Wesen, das seinen Namen mit dem Verlangen ausspräche, von ihm gerettet zu werden, zu sich in das ‹Reine› Land zu erheben... Die Religion ist nichts anderes als diese Verheißung Gottes. Jeder religiöse Brauch, jeder Ritus, jede Liturgie ist eine Form, den Namen des Herrn auszusprechen, und muß im Prinzip wirklich eine Macht (vertu) haben: die Macht, jeden zu retten, der sich ihnen mit Sehnsucht (avec ce désir) zuwendet.» (192/176) Die Religionen, einschließlich des Christentums, haben also für Simone Weil nur «vorbereitenden» Charakter, was sie jedoch nicht wertlos macht. Bisweilen fällt sie Urteile, die weder religionsgeschichtlich noch als Interpretation überzeugen, doch der Text ist außerordentlich reich an Gedanken und Anregungen, über die nachzudenken und zu meditieren durchaus empfehlenswert ist. Man darf natürlich Simone Weil weder überfordern noch überschätzen oder einfach mit einem (theologischen) Stirnrunzeln abtun. Ihr Verständnis der Religionen als Weisen der nur *impliziten* Gottesliebe gibt zweifellos gerade heute zu denken.

Doch blicken wir zunächst noch auf Simone Weils Ausführungen über die Freundschaft. «Die Nächstenliebe, die Liebe zur Schönheit der Welt, die Liebe zur Religion sind in einem gewissen Sinne gänzlich unpersönliche Formen der Liebe» (214/197), so schreibt sie resümierend und mit einer befremdlichen Übertreibung hinsichtlich des Unpersönlichen «in der Nächstenliebe»; demgegenüber meint sie von der Freundschaft: «Aber es gibt eine Form der persönlichen Liebe zwischen Menschen, die rein ist und die eine Vorahnung und einen Abglanz der göttlichen Liebe in sich trägt. Das ist die Freundschaft, vorausgesetzt, man verwende dieses Wort nur in seinem strengsten Sinne.» (215/198)

«Implizite Liebe und explizite Liebe»

Ich gehe hier auf Simone Weils Ausführungen über die Freundschaft nicht weiter ein, sondern weise nur noch kurz auf die Schlußpassage ihrer Abhandlung hin, die überschrieben ist: «Implizite Liebe und explizite Liebe» und die sie mit den folgenden wichtigen Sätzen beendet:

«Schließlich ist die Berührung mit Gott das wahrhafte Sakrament.

Aber man darf nahezu sicher sein, daß die, bei denen die Gottesliebe die anderen irdischen Formen der reinen Liebe zum Verschwinden gebracht hat, falsche Freunde Gottes sind.

Der Nächste, die Freunde, die religiösen Bräuche, die Schönheit der Welt sinken nicht etwa zu unwirklichen Dingen herab, nachdem die unmittelbare Berührung (le contact direct) zwischen der Seele und Gott stattgefunden hat. Im Gegenteil, dies alles wird dann erst wahrhaft wirklich. Vorher waren es halbe Träume. Vorher war es ohne jede Wirklichkeit.» (233f./214)

Es gibt also nach Simone Weil in den menschlichen Handlungen, seien sie gemäß dem üblichen Wortgebrauch religiös oder nicht, sofern ihnen eine innere Wahrhaftigkeit und Menschenliebe eignet, eine verborgene Gerichtetheit auf das Gute, auf das Absolute, auf, um es mit einer Formulierung zu sagen, die Karl Rahner gern gebrauchte, das Geheimnis, das wir Gott nennen. In der Liebe zu anderen und zu anderem ist die Liebe zu diesem göttlichen Geheimnis eingeschlossen, «impliziert»; mit Simone Weil darf man diese Art der Liebe zu Gott auch eine «indirekte» nennen. Sie zielt hin auf ihre ausdrückliche, explizite Erfüllung in der mystischen Begegnung mit dem göttlichen Geheimnis. Diese Orientierung auf das Absolute, auf die Wahrheit – das ist für Simone Weil die Sehnsucht und der Aufstieg *Platons* nach dem Einen, dem Guten, dem Licht, aber nach Simone Weils Auffassung, die sie mit einer langen Tradition christlichen Selbstverständnisses und christlicher Weltauslegung teilt, ist für sie Christus die historische Erscheinung dieser einen Wahrheit, so daß sie in einem langen Brief an Père Perrin, den sie als «Skizze» ihrer «spirituellen Autobiographie» bezeichnet hat (ZG 126), schreiben kann: «Christus liebt es, daß man ihm die Wahrheit vorzieht, denn ehe er Christus ist, ist er die Wahrheit. Wendet man sich von ihm ab, um der Wahrheit nachzugehen, so wird man keine weite Strekke wandern, ohne in seine Arme zu stürzen.» (ZG 107) Wir haben es also mit einem christlichen Platonismus zu tun oder genauer: mit einem von Platon her interpretierten Verständnis des Christentums.

Das «anonyme Christentum»

Ich lasse die vielen Bedenken und Fragen, die sich hier bereits einstellen, auf sich beruhen und gebe nun, in gebotener Kürze, Karl Rahners Gedanken über die anonymen Christen wieder, die er bei verschiedenen Gelegenheiten dargestellt und präzisiert hat und die aufgrund zahlreicher Diskussionen relativ bekannt sind. Sie hängen selbstverständlich von theologischen Voraussetzungen ab, die zu rekonstruieren hier ganz unmöglich ist.[8] Wie die gesamte theologisch-dogmatische Tradition erörterte auch Rahner das Problem, das sich einerseits aus der Annahme des allgemeinen Heilswillens Gottes nach 1 Tim 2,4: «(Gott) will, daß alle Menschen gerettet werden» und andererseits aus den überlieferten Auffassungen von der Heilsnotwendigkeit der Taufe und damit der Zugehörigkeit zur «Kirche» ergibt. Was ist aber hier unter «Kirche» zu verstehen? Unendlich viele Menschen von Beginn der Welt an lebten doch und leben außerhalb des Christentums, und es sieht bis auf den heutigen Tag nicht so aus, als würde die Menschheit als ganze je christlich. Längst haben sich Diskussionen über den Sinn der sogenannten «Mission» ergeben, in denen mancherlei Änderungen und Akzentverschiebungen gegenüber den herkömmlichen Ansichten festzustellen sind – ein Thema für sich. Will man nicht die abenteuerliche These vertreten, all die Menschen der verschiedensten Religionen und Kulturen seien des Heils verlustig gegangen, so gelangt man notwendigerweise vor die Frage, ob nicht ein verborgener Zusammenhang zwischen Jesus und dem christlich-kirchlichen Glauben an ihn und den Menschen außerhalb von Glauben und Kirchen angenommen und theologisch erklärt werden muß. Wenn wirklich «der Geist Gottes den Erdkreis erfüllt», wenn die Menschen nach ihrer Liebe gerichtet werden und nicht nach ihrer Religionszugehörigkeit, wenn Gott – und wer würde das theologisch nicht akzeptieren? – der eine Gott der Welt und der Menschen ist und nicht ein diabolisches Ungeheuer – ich erinnere an das, was ich am Anfang über die Hoffnung gesagt habe –, dann muß es möglich sein, über die «Heilschance» der nichtchristlichen Menschen etwas zu sagen, was der *Einheit* des Menschengeschlechtes sowie der Rede von einem christlichen Heilsweg gleichermaßen gerecht wird.

Genau das tut Karl Rahner. Er hält mit der Tradition an der wesensmäßigen Hinordnung aller Menschen auf die eine Wahrheit und das eine Geheimnis fest und hat dafür den Ausdruck «das übernatürliche Existential» eingeführt.[9] Wenn ein Mensch diese seine Bestimmung nicht akzeptiert, gerät er nach Rahner in Widersprüche mit sich selbst, mit seinem eigenen Menschsein, aber in der Sicht eines umfassenden, universalistisch-theologischen Verständnisses von der einen Menschheit gilt es anzuerkennen, daß Menschen ihre Bezogenheit auf das Absolute leben können, ohne zu wissen und mitzuvollziehen, daß nach dem Glauben der *Christen* dieses absolute Geheimnis sich in Christus offen gezeigt, «geoffenbart» hat. Es mag nützlich sein, hierzu eine längere Passage von Rahner zu zitieren.

«Die ausdrücklich christliche Offenbarung wird zur reflexen Aussage der gnadenhaften Offenbarung, die der Mensch in der Tiefe seines Wesens schon immer unreflex erfährt.

Nimmt der Mensch diese Offenbarung an, so setzt er den Akt übernatürlichen Glaubens. Er nimmt aber diese Offenbarung auch schon an,

[8] Vgl. insbes.: Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo, De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2. Deutsche Erstübersetzung von W. Schäfer, hrsg. u. erklärt von K. Flasch, (excerpta classica VIII) Mainz 1990.
[9] Vgl. etwa K. Rahner, Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in: K. R., Schriften zur Theologie, I. Einsiedeln-Zürich-Köln 1954, speziell 338–342, sowie ders., Existential, übernatürliches, in: LThK² III (1959) 1301.

wenn er sich selbst wirklich *ganz* annimmt, denn sie spricht schon *in* ihm. Vor der Ausdrücklichkeit des amtlichen kirchlichen Glaubens kann diese Annahme schon in jener Unausdrücklichkeit erfolgen, da einer in der schweigenden Redlichkeit der Geduld die Pflicht seines Alltags übernimmt und lebt, im Dienst an seiner sachlichen Aufgabe und an den Forderungen, die die ihm anvertrauten Menschen an ihn stellen. Was er dann übernimmt, ist somit nicht nur seine grundsätzliche Bezogenheit auf das schweigende Geheimnis des Schöpfergottes. Er wird damit also nicht nur – wie immer er selber in seinem reflexen Selbstverständnis davon wissen und sagen wollte – anonymer ‹Theist›. Er übernimmt vielmehr in diesem Ja zu sich selbst die Gnade des uns radikal nahegekommenen Geheimnisses. ‹Gott hat sich dem Menschen zu unmittelbarer Nähe gegeben›, auf diese Formel läßt sich vielleicht das Wesen des Christentums bringen.

In der Annahme seiner selbst nimmt der Mensch Christus als absolute Vollendung und Garant seiner eigenen anonymen Bewegung auf Gott hin durch die Gnade an, und die Übernahme dieses Glaubens ist nochmals nicht Tat des Menschen allein, sondern Werk der Gnade Gottes, die die Gnade Christi ist, und das heißt wiederum auch: die Gnade seiner Kirche, die nur die Weiterung des Geheimnisses Christi, seine bleibende sichtbare Gegenwart in unserer Geschichte bedeutet.»[10]

Heilsmöglichkeit aller

Wenig später fügt Karl Rahner etwas sehr Wichtiges hinzu, das in der Diskussion leider nicht genug beachtet worden ist: «Das Wort vom ‹anonymen Christen› ist... mißverstanden, wenn man meint, damit sei nur ein verzweifelter, letzter Versuch gemacht, in einer Welt schwindenden christlichen Glaubens alles Gute und Menschliche im letzten Sinn – gegen alle Freiheit des Geistes – doch noch für die Kirche zu ‹retten›. Aber der Christ, der in einer Diasporasituation steht, die sich mehr und mehr noch verschärft, der Glaubende, der sich in seinem Glauben und seiner Hoffnung angefochten erfährt..., kann daraus Gelassenheit und Kraft zur Sachlichkeit gewinnen. Das Wissen um den anonymen Christen dispensiert ihn in keiner Weise von der Sorge und dem Bemühen um die, welche die eine notwendige Wahrheit noch nicht in der Ausdrücklichkeit der evangelischen Botschaft kennen. Aber dieses Wissen bewahrt ihn vor Panik und erkräftigt ihn zu jener Geduld, die – nach dem Worte des Herrn – das Leben rettet, das seine wie das seiner Brüder.»[11] Im übrigen sagt Rahner selbst, daß es auf den Ausdruck «anonyme Christen» nicht ankomme.[12]

Wegen der Bedeutung dessen, was Rahner – in Übereinstimmung mit der kirchlichen Tradition, wie er eigens unterstreicht[13] – vorgetragen hat, und zur Vermeidung von Mißverständnissen füge ich noch einige Sätze aus einem wenig später geschriebenen Aufsatz hinzu. Mit den Formulierungen «anonymes Christentum» oder «anonyme Christen» ist «nichts anderes gemeint, als daß ein Mensch nach der Lehre der Kirche selbst die heiligmachende Gnade schon besitzen kann, also gerechtfertigt und geheiligt sein, Kind Gottes, Erbe des Himmels, gnadenhaft auf sein übernatürliches ewiges Heil positiv hingeordnet sein kann, bevor er ein explizit christliches Glaubensbekenntnis angenommen hat und getauft worden ist. ‹Anonymes Christentum› sagt zunächst: innere vergöttlichende und vergebende Gnade vor der Taufe.»[14] Und noch deutlicher sagt Rahner hier, unter Hinweis auf Nr. 16 der Konzilserklärung über die Kirche (Lumen gentium), wo auch den Atheisten die Heilsmöglichkeit zugestanden wird: «...praktisch hat es natürlich nur einen Sinn, vom anonymen Christentum zu sprechen, wenn man voraussetzt, daß die Rechtfertigungsgnade auch dort gegeben sein kann, wo keine geschichtlich und begrifflich explizite Beziehung zum Christentum und seiner amtlichen Wortoffenbarung gegeben ist, ja dort sogar, wie das Zweite Vatikanum ausdrücklich lehrt, wo in der Dimension der begrifflichen Reflexion und satzhafter Thematik Gott noch nicht gefunden ist und der betreffende Mensch in dieser Dimension meint, ein Atheist zu sein.»[15]

Rahner will also niemanden für das konkrete Christentum oder gar die römisch-katholische Kirche «vereinnahmen», der ihr nicht angehört und nicht angehören will, vielmehr eine christlich-dogmatische Aussage formulieren, durch die wir angesichts dieser schweren Frage, die uns das Faktum der nichtchristlichen Menschheit mit all ihren bedeutenden Leistungen in der einen, gemeinsamen Welt aufgibt, im Sinne des «intellectus fidei», also gewissermaßen vor uns selbst als denkenden Christen bestehen können. Man interpretiert somit offenkundig und bewußt aus der Sicht des christlichen Glaubens die nichtchristliche Menschheit und ihre Suche nach dem Absoluten und dem Heil, wenn man von den anonymen Christen außerhalb der expliziten Kirche spricht.[16] Umgekehrt wäre es durchaus möglich – und das hat Rahner selbst gesagt und anerkannt –, daß z. B. ein Buddhist einen wahrhaften Christen als einen anonymen Zen-Buddhisten ansieht, als einen Menschen, in dem sich die wahre Buddha-Natur realisiert habe, ohne daß er davon weiß.[17]

[10] K. Rahner, Die anonymen Christen, in: Schriften zur Theologie, VI, a. a. O. 1965, 549f.

[11] Ebd. 551f.

[12] Vgl. ebd. 554.

[13] Vgl. K. Rahner, Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche, in: Schriften zur Theologie, IX, a. a. O. 1970, 503f.

[14] Ebd. IX, 502.

[15] Ebd. IX, 502f.; vgl. auch ders., Die anonymen Christen, a. a. O. 553.

[16] Vgl. H. Fries, Der anonyme Christ – Das anonyme Christentum als Kategorien christlichen Denkens, in: Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche, hrsg. v. E. Klinger, (Quaestiones disputatae, Bd. 73) Freiburg-Basel-Wien 1975, 25–41; K.-H. Weger, a. a. O. 99–121, auch 80f; J. Brosseder, Die anonymen Christen, in: Kirche und Religionen, II, hrsg. v. H. Fries u. a., St. Ottilien 1982, 243–270, sowie das umfangreiche Werk: N. Schwerdtfeger, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie des «anonymen Christen». Freiburg 1982.

[17] Vgl. K. Rahner, Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils, in: Schriften zur Theologie XII, a. a. O. 1975, 276 (mit Bezugnahme auf ein Gespräch mit dem bekannten Zen-Philosophen Keiji Nishitani aus der Kyôto-Schule). – Zur Auffassung von der Buddha-Natur in allem und in allen vgl. etwa H. M. Enomiya, Zen-Buddhismus. Köln 1966, 27, 170, 200f.

Gymnasium Friedberg Gossau

Auf Beginn des Schuljahres 1994/95 (Beginn am 29. August 1994) ist am Gymnasium Friedberg in Gossau zu besetzen:

1 Lehrstelle in Philosophie (Teilpensum)
eventuell in Kombination mit Religion

Das Gymnasium Friedberg ist eine kantonal subventionierte Privatschule in katholischer Trägerschaft (Pallottiner) mit etwa 180 Schülerinnen und Schülern im Maturitätstypus B.

Wir erwarten:
- Freude am Unterricht an einer Schule mit familiärem Klima und christlicher Ausrichtung
- abgeschlossenes Hochschulstudium im Hauptfach Philosophie
- Verbundenheit mit dem christlichen (katholischen) Gedankengut
- Ausweis für das höhere Lehramt

Wir bieten:
- angenehmes Unterrichtsklima mit engagiertem Lehrerteam
- modern eingerichtete Unterrichtsräume
- Besoldungsbedingungen nach kantonalen Ansätzen

Wir freuen uns, Sie kennenzulernen. Bitte richten Sie Ihre schriftliche Bewerbung mit den üblichen Unterlagen bis zum 20. Mai 1994 an das *Rektorat des Gymnasiums Friedberg, Friedbergstrasse 16, 9202 Gossau*. Unser Rektor, Herr Ewgeni Obreschkow, erteilt Ihnen gerne nähere Auskünfte. Telefon: (071) 80 53 53.

Unterschiedlicher Ansatz – Gemeinsamkeiten

Hält man die Überlegungen von Simone Weil und Karl Rahner nunmehr gegeneinander, so erkennt man zunächst mehrere Gemeinsamkeiten: In beiden Reflexionen ist die Rede von etwas, was sich noch nicht so darstellt, wie es sein könnte und gemäß seiner vollendeten Gestalt auch sein sollte. Aber obwohl die implizite Liebe zu Gott und das anonyme Christsein noch über sich selbst hinaus gelangen können, sind sie keineswegs wertlos, denn sie vollbringen auf ihrer Ebene das ihnen Mögliche und erreichen bereits auf verborgene, anonyme, indirekte oder implizite Weise, was noch einer Ausdrücklichkeit, einer Benennung oder einer Überbietung fähig ist. Dank dieser Übereinstimmung der Perspektive wäre es sprachlich durchaus zulässig, die Adjektive zu vertauschen und von einer anonymen Gottesliebe bei Simone Weil und einem impliziten Christentum bei Karl Rahner zu sprechen.

Doch es lassen sich auf der anderen Seite einige voneinander abweichende Gedankengänge und Nuancen nicht übersehen. Für Simone Weil geschieht die mögliche Überbietung der impliziten Gottesliebe in der Erfüllung durch die ausdrückliche mystische Erfahrung, die sie zuweilen in der Metaphorik der Brautmystik gekennzeichnet hat.[18] Jedenfalls ist sie der Ansicht, daß die implizite Mystik zu einer expliziten Mystik werden kann. Bei dieser Sicht der menschlichen Bestimmung ist die universelle Heilsmöglichkeit aller Menschen vorausgesetzt, aber sie spielt im Sinne expliziter theologischer Reflexion hier ebensowenig eine Rolle wie das dogmatische Problem der Heilsnotwendigkeit der Kirche, das den Ausgangspunkt der Reflexion Rahners bildet. Man müßte jedoch schon sehr kleinlich sein, würde man über diesen Unterschieden des Ansatzes und des Blickwinkels vergessen, daß beide jenem Universalismus gerecht zu werden sich bemühen, ohne den man den Glauben an den einen Gott, dessen Geist den Erdkreis erfüllt, in dessen Logos die gesamte Schöpfung zwischen Anfang und Ende verwahrt ist und der seine Gnade niemandem vorenthält, nicht wirklich bezeugen kann.

Auch das, was Rahner über die Einheit von Weltgeschichte und Heilsgeschichte dargelegt hat, von deren materialer Koextensivität[19], d.h. von deren Untrennbarkeit, stimmt mit dem mystischen Universalismus Simone Weils tendenziell überein. Sie schrieb z.B. in dem schon erwähnten ausführlichen Brief an Perrin: «Das Christentum muß alle Berufungen ohne Ausnahme in sich befassen, da es katholisch ist. Also die Kirche ebenfalls. Aber in meinen Augen ist das Christentum katholisch de iure und nicht de facto. So vieles liegt außerhalb seiner, so vieles, das ich liebe und nicht aufgeben will, so viele Dinge, die Gott liebt; denn sonst hätten sie kein Dasein. Die ganze unermeßliche Erstreckung der vergangenen Jahrhunderte, mit Ausnahme der letzten zwanzig; alle von farbigen Rassen bewohnten Länder; das ganze weltliche Leben in den Ländern weißer Rasse; in der Geschichte dieser Länder alle der Ketzerei beschuldigten Überlieferungen, wie die Überlieferung der Manichäer und Albigenser; alles, was von der Renaissance seinen Ausgang genommen hat, was zwar allzuoft entwürdigt, aber doch nicht völlig wertlos ist.» (ZG 112f.)

Gefahr eines schlechten Relativismus

Es darf allerdings nicht übersehen werden, daß Simone Weil vor allem in ihren New Yorker Aufzeichnungen und den dort geschriebenen Briefen an den Dominikaner *Couturier* und den französischen Philosophen *Jean Wahl* (1888–1974) ihre Ansichten von dem einen gemeinsamen Denken, der «pensée identique», von der einen Wahrheit in allen Religionen und Kulturen in einer sehr unscharfen, zu bedenklichen Identifizierungen neigenden Form niedergeschrieben hat. Wenn sie sagt, das eine und selbe Denken finde sich in den antiken Mythologien, bei *Thales, Heraklit, Pythagoras, Platon,* in der Folklore der Völker, in den Upanishaden und der Bhagavadgita, bei den Taoisten, im alten Ägypten, in den christlichen Dogmen, bei *Johannes vom Kreuz,* bei den Katharern und Manichäern[20], so wird man darin ihre mystische Schau der Welteinheit erkennen; sie gerät jedoch – gelinde gesagt – in die Gefahr der Vereinfachung und des schlechten Relativismus, verkennt die Eigenart und die welthistorische Bedeutung der hebräischen Tradition, was besonders bedauerlich und anstößig ist, und vermag nicht hinreichend deutlich zu machen, warum diese menschheitlich-religiöse Einheit, die allen Traditionen zugrunde liegt, ihren vollkommensten und klarsten Ausdruck in der Christus-Gestalt haben soll. Zweifellos ergibt sich Simone Weils Einheitsschau und Einheitsbedeutung aus ihrer eigenen mystischen Erfahrung.[21] Von ihr aus konnte sie gewagte Verbindungslinien ziehen und überraschende Entsprechungen aufdecken, wie es von einer strengeren Methode aus weder für die Religionswissenschaft noch auch für die Rahnersche Theologie möglich und notwendig ist. Rahner hätte zweifellos gegenüber allzu konkreten Identifizierungen zu nüchterner Zurückhaltung geraten.

Das große *theologische* und für Christen *existentielle* Problem besteht heute mehr denn je darin, den Sinn des Christentums bzw. den Sinn von Kirche so zu interpretieren, daß die Singularität der Jesus-Gestalt und dessen, was man die spezielle Offenbarung nennt, nicht religionswissenschaftlich-relativistisch verschwinden.[22] Diese Fragestellung

[18] Vgl. H. R. Schlette, Dogma und Unmittelbarkeit. Zu einer Unterscheidung Simone Weils, in: Orientierung 54 (1990) 239.

[19] Vgl. K. Rahner, Weltgeschichte und Heilsgeschichte, in: Schriften zur Theologie, V, a.a.O. 1962, 115–135, bes. 121.

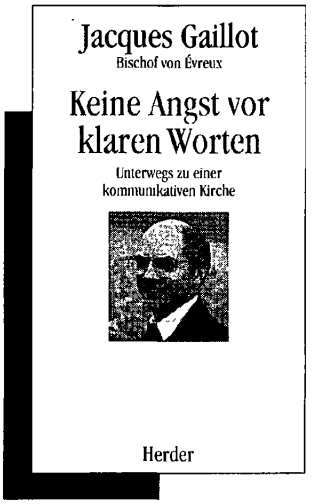
[20] Vgl. bes. S. Pétrement, a.a.O. II, 446 sowie S. Weil, Lettre à un religieux. Paris 1951 (Die unter dem Titel «Entscheidung zur Distanz. Fragen an die Kirche» erschienene Übersetzung von F. Kemp, München 1988, ist in mehrerer Hinsicht fehlerhaft und sollte besser nicht herangezogen werden).

[21] Vgl. etwa W. Buder, Mystik – Ereignis radikaler Menschlichkeit? Ein theologischer Versuch anhand Simone Weils Leben und Werk. Thaur (Österreichischer Kulturverlag) 1990, 25–31; D. Beyer, Sinn und Genese des Begriffs «Décréation» bei Simone Weil. Altenberge (Oros Verlag) 1992, 45–52, sowie auch: J.-M. Perrin, Mon Dialogue avec Simone Weil. Paris 1984, 41–60.

[22] Manche kritisieren inzwischen, gegen Wortlaut und Sinn der Texte Rahners, dessen (und verwandte) Positionen als sogenannten «Inklusivismus», d.h. als Tendenz, die Nichtchristen und ihre Religionen für das Christentum zu «vereinnahmen». Bei diesem Verbum bleibt freilich und undeutlich, was damit eigentlich gemeint sein soll. Auch redet man einer «Pluralistischen Religionstheologie» das Wort, von der mir noch nicht klar geworden ist, was damit verbessert würde und wie sie dem religionswissenschaftlich gebotenen, für die Theologie jedoch schlechten Relativismus entgeht. Vgl. die als Übersicht informative Darstellung von P. Schmidt-Leukel, Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht in: Theologische Revue 89 (1993) 353–364.

Herbert-Haag-Preis an Jacques Gaillot

für „Freiheit in der Kirche" am 31. Mai 1994



„Wer in einer modernen, auf Kommunikation ausgerichteten Gesellschaft nicht kommuniziert, ist tot." – Der Bischof von Évreux und seine Erfahrungen im Ringen um eine Kirche, die nach innen wie nach außen das offene Wort wagt.

128 Seiten, Paperback, DM 19,80/öS 155,– SFr 20.80 ISBN 3-451-23325-8

In jeder Buchhandlung!

HERDER

wird die Theologen und freilich jeden einzelnen, am christlichen Glauben ernsthaft Interessierten noch lange in Atem halten. Viele versuchen sich an der Lösung dieses Problems, das ja mehr ist als ein Problem, mit Hilfe von Gedanken, die um die Theologumena Zeugnisgeben, Stellvertretung, Zeichenhaftigkeit, geschichtlich-kategoriale Sichtbarkeit des in aller Menschheit gemeinsam Intendierten kreisen. Wie auch immer die theologischen Überlieferungen weitergehen werden, das Nachdenken über die Einheit aller, über die Gott seine Sonne aufgehen und regnen läßt (vgl. Mt 5,45), diese *Einheit des Verschiedenen,* hat uns weit mehr als bisher zu befassen. Dabei ist von besonderer Dringlichkeit, daß wir «Kirche» erneut als die eine Kirche Gottes «ab initio» oder «ab Abel» – als «Kirche» von Anbeginn der Welt an, seit Abel als dem ersten der Gerechten – verstehen lernen[23], als die «ecclesia semper maior», so wie man auch von dem «Deus semper maior», dem «immer größeren Gott» gesprochen hat und spricht.

Sich in diese universalistische Spiritualität, in dieses Verständnis von Kirche einzuüben, dabei können uns viele Lehrer helfen; zu ihnen zählen in unserer Zeit so durchaus verschiedene Gestalten wie Simone Weil, die – wie gesagt – ihre Berufung darin sah, nur dem großen «Christentum de iure», der «ecclesia semper maior», anzugehören, und Karl Rahner, der dem «Christentum de facto» tapfer und weise gedient hat, stets mit dem Vor- und Ausblick auf die immer größere Kirche. Trotz dieser ebenso aktuellen wie sympathisch wirkenden Perspektive möchte ich noch einmal auf das unauflösbare Rätsel verweisen, das das Problem des Bösen uns aufgibt, und damit auch auf die Frage, wer denn die Ungerechten sind, die nicht zu der «ecclesia ab initio» gehören, und wie es zu «verstehen» ist, daß es sie überhaupt gibt. Jener Satz aus dem Buch der Weisheit kann nur verantwortet werden und Bestand haben auf dem Grund der schwierigen Hoffnung angesichts des Bösen, von der die Rede war. *Heinz Robert Schlette, Bonn*

[23] Vgl. die nach wie vor bedeutende Studie von Y. Congar, Ecclesia ab Abel, in: Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam, hrsg. v. M. Reding, Düsseldorf 1952, 79–108.

Ahnungen des DAO

Im ersten Teil seines Beitrags (Orientierung Nr. 8, 90–93) beschreibt Knut Walf «Ahnungen des DAO» anhand von literarischen Beispielen aus Ost und West, die u. a. die auffallende Bedeutung des Tees für die Erahnung des DAO verdeutlichen. Über den Versuch einer Erklärung des DAO führt sein Suchweg zum Zen, der japanischen Variante des chinesischen Chan-Buddhismus. Zen – so wurde gezeigt – vermittelt bis zum heutigen Tag wohl am ehesten, was man Einheitserfahrung oder besser eben Erahnung des DAO nennen mag.

WU WEI und Verborgenheit

Hinter der – wenn man so will: skeptischen – Darstellung des Zhuangzi von der Suche nach der Perle steht die in den ostasiatischen Kulturen zentrale Auffassung vom WU WEI, vom «Nicht-Tun»; WU WEI meint nicht: Nichtstun; allenfalls als «nicht tun» ist es zu verstehen. Denn Wei bedeutet «tun», wu ist die Negation. Wu Wei kann man auch mit «Tun gibt es nicht» übersetzen. Nun beinhaltet «wei» auch noch eine andere Bedeutung, nämlich die des Berechnenden und Absichtvollen, so daß WU WEI bedeutet: «Nicht berechnend handeln!»

Im Unterschied zu anderen Heilslehren, die durch «Meister» verkündet werden, sind die daoistischen Lehrer ausdrücklich «verborgene Meister» (ching zi). Das heißt, es ist geradezu eine Eigenschaft des «zi», des Meisters, ein wichtiges Merkmal, woran man ihn gleichsam erkennen kann, daß er jede Publizität scheut, für sich nicht wirbt, sich eher zurückzieht denn die Öffentlichkeit sucht. Besonders das Buch des Zhuangzi durchzieht dieses Thema in beherrschender Weise. Ein Beispiel ist die Gleichnisrede vom Festochsen: «Ein Fürst hatte eine Botschaft an Zhuangzi gesandt, um ihn zu sich einzuladen.

Zhuangzi empfing die Gesandten und sprach: ‹Habt Ihr schon einmal einen Opferstier gesehen? Er wird bedeckt mit köstlichen Stickereien und wird gemästet mit Gras und Kräutern. Aber wenn es dann so weit ist, daß er zum Tempel geführt wird, da möchte er wohl gerne mit einem verwaisten Kalb tauschen. Aber dann ist's zu spät.›» (XXVII, 19) Vielleicht noch deutlicher spricht die Geschichte mit dem Titel «Die Schildkröte»: «Zhuangzi fischte einst am Fluß Pu. Da sandte der König von Tschu zwei hohe Beamte als Boten zu ihm und ließ ihm sagen, daß er ihn mit der Ordnung seines Reiches betrauen möchte. Zhuangzi behielt die Angelrute in der Hand und sprach, ohne sich umzusehen: ‹Ich habe gehört, daß es in Tschu eine Götterschildkröte gibt. Die ist nun schon dreitausend Jahre tot, und der König hält sie in einem Schrein mit seidenen Tüchern und birgt sie in den Hallen eines Tempels. Was meint Ihr nun, daß dieser Schildkröte lieber wäre: daß sie tot ist und ihre hinterlassenen Knochen also geehrt werden, oder daß sie noch lebte und ihren Schwanz im Schlamme nach sich zöge?› Die beiden Beamten sprachen: ‹Sie würde es wohl vorziehen, zu leben und ihren Schwanz im Schlamme nach sich zu ziehen.› Zhuangzi sprach: ‹Geht hin! Auch ich will lieber meinen Schwanz im Schlamme nach mir ziehen.›» (XVII, 10)

Das Ziel, im Verborgenen, in Abgeschiedenheit zu leben, muß nicht unbedingt im räumlich-materiellen Sinn verstanden werden, auch wenn manche Daoisten sich aus der umtriebigen Welt in die Bergeinsamkeit zurückzogen, um dort die Erfahrung des DAO zu leben. Diese Eremitagen wurden zu einem zentralen Topos der klassischen chinesischen Malerei: In grandioser Berglandschaft steht verborgen die stille, romantische Hütte des daoistischen Weisen. Doch letztlich hatten und haben nur wenige die Chance, diese räumliche Abgeschiedenheit zu erreichen. Für die Daoisten war es deshalb wichtiger, jenen Raum der Abgeschiedenheit im jeweiligen Lebenskontext zu schaffen, ihn letztlich in ihrem Inneren herauszubilden. Diesen kleinen «Abgeschiedenheiten» begegnet man in China auch heute noch überall – wenn auch von der Modernisierung zurückgedrängt –, seien es nun die vielen chinesischen Mauern – es gibt ja nicht nur die Chinesische Mauer, sondern in China ist praktisch alles ummauert – oder die intimen Innenhöfe der traditionellen chinesischen Häuser, seien es die in Kork geschnitzten und aus Natursteinen nachgebildeten idealen Landschaften oder die bereits erwähnten Malereien: All' dies sind Ausdrucksformen des gleichen Verlangens, einer Sehnsucht wohl auch nach dem DAO.

Aber auch Gartenkunst und Architektur sind lediglich Hilfsmittel, Brücken, um das WU WEI zu erreichen. WU WEI, dieser Zustand wacher oder bewußter Gelassenheit, also nicht ein schläfriger oder fatalistischer Zustand kommt vielleicht im ZEN-Sitzen, im ZA-ZEN am besten zum Ausdruck, jenem Zustand zwischen Wachheit und Abgeschlossenheit oder genauer gesagt: jenem Zustand, der beides miteinander vereinigt. Ein anonymer chinesischer Verfasser formulierte es poetisch einmal so: «Man kann nicht sagen, daß das DAO existiert, / Man kann nicht sagen, daß das DAO nicht existiert, / Aber man kann es in der Stille finden, / Im WU WEI.»

Wer dem DAO nahegekommen ist, ist wie ein stilles Wasser, in dem sich die Welt widerspiegelt. Er wirkt, ohne aktiv zu werden. Laozi sagt: «Darum tut der Weise ohne Taten, / bringt Belehrung ohne Worte. / So gedeihen die Dinge ohne Widerstand. / So läßt er sie wachsen und besitzt sie nicht, / tut und verlangt nichts für sich, / nimmt nichts für sich, was er vollbracht. / Und da er nichts nimmt, / verliert er nichts.» (2)

So wie das DAO wirkt, ohne zu handeln, muß der werden, der dem DAO folgt. Das heißt nicht, sich gehen zu lassen, sondern gelassen zu werden. Wu, jenes chinesische Wort, das die Negation bedeutet, nimmt im Daoismus erst unter dem Einfluß buddhistischen Denkens und in Symbiose mit dem Buddhis-

mus die Bedeutung «des Nichts» an. Im Daoismus ist Wu die andere Seite des Seienden. Und was die Zeit betrifft, ist es das Nicht-Mehr und das Noch-Nicht. Immer wieder stößt man bei der Beschäftigung mit der Lehre vom DAO auf die ganz eigene Sicht der Zeit. Sie kann letztlich nur aus dem dynamischen Bild des Kosmos erklärt werden, das die Daoisten entwickelt haben.

Westliche Kommentatoren oder Analytiker des Daoismus waren häufig geneigt, «Zustände» des DAO zu unterscheiden. Demnach durchlaufe DAO drei Stadien oder «Zustände»: den Urzustand vor der Erschaffung des Kosmos, die Zeit der Weltschöpfung und die Zeit der Welterhaltung und Weiterentwicklung. So hilfreich derartige Unterscheidungen auch sein mögen, sie behindern, ja verhindern eher die Vermittlung des Kerns der Aussagen der Lehre vom DAO. DAO ist ja gerade die Einheit des Vorher, des Jetzigen wie des Zukünftigen. DAO ist in einer ständigen Bewegung. Laozi sagt: «Des DAO Bewegung ist Rückkehr, / des DAO Verhalten ist Schwachsein.» (40)

Das Nichts – so erfährt man bei Zhuangzi – hat die «nachtfarbene Perle» des Gelben Kaisers gefunden. Anders gesagt: Das DAO ist nicht im Besitz einer großen oder göttlichen Macht. Genau das Gegenteil trifft zu: «Des DAO Verhalten ist Schwachsein.» Oder, wie Laozi es an anderer Stelle auch sagt: «Das DAO will niemals Herr der Dinge sein. / So mag man es nennen groß. / Weil es die eigne Größe nicht ermißt, / vermag es groß zu sein.» (34)

Es macht also das Eigene, ja Besondere der Ahnung des DAO aus, daß sie nichts Besonderes oder Spektakuläres darstellt. Der Mensch wird dadurch innerlich bereichert, aber wird doch nichts besitzen. Seine Situation verändert sich äußerlich nicht und – was noch merkwürdiger oder befremdlicher ist – auch nicht innerlich. Aber die Ahnung und Erfahrung an sich wurden gemacht, und die Erinnerung an sie kann innerlich wie äußerlich manches verändern. Und: Die Erinnerung muß gehütet, bewahrt werden. Der Chinese Siä Ling-Ysün (385–433) drückte es kurz und geradezu ergreifend so aus: «Hütend das DAO, will von ihm lassen ich nie.»

Erfahrung III

Von Kindheit an streben Menschen danach zu besitzen. Was jedoch früher, etwa in der Kindheit, kostbar schien, besitzt später im allgemeinen keine Bedeutung mehr, vor allem, soweit es Materielles oder Dinge betrifft. Anders schaut es mit Erfahrungen aus. Sie können durchaus auf allen Stufen des Lebens ihre Bedeutung behalten, möglicherweise in einer gewandelten Weise. Und hier liegt wohl ein wesentlicher Unterschied zwischen den Dingen, die man haben oder besitzen kann, und Erfahrungen, die man gemacht hat und die – wie auch immer – präsent bleiben. Mit Erich Fromm gesprochen, gehören die ersteren der Welt des Habens, die letzteren, also die Erfahrungen, dem Sein zu. Dennoch haben Menschen wohl immer schon danach getrachtet, ihre Erfahrungen zu eigenem Besitz zu machen. Ein frühes Zeugnis findet sich beim chinesischen Daoisten Liezi (um 300 v. Chr.). Er schrieb eine Lehrgeschichte auf, deren Text selbst wahrscheinlich aus sehr viel früherer Zeit stammt:

«Eigentum». Schun (der große Herrscher) fragte den Dscheng und sprach: «Kann man das DAO des Weltgeschehens sich zu eigen machen?» Der sprach: «Nicht einmal dein Leib ist dein Eigentum, wie willst du da DAO zum Eigentum dir machen?» Schun sprach: «Wenn mein Leib nicht mein Eigentum ist, wessen Eigentum ist er denn dann?» Jener sprach: «Er ist die Form, die Himmel und Erde dir zugeteilt. Dein Leben ist nicht dein eigen, es ist das Gleichgewicht der Kräfte, das Himmel und Erde dir zugeteilt. Deine Natur und dein Schicksal sind nicht dein eigen, sie sind der Lauf, den Himmel und Erde dir zugeteilt. Deine Söhne und Enkel sind nicht dein eigen, sie sind die Überbleibsel, die Himmel und Erde dir zugeteilt.

KÖSEL

Der Weg zur Stärke.

Das provokante Buch des amerikanischen Jesuiten setzt der Routine gewohnter Männerbilder die starken *und* suchenden, die kämpfenden *und* liebenden Männer der Bibel entgegen. Männliche Spiritualität ist Ausdruck sensibler und kämpferischer Identität.

Patrick M. Arnold: Männliche Spiritualität
Der Weg zur Stärke. Vorwort von Robert Bly.
302 Seiten, kartoniert, Fr. 40.50 ISBN 3-466-36396-9

Jetzt in Ihrer Buchhandlung.

Darum: wir gehen und wissen nicht wohin, wir bleiben und wissen nicht wo, wir essen und wissen nicht warum: das alles ist die starke Lebenskraft von Himmel und Erde: Wer kann die sich zu eigen machen?» (I, 12. Vgl. auch: Zhuangzi XXII, 3)

Freiheit von den Dingen oder zumindest eine Distanzierung von ihnen ist Voraussetzung für die Erfahrung des DAO. Kann man sich darauf also durch Einübung oder durch Lernen vorbereiten? Zhuangzi sagt: «Nan-po fragte Nu-yu: ‹Herr, Ihr seid alt, aber Ihr habt das Aussehen eines Kindes. Wie kommt das?› / ‹Ich habe das DAO gelernt›, erwiderte Nu-yu. / ‹Kann man das DAO lernen?› sagte Nan-po. / ‹Oh! Wie könnte man das?› antwortete Nu-yu. / ‹Du gehörst nicht zu der Art Mensch. Pu-liang – ich hatte das Können von dem Weisen, aber ich kannte die Lehren nicht. Ich kannte all die Lehren, aber ich hatte nicht sein Können. Und doch mußte ich ihn unterweisen. Es war drei Tage, bevor er diese Welt überwinden konnte. Nachdem er diese Welt hinter sich gelassen hatte, wartete ich sieben weitere Tage, und dann konnte er alle materiellen Dinge überwinden. Nachdem er alle materiellen Dinge überwunden hatte, wartete ich neun weitere Tage, und dann konnte er alles Leben überwinden. Nachdem er alles Leben hinter sich gelassen hatte, wurde er so klar und licht wie der Morgen. Nachdem er so klar und licht wie der Morgen geworden war, konnte er das Eine sehen. Nachdem er das Eine gesehen hatte, konnte er die Unterscheidung von Vergangenheit und Gegenwart aufheben. Nachdem er Vergangenheit und Gegenwart aufgehoben hatte, konnte er in die Sphäre eingehen, in der es weder Leben noch Tod gibt...›» (VI, 2)

Im Hinblick auf eine mögliche Erfahrung des DAO gibt es bei den alten Daoisten durchaus auch pessimistische Anfragen. Ist das DAO überhaupt noch in der Welt? Kann es also noch

erfahren werden? Zhuangzi drückt es so aus: «Nichts gibt es mehr, um zur angeborenen Natur, zum Gefühl und zum Ursprung zurückzukehren. (...) Die Welt hat das DAO schon verloren, und das DAO schon die Welt.» (XVI, 3)

Meng Zi, ein Philosoph des 4. vorchristlichen Jahrhunderts, der die Ideen des Konfuzius den praktischen politischen Gegebenheiten anpassen wollte, sah dennoch in der Verkündigung des DAO eine Rettung für die gefährdete Welt: «Ist die Welt am Ertrinken, so muß man sie retten durch die Verkündigung des DAO.» (Meng Zi 4A17). Ein Bild, über das zu reflektieren sich lohnen würde: die Bedeutung des DAO für Welt und Mensch angesichts des allgemeinen oder auch des individuellen Untergangs.

DAO – Leben und Tod

Für den sogenannten religiösen Daoismus war und ist das Suchen nach einem langen Leben, ja selbst nach leiblicher Unsterblichkeit charakteristisch. Man wollte einen Weg finden, die Lebensenergie, qì (chì) genannt, zu erhalten und dabei alles auszuschalten, was den Tod zur Folge haben könnte. Zeugnisse dieser Auffassung findet man auch noch im Buch des Laozi «Daodedjing»: «Nur jene wissen das Leben wahrlich zu schätzen, die nichts tun, es zu stören.» (75)

Dscha-u-da-u, das Dao leben, dschen-da-u, das Dao vollenden, bedeuten dann, das eigene Wesen in Harmonie mit sich selbst und mit seiner Umgebung entwickeln zu können. Laozi war offensichtlich davon überzeugt, daß ein Mensch, der die aus dem DAO fließende «Tugend», das DE, besitzt, den Tod nicht erfahren wird.

Bevor man jedoch eine solche Gelassenheit gegenüber Sterben und Tod erreicht, ist die Einübung in DAO erforderlich. Dazu gehört auch, nicht auf den Tod zu achten.

«Von den Menschen aber / treiben sich selbst in den Tod / drei von zehn. / Und warum? / Weil sie zuviel tun für das Leben.» (Laozi 50)

Der Tod wird als Rückkehr zum Ursprung gesehen; sein Sinn muß erkannt sein, ehe er einzutreten droht. Angesichts des Todes sind die Daoisten keineswegs von erhabener, sachlicher Abstraktion. Im Buch Zhuangzi finden sich kurze Berichte über das Sterben des Laozi und des Zhuangzi. Der letztere ist nicht ohne Humor, ja Sarkasmus. Seine Jünger wollen Zhuangzi prächtig bestatten. Zhuangzi aber meint: «Unbeerdigt diene ich den Krähen und Weihen zur Nahrung, beerdigt den Würmern und Ameisen. Den einen es nehmen, um es den anderen zu geben: warum so parteiisch sein?» (XXVII, 20)

Wer dem DAO folgt, ist nicht von materiellen Gütern abhängig und bleibt selbst gelassen, wenn das Lebensende näher rückt. Diesen Zusammenhang zwischen der Abhängigkeit vom Materiellen und der Bedrohung durch den Tod haben die Weisen aller Zeiten und Kulturen gesehen. Meister Eckehart formuliert in einer seiner Predigten so: «Der Mensch, der gelassen hat und gelassen ist und der niemals mehr nur einen Augenblick auf das sieht, was er gelassen hat, ... – *der* Mensch allein ist gelassen.» (Predigt 13)

Zhuangzi hat auch über die Länge des Lebens reflektiert: Ist ein kurzes Leben weniger wert als ein langes? Er sah deutlich die Relativität der Zeit, deren Aufgehen im Zeitlosen. Letztendlich ist der Mensch, der dem DAO folgt, im Zeitlosen geborgen: «Wer in seinem Körperlichen gestaltet das Unkörperliche, der hat einen festen Halt. Er geht hervor aus dem Unbedingten und dringt ein ins Unteilbare (...) Was erfüllt ist ohne Unterbrechung, ist der Raum, was dauert ohne Anfang und Ende, ist die Zeit; was existiert im Leben, was existiert im Tod, was existiert im Ausgehen, was existiert im Eingehen, was aus- und eingeht, ohne daß man seine Gestalt sehen könnte: das ist die Ewigkeit. Die Ewigkeit ist ohne So-Sein. Alle Einzeldinge gehen hervor aus dem Nicht-So-Sein. Das So-Sein vermag nicht aus sich selbst So-Sein zu bewirken, es geht notwendig hervor aus dem Nicht-So-Sein. Das Nicht-So-Sein ist eins mit sich selbst. Der Berufene birgt sich darin.» (XXIII, 3)

Über diese Geborgenheit in der zeitlosen Urkraft DAO finden sich bei den Daoisten zahlreiche Aussagen, insbesondere bei Laozi und Zhuangzi; er schreibt: «Die Kraft, die es gut gemacht hat mit unserem Leben, wird eben deshalb es auch gut machen mit unserem Sterben.» (VI, 1) Und im Daodedjing (Kapitel 67) ist zu lesen: «Und wen der Himmel schützen will, / den schützt er mit der Macht des Mitleids.»

Auf diese Grundlage stützt Zhuangzi seine Aussagen über die Relativität der Zeit und die relative Bedeutungslosigkeit eines kurzen oder langen Lebens: «So ist des Menschen Dasein in der Welt: / Ein weißes Füllen läuft vorbei an einem Mauerspalt – / Ist nur ein Husch, vergangen bald.» Und an anderer Stelle fordert er seinen Leser auf: «Versuche es, mit mir zu wandern in das Schloß des Nicht-Seins, wo alles Eins ist.» (XXII, 4 + 5)

Im Wen-hsüan, einer Anthologie aus dem sechsten nachchristlichen Jahrhundert, finden sich diese Zeilen, die dasselbe in anderen Worten zum Ausdruck bringen: «Dein Dasein währt ein Menschenalter nur, / Geht rasch vorbei wie Staub im Wirbelwind ... / Des Lebens Zeit: so wie der Morgentau; / Des Menschen Dasein: kurz wie ein Besuch.»
Im achten Jahrhundert dann schrieb Han Shan, Dichter in der Zeit der großen T'ang-Dynastie, in andere Richtung deutend: «Wer einsichtsvoll, der liebt ein kurzes Leben; / Der Einfaltspinsel nur will Ewigkeit. / Wer stumpf an Geist, ist reich an Gold und Schätzen; / Ein Kerl, der hell im Kopf, hat keinen Deut.»

Das erste Ziel der Daoisten war es, Zufriedenheit zu erreichen. Jeder solle, so Laozi, versuchen, seinen eigenen Platz zu finden: «Wer nicht von seinem richtigen Platz weicht, währt lang. Wer dahingeht, ohne zu vergehen, lebt ewig.» (Daodedjing 33) Den eigenen Platz gefunden zu haben, so meinte Zhuangzi, gebe Ruhe: «Wer sich beruhigt bei jenen Ordnungen und dem Wandel entronnen ist, der geht ein in das grenzenlose All.» (Zhuangzi VI, 5) Da, im All, in Dao, wird er das Licht finden, und zwar bereits hier im irdischen Leben: «Wer sein Licht nimmt und es zurückträgt zur Helle, / dem wird nie widerfahren ein Leid. / Denn das heißt: / Dem Ewigen folgen.» (Daodedjing 52) Oder wie Zhuangzi es sagt: «Wenn es so weit ist, werde ich einschlafen, und wenn die rechte Zeit kommt, werde ich wieder erwachen.» (VI, 3)

Der Mensch lernt zu akzeptieren, daß alles in Welt und Zeit verschiedene Seiten besitzt, vorteilhafte und nachteilige: «Das Bekommen hat seine Zeit, das Verlieren ist der Lauf der Dinge. Wer es versteht, mit der ihm zugemessenen Zeit zufrieden zu sein und sich zu fügen in den Lauf der Dinge, dem vermag Freude und Leid nichts anzuhaben.» (Zhuangzi)

Die Atmosphäre der daoistischen Haltung zur Natur, Vergänglichkeit und Einsamkeit, ja letztlich zu den Ahnungen des DAO, klingt in der chinesischen Poesie an wie wohl in keiner anderen Dichtkunst der Welt, am eindrucksvollsten im folgenden Gedicht von Tao Yüanming; vielleicht ist es sogar das schönste chinesische Gedicht überhaupt:

«Das große Glück // Wo Menschen wohnen, hab auch ich / mein Hüttchen mir gebaut. / Es rasseln Wagen dran vorbei, / und Pferde wiehern laut. / Und fragt Ihr mich, wie fügt es sich, / daß mir's vorm Lärm nicht graut, / so wisset: fernab liegt die Welt / dem, der sich selbst vertraut. // Ich pflücke Astern oft am Zaun / und blicke müßig hin / zum Südberg, wenn er überblaut / vom Himmelsbaldachin, / wenn nebelschwer der Hang ergraut, / im letzten Abendglühn / zu ihrem Nest im stillen Hag / die Vögel heimwärts ziehn. // Und fragt ihr mich, wie fügt es sich, / daß ich so glücklich bin, / so wißt: vergeblich würd ich mich / ums rechte Wort bemühn – / Es kündet doch kein Menschenwort / der Dinge tiefsten Sinn.»

Bei allem Realismus, der Chinesen eigen ist, bleibt das irdische Leben etwas Vorläufiges. Der große chinesische Dichter

Li Bai (699–762) meinte: «Wer lebt: ein Fremdling ist er, stets auf Reisen, / und erst im Tode hat er heimgefunden. / Die ganze Welt ist nur ein Herbergsraum; / Jahrtausende hat nur der Staub verbunden.»

Ahnungen

Das DAO, jene «Weltseele» chinesischen Denkens und chinesischer Weltinterpretation, kann also letztlich nur erahnt werden. Aber Ahnungen können Gewißheiten geben. Hier liegt *der* große Unterschied zwischen ost- und westasiatischer Weltinterpretation. Die westasiatischen Religionen, Judentum, Christentum und Islam sind Offenbarungsreligionen, die davon ausgehen, von Gott geoffenbarte Gewißheiten zu lehren. Die chinesische Auffassung vom DAO hingegen lehrt keine Gewißheiten und läßt obendrein jedem Menschen die Möglichkeit des eigenen Weges offen. «Ein jeder muß ES für sich selbst finden», sagte der chinesische Dichter Han Shan zur Zeit der T'ang-Dynastie. Das bedeutet jedoch nicht Beliebigkeit. Die Erfahrung oder besser: die Ahnung des DAO wird dem einen geschenkt, dem anderen nur unter den Schwierigkeiten sorgfältiger Vorbereitung zugänglich. Die Wege der Ahnungen des DAO können dabei über alle Sinne des Menschen gehen. Wie wohl jeder Versuch, sich dem Ursprung zu nähern, sind auch der Weg zum DAO und der Weg selbst anstrengend und mühselig.

Laozi ist als Sucher des DAO offenbar ein Einsam-Stiller gewesen. Es scheint so, daß eine Voraussetzung für die Ahnung des DAO wichtig, wenn auch nicht unabdingbar ist: die Stille. DAO und Stille sind eines. Am DAO ist nichts Auffallendes, Sensationelles, Exotisches; im Daodedjing heißt es: «Wurzelwiederfinden heißt Stille.» (Daodedjing 16) Was Laozi DAO nennt, ist «ein Einsam-Stilles, (...) in sich allein». (Daodedjing 25) Und er sagt weiter: «Reine Stille gibt der Welt das rechte Maß zurück.» (Daodedjing 45) *Knut Walf, Nijmegen*

Johnny Shines

Zum neuen Roman von Patrick Roth

«James Joyce liest sich auch nicht einfach so runter. Der Leser wird nie wissen, was auf der nächsten Seite geschieht. Er wird sich Seite für Seite voranwagen müssen.»[1]

Patrick Roth ist sich in vielem treu geblieben: Er trägt Jeans und Sweatshirt, und auf vierzig schätzt man ihn nicht. Er erzählt gerne und jungenhaft-stolz von seiner Arbeit, und dabei wird nach und nach durch den amerikanisierten Zungenschlag der süddeutsche Akzent vernehmlich. Treu bleibt sich Roth auch darin: Der seit sechzehn Jahren in den USA lebende Freiburger hat mit seinem neuen Buch kein literarisches Fast food bereitet. Für *Johnny Shines*[2] hat er wie bei seinem gefeierten Prosadebüt *Riverside*[3] unbeschwert zu biblischen und spirituell-psychologischen Motiven gegriffen – fernab der Gefahr, eine frömmelnde Erbauungsgeschichte zu verfassen. Roth bietet diese Bilder und sprachlichen Versatzstücke wie Wegmarkierungen an, um einigermaßen sicher das Leseabenteuer zu bestehen. Der Weg führt über Leichen.

Ein Seelenwestern

«Weckt Tote auf» (Mt 10,8) – dieser Befehl Jesu an seine Jünger treibt Johnny Shines durch die US-amerikanischen Wüsten Nevadas, Arizonas und Kaliforniens. Auf den ersten Blick ein Paranoider mit religiösen Wahnvorstellungen. Am Abend des 21. Dezember 1993 trifft er völlig erschöpft in dem Wüstenkaff Blade ein und wird festgenommen, als er behauptet, in der vergangenen Nacht eine Frau geschlachtet und gegessen zu haben. In dieser Nacht findet ein Gespräch zwischen Johnny und dem Erzählerinnen-Ich im Polizeigefängnis statt. Der äußere Rahmen des Romans ist gesetzt, wenn sich auch die Erzählperspektive noch verändert.

Johnny Shines berichtet von seinen Versuchen, den Auferweckungsbefehl Jesu wörtlich zu nehmen. Er schließt sich Trauergemeinden an, drängelt sich bis in die erste Reihe vor. Dann springt er zum Sarg. Setzt sein Brecheisen an. Hebelt den Sarg auf, befiehlt dem Toten aufzuwachen – und wird nach einer Schrecksekunde von den entsetzten Trauernden zurückgerissen, dem Sheriff übergeben. «Wie ein flüchtiger Gedanke aus ihrer Kindheit steh ich da, und sie denken mich. Denken flüchtig: ‹Und wenn der da erwachte, der tot ist...?› Und manche flüchtiger: ‹Der Tote erwacht!...› So ist es. Dann packt sie alles, was die Jahre *nach* der Kindheit sich angesammelt, und packen mich alle, die versammelt sind.» (87)

Sein letzter Erweckungsversuch vom Vortag hat ihn verwirrt. Der tote Ethan Jaynes war 37 Jahre alt geworden: «Im Kreuzigungsalter, dem Alter der ungerechten Tode.» (37) Auch Johnny Shines ist im selben Alter. Auf dem Weg zum Grab wird ihm der Tote immer vertrauter, ihm selbst allzu ähnlich. Es scheint, als gelte der Wiederbelebungsversuch nicht dem toten Farmarbeiter, betrogen und umgebracht, judasgleich, von seinem besten Freund, sondern ihm selbst. Aus der Stadt geworfen, trifft er in der Wüste Hallie Doniphan. Sie bittet ihn, eine vor über zwanzig Jahren verstorbene Freundin wiederzuerwecken. Die Begegnung mit dieser Frau gleicht einem Wachtraum. Der nun folgende Dialog ist das Gespräch mit seiner eigenen Seele: «Ich habe ein Talent: ich kann mich an alles erinnern und schaff auch alles aus dem Erinnern. Nur eines bedarf ich, der hören soll. Denn zum Lebendigmachen brauch ich einen wie dich; und zum Innern des Erinnerns brauch ich einen Ort wie dich.» (117) Johnny Shines wird zur Erinnerung an seine eigene Kindheit im Pfarrhaus zu Blade geführt. Er hat seine Schwester Sharon wieder vor Augen. Sie hat ihn in der Hand, weil sie allein wußte, daß er auf der Suche nach der Stimme Gottes die kleine Dorfkirche in Brand gesteckt hatte. Er erinnert sich mühsam an eine Jesusparabel, die ihm sein Vater erzählt hat: Der dreizehnjährige Jesus bringt den Knaben Judas um – aus Angst um sein eigenes Leben. Er muß ihn wieder zum Leben erwecken, indem er ihn zerteilt und ißt. Ein kannibalischer Opferritus.

Wie bei einer russischen Matruschkafigur entkapselt Johnny Shines (mit ihm die Lesenden) Figur um Figur, Gespräch um Gespräch sein Leben und dringt zum entscheidend traumatischen Erlebnis vor. Johnny Shines hat als 13jähriger – aus Angst – seine Schwester Sharon erschossen. Seine Eltern vertuschen die Tat in der Öffentlichkeit und befehlen ihm zu vergessen. «Ich hab sie wiederholt, die Wort. Wie Werkzeuge habe ich sie benutzt: gereinigt hab ich mich mit ihnen, weggeschlossen hab ich, was wegzuschließen war. Ich habe, so geübt ich war, auch alle andern Worte, und alle andern Bilder, die dann damit verbunden waren, die eben noch gelärmt hatten, ich hab sie langsam, eins fürs andere, ausgelöscht. Wie um die Stille zu bereiten, die sonst für IHN bestimmt gewesen war. Die Stille nach dem Töten war mit der Gottesstille eins.» (142) Der Ursprung seines Wahns ist entdeckt. Der Tag, als Johnny Shines aus dem Gefängnis entlassen wird, ist der 37. Geburtstag Sharons. Er geht zum Friedhof, kann zum ersten Mal eine Trauergesellschaft bei einer Beerdigung ignorieren, ohne den Zwang zum Sargaufbrechen zu verspüren, und besucht das Grab seiner Schwester. Sieben Jahre später wird man die Entdeckung machen, daß es leer ist. «Manche sprachen von einem Wunder. Die schrieben es meinem Bruder zu» (163), so die letzten Sätze des Buches. Die Erzählerin also die Schwester, oder Johnnys Seele oder beides? Ein letztes, aber nicht das einzige Rätselhafte.

[1] Patrick Roth in einem Gespräch mit dem Autor am 28. 9. 1993 in Hannover.
[2] Patrick Roth, Johnny Shines oder die Wiedererweckung der Toten. Seelenrede. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1993, 163 S., DM 32.–.
[3] Vgl. Orientierung 56 (1992) S. 89–91.

Initiation und Identität

Patrick Roth hat ein vielschichtiges Buch konstruiert, voller verschlüsselter Verweise, Spuren, Mehrdeutigkeiten. Es ist die Übertragung der Legende von Kain und Abel. Es ist eine Aktualisierung biblischer Wunderberichte und eine blutige Abendmahlsdeutung. Es ist die Erzählung über eine Schuld-Verdrängung, ihre Folgen und die Heilung. Es zeigt aber vor allem die Geschichte eines Mannes, der um seine Identität ringt. In dem Maße, wie er das Verbot seiner Eltern, sich des Totschlags seiner Schwester zu erinnern, internalisiert, wird er verrückt, identitätslos, versucht ungeschehen zu machen. Bis dahin eine feine psychologische Beobachtung. Erinnern und Verinnerlichen befreit, das ist die Botschaft der Parabel vom 13jährigen Jesus. Sie birgt das zentrale Interpretament, das Roth dem Leser anbietet. Aber hier gleitet Roth ab in die schwül-schrille Deutung eines Opfermythos. Er beschreibt einen Initiationsritus. Durch das Töten des angstmachenden Gegners wird die kindliche Unschuld verloren, durch das Verzehren des Opfers, die Identifizierung mit ihm der Übergang in das Erwachsenenleben vollzogen. Johnny Shines gewinnt seine Identität, weil er diese verdrängte Initiation neu erlebt und durchlebt wie in einem psychoanalytischen Prozeß. Er muß nicht mehr auferwecken, weil er trauernd verarbeitet.

In seiner eigenen Kindheit findet Patrick Roth den Ursprung der Figur Johnny Shines. Als er beginnt, Zeitschriften zu lesen, ist die Zeit der Auschwitzprozesse. Berichte illustriert mit Bildern von Leichenbergen. «Und es behagte mir nicht, wie passiv die Erwachsenenwelt dem Tod gegenüberstand.» Johnny Shines stört die öffentliche Ordnung, weil er an seinem Kinderglauben festhält. «Er glaubt», so Roth, «er muß draußen auferwecken und findet erst ganz spät heraus, daß das Auferwecken eine Sache ist, die sich innen abspielen muß. Aber vielleicht muß man von dem Außen auf das Innen kommen. Vielleicht muß man ganz konkret draußen stehen und Särge aufmachen wollen, um ans eigene Geheimnis sich letztlich heranzuwagen, um innen sich aufzubrechen.» Johnnys naiver Kinderglaube kann ersetzt werden, weil er sich stellt, sich selbst stellt. Doch in der Beschreibung dieses Prozesses verwischt Roth Identität: Judas ist Jesus, Johnny ist Jesus, Johnny ist Ethan, Johnny ist Sharon: Johnny ist jedermann und jedefrau. Und so hat ihn Roth angelegt. «Wenn sich der Leser hineinwagt, treibt er hin zu einer Leseerfahrung. Er wird gezwungen, sich mit dem Grabaufbrecher zu identifizieren und diese Identifizierung wird ihn zwingen, eigene psychische Inhalte zu erinnern, aufzuopfern.»

Lese-Zwang

Es ist eben das: Patrick Roth zwingt diese Identifikation auf und reißt nicht erzählend mit. Die Lesefreude ist dadurch vergällt. Patrick Roth zeigt erneut, wie sprachgewandt er ist. Er benennt Johnnys Methode, sich einer Beerdigungsgesellschaft anzunähern und sie in biblische Landschaften umzudeuten: «landnamen» (58), die Brechstange «klaffeisernen Hahnenfuß» (29) und beobachtet «schoßgesperrtes Licht» (31), wo eine Frau einen Autoscheinwerfer verdeckt. Wortfixiert vertraut er aber wenig der Imaginationskraft seiner Bilder, seinem erzählerischen Können und bremst die Phantasie, kaum daß der Erzählfluß sie davonreißt, durch zu üppige und zu konkrete Ausgestaltung: die Namen bedeutungsschwanger, die Zahlen voller Symbolik, und ab und an hilft bei Fremdwörtern nur der Griff zum Wörterbuch. Warum sich in den Text amerikanische Wörter einschleusen, erschließt sich nicht und wirkt künstlich.

Schon bei seinem vorherigen Buch wünschte Roth Lesende, die das Buch mehrmals in die Hand nehmen. Mit Lust gerne, aber nicht weil es beim ersten Mal schwierig zu verstehen ist. Was sprachlich und vom überraschenden, weil biblischen Sujet in *Riverside* überzeugte, wirkt hier eher manieriert und esoterisch. Roth betritt im deutschen Literaturgebirge wenig betretene Pfade. Diesmal hat er sich verstiegen. Er sei schon aufgebrochen zur nächsten Wanderung, hinterläßt er, bevor's ihn nach Los Angeles zurückzieht. Roths Adventure-Tours wird man sich nicht entziehen wollen.

Wilfried Köpke, Hannover

Wir

– Pfarrei Dreikönigen,
kleinere Kirchgemeinde im Stadtkreis Zürich Enge,
flexible und begeisterungsfähige Pfarrei,
die offen ist für Neues und
Wert legt auf Ökumene –

suchen Sie

– engagierte, vielseitig interessierte Persönlichkeit,
die die Zusammenarbeit mit andern schätzt und
offen ist für Neues –

als Pfarrer

– der unserer Gemeinde vorsteht, sie motiviert,
auf die Menschen zugeht und
mit den Mitarbeitern kooperiert.

Interessiert?

Die Stelle wäre auf 1.1.1995 oder nach Vereinbarung zu besetzen.
Falls Sie sich über diese Aufgabe hinaus noch anderweitig engagieren möchten (z.B. wissenschaftliche Arbeit), wäre auch ein etwas reduziertes Pensum möglich.

Auskünfte

erteilt Ihnen gerne der Präsident der Kirchenpflege
Dr. René Zihlmann, Scheideggstraße 10, 8002 Zürich
Tel. P: (01) 202 59 77; G: (01) 246 62 16.

ORIENTIERUNG erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:
Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich
Telefon (01) 2010760, Telefax (01) 2014983
Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,
Josef Bruhin, Werner Heierle, Josef Renggli, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1994:
Schweiz: Fr. 46.– / Studierende Fr. 32.–
Deutschland: DM 54,– / Studierende DM 36,–
Österreich: öS 400,– / Studierende öS 270,–
Übrige Länder: sFr. 42.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 60.– / DM 70,– / öS 500,–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich
Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG, Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Vontobel Druck AG, 8620 Wetzikon

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.