CH SEHE VOR MIR ZWEI ENGEL: Der eine ist der Engel der Geschichte. Paul Klee hat ihn gemalt, und Walter Benjamin hat ihn gedeutet. Er hat sein Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Ereignissen vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft. Er hat der Zukunft den Rücken zugekehrt, während der Trümmerhaufen der Geschichte vor ihm zum Himmel wächst. Der andere ist der Engel der Zukunft. Der Prophet Maleachi hat ihn gesehen. Er bereitet dem Kommen Gottes in unserer Geschichte den Weg. Menschen werden am Tag seiner Zukunft nicht unvorbereitet sein. Das ist der «Engel des Bundes», der Engel der Verheißung. Maria hat ihn gehört und ihm vertraut: «Mir geschehe, wie du gesagt hast.» Der greise Simeon hat die erfüllte Verheißung in dem messianischen Kind gesehen: «Nun läßt du deinen Diener in Frieden fahren, denn meine Augen haben deinen Heiland gesehen.» Dieser Engel der Zukunft blickt nicht zurück mit Trauer oder Zorn auf die Trümmerfelder unserer menschlichen Geschichte. Er sieht mit großen Augen in die Zukunft des kommenden Gottes und kündigt die Geburt des göttlichen Kindes an. Der Sturmwind des göttlichen Geistes weht in seinen Flügeln und Gewändern, als hätte dieser Sturmwind ihn in unsere Geschichte geweht. Er bringt die Geburt der Zukunft aus dem Geist der göttlichen Verheißung.¹

Über die Hoffnung

Viele Maler haben diesen Engel der Zukunft gemalt, und vielen von uns ist er auf die eine oder die andere Weise begegnet. Er begegnet uns selten in unseren Erfolgen und Siegen, sondern meistens in den Trümmern unseres Lebens, denn der Engel der Zukunft und der Engel der Geschichte gehören zusammen und sind die zwei Gesichter desselben einen Engel Gottes. Mir ist dieser Engel vor genau 50 Jahren in einer kalten, finsteren Baracke eines Kriegsgefangenenlagers in diesem Land bei Ostende begegnet. Als ich über die Trümmer verzweifelte, die mein Volk im Krieg überall angerichtet hatte, wurde ich zu einer lebendigen Hoffnung neu geboren. Als ich mein zertrümmertes Leben aufgeben wollte, wurde ich von Gott aufgehoben. Als ich mich von allen guten Geistern verlassen fühlte, fand ich in Christus meinen Bruder in der Not und meinen Erlöser.

Je länger ich mit dieser neuen Hoffnung gelebt habe, desto klarer ist sie mir geworden: Unsere wahre Lebenshoffnung kommt nicht aus den Gefühlen unserer Jugend, so schön diese auch sind. Sie entsteht auch nicht aus den objektiven Möglichkeiten der Geschichte, so unbegrenzt sie auch sein mögen. Unsere wahre Lebenshoffnung wird erweckt und durchgehalten und endlich erfüllt von dem großen göttlichen Geheimnis, das über uns und in uns und um uns herum ist, uns näher, als wir uns selbst sein können. Es begegnet uns als das große Versprechen unseres Lebens und dieser Welt: Es wird nichts umsonst sein – es wird gelingen – es wird zuletzt alles gut werden! Es begegnet uns zugleich im Ruf zum Leben: «Ich lebe, und ihr sollt auch leben.» Wir werden zu dieser Hoffnung berufen, und dieser Ruf klingt oft wie ein Befehl: ein Befehl zum Widerstand gegen den Tod und gegen die Mächte des Todes und ein Befehl, das Leben zu lieben und es zu schützen: jedes Leben, das gemeinsame Leben, das ganze Leben. Kann man das Hoffen lernen? Ich glaube: ja. Weil wir diese wahre Hoffnung nicht von Geburt mitbringen und aus unseren Lebenserfahrungen vielleicht klug, aber nicht unbedingt hoffnungsvoll werden, müssen wir ausziehen, um das Hoffen zu lernen. Wir lernen zu lieben, wenn wir ja zum Leben sagen. So lernen wir hoffen, wenn wir ja zur Zukunft sagen. Das klingt ganz einfach, ist aber in den verschiedenen Umständen des Lebens sehr schwer. Wir erfahren die Kraft der Hoffnung, wenn wir gegen die Apathie unserer Seele kämpfen müssen. Wir spüren, daß sie uns am Leben erhält, wenn wir gegen schlechte Aussichten Dennoch sagen und das Leben wagen. Auch wenn die Zukunft der Menschheit und der Erde dunkel aussieht - Hoffen heißt Leben und Überleben und für das Leben der Schöpfung arbeiten und kämpfen. «Nicht so sehr

THEOLOGIE

Über die Hoffnung: Der Engel der Geschichte und der Engel der Zukunft – Zukunft aus dem Geist der göttlichen Verheißung – Worin unsere tragenden Lebenshoffnungen gründen – Wir müssen ausziehen, um das Hoffen zu lernen – Angesichts des drohenden Unterganges unserer Welt – Gott wartet auf die Heimkehr seiner Geschöpfe – Von der universalen Anwaltschaft der Kirchen.

Jürgen Moltmann, Tübingen

KIRCHE/BRASILIEN

Kirchenträume oder reale Kirchenerfahrungen? Beobachtungen zur gegenwärtigen Situation der brasilianischen Basisgemeinden Zunehmende Verarmungs- und Marginalisierungsprozesse – Ermüdungserscheinungen bei engagierten Christen - Lehramtliche Aussagen von Medellín bis Santo Domingo -Zum 8. Interekklesialen Treffen der Basisgemeinden in Santa Maria (1992) - Bischöfe und Theologen überrascht von der Aktualität der Frage nach einer grundlegenden Inkulturation - Der Brief von Bischof Ivo Lorscheiter - Ständiger Rat der brasilianischen Bischofskonferenz ermutigt zum Weitermachen -Der Traum von einer anderen Kirche ist noch nicht ausgeträumt. Franz Weber, Graz

ETHIK

Anti-Personen-Minen: Als Terrorinstrument in den Bürgerkriegen weltweit eingesetzt – Anwachsende Zahl von Zivilopfern – Das Kriterium des militärischen Nutzens – Zunahme interner Konflikte – Ausmaß «indirekter Verluste» in der Zivilbevölkerung – Weitreichende Umweltschäden und Zerstörung wirtschaftlicher Grundlagen – Probleme bei Minenräumaktionen – Vorbereitungen einer Revision der UN-Konvention von 1980.

Jef van Gerwen, Antwerpen/Brüssel

LITERATUR/ÄSTHETIK

«Gib mir einen schwachen Punkt, und ich öffne die Welt»: Zu Jan Kjærstads Roman «Rand» – Der mehrdeutige Sinn des Titels – Metaphysik als Kunst des Mordens – Der Protagonist bewegt sich in den immateriellen Bahnen digitaler Netzwerke – Das nicht erkennbare Motiv eines Serienmörders? – Der Roman als unlesbarer Sinn in unabschließbaren Lektüren – Ein Roman als Poetik des Romans – Entwurf einer Ontologie der Kultur – Ablenkungen, die Geschichten hervorbringen – Dürrenmatts Konzept einer aporetischen Literatur – Ein endloses Spiel der Bezeichnungen – Der Autor als Häretiker.

Knut Wenzel, Regensburg

unsere Sünden stürzen uns ins Unheil als vielmehr die Verzweiflung», sagte schon der Kirchenvater Chrysostomos. Heute gehen wir an unserer Gleichgültigkeit zugrunde.

Wahre Hoffnung ist nicht blind. Nur die mystische Hoffnung auf die Erlösung der inneren Welt der Seele schließt die Augen. Die messianische Hoffnung auf die neue Welt blickt mit weit offenen Augen in die Zukunft. Aber sie sieht mehr, als was da am Horizont der Geschichte auftaucht. Das indonesische Wort für Hoffnung heißt «Durch den Horizont hindurchsehen». Die wahre Hoffnung sieht durch die apokalyptischen Horizonte unserer Welt hindurch auf die Neuschöpfung aller Dinge im Reich der Herrlichkeit Gottes.

Daraus folgt ein neues Handeln in dieser Welt. Wer im drohenden Untergang unserer Welt durch den Horizont hindurch auf die neue Welt Gottes blickt, den ergreift Hoffnung in der Gefahr, und er handelt der Hoffnung entsprechend gegen die Gefahr. Wir handeln dann im wörtlichen Sinne para-dox, das heißt: gegen den Augenschein und gegen die Erfolglosigkeit, denn wir sehen in der Hoffnung mehr, als den Augen erscheint, wenn sie in die Zukunft der Welt blicken. Wir sehen dann diese, unserer Welt im Reich Gottes zurechtgebracht und erlöst. Im Kampf für den Frieden gegen die nukleare Hochrüstung und im Kampf für Gerechtigkeit gegen die Diktaturen der Gewalt und der Apartheid haben es viele erfahren: Wir tun, was wir tun müssen, ob wir Erfolg haben oder nicht. Wir handeln der Zukunft Gottes entsprechend, auf die wir hoffen, auch wenn uns das in Widerspruch zu unserer eigenen Gesellschaft bringt. Wir handeln aus innerer Notwendigkeit, so wie die Rosen blühen. Die Rosen fragen auch nicht warum und wozu – sie blühen einfach. So ist es auch im Leben aus der wahren Hoffnung.

Der letzte Grund aber für unsere Hoffnung liegt gar nicht in dem, was wir wollen, wünschen und erwarten, sondern darin, daß wir gewollt und erwünscht sind und daß wir erwartet werden. Was erwartet uns? Erwartet uns überhaupt etwas, oder sind wir allein?

¹ Am 2. Februar 1995 verlieh die Katholische Universität in Leuven (Katholieke Universiteit Leuven) den Grad eines Ehrendoktors an Prof. Jürgen Moltmann (Tübingen). Der Dekan der Theologischen Fakultät faßte in seiner Laudatio die theologische Arbeit von J. Moltmann mit der Frage zusammen, wie angesichts der grenzenlosen Wirklichkeit des Leidens von einem liebenden Gott gesprochen werden kann: «Authentische christliche Hoffnung kann nie naiv sein, denn im Herzen des Christentums gibt es die schreckliche Wirklichkeit des Kreuzes. Das ist das Thema von Moltmanns zweitem großem Buch, erschienen im Jahr 1972: Der gekreuzigte Gott. Auf der Grundlage einer eindrucksvollen Kenntnis der Tradition entwirft er eine theologia crucis, in der der Kreuzestod Jesu interpretiert wird als Gottes Tat der liebenden Solidarität mit dem leidenden, ausgestoßenen Menschen. Diese Solidarität Gottes mit dem Menschen, dieses «Leiden Gottes», wenn man das so nennen darf, kann selbstverständlich nur hoffnungsvoll, erlösend, befreiend sein, im Lichte der Auferstehung. Moltmann möchte dem Grundparadox des christlichen Glaubens nicht ausweichen: die Spannung zwischen äußerster Gottesverlassenheit des Kreuzes und äußerster Gottesnähe der Auferstehung, oder: zwischen Leiden und Tod des Menschen einerseits und endgültiger Heilszusage an den Menschen andererseits. Dieses Paradox bringt den Autor zum tieferen Nachdenken über Gott, den trinitären Gott des Christentums, was auch eine Reflexion über den Geist impliziert. In diesem Kontext entwickelt er sein Konzept der Kirche, seine Ekklesiologie: der Geist ist die Kraft, die es der christlichen Gemeinschaft ermöglicht, eine hoffnungs volle, kritische Rolle in der Welt zu spielen. Daher lautet der Titel dieses Schlußbandes der Trilogie: Kirche in der Kraft des Geistes (1975). Die Trilogie, begleitet von zahlreichen kürzeren Veröffentlichungen, wird fortgesetzt in Dutzenden von Publikationen, in denen der Autor, in zunehmendem Maße, und immer in der Linie seiner Grundoption, den Zusammenhang mit aktuellen gesellschaftlichen Problemen, wie Armut, Gewalt, Rassismus, Umweltverschmutzung, Erfahrung der Sinnlosigkeit herstellt. Für Moltmann ist Theologie, trotz sorgfältiger wissenschaftlicher Untersuchung der Quellen der christlichen Tradition und trotz grundsätzlich reflektierter Hermeneutik, keine exklusiv theoretische Beschäftigung. Jede Theologie hat für ihn eine ethische Kehrseite, sie betrifft das Schicksal des Menschen, der Gemeinschaft, der «polis»: Theologie ist daher «politisch» im ursprünglichen Sinne des Wortes. Wegen der christlichen Hoffnung, wegen der eschatologischen Perspektive protestiert seine Theologie gegen alles, was den Menschen unfrei macht, in seiner Würde bedroht: eine empfehlenswerte Art, «Protestant zu sein ...»

In der von Kardinal G. Danneels anläßlich der Ehrenpromotion gehaltenen Eucharistiefeier hielt J. Moltmann eine Homilie, die wir hier dokumentieren. (Red.)

Immer wenn wir unsere Hoffnung im Vertrauen auf das göttliche Geheimnis gründen, spüren wir es tief in unserem Herzen: Da ist einer, der wartet auf dich, der hofft auf dich, der traut dir etwas zu. Wir werden erwartet, so wie der «verlorene Sohn» im Gleichnis von seinem Vater erwartet wird. Wir werden aufgenommen, so wie eine Mutter ihre Kinder in die Arme schließt und tröstet. Gott ist darum unsere letzte Hoffnung, weil wir Gottes erste Liebe sind. Wir sind Gottes Traum für seine Welt und sein Ebenbild auf seiner geliebten Erde. Gott wartet auf seine Menschheit, daß sie wahrhaft «menschlich» werde. Darum lebt auch in uns die Sehnsucht, ein wirklicher Mensch zu werden. Gott wartet auf die menschlichen Menschen, darum leidet er an allen unseren Unmenschlichkeiten, die wir persönlich und politisch verüben. Gott wartet auf sein Ebenbild, sein Echo, seine Antwort in uns, darum hat er immer noch Geduld mit uns und erträgt die Trümmerfelder unserer Geschichte der Gewalt und des Leidens. Gott schweigt nicht. Gott ist nicht «tot» - Gott wartet. Gott ist geduldig mit uns und duldet uns. Er läßt uns Zeit und gibt uns Zukunft.

Gott wartet auf die Heimkehr seiner Geschöpfe. Gott will nicht ohne sie in seinem Reich zur Ruhe kommen. Das scheint mir das große Wunder der Weltgeschichte zu sein: – «daß es mit uns noch nicht gar aus ist», wie ein deutsches Kirchenlied sagt. Das verdanken wir der großen, geduldigen, suchenden und lockenden Hoffnung Gottes auf uns und auf seine ganze Schöpfung. Gott ist unruhig in seinem Geist, bis er Ruhe findet in uns und in seiner Welt. Unsere Hoffnung auf Gott ist immer nur ein erstes Echo, das seine Hoffnung in uns findet.

Unsere große Hoffnung auf Gott reicht, so weit die Wolken gehen, und umfaßt den ganzen belebten Erdkreis. Sie ist holistisch und im wörtlichen Sinne kath-olisch, allumfassend und grenzenübergreifend. Diese Universalität ist heute in Gefahr. Alle Weltorganisationen und ihre universalen Werte verlieren heute an Bedeutung und Einfluß. Die partikularen Gruppeninteressen gewinnen an Macht. Statt an die allgemeinen Menschenrechte hält man sich an die eigenen Gemeinschaftsrechte. Die Rechte des eigenen Volkes werden wichtiger als die Bürgerrechte für alle. Auf dem Balkan erhebt der Nationalstaat wieder seine Fahne und zeigt in den gräßlichen «ethnischen Säuberungen» sein menschenverachtendes Gesicht. Statt für die «Freiheit und Gleichheit aller Menschen» einzutreten, wollen in den USA die Republikaner wieder «America first». Wir leben auf Kosten der kommenden Generationen und brechen den universalen Generationenvertrag, der bisher das Überleben der Menschheit gesichert hat. Statt mit allen anderen Mit-geschöpfen ein gemeinsames Leben auf dieser wunderbaren Erde zu suchen, beuten wir die Erde aus und zerstören ihre Lebenswelt. Auch in der Christenheit ist die Ökumenische Bewegung schwächer geworden. Ein neuer Konfessionalismus hat die Mitgliedskirchen ergriffen, und sie drohen bei jeder Gelegenheit mit Austritt. Obwohl wir alle genau wissen, daß wir nur gemeinsam und in Zusammenarbeit überleben können, setzen sich heute die partikularen Gruppeninteressen wieder durch. Manche nennen es «postmodern», wenn sie das Interesse an der gemeinsamen Zukunft der Menschheit aufgeben und sich in ihre eigenen Geschichten zurückziehen und alles beliebig oder «multioptional» nennen. Dieser Zerfall der Gemeinschaft ist die «coming anarchy» und der sicherste Weg ins Verderben: Zuerst stirbt der Wald, dann sterben die Kinder, dann stirbt die Menschheit aus.

Nicht nur um unseretwillen, nein: um Gottes willen dürfen wir die Universalität der Hoffnung nicht aufgeben. Nicht um ihrer selbst willen, sondern um des Reiches Gottes willen ist die Kirche da. Sie vertritt das Kommende Reich Gottes in dieser zerrütteten Welt, wenn sie sich für die Menschenrechte einsetzt, wo immer sie zerbrochen werden: «Alle Menschen sind frei und gleich geschaffen.» Sie vertritt das Kommende Reich Gottes, wenn sie sich für die Lebenswelt dieser Erde einsetzt und die «Earth Charta» der UNO verwirklicht. Sie vertritt das Kommende Reich Gottes, wenn sie die Rechte der kommenden Generationen heute vertritt und zur Stimme derer wird, die noch keine Stimme haben. Auch wenn niemand mehr universal denken

mag, die Ecclesia universalis ist durch die Hoffnung Gottes ins Leben gerufen und vertritt sie. Der Engel der Zukunft ist ihre Verheißung und ihr Schutz.

Ich schließe mit dem letzten Gedicht, das wir von Dietrich Bonhoeffer haben, der vor 50 Jahren von der SS ermordet wurde. Er schrieb es in der Gestapozelle: «Von guten Mächten wunderbar geborgen/erwarten wir getrost was kommen mag./Gott ist mit uns am Abend und am Morgen/ und ganz gewiß an jedem neuen Tag.»

Jürgen Moltmann, Tübingen

Kirchenträume oder reale Kirchenerfahrungen?

Beobachtungen zur gegenwärtigen Situation der brasilianischen Basisgemeinden

Von «Kirchenträumen» war noch vor einigen Jahren sehr häufig die Rede. Daß sich Christinnen und Christen auf ihrer Suche nach einer neuen Gestalt und Praxis der Kirche selbst als «Kirchenträumer» verstanden¹, scheint ihrem Ruf manchmal eher geschadet als genützt zu haben. Denn Menschen, die «Visionen» haben und von einer anderen Kirche träumen und diese sogar Schritt für Schritt in die Tat umsetzen wollen, hatten in der Kirchengeschichte noch nie einen leichten Stand. Sie mögen sich noch so redlich bemühen, ihr geschwisterliches Miteinander aus der Erfahrung mit dem Gott der Bibel gestalten zu lassen. Sie brauchen an Kirche und Gesellschaft gar nicht erst unbequeme Fragen zu stellen. Allein ihre Existenz ist schon eine beunruhigende Anfrage an die «bestehende Ordnung». Das dürfte auch einer der Gründe dafür sein, daß den Gruppen, die auf irgendeine Art und Weise christliche «Basisgemeinschaft» zu verwirklichen versuchen, in der kirchlichen Öffentlichkeit oft eine Welle von Vorurteilen entgegenschlägt, die sie dann manchmal fast zwangsläufig an den Rand des «normalen» kirchlichen Lebens spült. Wenn solche «Basisgruppen» keine oder wenig Ermutigung und Wegbegleitung von seiten der offiziellen Kirche erhalten, geraten sie leicht in Gefahr, aus jener Kirche hinauszuwachsen, deren innere und strukturelle Erneuerung ihr zentrales und ureigenes Anliegen darstellt. Dabei sind gerade ihre «Kirchenträume» meist nicht «Schäume», sondern greifbare und auch in die Gesellschaft eingreifende Praxis, die bei näherem Hinsehen oft ein hohes Maß an Glaubwürdig-

Im Vergleich zu den eher seltenen «basiskirchlichen» Experimenten in Mitteleuropa hat die Erfahrung der kirchlichen Basisgemeinden (KBG) in Lateinamerika eine Breiten- und Tiefenwirkung erreicht, deren Bedeutung für die Kirche dieses Kontinents kaum zu überschätzen ist. Warum das Interesse, das diese Kirchenerfahrung noch bis vor wenigen Jahren bei uns gefunden hat, inzwischen deutlich abgeklungen ist, kann hier nicht untersucht werden. Die theologische Auseinandersetzung mit lateinamerikanischer Kirchenpraxis, die in einer Fülle von Literatur ihren Niederschlag fand2, konnte allerdings nicht verhindern, daß man in der Kirche Europas auch heute noch weithin nicht mit der lateinamerikanischen Wirklichkeit, sondern mit Bildern von ihr lebt.3 Je nach Brille und Blickwinkel geben darauf die hellen oder bedrohlich dunklen Farben den Ton an. Die Vorstellungen von den KBG gleichen manchmal Schwarzweißdias, die in europäischen Ateliers aufgenommen und von hier aus auf die lateinamerikanische Leinwand projiziert wurden. In Schnappschüssen und Momentaufnahmen von Touristen läßt sich die vielfarbige und bewegte Wirklichkeit der lateinamerikanischen Ortskirchen jedoch überhaupt nicht einfangen. Ein Überblick über den gegenwärtigen Stand der KBG in Lateinamerika erweist sich deshalb als schwierig, weil diese Gemeindeerfahrung auf ganz verschiedene kultur- und sozialgeschichtliche Wurzeln zurückgeht und in den verschiedenen Ländern und Regionen eine je eigene Ausprägung erfahren hat.⁴

Veränderungen in der lateinamerikanischen Kirche

Berichte über Lateinamerika leiden vielfach an einer grob vereinfachenden Darstellung der dortigen kirchlichen «Großwetterlage». Die tiefgreifenden kirchenpolitischen, theologischen und pastoralen Konflikte, die sich seit Jahren auf verschiedenen Ebenen abspielen, dürfen nicht bagatellisiert oder harmonisiert, aber auch nicht über Gebühr dramatisiert werden. Sie wirken zum einen oft schmerzlich in den Gemeindealltag und auch in den Überlebenskampf der Armen hinein, die sich etwa nach einem Bischofs- oder Pfarrerwechsel und der nachfolgenden Änderung der «pastoralen» Linie fragen, ob ihre Hirten tatsächlich noch auf ihrer Seite stehen. Zum anderen werden viele Auseinandersetzungen «auf höchster Ebene» in den Gemeinden vor Ort überhaupt nicht oder nur als fernes «Wetterleuchten» wahrgenommen. Der tägliche Kampf ums Überleben beansprucht alle Kräfte, und das Leben muß auf jeden Fall weitergehen - mit oder ohne Kirche. Wo Frauen und Männer sich aus ihrem Glauben heraus diesem Kampf stellen, wird Gottes Wort «wesentlich» als hoffnungsvolle Zusage und Kirche als lebensnotwendige Realität erfahren. Die Stärke der KBG besteht noch immer darin, daß ihre Hauptsorge nicht theologischen Problemen und binnenkirchlichen Strukturfragen, sondern der «Freude und Hoffnung, der Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art» (Pastoralkonstitution des 2. Vatikanums, n. 1) gilt.

Wenn Brasilienreisende immer häufiger von einem Umschwung in der brasilianischen Kirche und von einem deutlichen Rückgang der KBG berichten, so können sie sich dabei durchaus auf zahlreiche Erfahrungen in vielen Diözesen berufen, die jedoch auch auf dem Hintergrund eines allgemeinen «Klimawechsels» gesehen werden müssen. Der Traum von «radikalen» (d.h. die Übel an der Wurzel packenden) Veränderungen in Gesellschaft und Kirche, wie er in den sechziger und siebziger Jahren gerade in den KBG geweckt und wachgehalten wurde, ist ausgeträumt. Die Erwartung, Bischofskonferenz, Klerus und Laien würden sich womöglich geschlossen zur Option für die Armen bekehren und als Kirche des Volkes auch eine Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse bewirken, hat sich als Illusion erwiesen.⁵

Der chilenische Befreiungstheologe Ronaldo Muñoz hat bereits Ende der siebziger Jahre darauf hingewiesen, daß die Ent-

Vgl. v.a.N. Lohfink, Kirchenträume. Reden gegen den Trend. Freiburg/Br. 51988; W. Ludin, T. Seiterich, P. M. Zulehner, Hrsg., Wir Kirchenträumer. Basisgemeinschaften im deutschsprachigen Raum, Olten 1087

² Eine Literaturübersicht bietet H. Goldstein, Stichwort «Kirchliche Basisgemeinde», in: Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung, Düsseldorf 1991, 17–22.

³ Vgl. N. Brieskorn, Lateinamerika und Europa. Eine Interpretationsgeschichte, in: Stimmen der Zeit 117 (1992) 91–99.

⁴ Einen guten und realistischen Einblick in die «Weisheit», mit der sich die lateinamerikanischen KBG der veränderten Kirchen- und gesellschaftspolitischen Situation stellen, bietet V. Codina, Die Weisheit der lateinamerikanischen Basisgemeinden, in: Concilium 30 (1994) 348–354; vgl. auch F. Weber, Freiräume der Inkulturation. Hoffnung und Bedrängnis der lateinamerikanischen Basisgemeinden, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 141 (1993) 263–274.
⁵ Welche Konsequenzen sich aus dieser Einsicht für eine Neuorientierung

⁵ Welche Konsequenzen sich aus dieser Einsicht für eine Neuorientierung der Theologie der Befreiung ergeben, hat Hugo Assmann mit großer Klarheit zum Ausdruck gebracht: H. Assmann, Crítica a lógica da exclusão. Ensaios sobre economia e teologia, São Paulo 1994, 13–36; ders., Desafios e falácias. Ensaios sobre a conjuntura atual, São Paulo 1991, 60 04

wicklung vieler lateinamerikanischer Ortskirchen im Anschluß an die Bischofsversammlung von Medellín sehr ungleich, wenn nicht divergent verlief. In vielen Fällen erwies sich die Zustimmung zu den dort festgelegten pastoralen Grundentscheidungen als rein verbal.6 Der Auszug zur Welt der Armen wurde zwar grundsätzlich gutgeheißen, aber in der Tat nie vollzogen. Viele Bischöfe und Priester folgten lediglich dem Trend. Als Mitläufer entpuppten sie sich später in der Praxis oft als Gegner der Option für die Armen und der KBG. Welch schmerzlichen Lernprozeß diese «Ent-täuschung» gerade von all jenen verlangte, die noch in der katholischen Aktion in den Jahren der Diktatur ihr Leben für eine Erneuerung der Kirche und Gesellschaft eingesetzt hatten, kann aus europäischer Sicht kaum nachvollzogen werden. Daß viele Priester, Ordensleute und in der Gemeindearbeit haupt- oder ehrenamtlich engagierte Laien innerlich resignierten oder sich überhaupt von der Kirche abwandten, wird oft verschwiegen. Millionen von Armen aber leben nach wie vor aus der Überzeugung, daß «die Hoffnung das letzte ist, das stirbt» (brasilianisches Sprichwort) und daß Gott eines Tages doch alles zum Besseren wenden wird. Wer in den letzten Jahren in Brasilien miterleben mußte, wie die Armen von Tag zu Tag spürbar ärmer wurden und welche Erwartungen besonders vor politischen Wahlen gerade in den unteren Volksschichten immer wieder geweckt und dann schändlich enttäuscht wurden, der hat volles Verständnis dafür, daß auch ehemals sehr engagierte Frauen und Männer im wahrsten Sinn des Wortes abgekämpft und müde wirken und nicht mehr an Veränderungen in Gesellschaft (und Kirche) glauben. Daß sich zusehends mehr Katholiken Pfingstkirchen und Sekten zuwenden, in denen der Traum von einem besseren Leben nur in einer kleinen Gruppe wachgehalten und die Verwirklichung des Reiches Gottes fast ausschließlich auf das Jenseits «vertagt» wird, kann unter solchen Verhältnissen nicht verwundern. Die Ermüdungserscheinungen in der brasilianischen Kirche, deren gesellschaftliche und innerkirchliche Ursachen viel komplexer sind, als sie hier angedeutet werden, dürfen freilich nicht zum Kurzschluß verleiten, die KBG seien dort praktisch gescheitert oder würden für das kirchliche Leben zumindest keine große Bedeutung mehr haben. Wer solches annimmt, erweist sich als schlechter Kenner der brasilianischen Situation und muß sich unter Umständen die provokative Frage gefallen lassen, ob er nicht seine eigene mitteleuropäische Glaubens- und Kirchennot in Menschen hineinprojiziert, deren Leben von tieferen religiös-kulturellen Quellen gespeist wird, von deren Existenz wir in Europa nur wenig Ahnung haben.

Wenn den KBG in Lateinamerika gerade von konservativreaktionären Kreisen immer wieder der Kampf angesagt und schon seit Jahren der Grabesgesang angestimmt wird, so läßt sich hinter dem vordergründigen Vorwurf der angeblichen Politisierung und Ideologisierung, der gegen KBG immer wieder erhoben wird, oft sehr leicht die tatsächliche Stoßrichtung der Gegner entlarven: Man möchte wohl endlich Ruhe haben vor dieser immer wieder zum Leben erwachenden Kirchenpraxis, in der meist ganz einfache Frauen und Männer die Kirche als ihr Haus betrachten, sich als Volk Gottes fühlen und als Schwestern und Brüder derselben Familie auch «etwas zu sagen haben» wollen. Neben einigen beunruhigenden innerkirchlichen Fragen, die gerade in den KBG auf eine Lösung drängen, geht von diesen doch auch immer noch starkes gesellschaftspolitisches Engagement aus, das den Inhabern der Macht in vielen lateinamerikanischen Staaten ein Dorn im Auge ist und das deren (immer noch) traditionell gute Beziehung zu manchen Vertretern der Hierarchie belastet.

Was hier etwas plakativ und simplifiziert als Hintergrund vieler Vorurteile und Maßnahmen gegen die KBG vermutet wird, ließe sich aber an vielen Beispielen aus dem brasilianischen Kirchenalltag erhärten. Wer realistisch damit rechnet, daß viele

⁶ R. Muñoz, Die Kirche in einer Gesellschaft der Armen, in: Concilium 13 (1977) 206–210, bes. 208f.

Probleme gar nicht in erster Linie theologischer oder pastoraler Natur sind, sondern schlicht und einfach eine Machtfrage darstellen, wird manchen Vorgängen in der lateinamerikanischen Kirche gelassener und hoffnungsvoller gegenüberstehen. Einer ganzen Reihe brasilianischer Bischöfe, den meisten Theologinnen und Theologen, vielen Priestern und Ordensleuten und vor allem den vielen Frauen und Männern in den KBG kann nicht der Vorwurf gemacht werden, sie hätten sich mit Hilfe von Kirchenträumen an der Kirchenwirklichkeit vorbeigedrückt und dadurch die notwendigen Reformen verhindert.7 Die jüngste brasilianische Kirchengeschichte ist reich an schmerzlichen Konflikten, in denen die Leitung der Bischofskonferenz und einzelne Bischöfe auf eindeutige Verstöße gegen die Grundsätze von Subsidiarität und Kollegialität mit dem festen Willen zum Dialog reagierten.8 Diese Dialogfähigkeit nun auch in einer fruchtbaren Auseinandersetzung mit den in den KBG aufbrechenden Fragen unter Beweis zu stellen, ist zurzeit eine der großen Herausforderungen an die brasilianische Kirche.9

Schmerzlicher Vertrauensentzug

Als die lateinamerikanischen Bischöfe in Medellin sich in ihrer Botschaft an die Völker Lateinamerikas dazu verpflichteten, «die Strukturen in der Kirche, die den ständigen Dialog ermöglichen und Wege für die Zusammenarbeit der Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien weisen, zu erneuern und neue zu schaffen»¹⁰, dachten sie dabei in erster Linie an die «christliche Basisgemeinschaft» und sahen in ihr den «ersten und fundamentalen kirchlichen Kern ... Kernzelle kirchlicher Strukturierung, Quelle der Evangelisierung und ... Hauptfaktor der menschlichen Förderung und Entwicklung». 11 Als Paul VI. den Basisgemeinden in «Evangelii nuntiandi» einen breiten Raum widmete und in ihnen eine «Hoffnung für die universale Kirche» (n. 58)¹² erkannte, war es selbst für ihre Gegner nicht mehr möglich, sie grundsätzlich in Frage zu stellen oder offen zu bekämpfen. So konnte auch das Schlußdokument von Puebla trotz einer sich bereits unter heftigen Konflikten anbahnenden Kurskorrektur der lateinamerikanischen Kirche noch von einer (nicht mehr von allen Bischöfen geteilten) Freude über «die steigende Zahl der kleinen Gemeinschaften» (n. 629) und über ihre Entwicklung zur Reife (n. 96) sprechen.

Ob die KBG zu diesem Zeitpunkt noch allgemein «Ausdruck der besonderen Zuneigung der Kirche zum einfachen Volk» (n. 643) waren, muß bezweifelt werden. Die von Puebla als pastorale Grundlinie aufgestellte Forderung der Bischöfe, sie wollten als Hirten die kirchlichen Basisgemeinschaften entschlossen fördern (n. 648), fand jedenfalls in vielen Diözesen keine Durchführung, sondern wurde in nicht wenigen Ortskirchen in ihr genaues Gegenteil verkehrt. Was die Bischofsversammlung von Santo Domingo zu den KBG zu sagen hatte,

⁷ Vgl. N. Mette, «Bei euch soll es nicht so sein» (Mk 10,43), Das verdrängte Thema «Macht in der Kirche», in: Bibel und Liturgie 67 (1994) 117.

⁸ Einen Einblick in diese Konfliktgeschichte bietet der brasilianische Kirchenhistoriker und theologische Berater der Basisgemeinden, J. O. Beozzo, in seinem vor kurzem veröffentlichten Werk: A Igreja do Brasil: de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo, Petrópolis 1993. Zu den von «Spannungen und Dialog» gekennzeichneten Bezjehungen der brasilianischen Kirche zum Heiligen Stuhl; ebd. 207–303.

⁹ Was im folgenden über die gegenwärtige Situation der KBG innerhalb der brasilianischen Kirche ausgeführt wird, beruht zum einen auf einer langjährigen persönlichen Erfahrung in der Begleitung von Gemeinden im Bundesstaat Maranhäo und an der Peripherie von Sao Paulo. Die Aussagen stützen sich aber vor allem auf die Dokumentation über den nach dem Treffen von Santa Maria (1992) in Gang gekommenen Dialogprozeß, die mir in den letzten Monaten durch die gesamtbrasilianische Kommission für die KBG zugänglich war.

für die KBG zugänglich war.

10 Die Kirche Lateinamerikas, Dokumente der II. und III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla, Bonn 1979, 17 (Stimmen der Weltkirche, 8).

¹¹ Ebd. 123: Dokument 15 (Pastoral de conjunto) n. 10.

¹² H. Rzepkowski, Der Welt verpflichtet. Text und Kommentar des Apostolischen Schreibens «Evangelii nuntiandi» über die Evangelisierung in der Welt von heute, St. Augustin 1976, 68–71.

ist nicht nur weit von den Aussagen von Medellín und Puebla entfernt, sondern zeugt von einer deutlichen theologischen und pastoralen Akzentverschiebung: Aus den kirchlichen Kernzellen im Sinne von Medellín sind missionarische und solidarische Pfarrgemeindegruppen geworden.¹³

Mag Santo Domingo auch den Wert des KBG grundsätzlich bestätigen (n. 63), so ist doch der negative Grundton des Dokumentes geradezu verletzend: «Wenn diese Gemeinschaften (= die KBG) kein eindeutiges ekklesiologisches Fundament haben und nicht wahrhaft Gemeinschaft suchen, gehören sie nicht mehr zur Kirche...» heißt es dort hart und lieblos (n. 82). Im Blick auf die kindliche Treue und Liebe zur Kirche, die den überwiegenden Teil der Gläubigen in den KBG auszeichnet, ist eine solche Unterstellung unkirchlicher Gesinnung und die Androhung des «Hinauswurfes» eine herbe Enttäuschung und Beleidigung der Armen, die noch immer vertrauensvoll zu ihren Hirten aufschauen und gerade in der Amtskirche die Anwältin in der Verteidigung ihrer Menschenrechte sehen.

Es ist nur gut, daß solche Aussagen meist gar nicht die «unterste Ebene» der Gemeinden erreichen und daß es nach wie vor viele Bischöfe gibt, deren ehrliche Zuneigung zum einfachen Volk sich in einer anderen Sprache und vor allem in einem mutigen Eintreten für die Rechte der Unterdrückten äußert. Hätte die Konferenz von Santo Domingo den Stimmen der verschiedenen Bischofskonferenzen, wie sie in der sogenannten «Secunda Relatio» zusammengefaßt waren, mehr Gehör geschenkt, wäre wohl anstelle der negativ-abgrenzenden Aussagen eine ermutigende und zukunftsweisende Sicht der KBG in das Schlußdokument gelangt. Dabei hatten die Bischofskonferenzen in ihren Stellungnahmen keineswegs übersehen, «daß die KBG auf der Suche sind und sich in einem ständigen Prozeß befinden, der auch seine Schwierigkeiten hat: Sie werden nicht überall in der Kirche verstanden und akzeptiert...»¹⁴ Freimütig bekennt die Secunda Relatio: «...es ist schwierig geworden, über sie (= die KBG) zu sprechen, weil die Meinungen sich polarisiert und Kritik sowie Mißverständnisse überhandgenommen haben.» 15 Diese Aussagen geben sehr treffend das gespannte Klima am Vorabend von Santo Domingo wieder und liefern eine Erklärung dafür, warum den KBG als «Orte kirchlicher Kreativität»¹⁶ im Schlußtext so wenig Bedeutung für die Zukunft der Kirche Lateinamerikas beigemessen wurde.

Der «Anstoß» von Santa Maria

Die Lebendigkeit der Kirche hängt freilich nicht von lehramtlichen Dokumenten ab, in denen sich oft eben nicht das Leben der Gemeinden spiegelt, sondern die Fragen und Probleme, die in erster Linie Hierarchie und Theologie beschäftigen, nicht aber die Gläubigen an der Basis. Das 8. Interekklesiale Treffen, das einen Monat vor der Bischofsversammlung von Santo Domingo in der südbrasilianischen Stadt Santa Maria, dem Zentrum der gleichnamigen von Bischof Ivo Lorscheiter geleiteten Diözese, stattfand, wurde allgemein als Beweis für die Lebenskraft der brasilianischen KBG gedeutet. Die über 2000 Delegierten aus allen Regionen Brasiliens wollten mit ihren Bischöfen und den theologischen Beratern, mit den Repräsentanten der evangelischen Kirchen und den Vertretern der india-

¹³ Vgl. dazu V. Codina, Die Weisheit der lateinamerikanischen Basisgemeinden, 350; Santo Domingo n. 61-63; 95: Es ist bezeichnend, daß im Themenindex der deutschen Ausgabe des Schlußdokumentes das Stichwort «Basisgemeinde» überhaupt nicht aufscheint. Nach den Worten eines langjährigen theologischen Beraters der Basisgemeinden stellt der Text von Santo Domingo in seinen spärlichen Aussagen über die Basisgemeinden «das Armseligste» dar, «was es bisher in bischöflichen Dokumenten auf der Ebene von allgemeinen Bischofskonferenzen gegeben hat»; J. Marins, Las CEBs son termómetro de la Iglesia, in: Pastoral Popular (Santiago de Chile) Nr. 229, Juni 1993, 12.

14 Für eine Kultur solidarischen Lebens. Die Stimme der lateinamerikani-

schen Kirche der IV. Konferenz in Santo Domingo 1992: Secunda Relatio, Misereor - Berichte und Dokumente 8, 103.

15 Ebd. 178.

16 Ebd.

nischen und afrobrasilianischen Bevölkerungsgruppen ja nicht theologische Probleme diskutieren, sondern ihren Glauben an den Gott der Bibel, in dem die Völker Lateinamerikas den Gott ihres Lebens und ihrer Geschichte erkennen, feiern und ihr Engagement innerhalb der Kirche als Volk Gottes erneuern. Sie fühlten sich als Volk Gottes, das «aus den unterdrückten Kulturen wiedergeboren wird». 17 Wenn die Schlußbotschaft dieses Treffens an die Gemeinden davon spricht, daß «alles Neue unter Geburtswehen entsteht und erst so Anlaß zur Freude gibt», so wird damit an die «Augenblicke starker Spannungen und schweren Leidens»18 erinnert, die diese große und geschwisterliche Begegnung ebenso kennzeichneten wie das Klima überschäumender Lebensfreude, die ihren Ursprung im schlichten «Gottvertrauen» der Armen und in einer positiven Kirchen- und Gemeindeerfahrung hat. Wer Santa Maria miterlebte, dem müssen die kärglichen, freud- und sympathielosen Bestimmungen über die KBG, wie sie nur wenig später im Schlußdokument von Santo Domingo standen, als graue, lebensferne Theorie erscheinen. Er wird aber auch die eigentliche Ursache der Ängste und Sorgen mancher Bischöfe verstehen können. Denn unter den nahezu 100 brasilianischen Bischöfen, die am Treffen in Santa Maria teilnahmen, waren nicht alle mit sorgloser Freude dabei. Manche von ihnen beobachteten das Leben, das sich hier vor allem in einer farbenfrohen und symbolträchtigen Liturgie Ausdruck verschaffte und das von brasilianischen Liturgiewissenschaftlern als Zeichen liturgischer Reife und einer neuen Spiritualität der KBG gewürdigt wurde; 19 mit Unbehagen.

Wie viele Theologen und Seelsorger in der brasilianischen Kirche waren die meisten Bischöfe auf diese hier aufbrechenden Grundfragen nach den Möglichkeiten einer Inkulturation der katholischen Kirche in jene Kulturen, aus denen und in denen weite Teile der brasilianischen Bevölkerung leben, nicht vorbereitet. Der Bezugsrahmen einer europäisch-abendländischen Theologie erweist sich angesichts dieser Herausforderungen auf jeden Fall als zu eng.20

Ein Zwischenfall, der sich in Santa Maria ereignete, illustriert außerdem sehr deutlich, daß Wunden nicht von heute auf morgen heilen können: Als die Repräsentanten der afrobrasilianischen Religionen und der indianischen Völker nicht wie erwartet zusammen mit den Bischöfen und Pastorinnen und Pastoren der Vollversammlung vorgestellt wurden, ergriffen sie von sich aus leidenschaftlich das Wort. Nun brachen das Leiden und die Demütigung, die die schwarze und indianische Bevölkerung über Jahrhunderte über sich ergehen lassen mußte, elementar aus Menschen hervor, die selbst davon betroffen waren. Es war wie ein Schrei nach einem Ende der Diskriminierung und ein Ruf nach religiöser und kultureller Anerkennung und Gleichberechtigung.

Der Großteil der anwesenden Bischöfe und wohl auch manche Vertreter/innen der KBG sahen in diesem Verhalten lediglich eine Provokation und wußten den Hilfeschrei nicht zu deuten.

Körpersprache – Traumsprache

Konzentrative Bewegungstherapie (KBT) und Traumarbeit vom 29. Juli bis 2. August 1995 Nähe Fribourg

und vom 6. bis 10. August 1995 Nähe St. Gallen mit Ludwig Lampert, Theologe und KBT-Therapeut, und

Margarita Meier, KBT-Therapeutin.

Detailprogramme: Margarita Meier, Lehfrauenweg 1 CH-8053 Zürich, Tel. 01/382 05 72

¹⁷ So lautete das Leitwort des 8. Treffens der KBG, dessen Schlußbotschaft in deutscher Übersetzung veröffentlicht ist in: Weltkirche 12 (1992)

^{233–235.} 18 Ebd. 233

¹⁹ A. Murad, M. R. Guimarães, Q amadurecimento litúrgico das CEBs e os sinais de uma nova espiritualidade, in: Revista Ecclesiastica Brasileira 52 (1992) 821-832.

20 J. B. Libânio, VIII Encontro intereclesial das CEBs (Eventos no evento),

ebd. 789-800; hier 791.

Es war ein stummes und doch sprechendes Zeichen der Solidarität, als Dom *José Maria Pires*, der greise schwarze Erzbischof von João Pessoa, in diesem Moment die Gruppe seiner bischöflichen Mitbrüder auf der Tribüne verließ und sich «unten» zu seinen schwarzen Schwestern und Brüdern stellte. Die Verweigerung einer so einfachen Geste wie der Vorstellung von Führungspersönlichkeiten der in Brasilien stark vertretenen und sich größtenteils zur katholischen Kirche bekennenden Bevölkerungsgruppen hat nicht nur die Gemüter erhitzt, sondern die Herzen der Betroffenen verwundet. Nicht zu Unrecht sah man darin einen Beweis dafür, wie tief rassistische und religiöse Vorurteile das Denken und Fühlen vieler in der katholischen Kirche prägen.²¹

Daß Dom Ivo Lorscheiter nur wenige Tage danach in einem persönlichen Brief an alle brasilianischen Bischöfe sich von der Schlußbotschaft des Treffens distanzierte, wurde von vielen Bischöfen begrüßt, in den Reihen der KBG aber mit großem Befremden und tiefer Sorge um deren weiteren Weg aufgenommen. In diesem Brief vom 16. September 1992 dankt Dom Ivo zunächst für die materielle, moralische und spirituelle Unterstützung und für die Teilnahme der Abordnungen aus allen Diözesen und die zahlreiche Teilnahme der Bischöfe. Der Hinweis, die auf dem Treffen anwesenden Bischöfe hätten diesen Brief gefordert, ist wichtig und läßt deutlich verstehen, daß darin nicht nur die Sorgen des Diözesanbischofs von Santa Maria, sondern die Forderungen vieler Bischöfe nach einer Neuregelung der Interekklesialen Treffen der KBG zur Sprache kamen. Der Brief stellt zwar positiv fest, daß die Sache der Basisgemeinden «nicht zum Stillstand kommen noch einen Rückschritt erleiden dürfe». In ihm werden aber vor allem jene Punkte angesprochen, die am stärksten das Mißfallen der Bischöfe hervorgerufen hatten: In einer unglücklichen Formulierung wird der Anspruch der afrobrasilianischen Religionen, «offiziell begrüßt und beklatscht zu werden», zurückgewiesen. Besonderen Anstoß aber scheinen die Bischöfe vor allem an der «übertriebenen Forderung nach dem Zutritt der Frau zu allen Funktionen in der Kirche» genommen zu haben²² und über das «ungenügende Verständnis des Sinnes, des Ausmaßes und der Konsequenzen der Inkulturation» beunruhigt gewesen zu sein.

Der Brief ist sicher aus der unmittelbaren und zum Teil heftigen Reaktion mancher Bischöfe auf die in den KBG aufbrechenden Fragen zu verstehen. Im Blick auf die Persönlichkeit Bischof Ivo Lorscheiters, der auch in Vorträgen im deutschen Sprachraum wiederholt für die KBG und für die Theologie der Befreiung eingetreten ist und der als früherer Vorsitzender der brasilianischen Bischofskonferenz genug Erfahrung besitzt, um die Einstellungen seiner bischöflichen Mitbrüder zu bestimmten kirchenpolitischen Fragen richtig einzuschätzen, kann mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit davon ausgegangen werden, daß mit diesem Brief ein Reflexionsprozeß angestoßen und ein Bruch zwischen Teilen des Episkopats und den KBG vermieden werden sollte.

Dialog statt Dialogverweigerung

Dialogbereitschaft kann auch in der brasilianischen Kirche nicht einfach vorausgesetzt werden, sondern bedarf besonders bezüglich jener Fragen, für die manche in der Kirche vorschnell und ungeduldig klare und eindeutige Entscheidungen fordern,

²¹ H. Frisotti, Teologia, racismo e mestiçagem, ebd. 833-845.

einer je neuen Einübung. Von den (nur) 36 Bischöfen, die auf den Brief Lorscheiters antworteten, hatten sich laut Auswertung der erweiterten nationalen Kommission der KBG Brasiliens nur vier Bischöfe mit den Delegierten von Santa Maria zu einer Nachbesprechung zusammengesetzt, bevor sie eine Stellungnahme abgaben, obwohl dies im Brief ausdrücklich erbeten worden war. Nicht wenige der Antworten (mehr als die Hälfte) gelangten zu einer überwiegend positiven Würdigung von Santa Maria. Es fehlt jedoch auch nicht an ausgesprochen negativen Urteilen, die besonders von Bischöfen kamen, die selbst nicht am Treffen der KBG teilgenommen hatten. In einer bemerkenswerten Stellungnahme des für die KBG zuständigen Bischofs der Region Nordosten 5 des Bundesstaates Maranhão, in dessen Hauptstadt São Luis 1997 das nächste interekklesiale Treffen stattfinden soll, wird im Namen von Repräsentanten aus zwölf Diözesen davor gewarnt, die Konflikte in Santa Maria zu dramatisieren. Die «erhobene» Stimme der Frauen zeige deren Bereitschaft, mit ihren Gaben und Charismen am Aufbau des Reiches Gottes mitzuwirken. Nach den letzten Ereignissen in der anglikanischen Kirche, so argumentiert ein anderer Bischof in seinem Brief, werde es immer schwieriger, dem Volk in dieser Frage mit den Begründungen der katholischen Tradition Rede und Antwort zu stehen. «Niemandem von uns entgeht», so schreibt ein Bischof aus Zentralbrasilien, «die Bedeutung der Präsenz der Frauen in unserer Pastoral ... und es ist unsere Sendung als Hirten, daß wir diesen neuen Zeichen unsere Aufmerksamkeit schenken...»

In einem sehr persönlich gehaltenen Brief, in dem der bekannte Dominikanertheologe *Frei Betto* Bischof Lorscheiter für seinen prophetischen Einsatz für die Gefangenen der Militärdiktatur dankt (der Dominikaner war selbst einer von ihnen), setzt sich dieser sehr eingehend mit den Ereignissen in Santa Maria auseinander und betont unter anderem, daß auch die Laien «innerhalb ihres eigenen Hauses» das Recht hätten, ihre Klagen und Anliegen vorzubringen. Er selbst habe, so Frei Betto, in ihren Stellungnahmen nicht eine ätzende Schärfe, sondern eine große Liebe zur Kirche festgestellt.²³

Wenn hier bewußt positiv-konstruktive Stimmen zu Wort kamen, so darf darüber das Gegengewicht derer nicht vergessen werden, die innerhalb der Bischofskonferenz und des Klerus, aber auch in den neuen die Mittel- und Oberschicht ansprechenden Laienbewegungen den KBG und ihrem gesellschaftspolitischen Engagement reserviert bis ablehnend gegenüberstehen. Daß gerade die Leitung der brasilianischen Bischofskonferenz und in Gemeinschaft mit ihr jene, die mehr oder weniger entschieden auf der Seite der KBG stehen, immer wieder versuchen, alle kirchlichen und gesellschaftlichen Kräfte in einen Dialogprozeß einzubeziehen, die für eine volksnahe Pastoral und für soziale Fragen zumindest grundsätzlich offen sind, muß als großes Verdienst und als typisch brasilianische und lateinamerikanische (und von Europäern manchmal als Nachgiebigkeit und Mangel an Klarheit ausgelegte) Dialogfähigkeit gewürdigt werden. Auf der Sitzung der «Ampliada Nacional» (so die gängige Bezeichnung für die gesamtbrasilianische Kommission für die KBG, der neben einigen Bischöfen und Theologen Vertreterinnen und Vertreter aller Regionen Brasiliens angehören), die vom 14. bis 16. Dezember 1992 in Santa Maria stattfand und in der es vor allem um eine detaillierte Auswertung des letzten interekklesialen Treffens und der Reaktionen auf den Brief Bischof Lorscheiters ging, konnte diese Bereitschaft zum Dialog in einer nach den Ereignissen von Santa Maria und ihren Nachwirkungen noch spürbar gespannten Atmosphäre bereits unter Beweis gestellt werden. Bei der Durchsicht der Akten dieses und der weiteren Treffen dieses wichtigen Gremiums fällt auf, daß immer wieder alle Teilnehmerinnen und Teilnehmer zu Wort und die anstehenden Fragen auch tatsächlich auf den Tisch kommen. Im Dialogprozeß zwischen Basisgemeinden

66

²² Diese Forderung war im Plenum von der Berichterstatterin des Frauenforums tatsächlich mit Leidenschaft und Entschiedenheit erhoben worden und kam in der Schlußbotschaft auch in aller Deutlichkeit zum Ausdruck. «In Solidarität mit den Frauen», so heißt es dort wörtlich, «verpflichten wir uns, für eine Kirche zu kämpfen, in der die Frau die gleichen Rechte hat und in der sie in ihrer weiblichen Identität respektiert wird ... wir wollen in den Ämtern, die wir bereits ausüben, anerkannt werden. Mehr noch, wir müssen uns aufmachen, um die Versammlungen und Tribünen, aber auch die Altäre und die Kanzeln zu erobern. Übung macht den Meister! Was noch nicht amtlich ist, geschieht durch die Praxis.» Zit. nach: Weltkirche 12 (1992) 234f.

²³ Der vollständige Brief Frei Bettos ist veröffentlicht in der Zeitschrift «Vespera» vom 6. 12. 1992, 4–5.

und Bischofskonferenz sollten vor allem die Frage nach der Option für die Armen als Subjekte der Kirche und der Gesellschaft, die Rolle der Laien und besonders die der Frauen in der Kirche und das Problem der Inkulturation vorrangig behandelt werden. Ohne die Basisgemeinden, so hieß es mit Recht in den Vorschlägen an die Bischofskonferenz, seien eine inkulturierte Evangelisierung und Liturgie auf diesem Kontinent nicht denkbar. Die Kommission bittet ausdrücklich darum, die Bischofskonferenz möge die Option der brasilianischen Kirche für die KBG erneuern und bei der Ausarbeitung von Dokumenten über die KBG die Basis einbeziehen, «weil die Gemeinden mit der größten Freude und Begeisterung an diesem Reflexionsprozeß teilnehmen würden».

Vertrauensvolle Ermutigung und Klärung der Grundfragen

Im Brief, mit dem sich der ständige Rat der brasilianischen Bischofskonferenz Ende November 1993 an die «Brüder und Schwestern in den KBG» wendet24, ist kaum etwas von den Konflikten zu spüren, die nicht nur in der «Ampliada Nacional», sondern auch an der Basis zu einer beträchtlichen Verunsicherung geführt hatten. In ihrem Schreiben sind die Bischöfe sichtlich darum bemüht, den Basisgemeinden erneut ihr Vertrauen auszusprechen und Mut für einen gemeinsamen Weg zu machen: «Wir wollen euch unsere Unterstützung und Wertschätzung zum Ausdruck bringen. Ihr seid ein Brief Christi... Die KBG sind ein großes Geschenk an die katholische Kirche in Brasilien.»²⁵ Der Brief verweist auf die Untersuchungen des Zentrums für religiöse Statistik und soziale Erhebungen (CE-RIS), die die Vitalität der katholischen kirchlichen Gemeinschaften und unter ihnen die der KBG trotz örtlicher Ermüdungserscheinungen bewiesen hätten.26 Es ist bezeichnend, daß unter den zitierten lehramtlichen Aussagen die Basisgemeinden nicht nur als lebendige Zelle der Pfarrgemeinde (Santo Domingo n. 61) dargestellt, sondern im Rückgriff auf Medellín auch wiederum als der «erste und fundamentale Kern der Kirche», als «Kernzelle kirchlicher Strukturierung» und «Hauptfaktor der menschlichen Förderung und Entwicklung» gesehen wird. Daß die KBG gebeten werden, die kirchliche Dimension zu vertiefen und die Gemeinschaft mit der Pfarrgemeinde, der Diözese und der Kirche in ihrer Gesamtheit zu pflegen, ist als besonderes Anliegen der Bischöfe berechtigt. Daß aber den KBG immer wieder gesagt wird, sie seien «keine nur soziologische Realität» und dürften nicht «mit der oder jener menschlichen Gruppe» verwechselt werden, «die rein menschliche Ziele hat»²⁷ scheint als stereotyp wiederkehrende Ermahnung allmählich überflüssig. Für die Armen ist ein Gemeindeleben ohne religiöse Vollzüge, ohne Begegnung mit der Heiligen Schrift, ohne Gottesdienste und Heiligenfeste, ohnedies nicht vorstellbar.

«Wir werden uns bemühen, den Dialog ... mit Vertretern der KBG zu führen», heißt es wörtlich im Bischofsbrief. Wie notwendig ein solcher Dialog ist und wie konstruktiv er auch sein kann, wenn die in den KBG aufbrechenden theologischen und pastoralen Fragen nicht verdrängt werden, sondern wirklich auf den Tisch kommen, zeigte die Seminarveranstaltung, die vom 31. Januar bis 4. Februar 1994 in Goiânia stattfand. Was bei der Durchsicht der Protokolle dieser «Dialogveranstaltungen» besonders auffällt, ist zum einen die Fähigkeit der Vertreter/innen der KBG zu einer selbstkritischen Auseinandersetzung mit dem bisherigen Weg und das Bemühen, sich den neuen Herausforderungen in Kirche und Gesellschaft auch tatsächlich zu stellen.

Den teilnehmenden Bischöfen kann bei aller Verschiedenheit der Positionen ein gutes Maß an Bereitschaft zum Zuhören und zum weiterführenden Gespräch bescheinigt werden. «Ich habe Angst», sagte der für sein Eintreten für die KBG bekannte Erzbischof von Goiânia in der Begrüßung der Seminarteilnehmer/innen, daß wir uns durch die Umstände beeinflussen lassen und die Basisgemeinden nicht genügend anspornen... Wir erwarten von ihnen, daß sie für uns Hirten jener konstante Ruf zum Weg der Nachfolge Jesu werden. Diese Mystik ist die Kraft unseres Hirtendienstes.» Mögen solche Stimmen auch nicht repräsentativ für die Einstellung des Gesamtepiskopats zu den KBG sein, zeigen sie aber doch, daß auch Bischöfe bereit sind, darauf zu hören, «was der Geist den Gemeinden sagt» (vgl. Offb 2,7). Ein Kanal des Dialoges zwischen Bischofskonferenz und KBG soll die neue gemischte Kommission sein, die sich am 24. und 25. Juni 1994 in Brasilia zum erstenmal traf. Ihr wird im Hinblick auf die Vorbereitung des 9. Interekklesialen Treffens im Juli 1997 eine Schlüsselfunktion zukommen.

Viele der in der brasilianischen KBG aufbrechenden Fragen (Ökumenismus und Dialog der Religionen, Inkulturation, Zulassungsbedingungen zu den kirchlichen Ämtern u.a.) sind nicht spezifische Probleme der KBG, sondern stehen in der Gesamtkirche zur Klärung an. Daß sie in der brasilianischen Kirche mancherorts stärker und freimutiger als in anderen Ortskirchen von der Basis, d.h. von den Gemeinden her zur Sprache gebracht werden, ist wohl auch als Zeichen dafür zu werten, daß die Kirche dort «Volk Gottes geworden ist» (L. Boff) und sich als solches in die Verantwortung genommen weiß. Der Traum von einer anderen Kirche ist keineswegs ausgeträumt. Die KBG sind (in Lateinamerika und anderswo) gar keine Kirchenträume, sondern reale, alltägliche und spannungsreiche Kirchenerfahrungen. Sie sollten deshalb auch für uns europäische Christinnen und Christen nicht Projektionen unserer ungelebten Gemeindeträume sein, sondern handgreifliche Herausforderungen, hier und jetzt an der Veränderung gesellschaftlicher und kirchlicher Praxis mitzuarbeiten.²⁸

Franz Weber, Graz

²⁸ Vgl. H. Steinkamp, Solidarität – Lernziel christlicher Gemeinden in der «Ersten Welt», Bibel und Liturgie 67 (1994) 146.

Anti-Personen-Minen

Eine ethische Reflexion

In jüngster Vergangenheit wurde viel über die Legitimität des Einsatzes von Anti-Personen-Minen in den verschiedenen, weltweit stattfindenden bewaffneten Auseinandersetzungen diskutiert – sowohl aus militärischer als auch humanitärer Perspektive. Es gibt drei Anlässe für diese Debatte: Zum einen den alarmierenden Anstieg der Zahl ziviler Opfer als Ergebnis vieler Minenfelder in Kriegsgebieten wie Afghanistan, Angola, Somalia, Kambodscha oder Bosnien; außerdem den verstärkten Einsatz von Anti-Personen-Minen in Bürgerkriegen als ein Terrorinstrument sowohl durch reguläre Armeen als auch durch Guerillabewegungen; schließlich die anstehende Revision der UN-Konvention von 1980², deren Ziel eine Begrenzung des Einsatzes von Landminen gewesen ist.

²⁴ Der Brief ist in deutscher Übersetzung zugänglich in: Weltkirche 14 (1994) 83–85.

²⁵ Ebd. 83.

²⁶ Die von der brasilianischen Bischofskonferenz in Auftrag gegebene und von Misereor mitfinanzierte Untersuchung ist erst kürzlich veröffentlicht worden und würde auch im deutschen Sprachraum wegen ihres Informationswertes Beachtung verdienen: R. Valle, M. Pitta, Comunidades eclesiais católicas. Resultados estatísticos no Brasil, Petrópolis 1994.

²⁷ Ebd. 85.

¹ S. Biddle, J. Klare & J. Rosenfeld, The Military Utility of Landmines: Implications for Arms Control, Institute for Defense Analysis, Alexandria (Vi.), June 1994, Document D-1559; ICRC (Red Cross), Report of the ICRC for the Review Conference of the 1980 UN Convention, 1994; The Arms Project/Physicians for Human Rights, Landmines. A Deadly Legacy (Human Rights Watch), New York 1993.

² Ihr Originaltitel lautet: UN Convention On Prohibitions Or Restrictions On The Use Of Certain Conventional Weapons Which May Be Deemed To Be Excessively Injurious Or To Have Indiscriminate Effects. Ihr zweites Protokoll behandelt u.a. die Problematik der Landminen und steht im Zentrum der weiteren Erörterungen.

Dieser Artikel mochte die vorhandenen Beiträge in einen ethischen Rahmen stellen, um der Frage nachzugehen, welche Art von Regelung geboten ist, um die negativen Auswirkungen dieser Waffengattung zu verringern. Ist ein totaler Bann dieser Waffen die einzig rechtfertigbare Alternative oder nicht? Sollte eine selektive Produktion und der Einsatz einiger Anti-Personen-Minen erlaubt sein, und, wenn ja, unter welchen Bedingungen? Zur Beantwortung dieser Fragen werden drei verschiedene Kriterien herangezogen: Zunächst allgemeine Prinzipien hinsichtlich des moralisch vertretbaren Einsatzes von Waffen, wie sie in den moralischen Regeln für die Kriegsführung, dem «ius in bello», enthalten sind. Zu diesen Prinzipien zählen die Grundsätze der Diskriminierung und der Proportionalität.

Mit dem Grundsatz der Diskriminierung wird die Zielgerichtetheit der Waffen bewertet: Vernichtet eine Waffe den Angreifer, ohne gleichzeitig anderen Zielen, wie z.B. der Zivilbevölkerung oder der Umwelt, Schaden zuzufügen? Der Grundsatz der Proportionalität behandelt die Beziehung zwischen Zweck und Mittel. Wenn wir annehmen, daß der Zweck eines bestimmten Krieges gerechtfertigt ist, wie z.B. im Fall der legitimen Verteidigung gegen einen Angreifer, sind dann Anti-Personen-Minen ein angemessenes Mittel, um diesen Zweck zu erreichen? Zieht ihr Einsatz notwendigerweise eine Reihe negativer Nebenwirkungen nach sich, die den guten Zweck, dem sie zu dienen vorgeben, relativieren? Die beiden hier genannten Kriterien sind sowohl im internationalen Recht als auch im humanitären Gewohnheitsrecht anerkannt.

Gesamtnutzenabwägungen ergänzen allgemeine Prinzipien, indem sie bei einer konkreten Situation ansetzen: Verschiedene Handlungsalternativen werden aufgelistet, und dann die positiven und negativen Konsequenzen jeder Alternative für alle betroffenen Parteien gegeneinander abgewogen. Die Akteure sollten diejenige Alternative wählen, die den größten Gesamtnutzen, das heißt die größte Summe der Einzelnutzen abzüglich der Kosten, für alle Parteien bringt.

Die Forderung nach globaler Gerechtigkeit zielt auf die langfristigen Wirkungen und die Gesamtbeurteilung eines Produktes. Auf dem Hintergrund dieser Forderung erwägen wir die globalen Auswirkungen, die sich aus dem Einsatz und der Verfügbarkeit von Anti-Personen-Minen auf die internationale Gemeinschaft als Ganzes ergeben.

Ethische Bewertung von Anti-Personen-Minen

Da wir die Legitimität des Einsatzes eines ganz bestimmten Waffentyps beurteilen wollen, ist es sinnvoll, mit dem Kriterium des militärischen Nutzens zu beginnen. Welchen Stellenwert haben Anti-Personen-Minen in der konventionellen Kriegsführung? Welche Vorsichtsmaßnahmen können getroffen werden, um Mißbrauch und schädliche Nebenwirkungen zu vermeiden? Gibt es alternative Waffenarten, deren Einsatz zu gleichwertigen Ergebnissen führen würde wie derjenige von Minen?³ Konventionelle militärische Planung sieht den Einsatz von Anti-Personen-Minen im Rahmen einer Verteidigungsstrategie vor: Sie ermöglichen beispielsweise einen ökonomischeren Einsatz der eigenen Streitkräfte, kanalisieren Angriffsbewegungen und vergrößern die Verluste des Angreifers sowohl durch direkte Verwundungen als auch durch die Verringerung seines Tempos und seiner Bewegungsfreiheit. Allerdings ist der Verteidigungscharakter von Minen zu relativieren: Sie passen auch in eine Offensivstrategie, indem sie z.B. dem Angreifer Flankenschutz ermöglichen oder einem Gegner den Rückzug abschnei-

den. Zweitens berücksichtigt eine konventionelle militärische Planung die Kriterien der Proportionalität und Diskriminierung - zumindest bis zu einem gewissen Grad: Das absichtliche Verlegen von Minen gegen zivile Ziele ist illegal. Minenfelder sollten markiert und aufgezeichnet werden, und ihre Existenz sollte sowohl verbündeten Streitkräften als auch der Zivilbevölkerung mitgeteilt werden, um ungewollte Verwundungen zu vermeiden und eine spätere Räumung zu ermöglichen. Es ist angestrebt, die Entscheidungsbefugnis über den Einsatz von Minen auf so hoher Ebene anzusiedeln, daß eine wahllose oder unkoordinierte Verlegung von Minen vermieden wird. Drittens ist der Einsatz bestimmter Minentypen und Sprengfallen (booby traps) als «heimtückisch» klassifiziert und als solcher verboten.4 Trotzdem scheinen Fakten, die sich im Kontext selbst konventioneller Kriegsführung ergeben, die militärische Planung zu relativieren, wenn nicht sogar zu widerlegen. Erstens einmal läßt die Markierung und Registrierung der Minenfelder oftmals zu wünschen übrig. Streitkräfte tendierten bisher dazu, Minen in einem so großen Ausmaß und über derart riesige Flächen hinweg einzusetzen, daß es sich als unmöglich erwies, einmal gelegte Minen wieder aufzufinden, geschweige denn, sie auszugraben und zu zerstören. So sind selbst zehn Jahre nach dem Ende des Falkland-Krieges weite Gegenden der Falklands immer noch Sperrgebiet, weil die genaue Lage der Minenfelder unbekannt ist. Ähnliches gilt für große Gebiete Libyens und Ägyptens, die noch von Minenfeldern des Zweiten Weltkrieges überzogen

Zum zweiten ist Zeit kostbar, vor allem in Kampfsituationen. Zeitaufwendige Prozeduren der Minenverlegung (per Hand und mit genauen Aufzeichnungen) werden oft zugunsten schnellerer Alternativen (z.B. durch Flugzeuge und Raketen) vernachlässigt, wie es etwa in Afghanistan millionenfach durch die Sowjetstreitkräfte geschah. Drittens wird ein militärischer Einsatzleiter im Feld oft nicht über ausreichende Informationen verfügen, um eine korrekte Kosten-Nutzen-Analyse der Minenverlegung unter Einbeziehung aller relevanten Gesichtspunkte aufstellen zu können. Selbst wenn er die Risiken von Verletzungen unter der Zivilbevölkerung gegen den militärischen Nutzen in Rechnung stellt, so wird er aufgrund der Dringlichkeit der Situation versucht sein, diejenigen Schadenswahrscheinlichkeiten, mit denen erst in ferner Zukunft zu rechnen ist, zu unterschätzen, während er die unmittelbaren Risiken für seine Soldaten voll in Betracht ziehen wird. Damit steigt die Wahrscheinlichkeit, daß militärische Anweisungen dahingehende Verzerrungen aufweisen, daß sie die Langzeitwirkungen von Minen unterschätzen, obwohl diese auch nach Beendigung der Kampfhandlungen noch vorhanden und explosionsfähig sein werden.

Auch wenn viertens Anti-Personen-Minen kostengünstig herzustellen und zu verlegen sind, so entstehen enorme Kosten, wenn sie aufgespürt und vernichtet werden sollen. Dieses Verhältnis bewegt sich zwischen 1 zu 100 bis 1 zu 1000 – das heißt: die Kosten der Minenräumung sind mindestens 100mal höher als die der Produktion und Verlegung. Fünftens scheint selbst innerhalb der Logik regulärer militärischer Strategien die klassische Legitimation des Mineneinsatzes als eines Mittels der Verteidigung mehr und mehr fragwürdig. Die Unterscheidung zwischen «defensiver» und «offensiver» Kriegsführung steht heutzutage mehr und mehr bloß auf dem Papier. Moderne Streitkräfte versuchen möglichst zu vermeiden, bei der Austragung von Konflikten auf ein bestimmtes geographisches Gebiet festgelegt zu sein. Dabei verwenden sie eine Mischung aus offensiven und defensiven Taktiken. In dem Maße aber, in dem die eigenen Streitkräfte eine mobile Strategie verfolgen, nimmt die Gefahr

³ Ich beschränke mich hier auf die Diskussion der Anti-Personen-Minen. Der andere Teil der Landminen, die Panzerminen, verdient eine gesonderte Betrachtung. Bestimmte Typen der Submunition (Splitterbomben, Granaten, die von Flugzeugen, Artilleriegeschützen oder Raketen abgeschossen werden) werden faktisch auch als Anti-Personen-Waffen eingesetzt und sollten deshalb auch in den Kontext der Diskussion um Anti-Personen-Minen und Booby Traps einbezogen werden (vgl. «other devices» im Landminen-Protokoll II).

⁴ Heimtückische Waffen verleiten einen Gegner zum Glauben, er sei sicher. So ist z.B. nicht erlaubt, Rotkreuz-Einrichtungen zu verminen oder Booby Traps in Gebäuden mit religiöser Bestimmung, in Kinderspielzeugen, Tieren oder Leichen versteckt anzubringen (siehe Landminen-Protokoll II, Artikel 6).

zu, in die Falle derjenigen Minenfelder zu tappen, die man gestern noch selbst legte – mit der Folge, daß in den eigenen Reihen die Zahl der Verletzten steigt.

Eine Konsequenz dieser negativen Wirkungen ist, daß auch Militärexperten sich mit möglichen Ersatzlösungen beschäftigen. Diesbezüglich scheinen allerdings die Meinungen der Fachleute weit auseinanderzugehen. Einige Berichte, z.B. derjenige vom IKRK-Symposion im Januar 1994, kommen zur Schlußfolgerung, daß «vom militärischen Standpunkt aus keine Alternativen als gangbar erscheinen». Herkömmliche Alternativen zu Minen, wie z. B. Gräben, Drahtverhaue, Überflutungen, Artilleriefeuer oder Luftstreitkräfte, ersetzten entweder nur einige Funktionen der Minen, aber nicht alle, oder sie täten dies nur zu unvertretbar hohen Gesamtkosten. Deshalb würden, falls keine Anti-Personen-Minen erhältlich seien, improvisierte Explosivgeschosse produziert und eingesetzt. Um deshalb ungewollte Verletzungsgefahren ebenso auszuschalten wie die Diskriminierungsfähigkeit, das heißt die Fähigkeit zur Freund-Feind-Unterscheidung, von Minen zu erhöhen, befürwortet man die Einführung von sich selbst zerstörenden bzw. sich selbst neutralisierenden Minen.

Andere Berichte jedoch, wie z.B. vom «Institute for Defense Analyses», vertreten eine andere Sichtweise: Neben den herkömmlichen Alternativen testete dieses die Wirksamkeit verschiedener Waffensysteme und folgerte daraus, daß der Ersatz von Land- und Tretminen teuer, aber möglich sei. Im Ergebnis schloß es die Alternative einer strengeren Kontrolle bzw. Beschränkung von Landminen nicht aus, selbst im Kontext hochtechnologisch ausgetragener Konflikte. Versuche man insbesondere im Falle der Anti-Personen-Minen den militärischen Nutzen so hoch anzusetzen, um damit Erwägungen über eine Kontrolle und Einschränkung dieser Waffen gänzlich auszuschließen, müsse man höchst anspruchsvolle Annahmen über die Art der künftigen Kriegsführung machen. «Es ist aber keineswegs sicher, ob diese Annahmen.zu halten sein werden.»5 Der Ausgang gegenwärtiger Bewertungen des militärischen Nutzens von Minen scheint also offener zu sein, als einige der daran beteiligten Parteien glauben machen wollen.

Der weitere Kontext

Besonders zwei Tatsachen werden das bisher gezeichnete Bild entscheidend verändern: Die Zunahme interner Konflikte, in die zunehmend irreguläre Streitkräfte verwickelt sind, und das Ausmaß an «indirekten» Verlusten unter der Zivilbevölkerung. Anti-Personen-Minen sind billig und leicht herzustellen. Deshalb wurden sie von vielen Herstellern in großer Zahl produziert. Über 100 Hersteller in 48 Staaten produzierten und verkauften seit dem Zweiten Weltkrieg die geschätzte Gesamtzahl von 400 Millionen Minen, von denen wahrscheinlich die Hälfte verlegt wurde. In 62 Ländern liegen ca. 100 Millionen noch nicht explodierte Minen. Der Einsatz von Minen war nicht auf die konventionelle Kriegsführung durch reguläre Streitkräfte beschränkt. Sowohl aufgrund ihrer weitverbreiteten Produktion⁶ als auch aufgrund der Tatsache, daß regionale Auseinandersetzungen integraler Bestandteil der Globalstrategie der Großmächte zur Zeit des Kalten Krieges waren, wurden Minen an revolutionäre und konterrevolutionäre Bewegungen auf der ganzen Welt geliefert - ohne Rücksicht auf Beschränkungen durch nationales und internationales Recht.

Minen wurden gewissermaßen die «Waffen des armen Mannes». Sie sind relativ billig herzustellen, einfach zu bedienen und können als Terrorinstrument sogar gegen einen übermächtigen und besser ausgerüsteten Gegner eingesetzt werden.

⁵ S. Biddle u.a., a.a.O., 70f.

Wenn sie nach dem Zufallsprinzip auf einer weiten Fläche verteilt werden, ohne richtige Markierung, ohne Rücksicht auf die Zivilbevölkerung und deren Lebensgrundlagen, kann einem Gegner die Kontrolle über weite Gebiete entzogen werden und dessen technologische oder zahlenmäßige Überlegenheit ausgeglichen werden. Die weite Verbreitung von Minen in Angola, Somalia, Mosambik, Kambodscha und Bosnien illustrieren diesen Sachverhalt.

In vielen regionalen Konflikten sind die Zivilbevölkerung und ihre Lebensgrundlagen direktes Ziel der Kampfparteien geworden, die unter Bedingungen eines totalen Krieges ohne Rücksicht auf humanitäre Grundsätze oder Normen des internationalen Rechts agierten. Bei anderen Gelegenheiten wurde die Zivilbevölkerung unbeabsichtigt Opfer sich lange hinziehender Kriege. Durch welche Ursache auch immer - die Folgen für die Zivilbevölkerung sind enorm: Jeden Monat werden durch Anti-Personen-Minen weltweit ca. 800 Zivilisten getötet und 450 schwer verwundet.⁷ Die Anzahl der Toten liegt alleine in Kambodscha bei insgesamt 62 000 Menschen. Durch Minen zugefügte Wunden ziehen oftmals die Amputation eines oder mehrerer Glieder nach sich. Deshalb bringt das Zahlenverhältnis der amputierten Menschen zur Gesamtbevölkerung die Größe dieses Problems sehr deutlich zum Ausdruck: Während eine Amputation auf 22 000 «Normalbürger» das durchschnittliche Verhältnis für ein Land in Friedenszeiten ist (z.B. USA oder Frankreich), beträgt diese Relation in Kambodscha 1:236, in Angola 1:470, in Somalia 1:650, in Uganda 1:1100, in Mosambik 1:1862 und in Vietnam 1:2500.

Neben diesen unmittelbaren Schäden gibt es weitere Auswirkungen: Große Acker- und Weideflächen sind auf unbestimmte

Römisch-katholische Kirchgemeinde St. Josef, Köniz

Köniz ist eine Kirchgemeinde in der Agglomeration Bern mit rund 6000 Katholikinnen und Katholiken. Ein Laientheologe steht zurzeit unserer Pfarrei vor.

Auf Ende Juni 1995 verläßt uns der bisherige Pfarreileiter. Deshalb wollen wir auf Anfang Juli 1995 oder einen Zeitpunkt nach Vereinbarung seine Nachfolge regeln.

Wir suchen deshalb eine Persönlichkeit als

Gemeindeleiter/Gemeindeleiterin/Pfarrer

die gewillt ist, mit uns den eingeschlagenen Weg weiterzugehen.

Unsere Kirchgemeinde zeichnet sich aus durch ein aktives Pfarreileben, in der sich sowohl ein engagiertes Pfarreiteam als auch zahlreiche Gemeindeangehörige aktiv für eine lebendige, katholische Kirche einsetzen.

Fühlen Sie sich angesprochen und wollen Sie mit uns zusammen eine zeitgemäße und christliche Kirche leben – und bringen gleichzeitig die erforderlichen Voraussetzungen dazu mit –, dann setzen Sie sich mit uns in Verbindung, damit wir uns über das weitere Vorgehen unterhalten können. Wir freuen uns auf ein Gespräch mit Ihnen!

Kontaktpersonen in unserer Kirchgemeinde:

- Andreas Bircher, Pfarreileiter,
 Stapfenstraße 25, 3098 Köniz, Telefon 031/971 33 97
- Mariangela Schwerzmann, Präsidentin des Kirchgemeinderates St. Josef Köniz, Blinzernfeldweg 23, 3098 Köniz

Ihre schriftlichen Unterlagen senden Sie an:

- Marcel Baeriswyl, Kirchgemeinderat, Seelandstraße 4, 3095 Spiegel

⁶ Haupthersteller sind nicht nur Großmächte wie z.B. USA, die Ex-Sowjetunion und China, sondern auch Italien, Frankreich, Großbritannien, Schweden, Spanien, Vietnam, Ex-Jugoslawien, Ex-Tschechoslowakei, Südafrika, Israel, Indien, Pakistan, Brasilien, Chile, Mexiko, Nord- und Südkorea, Iran und Irak.

⁷ Dies sind eher zurückhaltende Schätzungen des Amerikanischen Roten Kreuzes. Handicap International spricht von weltweit 1400 Toten und 780 Verwundeten jeden Monat; das US State Department rechnet mit einem Durchschnittswert von 600 Verlusten weltweit.

Zeit hin unbrauchbar für eine zivile Nutzung. Flüchtlingen ist somit der Heimweg sowie die Wiederaufnahme normaler wirtschaftlicher Aktivitäten versperrt. Außerdem lastet enormer Druck auf den Dorfgemeinschaften, die für den Unterhalt einer zunehmenden Anzahl behinderter Menschen und Rumpffamilien aufkommen müssen. Alle diese Faktoren zusammengenommen sind ein großes Hindernis für Bemühungen um den Wiederaufbau in Nachkriegsgesellschaften.

Vorläufige Schlußfolgerung

Jeder unparteiische Beobachter, der diesen größeren Kontext mit einbezieht, muß zur Schlußfolgerung gelangen, daß weder der Einsatz und die Verbreitung von Anti-Personen-Minen angemessen durch die bestehenden Abkommen geregelt werden, noch daß die Betrachtung dieser Waffen auf ein rein militärisches Nutzenkalkül im Rahmen einer konventionellen Kriegsführung eingeengt werden kann. Der Einsatz von Landminen hat den Bereich der regulären Kriegsführung schon seit Jahrzehnten überschritten und hat zu massivem und unkontrolliertem Mißbrauch geführt – in den meisten Fällen zu Lasten der Zivilbevölkerung.

Daß dieser Trend durch Regelungsversuche unterhalb eines totalen Verbotes gestoppt werden kann, kann als unwahrscheinlich gelten, und zwar aus den drei Gründen der unverhältnismäßig hohen Kosten von Minenräumaktionen, der inhärenten Mängel der neuen, sich selbst zerstörenden Minen und der sich abzeichnenden Entwicklung und Verbreitung nicht-entdeckbarer Minen

Es wurde bereits festgestellt, daß selbst im Kontext einer konventionellen Kriegsführung die Bedingungen einer effektiven Minenräumung oft nicht erfüllt wurden. Weite Landstriche wurden seit dem Zweiten Weltkrieg, dem Falklandkrieg und dem Golfkrieg nicht geräumt. In verstärktem Maße gilt dies für die Gegenden irregulärer und bürgerkriegsähnlicher Kampfhandlungen, in denen nach dem Zufallsprinzip riesige Mengen von Minen verstreut wurden.

Freilich könnten rein theoretisch alle diese Minen durch einen intensiven, gemeinsamen Einsatz aller beteiligten Seiten geräumt werden. In der Praxis können wir jedoch beobachten, daß die gegenwärtigen Anstrengungen weit vor der Erreichung dieses Fernziels steckenbleiben. Denn durch die derzeit gültigen Bestimmungen des internationalen Rechts können diejenigen Konfliktparteien, die den Einsatz von Minen zu verantworten haben, von der internationalen Gemeinschaft nicht gezwungen werden, diese wieder zu beseitigen und zu zerstören. Sie können lediglich dazu «eingeladen» werden. Außerdem sind Minenräumaktionen eine teure Angelegenheit sowohl was Zeit als auch Geld betrifft. Ein dreiköpfiges Team, welches mit Metalldetektoren arbeitet, kann pro Stunde lediglich 40 Quadratmeter Fläche räumen. Da jedoch einige Minentypen durch Metalldetektoren kaum zu entdecken sind, oder weil die Erdoberfläche zerklüftet oder mit Metallsplittern bedeckt ist, können Minen oft nur durch bloße Handarbeit entdeckt werden, was das Vorankommen sehr verlangsamt. In Kambodscha wird üblicherweise eine geräumte Fläche von 20 bis 50 m² pro Person und Tag als durchschnittliche Leistung für Minenräumaktionen angenommen. Auf dieser Basis würde es beim gegebenen Personalstand Hunderte von Jahren dauern, bis ganz Kambodscha von Minen geräumt wäre. Da zudem die Räumung einer Mine durchschnittlich 1000 Dollar kostet, würden die anfallenden Kosten die finanziellen Möglichkeiten des betroffenen Landes bei weitem übersteigen. Nur eine koordinierte, internationale Aktion könnte beachtliche Resultate erbringen, und dies nur nach einer langen Zeit systematischer Anstrengungen.

Aufgrund der eben angeführten negativen Folgewirkungen von Minen sind viele Militärexperten und ihre Regierungen auf der einen Seite bereit, ein begrenztes Verbot konventioneller Minentypen zu akzeptieren. Auf der anderen Seite jedoch wollen sie die Weiterentwicklung sich selbst zerstörender Minen erlauben. Sich selbst zerstörende Minen mit einem Zeitzundermechanismus, der nach einer vorherbestimmten Zeitspanne zur Explosion führt, werden dabei einem sich selbst neutralisierenden Mechanismus vorgezogen, der lediglich eine Detonation verhindert, die Mine aber ansonst intakt bleiben läßt.

Sind aber sich selbst zerstörende Minen eine moralisch akzeptable Lösung? Es gibt dazu insbesondere zwei Einwände: Zunächst die Unsicherheit, die aufgrund der Zeitspanne zwischen Verlegung und Selbstzerstörung geschaffen wird. Zweifellos wäre es begrüßenswert, wenn verlegte Minen nicht mehr für eine unbestimmte Zeitspanne aktiv wären. Militärexperten befürworten jedoch eine Zeitspanne von einem Jahr für Streuminen, und eine noch längere Zeitspanne für aus strategischen Gründen handverlegte Minen. Dadurch bliebe aber die Wahrscheinlichkeit eines unproportionierten und nicht-diskriminierenden Einsatzes ebenso groß, wie sie es unter den gegenwärtigen Bedingungen bereits ist.

Außerdem schafft die Einführung eines neuen und teureren Minentyps auf dem Waffenmarkt eine Marktnische für eine Reihe von Herstellern und ein neues Kaufobjekt für finanziell gut gestellte Streitkräfte. Entwicklungsländer würden eine solche, für sie kostenintensive und unter dem Mäntelchen eines humanitären Scheinargumentes vorgebrachte Initiative wohl nicht akzeptieren und vermutlich fortfahren, die billigeren, auch weiterhin erhältlichen Minen traditioneller Bauart zu verwenden. Aus diesem Grund würde die geforderte Einführung selbstzerstörender Minen einen derart unlösbaren Konflikt zwischen Nord und Süd heraufbeschwören, daß überhaupt kein Fortschritt bei der Kontrolle bzw. Beschränkung des Einsatzes von Minen möglich wäre.

Während eine Kehrtwendung hin zu sich selbst zerstörenden Minen noch diskutiert wird, sind auf einem anderen Gebiet bereits neue Fakten geschaffen worden: Durch die Reduzierung des Metallanteils bei der Minenherstellung können diese Minentypen, z.B. Plastikminen, wenn sie einmal verlegt sind, kaum mehr aufgespürt werden.

Diese jüngste Entwicklung bestätigt nochmals die Einsicht, daß ein begrenzter Einsatz von Landminen, vom moralischen Standpunkt aus gesehen, keine vertretbare Lösung ist. Im Licht der bisher genannten Gründe kommen wir zur Schlußfolgerung, daß das vollständige Verbot von Anti-Personen-Minen die einzige moralisch rechtfertigbare Alternative darstellt.

Politische Vorschläge

Die bereits angesprochene UN-Konvention von 1980 und ihr Zweites Protokoll, das «Verbote und Einschränkungen des Einsatzes von Minen, Sprengfallen und anderen Vorrichtungen» behandelt, werden 1995 revidiert. In das Zweite Protokoll könnten und sollten meiner Meinung nach folgende Änderungen aufgenommen werden: Statt eine begrenzte Anwendung von Anti-Personen-Minen zu erlauben, sobald eine Reihe von Kriterien erfüllt ist (Auffindbarkeit oder Selbstzerstörung), müßte das Protokoll jegliche Herstellung, Anwendung, Lagerung und Verbreitung ab einem nahen Zeitpunkt verbieten.⁸ Das Protokoll sollte Übergangsmaßnahmen unterstützen, z.B. Moratorien für Exportländer, Vorschriften, daß bestehende Lager registriert werden oder daß vorhandene Minen immer auffindbar sein müssen.⁹

Ebenso sollte das Protokoll Überwachungsmechanismen enthalten, die eine internationale Registrierung vorhandener Minen

Außerdem sollte das Protokoll, wie angedeutet, diejenigen Arten von Submunition einbeziehen, die mit ähnlicher Absicht und ähnlicher Wirkung eingesetzt werden wie Minen und Sprengfallen. Die Kategorie «andere Vorrichtungen» sollte diese ausdrücklich benennen.

⁸ Ein solches Verbot wäre im internationalen Recht kein Präzedenzfall, siehe z.B. die Erklärung von St. Petersburg (1868), die Den Haager Übereinkommen (1899, 1907), das Genfer Protokoll über den Einsatz von Giftgas (1925) oder die Konvention über biologische Waffen (1972).

ebenso erlauben wie vor Ort Inspektionen von UN-Vertretern und internationale Sanktionen. Schließlich müßte das Protokoll eine wirkungsvolle Lastenteilung unter den Staaten bezüglich einer kompletten Räumung aller Minen festlegen. Die Lastenteilung sollte sich sowohl am Bruttosozialprodukt der Länder orientieren als auch am bisherigen Grad ihrer Beteiligung (sowohl der Streitkräfte als auch der Privatunternehmen mit öffentlichen Exportlizenzen) am Handel mit und am Einsatz von Anti-Personen-Minen.

Alle diese spezifischen Empfehlungen verweisen auf einen fundamentalen Perspektivenwechsel in den internationalen Beziehungen, der auch der moralische Kern der gegenwärtigen Debatte ist: Sind wir, als Bürger einer globalen Gemeinschaft, bereit, alle Auswirkungen unserer Handlungen in Betracht zu ziehen? Wenn ja, dann wird sich die Interessenabwägung bezüglich der Anti-Personen-Minen deutlich zugunsten eines völligen Verbotes verschieben, denn sowohl der Schaden, der Unschuldigen zugefügt wird, als auch die Kosten von Minen-

räumungen überwiegen ganz klar den militärischen Nutzen – dies wird um so deutlicher, je mehr Zeit verstreicht.

Wenn wir aber fortfahren, «realpolitisch» zu denken und zu agieren, dann werden wir weiterhin auf Souveränität ebenso pochen wie auf das Recht des Nationalstaates und seiner Streitkräfte, diejenigen erhältlichen Waffentypen einzusetzen, die unsere lokalen Interessen schützen. Wer diese Sichtweise hat, für den besteht – wie einst bei der Diskussion um die Nuklearwaffen – kein Anreiz, ein Verbot von Minen zu akzeptieren. Letztlich also entpuppt sich die Wahl für oder gegen ein Verbot von Landminen als die Frage, ob man einen kosmopolitischen Humanismus über nationales Eigeninteresse setzt. Als Ethiker habe ich die Verpflichtung, diesen Punkt hervorzuheben in der Hoffnung, daß sich die an der Revision der UN-Konvention beteiligten Parteien dieser größeren Dimension nicht verschließen.

Aus dem Englischen übersetzt von Jörg Alt und Bernd Hagenkord.

«Gib mir einen schwachen Punkt, und ich öffne die Welt»

Jan Kjærstads außergewöhnlicher, negativ-theologischer Roman «Rand»

Rand. Literatur vom Rand her: die naheliegende Assoziation zu einem Roman dieses Titels, der aus Norwegen kommt, die deutsche Sprache zu besichtigen. Wo steht jedoch geschrieben, daß Norwegen zum Rand eines Zentrums gehört, in dessen metropolitaner Verdichtung etwa wir uns befänden? Mag nicht die norwegische Literatur sich selbst Zentrum sein, als dessen Zaungäste wir nun ein Buch namens Rand lesen können? Womöglich ziehen Ränder als Risse sich durch noch jedes Zentrum, und wer eben im schweifenden Rundblick die Welt zum Panorama seiner Selbständigkeit gemacht hat, mag im nächsten Moment über eine nuancenhafte Verwerfung, eine unscheinbare Verschiebung im Gefüge seiner Selbstverständlichkeiten zu Fall kommen. Augenblicke, in denen temporäre Störungen des Gleichgewichts zu Sekundendramen mit existenzaufreißender Durchschlagkraft werden. Auch davon erzählt der Roman. Es verlohnt zunächst, das Wort vom Rand in anderem Sinn ernst zu nehmen, dem Text von seinem Rand her sich zu nähern, und das heißt beim Buch: von seinem Vorsatzpapier. Weiße Ballungen aus immateriellem Stoff sind über es verquirlt; ein balkendicker Deutepfeil lenkt den Blick in einen dieser Nebel: hier! Blättert man weiter, so entpuppt der nicht identifizierbare Punkt im Nebel sich als unser Sonnensystem; der treue Pfeil weist nun auf die Erde und wird wiederum eine Seite weiter Norwegen exponieren. Darauf folgt der Text. Nach seinem Ende wird der Leser durch die umgekehrte Prozedur und unter Anleitung des unvermeidlichen Pfeils wieder hinausgeleitet werden. Wohin? Und wer klebt solche kindischen Pfeile ins Universum? Fragen, die unter Umständen ins Zentrum des Romans führen können.

Metaphysik als Kunst des Mordens

Denn wer ein Buch aufschlägt, nicht nur, um es zu benutzen, sondern lesend in seiner, des Buchs, Welt sich verliert, weiß zwar, daß der Buchkörper von seinen Händen gehalten wird, doch weiß er nicht, und fragt sich vielleicht, wer denn diese Buchwelt hält, in der er gerade sich aufhält. Und wenn derselbe Leser solcherlei Buchwelten nicht bloß als freie und deswegen

Man könnte einmal probehalber den Blick umzusetzen versuchen und - wie bei einer Kippfigur - nicht die Worte, sondern ihre Gegenstücke, die Ränder und Risse, an denen entlang sie geschrieben worden sind und die sie in gewisser Weise bezeichnen, zu lesen versuchen. Von solcher Art ist die Lektüre, die der Protagonist des Buchs übt und die der Text seinem Leser vorschlägt. Der, von dem die Rede ist, der die Geschichte erzählt, ist Computerspezialist, lebt einigermaßen zurückgezogen in einem Osloer Hochhausappartement. Seine Frau arbeitet als Stewardeß, hält unregelmäßig nur zu Hause sich auf, wie eben der Dienstplan es gerade erlaubt. Die Kosten der Mobilität. Er kann stundenlang am Fenster stehen und einem großen Einkaufs- und Dienstleistungszentrum beim langsam-stetigen Gestaltwerden zuschauen. (Von dem er wünschte, es würde nie vollendet und als Torso zur Metapher einer unmöglichen Idee werden. Ein architektonischer Anakoluth. 393f.) «Ich stehe gern hier. Ich stehe oft hier. Ich glaube, ich verbringe hier... Jahre meines Lebens.» (28)² Seine Frau fragt ihn, nicht abschätzig, sie fragt ihn wirklich, wie jemand so langweilig sein kann wie er, so «irritierend normal» (88). Abends, in der Dämmerung, auch später, pflegt er Spaziergänge zu unternehmen, kreuz und quer durch die Stadt, auch in ihre Parks. Ein Flaneur, bar des Nimbus, mit dem diese hochliterarische Figur seit Baudelaire geadelt war. Er liebt es, unterwegs sich in Schnell-

wenig Vertrauen erweckende (aber doch von Zeit zu Zeit genußvolle) Erfindungen abtut, sondern in ihnen womöglich Variationen auf seine «echte», «reale», «greifbare» Welt erblickt, dann mag aus jener ersten Frage die, in wessen Händen denn seine, die wirkliche Welt ruht, herauswachsen. Er wird deswegen nicht gleich gläubig. Er hat nur solche seltsamen Fragen. Die er mit der Hauptfigur des Buchs teilt (was, wie sich bald herausstellen wird, auf andere ihrer Eigenschaften weniger zutreffen mag). Und eher, als daß sie aus ihren Fragen Schlüsse des Vertrauens und Glaubens – oder deren Gegenteile – zieht, geschieht es, daß sie mitten im Satz abbricht, daß der Faden des Sagbaren reißt und ganz neu geknüpft werden muß. Auch durch das Zentrum dieses eigenartigen Buchuniversums ziehen sich Risse und Ränder, an denen Worte ins Stolpern geraten.

¹ J. Kjærstad, Rand. Roman. (Die Andere Bibliothek, Band 110). Eichborn, Frankfurt 1994. Aus dem Norwegischen von Alken Bruns. Der Autor ist Ex-Theologe, Ex-Rock- und Jazzmusiker, Ex-Kulturredakteur und lebt jetzt als preisgekrönter norwegischer Schriftsteller in Harare, Zimbabwe.

² Tauchen wie hier in den gegebenen Zitaten drei Punkte auf, so bezeichnen sie keine Auslassungen von mir. (Sollte das einmal der Fall sein, sind solche Auslassungen durch eckige Klammern markiert.) Vielmehr sind sie die Maschen, durch welche die Reflexionen des Protagonisten zu einem lockeren Gewebe verknüpft sind.

restaurants und an Imbißbuden etwas zu essen zu kaufen, etwas, das man im Gehen verzehren oder mitnehmen kann, wohin man will. Auf dem Gebiet des «Junk-Food» ist er Experte. Übertragungen von Footballspielen ersetzen ihm die Bettlektüre. Er kennt ihre Regeln nicht. «Erklär mir die Regeln», lautet dann auch einer der letzten Sätze des Buchs, das mit dem Ende sein letztes Wort noch nicht gesprochen hat.

Dieser unscheinbare Zeitgenosse, dessen Kreativität ganz nach innen gewendet ist, sich zunächst ausschließlich in den immateriellen Bahnen digitaler Netzwerke bewegt und auch später, als sie anderen Dimensionen sich zuwendet, unentdeckt bleiben wird, dieser Spaziergänger, dieser Betrachter und Stauner, gehört zu einer der schrecklichsten Kategorien, die die urbane Mythologie kennt: Er ist ein Serienmörder. Eine Bezeichnung, die umgehend wieder zurückgenommen werden muß, beinhaltet sie doch in kondensierter Form das, was der Roman sich und dem Leser permanent entzieht: ein Deutungsmuster. Denn eine Mordserie weist Regelmäßigkeiten auf, die die Tötungsart, die Auswahl der Opfer, das Motiv betreffen, die eine «Handschrift» lesbar werden lassen, anhand deren die Ermittler das Puzzle zusammensetzen können bis zur Aufklärung. Im «Regel»-Fall ist auch die Abwesenheit solcher Gesetzmäßigkeiten lesbar noch und läßt Schlüsse zu auf die pathologische Konstitution des Täters. Hier allerdings fehlt all das. Der Mörder ist auch in seiner Unauffälligkeit nicht auffällig; der beliebte Topos von einer Normalität, die das Monströse verbirgt, bis zur Eruption unter Verschluß hält und es dadurch womöglich erst hervorruft, kommt nicht zur Anwendung. Indem so und durch weitere Elemente die Erzählung von einem Mörder dem Genre des Kriminalromans entzogen wird, zeigen sich erste, nämlich formale Blindflecken, Spuren der Unlesbarkeit, Ränder inmitten des

Überhaupt wäre dem Roman eine Darstellung am angemessensten, die es dabei beließe zu beschreiben, was er alles nicht ist und auf welche Weise er dies nicht ist: Er ist kein Kriminalroman, kein Bildungsroman, kein autobiographischer Bericht, kein philosophisch-theologischer Roman. Er ist dies alles nicht – in der Weise, daß er eben dies ist. Für solche Unschärfen in der Formulierung mag der Erzähler selbst als – zugegebenermaßen fragwürdiger – Zeuge aufgerufen werden: «Mir fällt auf, daß ich nicht nach einem präzisen Wort suche, sondern nach einem vageren Wort. Bilde ich mir das nur ein, oder ist mir in den letzten Tagen der Verdacht gekommen, daß ein Wort um so mehr vernebelt, je «genauer» es ist?» (336)

Der unlesbare Sinn in unabschließbaren Lektüren

Und so ist der ganze Roman eine einzige, schillernde Metapher, ein umfassender metaphorischer Prozeß, in dem jede Behauptung, jede Aussage im selben Moment wieder revidiert wird und auf diese Weise das Spiel von Sinn und Bedeutung in ein nicht mehr stabilisierbares Wandern gerät, über den Rand des Texts hinaustreibt: Sein Beginn ist nicht sein Anfang; ein in einer unlesbaren Schrift verfaßter Text ist ihm vorgeschaltet. Dasselbe wiederholt sich am Ende. Der Erzähler ist nicht der erzählte - Autor der Geschichte, nicht ihr alleiniger Urheber; eine Redaktion von fremder Hand hat offensichtlich in sie eingegriffen, worauf noch zurückzukommen sein wird. Keiner der im Verlauf der Handlung Verdächtigten ist der Täter, und der Täter wird nie verdächtigt (oder vielleicht doch?). Keines der Deutungsmuster, die in Zeitungen, vom ermittelnden Sonderkommando, in Gesprächen auf der Straße und in Büros entworfen werden, vermag die Morde zu integrieren; spätestens der jeweils nächste wird sie falsifizieren.

Und doch weisen alle diese Versuche zu verstehen, was geschehen ist, Plausibilitäten auf; und es hat zunehmend den Anschein, als läge das Problem nicht in der Wahl des falschen, zu kurz greifenden Interpretationsmodells, sondern in der bloßen Tatsache, daß überhaupt interpretiert wird, im Wunsch zu verstehen. Weil nämlich dieser Wunsch auf die Entdeckung dessen, was da,

aber noch nicht erkannt ist, zielt, setzt er unausgesprochen Verstehbarkeit voraus. Wird nun aber diese bestritten, ohne daß damit gleich die Notwendigkeit zu verstehen kassiert wäre, wird also das Verstehen selbst problematisch und nicht dessen jeweilige – und darin prinzipiell korrigierbare – Konkretion, ist das Problem von keiner Lösung mehr überholbar. Es entsteht jene paradoxe, intime Relation von Sinn und Nicht-Sinn, von Bezeichnung und Sprachlosigkeit, die metaphorisch genannt werden kann. Die Suche des Erzählers nach dem vageren Wort entspringt dann keinem Unvermögen und zielt auch nicht auf die Inszenierung eines neckischen Verwirrspiels. Sie ist vielmehr Ausdruck eines Strebens nach Präzision jenseits des Wortsinns. Sie ist die literarische Antwort auf eine anderswo geübte Praxis, Verb und Substantiv «Sein» nurmehr noch durchgestrichen zu verwenden: Sein.

Warum aber wird nun ein Programmierer zum mehrfachen Mörder? Diese Frage ist nicht beantwortbar, denn eines ist der-Text gewiß nicht: ein psychologischer Roman. Er begibt sich nicht auf Motivsuche. Er will statt dessen gelesen werden als phänomenologische Dokumentation einer Selbstvergewisserung, der Selbstvergewisserung eines Suchenden, der auf der erkenntnistheoretischen wie ethischen - via negativa sich befindet. «Wahrlich, ich sage dir: Um heute den Sinn des Lebens zu finden, mußt du Verbrecher sein.» «Nur wer bereit ist, die grausamsten Verbrechen zu begehen, kann möglicherweise den Zipfel eines Zusammenhangs sehen.» (361) Nicht er sagt diese Sätze. Es ist Zakariassen, der mit der Aufklärung betraute Kommissar. Er seinerseits hätte sie nicht gesagt. Nicht so. Zu sehr Rodion Raskolnikoff, zu biblisch, zu normativ. Er meint vielleicht Ähnliches – und doch ganz Anderes. Die Unterschiede sind fein, die feinen Differenzen entscheidend. «In meinem Beruf kann ein einziger Fehler die ganze Ladung abstürzen lassen.» (29) Bei ihm gibt es kein «um zu». Der Konnex zwischen Suche und Morden ist kein kausaler. Weder führt die Suche zum Mord, noch folgt sie aus ihm. Vielmehr geschieht beides, eines eröffnet das andere als Möglichkeit. Der Täter/Erzähler verstrickt ganz wie der Leser sukzessive sich in die Geschichte, und als er sich ihrer bewußt wird, ist er schon ganz in sie hinein verwoben; der Prozeß des Bewußtwerdens ist schon Teil der Geschichte. Deswegen liefert der Roman auch kein Initialereignis, beginnt vielmehr mit einem dieser allernebensächlichsten Gespräche, wie sie zwischen zweien, die an einer roten Fußgängerampel warten, entstehen können. Erst viele Seiten später ahnt der Leser, daß in der Folge dieser Plauderei der Protagonist seinen ersten Mord begangen hat. Und dieses Element zieht leitmotivisch sich durch das Buch: daß die Morde als solche nicht bebildert werden.

So hat die Darstellung sich an das zu halten, was der Text an Stoff ausbreitet und wie er es tut. Und wenn sie auf Risse und Ränder hinweist, so sind es allemal die des Texts, jene, die er selbst hervorbringt und markiert. Sie durch das Knüpfen von psychologischen Erklärungsmustern zu heilen, hieße, ein ganz anderes Buch darzustellen. Soll das vermieden werden, kann die Frage nach dem Warum nicht beantwortet (und womöglich auch gar nicht gestellt) werden. Deswegen soll sie ersetzt werden durch jene, die danach fragt, was der Erzähler tut; durch die, die nach dem Stoff fragt.

Zielloses Streunen, nicht verloren – dem Buch fehlt jedes existentialistische Pathos, obwohl sein Stoff am Absurden entlang gewoben ist – nicht verloren, sondern eingesunken in die Anonymität der Stadt, die mit Dankbarkeit erlebt wird – solches Streunen schafft Möglichkeiten, virtuelle Zufallssituationen. Eine nahezu totale Offenheit, eine leere, von keinem Wunschobjekt justierte Erwartung entsteht. Was auch immer geschehen mag – es könnte bedeutsam sein. Jetzt ist ein Mensch da. Seine Gestalt erscheint im Bild. Seine Worte treten mit einem Mal aus dem metropolitanen Geräuschpegel hervor. Sätze werden hin und her geschoben. Es geht um nichts. Jedes Wort wird bedeutsam, jede banale Äußerung zur Metapher eines unendlichen Bedeutungskosmos. Der andere merkt nichts von alledem.

Dann ist jemand tot. Das erste Mal übergeht die Handlung die Tat glatt. Dann wieder wird eine Geste geschildert, eine letale Handbewegung. Bei wieder anderer Gelegenheit ist es eine Hutnadel, mit der er spielt und die im Lauf des Gesprächs wie von ungefähr einem Ohr sich nähert. Kein Plan, kein Motiv, kein Affekt. Nie auch wird die Tat selbst wirkliches Thema. Variationen der Auslassung.

Der Erzähler sammelt Begebnisse, besiegelt Zufälle, wenn man so will, Zufälle, die Universen der Bedeutung in die Textur des Gewöhnlichen reißen. Es ist ein nichtintentionales Sammeln. Die Suche läßt von dem sich leiten, was sie findet. Vielleicht ließe das Ineinander von Sammeln und Finden sich am treffendsten über die Brücke der Etymologie bezeichnen: als ein Lesen. Und deswegen erfindet er in dem Maß, wie er findet. Er betreibt eine mörderische Lektüre. Die Bedeutungsuniversen, wie sie sich für den Protagonisten in seiner trinitarischen Einheit als Erzähler, Täter und Leser eröffnen, sind, und das liegt bei ihrer Unendlichkeit auf der Hand, unüberschaubar. Was an ihnen fasziniert, ist eben diese Unüberschaubarkeit. Sie fordern den Entdecker heraus wie noch hundert Jahre früher die endlosen Urwälder der Tropen. Der Protagonist als moderner Livingstone, der nicht in den Dschungel geht, sondern ihn in seinen Kopf holt. Jedoch ein Livingstone, zu dem kein Stanley den berühmt gewordenen Satz zu sprechen die Gelegenheit hätte.

Einer der Toten war ein Ethnologe der Nähe; er hatte in einem Buch London als Dschungel beschrieben – unter dem Titel In the heart of darkness. Das Buch im Buch ist natürlich eine Spiegelmetapher, in der das Oslo der Erzählgegenwart reflektiert wird. Doch ist die Metapher des Stadtdschungels längst konventionell, so konventionell, daß die Boulevardpresse sich ihrer bedienen kann: «Ist Oslo zum Dschungel geworden?» – so der Aufmacher einer Zeitung zur Mordserie. In einer gezähmten Ausgabe wird der Urwald dem Erzähler zum Denkort; es ist der botanische Garten, in dem er oft seinen Gedanken nachhängt, unter zwei Bäumen sitzend, von ihm auf die Namen Montaigne und Montesquieu getauft.

Ein Roman als Poetik des Romans

Doch hat die Dschungelmetapher noch eine darüber hinausgehende Erschließungskraft: Was jene unendlichen Räume der möglichen Verknüpfungen, Analogien, Entsprechungen, in die schließlich alles, was erlebt, gedacht, empfunden wird (und am Ende das Buch selbst), hineinverwickelt werden kann, mit solcher Faszinationskraft imprägniert; was es ermöglicht, in ihnen zu leben wie in einem Urwald, ist ihre Unverstehbarkeit, ihre unüberschaubare Multiperspektivität. «Ich wußte nichts von ihr, und alles, was ich nicht von ihr wußte, erfüllte mich mit tiefer Zufriedenheit.» (282)³

Mehr als einmal drängt bei der Lektüre des Romans Giambattista Vicos These sich auf, des Menschen Kulturtätigkeit sei nicht auf eine Qualität, auf eine ihn auszeichnende Fähigkeit zurückzuführen, sondern resultiere aus seiner umfassenden Ignoranz; er versteht nicht und nichts, Mensch und Welt sind – wie man heute wohl sagen würde – inkompatibel, und damit

schon beginnt der nicht mehr beendbare, der fast manische Prozeß des Deutens, dessen Sedimente wir Kultur zu nennen uns angewöhnt haben. In diesem Sinn mag man «Rand» als freundlich dargebotene und doch rigorose Abrechnung mit dem Menschen lesen, führt er doch den «Kulturtäter» Mensch als Paranoiker vor.

Das ist aber nur eine Lesart, jene, die wohl Umberto Eco vorschlagen würde.⁴ Denn Kjærstads Paranoiker ist zugleich ein Stauner, der seine zweite Kindheit entdeckt. Die Unverstehbarkeit ist nicht nur Ausgangspunkt des Denkens, sondern begleitet es in jedem seiner Schritte. Es ist tatsächlich eine Lektüre des Unbekannten, die der Protagonist veranstaltet, nicht dessen «Aufklärung». Das Nichtverstehen wird gehütet und nie vorschnell einer als möglich sich zeigenden Antwort geopfert. An solchen Stellen notiert der Text drei Punkte, einen Satzabbruch. Dieser Respekt vor dem Anderen wirkt zurück auf jeden Lebensbereich. So daß auch das offensichtlich etwas schal gewordene Liebesleben zwischen den Eheleuten wieder zu blühen beginnt. Daß aber keine der geschilderten Liebesszenen zu regelrechten Bettszenen werden (obwohl sie doch meistens das Bett zum Schauplatz haben), hat seinen Grund nicht etwa in einer kavalierhaften Dezenz des Autors, sondern in der Anlage der Hauptfigur, die auch hier mit einem nicht Besitz ergreifenden Staunen erlebt, was geschieht. «[...] es liegt etwas von der gleichen Unverständlichkeit in Ingeborgs Art zu lieben;

⁴ Vgl. U. Eco, Überzogene Textinterpretation, in: Ders. Zwischen Autor und Text. Interpretationen und Überinterpretationen. München-Wien 1994, S. 52–74. Auch die «gewöhnliche» Textinterpretation weiß um die prinzipielle Möglichkeit, mittels Analogien, Assoziationen, Koinzidenzen, signifikanter Kontraste usw. Bezüge zwischen schlechthin allem herzustellen. Man kann nun Eco auch so lesen, daß sie sich von der paranoiden letztlich nur unterscheidet, indem sie diese Möglichkeit nicht nutzt und ihren Vorbehalt auf eine Rationalitätsform bezieht, die durch ihre Konventionalität jeweils gerade Gültigkeit hat.

Lassalle-Haus Bad Schönbrunn

Zentrum für Spiritualität und soziales Bewußtsein



Freitag 5. Mai (12.00) - Sonntag 7. Mai (16.00)

Buddhisten und Christen für eine gerechtere Welt

Eine interreligiöse Begegnung

Die global gewordene Bedrohung, Ungerechtigkeit und Krieg verlangen den Einsatz aller Religionen. Die mit dem Symposium «Buddhisten und Christen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Erde» im Sommer 1994 begonnene Arbeit wird an dieser Tagung weitergeführt und vertieft. Sie steht allen am interreligiösen Dialog Interessierten offen.

Buddhisten und Christen wollen sich auf der Ebene der Erfahrung begegnen und sich gegenseitig nach den Quellen ihres Engagements für eine gerechtere Welt befragen.

Mit: Lama Lodro, Bernard Tetsugan Glassman, Pia Gyger, Br. Leonhard, Wangpo Tethong u.a. Leitung: Niklaus Brantschen SJ, Dr. Anna Gamma Kurs Fr. 160.–, Pension Fr. 180.–

Verlangen Sie das ausführliche Sonderprogramm! Lassalle-Haus Bad Schönbrunn, 6313 Edlibach/Zug Telefon 042/53 44 44, Fax 042/53 44 33

³ Daß der Protagonist seine erotischen Erlebnisse mit Reflexionen dieser Art begleitet, mag den Verdacht aufkommen lassen, es handle sich hier (wieder einmal) um einen Fall (männlich) intellektueller Sublimation des Emotiven. Kjærstad läßt in einem als Gespräch unter dem Autor verbundenen Frauen inszenierten Werkessay dazu folgenden Kommentar geben: «[...] die Erotik wird zu einer Allegorie auf die analytischen Fähigkeiten des Menschen. Es ist merkwürdig, wie Erotik und Intellekt in den Büchern unseres Autors oft nebeneinander gestellt werden. Als ob es zwei Seiten der gleichen Medaille sind. Oder als ob die Erotik eine intellektuelle Waffe würde, und der Intellekt eine erotische!» J. Kjærstad, Freßgelage über dem Werk eines Schriftstellers, in: K. Brynhildsvoll, Hrsg., Präsentationen. Norwegische Gegenwartsautoren. Leverkusen 1990, S. 139-175, hier 149. Folgt man diesem Essay, spielt in den anderen Werken Kjærstads die Erotik eine wesentlich bedeutendere Rolle: als Mittel seduktiver Erkenntnis, als Textorganisationsprinzip, als netzartig über den Text gebreitete Metapher menschlicher Kommunikation.

in der Tiefe, in die sie mich einführt. Diese Tiefe, die keinen Boden hat. Keine Wände. Ein Raum ohne Begrenzung. Der sich niemals kartieren, erklären läßt.» (230) Warum dieser genausowenig wie irgendein anderer der Räume, die der Erzähler betritt, sich kartieren läßt, liegt an der Selbstbezüglichkeit des Denkens, das er übt: Jeder erkundende Schritt in einem solchen Raum verändert ihn auch schon. Der Denkprozeß und sein Gegenstand fallen in eins. Sieht dieses Denken etwas, sieht es sich selbst: anders.

Indem auf diese Weise die Reflexion ihr Thema verändert, ist ihr endgültiges Erkennen, ergebnishaftes Verstehen, unmöglich. Wer sich auf solches Denken einläßt, kommt zu keinem Ende: Sobald eine Lösung in Sicht scheint, hat mit dem (Denk-)-Weg zu ihr das Problem sich schon verschoben. Jeder Schritt auf die Antwort zu variiert im Grund nur die Frage und vertagt damit die Erfüllung des Sinnbegehrens ad infinitum. Auf dieser Bedeutungsebene konvergiert der Roman mit erzähltheoretischen Überlegungen, wie sie etwa Paul Ricoeur angestellt hat. Ihm zufolge liegt der Logik des Erzählens eine bipolare narrative Funktion zugrunde: Als Metapher ermöglicht sie dem Text die Konfigurierung eines kontingent-vollständigen Bedeutungsganzen; durch den metaphorischen Prozeß, den die Metapher anstößt, kommt es zugleich zu einer expansitorischen Verunendlichung des Texts. Der Text-als-Metapher revidiert sich ständig selbst.5 Durch diese Konvergenz zwischen Erzählstruktur und Aussageebene wird der Roman als poetologischer Text lesbar.

Die Prolongierung eines möglichen Endes wird auf der Handlungsebene dargestellt und zugleich unterstützt durch die Mordserie. Ein jeder durchkreuzt je von neuem bis dato einleuchtende Deutungsmuster. Auf dieser Linie liegt auch der freundliche Seitenhieb, durch den Kjærstad Ecos Namen der Rose um den Titel «postmoderner Roman» bringt und in die Schranken konventioneller Erzählstrategien verweist: Ecos Einfall, die Morde des Jorge von Burgos nach dem Muster der Johannesoffenbarung zu inszenieren, wird in Rand variiert wieder aufgegriffen: Ein kunstinteressierter Beamter des Sonderkommandos entdeckt/konstruiert die Möglichkeit, daß die Morde nach einem Plan begangen seien, der sich anhand von Hieronymus Boschs Hölle verifizieren lasse (340). Schon der nächste Mord weist keinerlei Korrespondenz mit dem Bildprogramm mehr auf. Was hier in Oslo vor sich geht, ist im Unterschied zur Mordserie in der mittelalterlichen Benediktinerabtei nicht lesbar und provoziert eben dadurch immer neue Lektüren. Ohne ausdrückliche Bezugnahme, nur über den Weg dieser Motivanalogie enthüllt Rand, wie sehr der Name der Rose der Gattung des klassischen Kriminalromans, die er doch durch die ironische Zitierung der Sherlock Holmes/Dr. Watson-Konstellation zugleich bedienen und aufsprengen wollte, verhaftet bleibt. Denn dort mündet die Handlung in die finale Katastrophe des Bibliotheksbrands, wie auch in die restlose Aufklärung, sprich: in die definitive, beendende Lektüre des Falls. Während hier eine solche Katastrophe ausbleibt (oder jedenfalls nicht offensichtlich wird), der Reigen der Lektüren sich jedoch über den Rand des Texts hinaus fortzeugt.

Eine Geschichte der Ablenkungen

Nach jedem Mord beteiligt sich der Erzähler wie jeder Zeitungsleser, jeder Nachrichtenkonsument an den Aufklärungsspekulationen. Daß er selbst der Täter ist, spielt wie gesagt keine Rolle. Er zieht Verbindungen, stellt Vermutungen über Koinzidenzen an, versucht sich an Hypothesen. Wohl niemand ist neben dem leitenden Kommissar so «bei der Sache» wie er. Doch alles, was er über mögliche «Spuren» erfährt, setzt ganze Kaskaden an Assoziationen frei. Die sich vereinigen mit seinen

Erinnerungen an die Begegnungen, die Worte, die den Morden vorausgingen. Jedes Detail wird unendlichen Relekturen unterzogen und synthetisiert sich in ihnen mit anderen. So entstehen metaphorische Vernetzungen kreuz und quer über die einzelnen «Fälle» hinweg.

Keine Schlußfolgerungen zieht er aus ihnen. Immer scheinen sie auf etwas zu deuten, das der Schlüssel zu allem, zu wirklich allem zu sein scheint, und jede voreilige Konklusion würde den Ausblick auf dieses ganz Nahe, sich aber (noch) nicht Zeigende verschließen. Unendlich viel wird lesbar, das Unendliche taucht auf am Rand der Sprache. «Das Ungesagte wie Fingerspitzen auf der Schädeldecke.» (104)

Wenn schon kein Ergebnis festhaltbar ist, muß wenigstens der Prozeß dieser auf sich selbst zurückgekrümmten Suche dokumentiert werden. Der Erzähler wird zum Autor. Was die Kombinationen vervielfältigt, denn sind die freischwebenden Gedankengebäude erst einmal in die Schrift überführt, kann ständig auf sie rekurriert werden, kann an jedem beliebigen Punkt angeknüpft werden. Es kompliziert sich aber auch die Reflexion. Denn ihre Selbstbezüglichkeit wird nun manifest in der Materialität der Sprache, mit welcher der Autor nun zu kämpfen hat. Während er sich nur Rechenschaft über seine Suche ablegen will, entsteht ihm unter der Hand, durch eine vom Text abgelenkte Intentionalität, eine Geschichte. Als Schreibender wird ihm vollends klar, wie wenig er Herr seiner Universen ist: Er braucht es nur dem von ihm selbst autorisierten Text, der ihn in sich hineinverwickelt, abzulesen. Spätestens jetzt pflanzt das Spiel von Autor und Aktant sich fort bis zum «realen» Leser. Auch er wird hineingezogen in die Trift der Assoziations- und Kombinationswirbel und wird zur Figur dieses metaphysischen Dramas.

Für diese überdeterminierte Figur jedenfalls, die als Täter, Erzähler, Leser und Autor anzusprechen ist, ist schließlich das Problem des Verstehens, des Lesens von dem des Schreibens nicht mehr unterscheidbar: «Ein Anker. Mehr und mehr ein bleischwerer Anker. Ich sitze fest. Ich sitze fest, was die schriftliche Darstellung betrifft. Diese Erlebnisse... Es ist ganz offensichtlich, daß... sie jenseits der Sprache liegen, die mir zur Verfügung steht. Es liegt ein unüberwindbarer Graben zwischen dem, was die Sinne mir erzählen, und was ich in der Lage bin, auf dem Papier zu erzählen. Ich kann schwere Gewichte heben, aber Worte herausdrücken... Ich empfinde Frustration, Ohnmacht. Als solle man einen ... mit einem Wörterbuch zähmen. Irgendwelche Unterstreichungen sind alles, wozu ich meine Zuflucht nehmen kann, manchmal ein Synonym, in anderen Fällen ein schlechter Vergleich, im besten Fall ein Symbol, das zehn Sätze lang trägt und dann zwischen den Worten einbricht, durch die Zeilen, sich dort festkeilt und stirbt (in den Gedanken), wie in einer eiskalten Gletscherspalte - um noch einen... Vergleich zu gebrauchen. Nicht nur, daß ich die Worte nicht finde (die genauen? die vagen? die platten?), es gelingt mir auch nicht, sie zu beherrschen, ihren – selbst beim kleinsten Wort – gewaltigen Bedeutungsüberschuß zu zähmen. Es ist paradox und tragisch – je neuer und unbekannter sie sind, desto eher greife ich zu alten Worten (Demut, Beben, Seele, selig, Erquicken usw.), Worten, die ich nicht mehr verstehe, Worten mit einer Art Raumklang, und dennoch tauchen sie auf als einzige Alternative. Oder es brechen Worte, Sätze in mir hervor, aber ich finde keinen Zusammenhang, in denen ich sie einordnen kann. Ihre Wirklichkeit ist sozusagen noch nicht da. Es sind Worte ohne eine Welt. Ich stehe einer Wirklichkeit gegenüber, die noch keine Sprache hat, und ich bin imstande, zu -» (377f.).

Anders als Hofmannsthals Lord Chandos stürzt diesen Autor die Unzureichendheit der Sprache nicht in Verzweiflung. Nicht nur bald 70 Jahre trennen beide, sondern auch die Erfahrung, daß die damals noch dramatisch beschworene Sprachkrise unser Jahrhundert gekennzeichnet und die ihm entsprechende Literatur hervorgebracht hat, eine Literatur der Krise in der Krise. Heute, so hat es den Anschein, zielt die poetische Anstrengung – und es ist eine Anstrengung, kein Versagen – auf

⁵ In dieser Richtung liest auch Knut Brynhildsvoll Kjærstads Roman, ohne jedoch auf Ricoeur zu sprechen zu kommen. Vgl. K. Brynhildsvoll, Die neo-manieristische ars combinatoria des Jan Kjærstad. Am Beispiel seines Romans *Rand*, in: Ders. Präsentationen, a.a.O. (siehe Anm. 3), S. 177–208, hier 184f.

das «vagere» Wort, das nicht Besitz ergreift von seiner Bedeutung. Mit der Erfahrung der Krise korrespondiert die Einsicht, daß es die schwache Sprache ist, die bedeutungsvollen Welten Raum verschafft. Eine schwache Sprache, die Bedeutungen nicht mehr bannen will, sondern freisetzen. «Hat nicht irgendein Philosoph um einen festen Punkt gebeten, um die Welt aus den Angeln heben zu können? Ich würde sagen: Gib mir einen schwachen Punkt, und ich steige in eine neue Welt. Nein, nicht in eine andere Welt. Dieselbe, aber eine größere Welt. Gib mir einen schwachen Punkt, und ich öffne die Welt.» (365)

Das leere Zentrum - der unüberschaubare Stoff

Es ist der schwache Punkt, der, sobald er sich in einem Text verstofflicht, zu wandern beginnt und in je neuen Bedeutungskonstellationen neue mögliche Welten zu öffnen scheint. So daß ein instabiles, an nichts als den Text gebundenes Labyrinth ineinander verkeilter Welt-Räume entsteht. In der Metapher des Labyrinths konvergiert der Kosmos, den Kjærstad in Rand entwirft, mit dem kosmischen Labyrinth des Werks Friedrich Dürrenmatts. Durch es zieht die Labyrinthmetapher sich leitmotivisch. Doch besteht zwischen beiden nicht nur eine Analogie des Motivs: Dürrenmatt gibt als Motor der Labyrintherzeugung die Unüberprüfbarkeit einer «wirklichen Welt» an, die darin zum sinnlosen Mythos wird.6 Die Unerschließbarkeit des «realen Mythos», seine Unlesbarkeit, zwingt den Menschen, «der Welt Welten entgegenzusetzen».7 Die Arbeit des Schriftstellers bestünde dann darin, «eine Welt der Sinnlosigkeit darzustellen, in der ein Sinn gesucht wird, den es nicht gibt, ohne den sie jedoch nicht ausgehalten werden kann; [...] eine Welt, überwuchert von Bildern, die immer neue Bilder erzeugen, durchsetzt von Gründen, die immer auf neue Gründe hinweisen, um ihre eigene Sinnlosigkeit zu verschweigen; so hatte ich mir damals aus meinem privaten Labyrinth ein Weltlabyrinth erschaffen.»⁸ Die Referenzlosigkeit der Bedeutungszuweisung, die Unmöglichkeit, Sinn zu produzieren, versetzt die Bedeutung ins Wandern, der leere Referenzpunkt außerhalb des Texts provoziert ein Labyrinth ineinander verschachtelter, imaginärer Welten. Sie sind nicht in der Lage, das, was ihnen fehlt: ein sie tragendes und damit externes Fundament, zu bedeuten; gerade deswegen zeugen sie sich permanent fort und erzählen ununterbrochen von dem, dessen sie auf so fundamentale Weise ermangeln.

Dürrenmatt hat hier das Konzept einer aporetischen Literatur formuliert, das auch für Rand in Anspruch genommen werden kann und das in eine Linie mit Vicos These von der Ignoranz als Auslöser und Strukturmoment der Bedeutungsproduktion schlechthin gestellt werden kann: die Imaginierung von Sinn, sein Wuchern zu labyrinthischen Welten als Ausdruck der Unlesbarkeit der Welt. Im Text, in diesen Bedeutungslabyrinthen, erscheint die Unlesbarkeit als leeres Zentrum, als durch den Stoff der hervorgebrachten Welten qualifizierte Leere.

Kjæerstad treibt mit diesem Motiv sein eigenes Spiel: Im letzten Viertel weist der Text zunehmend Einschwärzungen auf, zensorische Eingriffe. Einmal ist eine halbe Seite durch einen schwarzen Block unlesbar gemacht. Nur in seiner Mitte sind wenige Worte freigelassen: «und im Zentrum: nichts» (390). Das metaphorische Verhältnis von (Imaginations-)Stoff und leerem Zentrum ist hier umgeschlagen in den unlesbaren Text und sein beschriebenes, tautologisch beschriebenes und darin doch wieder blindes Zentrum. Im erwähnten «Freßgelage über dem Werk eines Schriftstellers» berichtet eine der beteiligten Frauen, der Autor halte sich gerade in Tokio auf. «Er soll von Tokios Spiralstruktur fasziniert sein und davon, daß dieser Kaiserplatz in der Mitte der Stadt eine Ruine ist. So wird Tokio eine Stadt mit einem leeren Zentrum.»

⁶ Vgl. F. Dürrenmatt, Stoffe I–III. Gesammelte Werke VI. Zürich 1988, S. 29.

In einer anderen Sequenz dieses vom Autor inszenierten, kulinarischen Disputs über sein Werk wird die Wirkungsweise eines solchen leeren Zentrums beschrieben; und mit der Herleitung dieser Wirkungsweise aus den Leseerfahrungen wird zugleich die Abwesenheit der Grenze zwischen dem Roman und seiner Lektüre bezeugt. So wie der Roman sich selbst liest, so ist jede mögliche Lektüre eine Fortschreibung des Texts: - «[...] dreht sich das ganze Buch Rand um einen dunklen Kern, um ein schwarzes Loch, wenn ihr so wollt - das für die Hauptperson sowohl faszinierend als auch erschreckend ist. [...]» - «Für die Hauptperson fallen alle Dinge zueinander, nicht auseinander, wie die Postmodernen es sagen. Ihr Problem ist indessen, daß es kein Zentrum gibt.» – «Oder vielleicht, daß er das, was er im Zentrum findet, nicht benennen kann.» - «Unser Autor hat immer eine Schwäche für die Mystik gehabt, auch für die Sprachlosigkeit der Mystik.» - «Mir geht es ähnlich, wenn ich Rand beschreiben soll; ich tappe herum und greife zu hoffnungslosen Metaphern und Vergleichen. Es hat einen abstrakten Kern oder irgend etwas anderes, das in einen überschreitenden Gedankengang hinein zwingt.»10 All die Affirmationen, die positiven Aussagen, wie der Roman sie bietet und wie sie in der Lektüre (re)konstruiert werden können, sind nichts weiter als «hoffnungslose Metaphern und Vergleiche»; weil sie nie «wirklich» auf einen Gegenstand verweisen, zwingen sie in eine abgelenkte Bewegung der Transversalität: Motive können aufeinander ver-

Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino (Hrsg.)

Mysterium Liberationis

Grundbegriffe der Theologie der Befreiung

2 Bände, nur geschlossen beziehbar; je Band ca. 700 Seiten, DM/SFr. 95.-/ÖS 741; bis 31.10.1995 Subskriptionspreis, je Band DM/SFr. 80.-/ÖS 624.

Aus dem Spanischen übersetzt von Norbert Arntz, Victoria Drasen Segbers, Kuno Füssel, Michael Lauble und Anton Peter.

Band J: April 1995 (ISBN 3-905575-98-1) Band II: Oktober 1995 (ISBN 3-905575-99-X)

Beiträge von Ricardo Antoncich, Clodovis Boff, Leonardo Boff, Carlos Bravo, Victor Codina, José Comblin, Enrique D. Dussel, Ignacio Ellacuría, Ivone Gevara, Gustavo Gutiérrez, João B. Libânio, M.C. Lucchetti Bingemer, Ronaldo Muñoz, Margarida L. Ribeiro Brandão, Pablo Richard, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino, Paulo Suess u.a.

«Der Zweck dieses Buches ist es, in einer systematisierten Form die Grundthemen der Befreiungstheologie darzulegen, denn wir sind der Überzeugung, daß dies notwendig und fruchtbar ist für die Befreiung der Armen und die Vertiefung des Christentums in der lateinamerikanischen Realität.» Jon Sobrino

Edition EXODUS, Luzern

⁷ A.a.O., S. 73.

⁸ A.a.O., S. 75

⁹ J. Kjærstad, Freßgelage, a.a.O. (siehe Anm. 3), S. 174f.

¹⁰ A.a.O., S. 167f.

weisen (sie können, müssen jedoch nicht), doch nie auf etwas «Wirkliches» - das wirklich nur wäre, wenn und insofern es sich außerhalb des Texts befände.

Wenn in dieser Weise ein leeres Zentrum bezeichnet wird, indem der Text es beständig umspielt, ohne es anders einfangen zu können, als daß er selbst jeder seiner Annäherung an es in den Arm fällt, und es so zur unabschließbaren, abgelenkten Be-Schreibung dieses Ungreifbaren kommt, so erinnert das an die Rhetorik des mystischen Sprechens, wie sie Meister Eckhart entwickelt hat. Seine Gottesrede arbeitet mit der Analogie (was, ob sie es sich nun eingesteht oder nicht, jede Rede von Gott tut), so aber, daß die in ihr angelegte Ähnlichkeit sofort in die Differenz überführt wird. «Eckhart hebt jeden Weg in dem Augenblick schon auf, in dem er ihn zu entwerfen scheint. Das wird dadurch bewerkstelligt, daß die Sprache jedes Wort und Bild sogleich von der Differenz her unterläuft.» Theologische Spekulation ist bei Eckhart eine Denkbewegung, «die keinen Augenblick Boden gewinnen darf. Wenn Eckhart trotzdem spricht, dann gerade mit dem Ziel, alles Sprechbare aufzuheben.»¹¹ So wird die Rhetorik selbst, die Textstrategie, zur

Dem leeren Zentrum korrespondiert der schwache Punkt. Sie sind in ein unbeendbares Spiel der Bezeichnungen, die permanent sich wieder aufheben und in der Aufhebung neue, zu negierende Bezeichnungen zeugen, hineingezogen. Nur in diesem Spiel, das der Text ist, haben sie so etwas wie eine Existenz - in dem Maß, wie das Spiel durch sie geprägt ist. Ein Spiel, das um nichts anderes sich dreht als um etwas, das seinen Regeln sich entzieht. Das sind die Spielregeln: von dem zu sprechen, wovon zu sprechen unmöglich ist. Das Paradox, ja, die bewußt angesteuerte und darin zur Möglichkeit ausgebaute Aporie dieses Romans liegt darin, vorzuführen, wie der entmachtete Text, der seiner Macht über den Sinn beraubte Text, sich verzehren muß, um das bezeichnen zu konnen, was jeder Bezeichnung sich in einem absoluten Sinn entzieht. Und er kann diese Be-Deutung nur hervorbringen, indem er ins Unendliche wuchert. Auch Eckharts Spiel der sich ständig in der Differenz aufhebenden

11 W. Haug, Zur Grundlegung einer Theorie mystischen Sprechens, in: K. Ruh, Hrsg., Abendländische Mystik im Mittelalter. Stuttart 1986, S. 494-508, hier 505.

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) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83 Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber, Josef Bruhin, Werner Heierle, Josef Rengglit, 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 1995: Schweiz: Fr. 48.-/ Studierende Fr. 32.- (inkl. Mwst.) Deutschland: DM 56,-/Studierende DM 38,-Österreich: öS 410,-/Studierende öS 280,-Übrige Länder: sFr. 44.- 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, Zweig-

stelle Feldkirch (BLZ 20151),

Konto Nr. 473009 306, 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.

Ähnlichkeit ist prinzipiell unabschließ-, nur abbrechbar. Das Unendliche des Texts als falsche, aber einzig mögliche Weise der Repräsentation des Unendlichen. Innerhalb dieser irreparabel falschen, unmöglichen Beziehung auf das eigentlich Anvisierte entstehen, gewissermaßen als Abfallprodukt, mögliche Welten, webt der Stoff dieser aporetischen Unternehmung sich. Die Aporie als erzählter Stoff.

Der Autor als Häretiker

Konsequent resümieren die debattierenden Frauen: «Auch wir können kaum vermeiden, Rand als ein metaphysisches Buch zu lesen.»12 Eine triftige Lesart, die wie jede andere auch in die Drift des Romans gerät. Denn ein von ihnen überliefertes Diktum des Schriftstellers muß in diesem Fall auch auf des Autors Verhältnis zu seinem eigenen Buch angewandt werden: «Auch ein Autor sollte ein Häretiker sein.»13 Jede mögliche Lesart des Texts wird in ihrer Orthodoxie umgehend von einer häretischen konterkariert. Und ist nicht schließlich auch die Metaphysik letzten Endes kaum mehr als ein literarisches - Spiel? Wer allerdings glaubt, daß solche Spiele nicht nur ironisch zu verstehen, sondern nicht ernst zu nehmen, schlicht verzichtbar seien, der lasse sich durch die Lektüre dieses - oder eines jeden anderen guten - Buchs vom Gegenteil überzeugen.

Kjærstads häretisches Verhältnis zum eigenen Buch kippt schließlich in den Verrat an ihm und an seinem Erzähler, in dessen endgültige Entmachtung um: Als Computerfachmann tritt er eine Stellung bei der Polizei an, die eben jener mit der Aufklärung beauftragten Sonderkommission zugeordnet ist. Er verfügt nun über eine ungeheure, planvoll nicht mehr verwaltbare Datenmenge, die von einer weltweiten Vernetzung der Polizeicomputer weniger erschlossen als vielmehr hilflos durchschifft wird. (Er wird bald die Konsequenzen ziehen und Datenmyriaden durch den Zufallsgenerator¹⁴ laufen lassen; ein anderes Ordnungsprinzip würde ihnen nicht mehr gerecht werden können.) Schnell rückt er in eine Vertrauensstellung beim Kommissar auf, freundet sich mit ihm an. Des öftern notiert er, daß Zakariassen ununterbrochen schreibt, permanent Zettel mit Zeichen überzieht, die ihm mal wie ein sich übers Papier schlängelnder Spinnfaden (321), mal wie Noten, als schreibe der Kommissar eine Partitur (348), dann aber wie zu einer Kette aneinandergereihte Fragezeichen (403) vorkommen. Als dann die ersten Schwärzungen im Buch auftreten, erinnert der Leser sich, daß jenes dem Text vorgeschaltete Typoskript (er wird an dessen Ende ein weiteres finden) in einer Schrift verfaßt ist, die mit ein wenig Phantasie ohne weiteres als eine solche «Fragezeichenschrift» gelesen (bzw. eben nicht gelesen) werden kann. Jede der zensierten Textseiten ist sorglich mit einem Amtlichkeit signalisierenden Stempel markiert worden, der ebenfalls die eigenartigen Schriftzeichen trägt.

Was ist geschehen? Wie kommt das wohlgehütete Manuskript in andere Hände? In amtliche? In die Zakariassens? Wie weit gehen die Eingriffe? Kann der Leser sich überhaupt noch auf die nicht als redigiert markierten Passagen verlassen? Wer hat ihm den Text überliefert, wenn es sein vermeintlicher Autor offensichtlich nicht war? Was ist mit dem Protagonisten geschehen? Hat die Mordserie ein abruptes, den Täter in ein Opfer verwandelndes Ende gefunden? Wenn Zakariassen doch nur polizeilicher Ermittler ist, warum dann die Geheimschrift, die durch die Stempel ihren privaten Charakter verliert? Wollte jemand verhindern, daß der Protagonist... entdeckt? Und wenn ja, dann wer? Und warum bringt er dieses offensichtlich für irgend jemanden Gefahren beinhaltende Manuskript an die Öffentlichkeit?

Das Buch ist noch längst nicht zu Ende erzählt...

Knut Wenzel, Regensburg

¹² J. Kjærstad, Freßgelage, a.a.O. (siehe Anm. 3), S. 167.

¹³ A.a.O., S. 165.

¹⁴ Die englische, fachsprachliche Bezeichnung für diese Zufallsfunktion, «Random-function», mag im Titel des Romans mit assoziiert sein.