



ORIENTIERUNG

Nr. 9 59. Jahrgang Zürich, 15. Mai 1995

DIE DRAMATISCHEN AUSEINANDERSETZUNGEN um den Wiener Kardinal – er ist vor laufender Kamera von einem seiner ehemaligen Zöglinge des sexuellen Mißbrauchs beschuldigt worden – sind zu einer schmerzlichen historischen Lektion für die Kirche in Österreich geworden.

Dabei zeigte sich zunächst, daß die Kirche enormes öffentliches Interesse besitzt, dabei aber keinerlei Schonung erwarten kann. Sie wird wie die anderen gesellschaftlichen Einrichtungen behandelt. Noch mehr: Die Neugierde an ihr ist durchmischt mit alten Aggressionen, Spott über die vermutete Unmoral der Moraliserer, aber auch mit Besorgnis darüber, daß eine der letzten werteproduktiven Institutionen der Demokratie kollabieren könnte.

Im scharfen Licht der medialen Scheinwerfer sind zwei Schwächen der Kirche aufgedeckt worden. Die eine Schwäche: Der Umgang der Kirche mit der Kritik an ihren offenkundigen Fehlern. Die andere Schwäche ist ebenso folgenschwer: Wie gelangen welche Personen als Bischöfe ins Licht der Scheinwerfer?

Lernt auch Rom?

Zwei Wochen lang meinte man in Österreichs Kirche, der medial schonungslos aufbereitete Konflikt könne durch Mauern beantwortet werden. Gemauert hat zunächst der Erzbischof durch ein Schweigen, das den ohnedies leidend wirkenden Mann in die Nähe des Schmerzensmanns Christus rücken sollte; in nicht wenigen Predigten wurde diese Ähnlichkeit in naiv-gotteslästerlicher Weise wiederholt. Diese Mauer des Schweigens wurde dann noch um eine weitere Mauer des Gebetes erweitert. Demonstrativ sammelten sich fromme Anhänger des einstigen Wallfahrtspaters Groer im Gebet um ihn und wollten ihm so ihr Vertrauen bekunden. Ebenso demonstrativ zelebrierten die Bischöfe mit dem Erzbischof im Rahmen der routinemäßig tagenden Bischofskonferenz einen öffentlichen Gottesdienst. Und noch vierzehn Tage später bekundeten die Bischöfe in einer Erklärung Verständnis für das Schweigen des Erzbischofs.

Die zweite, für viele schwache Institutionen und Personen charakteristische Strategie ist es, den Angreifer anzugreifen. Dann wird der Beschuldiger zum Therapiefall, den Medien wird Kirchenhetze und Christenverfolgung unterstellt. Wie einst im Nationalsozialismus sollten die Vertreter der Kirche durch den Vorwurf der Homosexualität vernichtet werden. Dabei wurde übersehen; daß es in der causa Groer nicht um Homosexualität ging, sondern um die sexuelle Belästigung von Kindern durch einen Pädagogen mit kirchlichem Vertrauensvorschuß (was doppelt schwer wiegt, weil auch das Vertrauen in die kirchliche Kinderseelsorge auf dem Spiel steht). Es wurde auch mißachtet, daß möglicherweise der Anschuldiger des Kardinals deshalb in Therapie ist, weil er eben in seiner Kindheit in eine fatale Abhängigkeit zu seinem «geistlichen Vater» geriet, von der er nie mehr loskam, was ihm Ehe und Leben schwer beschädigte.

Die Öffentlichkeit reagierte auf diese zwei Strategien äußerst gereizt. Der Kardinal wurde massiv unter Druck gesetzt, und zwar immer mehr auch von Verantwortlichen innerhalb der Kirche. Gefordert wurde eine Klärung, nicht nur eine ablenkende Erklärung. Erst der neue Vorsitzende der österreichischen Bischofskonferenz, der Grazer Bischof Weber, hat die Forderung der Mediengesellschaft verstanden und damit endlich die Initiative zurückgewonnen. Er erinnerte an das Bild des Papstes, daß die Kirche ein gläsernes Haus sein müsse.

Die Menschen haben in der Tat ein Recht auf Aufklärung. Aber auch die vielen Menschen, die in geduldiger Kleinarbeit in nicht leichten Zeiten Seelsorge machen, sich um die Sterbenden, die Kranken, die Alten, die Eheleute, die Jugendlichen, die Kinder kümmern, auch sie haben ein Recht zu erfahren, was an begründeten oder unbegründeten Vorwürfen dran ist. Die Forderung nach einer Untersuchungskommission wurde von einem Theologen vorgeschlagen und vom Vorsitzenden aufgegriffen, dann sofort wieder von Bischof Krenn als nicht kirchenrechtskonform verworfen.

ÖSTERREICH

Lernt auch Rom? Die Auseinandersetzungen um den Wiener Kardinal *H. Groer* – Das Recht der Menschen auf Aufklärung – Das Schweigen des Kardinals – Späte Reaktionen der Bischofskonferenz – Die fragwürdige Politik der Bischofsernennungen der letzten Jahre – Krise der Kirchenführung, nicht der Kirche – Die Fehler Roms gegenüber Österreich in den letzten Jahren.

Paul M. Zulehner, Wien

LITERATUR

Kein anderes Leben? *Brian Moores* neuer Haiti-Roman «Es gibt kein anderes Leben» – Zur politischen und sozialen Entwicklung Haitis der letzten Jahre – Haiti als Thema europäischer und lateinamerikanischer Literatur – Moore und die Tradition des «katholischen Romans» – Glaubensverlust als literarischer Gegenstand – Missionarische Priestergestalten im Zentrum des neuen Romans – Ein treuer Erbe *Graham Greenes* – Diskussion über die Befreiungstheologie im Medium der Literatur. *Georg Langenhorst, Koblenz*

THEOLOGIE

Was «immer» wahr ist, ist gerade «heute» nicht wahr: Vor fünfzig Jahren wurde *Dietrich Bonhoeffer* ermordet (2) – Zur gegenwärtigen Gottes-, Kirchen- und Gesellschaftskrise – Kein unmittelbar politisches Vermächtnis des Ermordeten – «Noch drückt uns böser Tage schwere Last» – Zum Begriff «religionsloses Christentum» – Die Moderne und ihre selbstentworfenen Transzendenzen – Christentum als Stachel im Fleisch aufgeklärter Gesellschaften – Das Wagnis eines prophetischen Christentums.

Tiemo Rainer Peters, Münster/Westf.

PHILOSOPHIE

Erinnerung als «geschichtliches. Eingedenkten»: Zu *H.R. Schlette's* Buch «Weltseele». – Die Aktualität eines wenig beachteten Themas – Die sich verschärfende Krise des Lebens nach der Aufklärung – Zur Geschichte des Weltseele-Motivs – Von Platon zu Aristoteles – Die Lehre Plotins – Der lange Abschied von der Weltseele – Die Dominanz eines positivistischen Gemeinsinns – Wiederkehr der Weltseele? *Lucia Sziborsky, Düsseldorf*

EL SALVADOR

Romeros Erbe in Gefahr: Rom ernennt in San Salvador einen neuen Erzbischof – Distanzierungen von der pastoralen Praxis seiner Vorgänger. *Nikolaus Klein*

Die Frage liegt auf der Hand: Welche transparenten Möglichkeiten zu einer Klärung massiver Vorwürfe gegen Personen in der Kirchenführung sieht das Kirchenrecht vor? Dabei ist klar, daß solche Verfahren die Würde aller Beteiligten wahren müssen. Am wenigsten wird aber einem solchen Desiderat gerecht, wer schweigt und mauert. Der Wiener Erzbischof hat damit wohl sich selbst, aber ebenso der Kirche in Österreich schweren Schaden zugefügt.

Die Frage ist zudem, ob ein Kirchenmann angesichts derart massiver Anschuldigungen nicht zumindest vorübergehend sein Amt ruhen lassen muß. In der Öffentlichkeit hat niemand verstanden, daß der Kardinal sich inmitten der Auseinandersetzungen zu einer Wiederwahl als Vorsitzender zur Verfügung stellte und damit seinen Amtskollegen die Peinlichkeit einbrachte, einen Mann trotziger wiederzuwählen, dessen Lage Stunde um Stunde unhaltbarer wurde: was ja durch den Rücktritt wenige Stunden nach der Wiederwahl bestätigt wurde. In jedem demokratischen Land müßte ein Minister das Amt verlassen, wenn er wegen nicht widerlegter Vorwürfe seinem Amt und damit seinem Land Schaden bringen würde. Warum gibt es diese Stärke nicht auch in der Kirche? Man hat in der Öffentlichkeit den Eindruck vermittelt, als würden alle diese heute selbstverständlichen Regeln für die Kirche nicht gelten.

Dabei ist offenkundig geworden, daß der Erzbischof seine Amtsfähigkeit in kürzester Zeit verloren hat. Sobald er anfang zu schweigen, nährte er dadurch nur den Verdacht, daß die Anschuldigungen doch nicht aus der Luft gegriffen seien. Der altrömische Grundsatz zeigte Wirkung: Wer schweigt, scheint zuzustimmen. Die Folge dieses Schweigens war, daß der Kardinal die Öffentlichkeit zu meiden begann. Der Rücktritt vom Vorsitz war mit hoher Wahrscheinlichkeit schlicht eine Flucht vor der unausweichlichen Pressekonferenz am Ende der Bischofskonferenz. Der Kardinal war nicht mehr in der Lage, die brisante Enzyklika *Evangelium vitae* der Öffentlichkeit zu präsentieren. Die Palmprozession konnte nicht mehr den Stephansdom verlassen, weil dort die Fernsehkameras aufgestellt waren, um den Beschuldigten auf seinem liturgischen Leidensweg der Öffentlichkeit zu zeigen. Der Sache nach war also der Kardinal längst zurückgetreten. Rom hat das auch verstanden und hat dem der Sache nach amtsbehinderten Bischof einen Koadjutor zur Amtsführung an die Seite gestellt.

Solch ein langsamer Rücktritt, der tragischerweise keine Klärung der Anschuldigungen bringen kann, ist freilich ein unnützer Schaden für alle. Deshalb wäre es schlicht einfacher, daß ein beschuldigter Kirchenführer entweder die Anschuldigungen aufklären kann oder gleich zurücktritt. Kardinal Groer hätte bei seinem Amtsbruder in Chicago, dem Kardinal Bernardin, in die Schule gehen können.

Damit sind wir aber längst vor die andere Lektion geraten, welche die *causa Groer* für die Kirche nicht nur in Österreich gibt. Sie bezieht sich auf die Frage, wie Personen in ein kirchliches Leitungsamt gelangen. Offenbar ist in den letzten Jahren eine Praxis eingerissen, in der nicht einmal die altbewährten Regeln der Kirche eingehalten worden sind.

Viele Bischofsernennungen der letzten Jahre in Österreich dienten nicht dem Gemeinwohl der Kirche, sondern den Sonderinteressen von rechtskatholischen Minderheiten innerhalb und noch mehr außerhalb der Kirche. Rom hat sich in einer fahrlässigen Weise für die innenpolitischen Interessen rechtspolitischer Kreise (*die ihrerseits wieder auf den Versuch von SPÖ-Kreisen unter Bruno Kreisky, Karl Blecha und Leopold Gratz, die Kirche in ihr Lager zu ziehen, reagiert hatten*) instrumentalisieren lassen. Man kann diese Kreise sofort erkennen, wenn man sich die Fotos jener Personen anschaut, die bei der Bischofsweihe von Groer, Krenn, Eder, Küng oder jüngstens auch wieder Laun in den ersten Bankreihen zu finden waren: Leute vom rechten Flügel der ÖVP, fast traditionalistische Kreise innerhalb der Kirche, Altadel.

Im Zuge solcher Bestrebungen haben denn auch die Vorerhebungen kläglich versagt. Denn gefragt wurden lediglich Leute,

von denen man keinen Einwand befürchten mußte. So konnte auch bei der Ernennung von Kardinal Groer umgangen werden, daß schon bei dessen Eintritt in das Benediktinerstift Göttweig der damalige Novizenmeister wegen des Vorwurfs des Mißbrauchs pädagogischer Autorität durch Groer recherchiert hatte. Es ist mehr als verwunderlich, daß eben diese Person kurz nach dem Amtsantritt Groers in Wien Bischofsvikar für die weiblichen Orden wurde und die Gerüchte nicht verstummen wollten, daß nicht nur dieser Bischofsvikar den Kardinal in der Hand hatte. Eine Ernennung dieses Mannes zum Weihbischof-Koadjutor konnte angeblich erst in letzter Stunde verhindert werden. Wie konnte es aber geschehen, daß ein Mann angesichts solcher trüber und nie restlos geklärt Vorgänge ins Amt berufen werden konnte?

Klägliche Vorerhebungen

Wie schädlich eine lange Reihe von Bischofsernennungen unter der Federführung des verstorbenen Nuntius Michele Cecchini war, zeigt nicht nur die Spaltung in der Bischofskonferenz, sondern auch die schwere Beschädigung des Kirchenklimas in Österreich. Noch nie war die Polarisierung so stark, haben sich unzählige Protestgruppen gebildet, ist aber auch das Bischofsamt selbst in Mißkredit geraten. Von Politikern wird öffentlich «der Kirche», die zum Ärger aller, die eine geduldige Seelsorgsarbeit in nicht leichten Zeiten machen, medial durch die umstrittenen Bischöfe wahrgenommen wird, ein demokratiegefährdender Rechtskurs nachgesagt. Und das nicht unbegründet. Denn zumindest der lautstärkste Exponent der neuen Bischofsgeneration, Kurt Krenn von St. Pölten, rühmt sich öffentlich daß, so wie Kardinal König gute Beziehungen der Kirche zur Sozialistischen Partei Österreichs hergestellt habe, er die Versöhnung mit den Freiheitlichen schaffen werde. Was Sticklér für die Neofaschisten ist, ist Krenn für die Freiheitlichen, deren Ausländerfeindlichkeit, entsolidarisierende Politik und deren Rückgriff auf Sprachformeln und Ideen aus dem «Dritten Reich» zu heftigen innenpolitischen Auseinandersetzungen im In- und Ausland geführt haben. Für nicht wenige in Gesellschaft und Kirche ist es daher ein begründeter Alptraum, daß 1998 der «Führer» der Freiheitlichen Bundeskanzler einer «Dritten Republik» und Krenn Erzbischof von Wien sein könnten. Durch die Ernennung Schönborns, dem aber starke Ambitionen in die Glaubenskongregation nachgesagt werden, ist Krenns «Marsch auf Wien» zunächst verhindert, möglicherweise aber auch nur verschoben worden.

Bischof Stecher hatte in einer Stellungnahme zum Fall Groer festgestellt, daß man bei künftigen Bischofsbestellungen mehr ins Volk hineinfragen sollte. Dann könnten Vorfälle, die zur Zeit der Kirche in Österreich massiv zu schaffen machen, vermieden werden. Längst bestätigt auch die seriöse kircheninterne Forschung, in welches Desaster die österreichischen Zulieferer Roms die durchaus lebendige Kirche in Österreich gebracht haben. Dabei muß der derzeitige Nuntius, Erzbischof Squicciarini von dieser Beobachtung ausgenommen werden. Denn soweit sich die Ernennungspolitik seines verstorbenen Vorgängers Cecchini in seine Amtszeit hinein fortgesetzt hat, war er selbst mehr oder minder umgangen worden. Sowohl Krenn wie Laun sind ohne sein Zutun, ja trotz seiner Warnungen ernannt worden.

Wie fragwürdig die letzten Bischofsernennungen waren, wird in unangreifbaren Forschungsergebnissen aus den Jahren 1990 und 1994 erkennbar.¹ Die «neuen Bischöfe» (mit Ausnahme des Burgenländers Iby und des im Ausland besser als in Österreich bekannten Weihbi-

¹ Der Wortlaut der einschlägigen Teilfragen zu Bekanntheit und Wertschätzung lautete: «Frage: Hier sind Namen von einigen österreichischen Bischöfen. Sagen Sie mir bitte, von wem Sie schon einmal gehört oder gelesen haben! Wählen Sie aus dieser Karte bitte die Namen jener Bischöfe aus, die Sie am meisten schätzen. Und gibt es welche, die Sie nicht schätzen, von denen Sie keine gute Meinung haben?» (Umfrage durch das Institut Fessel+GfK für das Institut für Pastoraltheologie.)

schofs Schönborn: 1994 kannten ihn nur 20 Prozent der Österreicher) sind zwar vielen *bekannt* (1994 – in Klammer die Zahlen der eigenen Diözese: Groer 70% [84%], Krenn 91% [95%], Eder 42% [90%], Küng 29% [92%]), aber lediglich bei einem verschwindenden Teil der Österreicher *geschätzt* (1994: Groer 8% [7%], Krenn 3% [3%], Eder 3% [16%], Küng 2% [17%]; «keine gute Meinung» 1994: Groer 11% [17%], Krenn 61% [60%], Eder 8% [33%], Küng 5% [18%]). Besonders schlimm sind die Daten für Bischof Krenn. 62 Prozent der Österreicher haben keine gute Meinung von ihm. Und auf die Frage, ob man Krenn als Erzbischof von Wien begrüßen würde, sagten im Jahre 1994 lediglich 3,4 Prozent der Österreicher ja. Es ist völlig unverständlich, daß in dieser Lage österreichische und römische Kreise eine Besetzung des Wiener Erzbischofsstuhls durch Krenn überhaupt noch in Erwägung ziehen.

Es ist ebenso unbegreiflich, wie in den letzten Jahren Personen mit so geringem Vertrauen im Volk und Klerus Bischöfe werden konnten. Dabei braucht die Integrität der bestellten Personen gar nicht bezweifelt zu werden. Es ist tragisch genug, daß sie im Volk auch nach mehreren Jahren der Amtsführung nicht Fuß fassen konnten. Spätestens hier zeigt sich, daß man Bischof nur sein kann, wenn einen das Volk annimmt und in diesem Sinn zumindest nachträglich «wählt». Wäre es da nicht nützlicher, könnte durch angemessene Beteiligung der Vertretungen des Kirchenvolks gleich Bischofskandidaten gesucht werden, die das Volk annehmen kann? Die Zahl der faktisch amtsbehinderten Bischöfe, welche durch ihre polarisierende Dynamik der Seelsorge nur schaden, könnte kleiner gehalten werden: zum Wohl der Kirche selbst und all jener Personen, die ja unter ihrer Ungeliebtheit schwer leiden.

So zeigt sich, daß das Desaster in der österreichischen Kirche im Grund ein Desaster Roms ist, das sich bei Bischofsnennungen in der Zeit nach König zunehmend für kirchenfremde Interessen in Österreich mißbrauchen ließ. Tragende Teile der krisengeschüttelten ÖVP haben längst begriffen, daß die Kirchenkrise untrennbar mit der Krise der eigenen Partei verwoben ist. Und daß es in der österreichischen Kirche zum offenen Ungehorsam großer Teile des Klerus kommt, ist auf diesen Mißbrauch zurückzuführen: Sagt doch Augustinus zu Recht, daß die Krise des Gehorsams zunächst immer eine Krise der Autorität ist.

Krise der Kirchenführung, nicht der Kirche

Alle diese Analysen zeigen, daß die dramatischen und schädlichen Vorgänge in Österreichs Kirche eine Krise der Kirchenführung und nicht der Kirche selbst sind. Die religiös-kirchliche Lage Österreichs kann sich im europäischen Vergleich durchaus sehen lassen. Gemessen an einer beträchtlichen Zahl von sozioreligiösen Indikatoren, liegt Österreich im ersten Drittel. Die Seelsorge arbeitet durchaus gut, der Religionsunterricht wird von fachlich gut Ausgebildeten getragen. Vor allem in caritativer Hinsicht steht das Land gut da: Hospize werden eingerichtet, Häuser für Obdachlose werden geführt. Die Aktion «Nachbar in Not» ist über die Landesgrenzen hinaus bekanntgeworden. Der Präsident der österreichischen Caritas, Helmut Schüller, wäre von nicht wenigen gern als wortstarker Erzbischof von Wien gesehen worden: Er hätte wegen seines Engagements für die Ausländer, aber auch die Notleidenden im eigenen Land hohes Ansehen genossen. So ist es schade, daß Rom leider immer noch den Repräsentanten der Nächstenliebe einen geringeren Stellenwert einräumt als den Wahrheitsauslegern, die Wahrheit sagen und Macht meinen.

Die Einschätzung Roms, daß die Kirche in Österreich (wie wohl auch die Kirche in Westeuropa überhaupt) hoffnungslos dem Untergang geweiht sei und allein durch eine Schar strenger Wahrheitshüter (eine kleine Minderheit) gerettet werden könne, ist einer der fatalsten kirchenpolitischen Irrtümer der letzten Jahre. Dabei bleibt unbestritten, daß es einen schmerzlichen Übergang in Westeuropas Kirchen gibt. Aber ein Untergang ist nicht in Sicht. Und für Zeiten des Übergangs wären Bischöfe gut, die dem Volk mit starken Visionen vorangehen, werbend für das Evangelium stehen, ein tiefes Verständnis für das zunehmend risikofolle Leben der Menschen in Freiheitsgesellschaften haben, dabei aber nie aufhören, die Tugenden dieser Freiheitsgesellschaft zu achten: Wahrhaftigkeit, Dialog, Offenheit, aus der Kraft klarer Identität entspringende Toleranz.

Österreichs Kirche lernt – lernt auch Rom?

In der österreichischen Kirche werden zur Zeit die Lektionen gelernt. Daß Rom mitlernt, zeigt sich daran, daß – vor die Wahl gestellt, Krenn oder einen aus dem Duo Kapellari-Schönborn nach Wien zu setzen – Rom sich für Schönborn entschieden hat. Die Zeit der Instrumentalisierung Roms durch rechtslastige Kreise aus Österreich scheint (zumindest vorerst) zu Ende zu sein. Allein das wäre schon ein Zugewinn für die geplagte österreichische Kirche. Zugleich lernt Rom offenbar nicht schnell genug. Das zeigt die überstürzte «Panik-Ernenennung» von Weihbischof Schönborn zum Nachfolger von Kardinal Groer. Die Zeit, ins Volk hineinzuhorchen, ist einmal mehr versäumt worden. Man bereitet damit Schönborn einen nicht leichten Anfang für sein Amt, wo ihm ohnedies manche nachsagen, daß er theologisch durchaus konservativer sei als Krenn. Wird man wenigstens bei der bald bevorstehenden Ernennung des nächsten Tiroler Bischofs schon die Vertreter des Volkes mehr berücksichtigen? Dann könnte wenigstens allmählich aus allem doch noch eine *felix culpa* werden.

Diese Überlegungen über die Kirchenpolitik Roms gegenüber Österreich im letzten Jahrzehnt lassen sich in Bildern komprimieren. Angefangen hat es mit der Einschätzung Roms, daß das Haus der österreichischen Kirche in Brand steht. Die religiös-kirchliche Lage sei desolat, die Seelsorge unverlässlich, die Kirchenführung zu schlapp. Also fuhr die römische Feuerwehr aus und bestellte für eine Reihe von Diözesen in Österreich Feuerlöcher. Der Oberlöcher vom Dienst erhielt damals freilich nicht jenen Posten, der ihm vorgesehen war: den Erzbischofsstuhl von Wien und damit den Vorsitz in der Bischofskonferenz. Alsbald mehrten sich freilich die Fragen, ob es denn wirklich brenne. Werde dann doch so massiv gelöscht, dann entstehe anstelle des befürchteten Feuerschadens ein noch viel größerer Wasserschaden.

Die römischen Feuerlöcher haben sich im Haus der österreichischen Kirche eingerichtet und ihren Einfluß ausgeweitet. In der Bischofskonferenz haben sie bereits eine Mehrheit und konnten so schon vor Jahren den «neuen» Wiener Erzbischof in einer Kampfabstimmung in den Vorsitz bringen. Die eigentliche Macht übte allerdings im diskreten Hintergrund der von Bischof Krenn gesteuerte Sekretär der Bischofskonferenz, Msgr. Wilhelm, aus.

In einem der Räume der römischen Feuerwache ist nun überraschend ein Brand ausgebrochen. Feuerlöcher werden so zu Brandstiftern in Österreichs Kirchenhaus. Noch brennt nicht die Kirche. Aber die Gefahr, daß der Brand das ganze Haus erfaßt, war durchaus gegeben. Rom mußte nun selbst gegen einen Feuerlöcher mit der letzten Notfeuerwehr ausrücken. Ob Rom lernt?

Paul M. Zulehner, Wien

Kein anderes Leben?

Brian Moores neuer Haiti-Roman

Was für ein Stoff für einen Schriftsteller: Eine Insel in der Karibik – seit Jahrhunderten aufgerieben zwischen den egoistischen Interessen imperialistischer Großmächte unterschiedlichster Couleur; eine verarmte, versklavte Bevölkerung ohne jegliche Bildung, unterdrückt von einem kleinen Kreis von Profiteuren, einer dünnen einheimischen Führungselite aus wenigen Familienclans, die als Handlanger der Großmächte ein prunkvolles Leben führen; eine Vergangenheit, in der sich Putsch an Putsch reiht, Diktatoren einander ablösen und das Volk stets auf der Verliererseite steht; unfähig, irgendwann einmal seine Eigeninteressen ins Spiel der Realpolitik einzubringen... Und dann die Sensation: Ein knapp dreißigjähriger katholischer Mönch, Geistlicher und Befreiungstheologe wird von einer überwältigenden Mehrheit zum demokratisch legitimierten Staatspräsi-

dentem gewählt und verspricht, erstmals Politik mit dem Volk und für das Volk zu machen. Ein katholischer Priester mit «rebellischem» Programm als Staatschef einer karibischen Insel? Wie wird Rom reagieren, das seinen Geistlichen politische Ämter auf Dauer nicht gestattet, wie die Großmächte, die um ihren Einfluß bangen, wie die Führungselite, die um ihre altgewohnten Privilegien fürchtet?

Diese weltpolitische Realität¹ der Ereignisse auf Haiti aus dem Jahre 1990, als der Salesianerpater *Jean-Bertrand Aristide* zum Präsidenten gewählt wurde, nimmt der 1921 in Belfast geborene, seit 1957 in den USA lebende Romancier *Brian Moore* als Ausgangspunkt seines neuesten Romans «Es gibt kein anderes Leben».² Gerade ihn, einen der vorerst letzten Vertreter des einstmaligen klassischen «katholischen Romans»³, muß eine derartige Konstellation reizen: ein Priester unserer Zeit im politisch-religiösen Konflikt auf Leben und Tod – wahrlich, was für ein Motiv! Freilich: Moore wird kein realistisches oder nur wenig verschlüsselttes Gesellschaftsportrait verfassen, im Gegensatz zu anderen Schriftstellern unserer Zeit, die sich gerade als Nicht-Haitianer literarisch mit diesem Land auseinandergesetzt haben. Man denke nur an den Kubaner *Alejo Carpentier* und seinen schon 1949 vorgelegten Roman «Das Reich von dieser Welt» um die Sklavenaufstände unter der charismatischen Führergestalt des *Toussaint Louverture* und die Befreiungskriege auf Haiti, die 1804 zur kurzfristigen Unabhängigkeit des Landes geführt hatten. Man denke vor allem an Moores großes Vorbild *Graham Greene* und dessen vor Ort recherchierten und lesenswerten Haiti-Roman «Komödianten» von 1966, der internationales Aufsehen erregte und Greene wüste Beschimpfungen von seiten des Diktators «*Baby Doc*» *François Duvalier* einbrachte; oder in jüngster Zeit an den deutschen Schriftsteller *Hans Christoph Buch*, dessen 1990 erschienener Roman «Haiti Chérie» Teil einer dreibändigen und mehrjährigen Beschäftigung mit diesem karibischen Staat und seiner Geschichte darstellt. Derartige direkte Auseinandersetzungen mit politisch-historischen Themen aber sind Brian Moore selbst fremd. Nein, in konsequenter Traditionslinie zu seinen bisherigen großen Romanen wird er einen anderen Zugang zur Thematik wählen...

In der Tradition des «katholischen Romans»

Vom ersten seiner bislang 17, zum größten Teil ins Deutsche übersetzten und vom Zürcher Diogenes-Verlag betreuten Romane an stellt sich der irische Katholik Moore in die – als Genrebezeichnung umstrittene – Tradition des katholischen Romans. Er folgt seinen britischen Vorbildern *Graham Greene* und *Evelyn Waugh* vor allem darin, einerseits immer wieder Priestergestalten⁴ ins Zentrum seiner Bücher zu stellen, andererseits überhaupt Glaubensprobleme aufzugreifen: das Ringen um den stets bedrohten Glauben an einen persönlichen Gott, die Fragen nach dem Sinn des Gebets, der Legitimation von Mission oder den Zusammenhang von Schuld und Vergebung. So schildert der 1955 veröffentlichte Debütroman «Die einsame Passion der Judith Hearne» – wie zahlreiche andere Moore-Romane erfolgreich verfilmt – den quälenden allmählichen Niedergang einer einsamen katholischen Frau mittleren Alters im Belfast der fünfziger Jahre, deren religiöse Besessenheit sich in Verbindung mit zunehmendem Alkoholismus zur Obsession steigert und in dem gewaltsamen Aufbruch eines Tabernakels – Symbol der letztmöglichen Gottessuche – ihren explosiven Höhepunkt findet. Die folgenden Romane greifen immer wieder ähnliche Motive auf, nur die für diese Thematik wichtigsten und auch literarisch gelungensten Beispiele seien hier kurz erwähnt.

¹ Vgl. hierzu: E. Bolay, Hispaniola 500 Jahre danach. Die Indianer Qisqueyas, Haiti und Dominikanische Republik. Erlangen 1994.

² B. Moore, Es gibt kein anderes Leben. Roman, Diogenes, Zürich 1994, 272 Seiten, 36.–DM.

³ Vgl. hierzu: G. Langenhorst, Transformationen des katholischen Romans. Brian Moore und David Lodge, in: Stimmen der Zeit 211 (1993), S. 464–476.

⁴ Vgl. hierzu: K.-F. Wiggermann, Er hat die Grenzen schon überschritten. Pfarrer in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, in: Pastoraltheologie 82 (1993), S. 476–499.

Vor allem der Roman «Katholiken» von 1972 kann geradezu als Paradebeispiel eines neuartigen Typs der katholischen Epik gelten. Hier wird ein futuristisches Bild der katholischen Kirche im Jahre 2000 gezeichnet, in der Traditionalisten und Modernisten um ein zeitgemäßes Glaubens- und Gottesverständnis ringen. Immer stärker gerät in Moores Werken fortan das Thema des Glaubensverlustes in den Blick. Der Roman «Kalter Himmel» von 1983 schildert die konsequente Weigerung seiner «Heldin» *Marie Davenport*, trotz scheinbar übernatürlicher Offenbarungen und Wunderzeichen den christlichen Glauben zu übernehmen. «Ich glaube nicht an so etwas. Ich will nicht daran glauben», heißt es am Ende des Romans: «Man hat als Mensch das Recht, nicht zu glauben.»

1985 folgte der Missionsroman «Black Robe», 1992 erfolgreich von Bruce Beresford verfilmt.⁵ Anhand des Schicksals des Jesuitenpaters *Paul Laforgue* problematisiert Moore die Frage, ob und wie die christliche Mission der amerikanischen Indianer sinnvoll und gerechtfertigt war. Der Missionar Laforgue selbst verzweifelt an seinem Auftrag, denn waren nicht die Indianer «wahrere Christen, als wir es je sein werden», so die kritische Rückfrage eines seiner Begleiter. In seinen Gebeten aber stößt Laforgue nur auf das unergründliche «Schweigen Gottes», das auch in Moores nächstem, im deutschen Sprachraum wohl bislang bekanntesten Roman thematisiert wird. «Die Farbe des Blutes» von 1987 spielt im – literarisch nur wenig verschleierte – Polen der achtziger Jahre und schildert den Konflikt um die Frage der Anpassung oder Opposition der katholischen Kirche an das kommunistische Regime. Die Hauptfigur, der Realpolitiker und Gotteszweifer *Kardinal Bem*, bezahlt für seinen Einsatz zugunsten einer friedlichen Kooperation mit dem Leben.

Haiti – literarisch verkleidet

«Es gibt kein anderes Leben», 1993 im englischen Original erschienen, nimmt nun mehrere der bereits in den vorherigen Romanen benutzten Stilmittel und Schreibtechniken auf. Wie in «Black Robe» stehen missionarische Priestergestalten im Zentrum des Romanes, hier vor allem der Ich-Erzähler, der kanadische Pater *Paul Michel*. Wie in «Katholiken» versetzt Moore freilich die Handlung in eine welthistorische und kirchengeschichtliche Zukunft. Die Rede davon, daß es «zweihundert Jahre her» sei, «daß wir die Franzosen davongejagt haben» (169), läßt auch hier auf eine Zeit um die Jahrtausendwende schließen. Gleich zu Beginn des Romans fällt zudem der Blick auf «ein großes Foto unseres neuen Papstes, ein Halbblut auch er» (7). Einerseits wird so von vornherein deutlich, daß es nicht um eine realistische Romanhandlung geht, sondern um literarisch freie Fiktion. Andererseits aber präsentiert sich das Buch als durchaus ernsthaftes Spiel von denkbaren Möglichkeiten mit und vor historischem Hintergrund. Diese Technik erinnert stark an Grundzüge von «Die Farbe des Blutes». Auch dort wurde nie explizit von Polen gesprochen, wurden die Figuren nie direkt mit real existierenden Gestalten gleichgesetzt, und dennoch war sehr deutlich, von welchem Land und von welchen Figuren die Rede war.

Genau dasselbe hier: Nie ist von Haiti und seiner gegenwärtigen Situation die Rede, statt dessen wird der französisch sprechende, fast ausschließlich von recht- und bildungslosen Schwarzen bewohnte Staat «Ganaè» genannt. Diktatorisch regiert wird Moores fiktiver Staat von dem «schwarzen Landzahnarzt Jean-Marie Doumerge», genannt «Onkel D.», der mit Hilfe seiner Terrortruppe der «Blauen» seine Schreckensdiktatur etablierte – deutlich die Bezüge nehmen auf den schwarzen Arzt «Papa Doc» *François Duvalier* und seine Todesschwadronen der «Tontons Macoutes». Und weiter: Der Erzähler *Paul Michel* ist Pater des in Frankreich gegründeten katholischen Lehr- und Missionsordens der «Albaneser». In diesen Orden wird er in der Hauptstadt «Port Riche» aufgewachsene Schwarze «*Jean-Paul Cantave*» – genannt «Jeannot» oder auch liebevoll «Petit» – aufgenommen, dessen Schicksal fortan im Zentrum des Romans stehen wird. Auch hier sind die Verkleidungen bewußt durchschaubar: «Port-au-Prince» als Hauptstadt des Staates, der Orden der Salesianer und vor

⁵ Vgl. zur Problematik: A. und G. Langenhorst, Die Jesuitenmission im Spiegel zeitgenössischer Literatur, in: Stimmen der Zeit 212 (1994), S. 750–762, bes. 755–758.

⁶ Vgl. hierzu: J.-B. Aristide, Plädoyer für ein geschundenes Land. Peter Hammer Verlag, Wuppertal 1994.

allem Jean-Bertrand Aristide⁶ – Spitzname «Titid» – stehen als realistische Vorbilder im Hintergrund des Romans. Und die Parallelen setzen sich bis in die konkrete literarische Umsetzung fort: Die in Vers gesetzten Ansprachen, Radioreden und befreiungstheologischen Predigten, die Moore seinem Helden Cantave in den Mund legt, sind den Originaltexten Aristides in Stil, Duktus, Inhalt und Wortlaut verblüffend echt⁷ nachempfunden.

Warum aber dann diese literarischen Verkleidungen? Warum nicht die Dinge und Personen beim Namen nennen, wie es ja vor allem Greene vorgemacht hatte? Warum gar der – im englischen Original fehlende – ausdrückliche Hinweis in der deutschsprachigen Ausgabe des Romans, die erzählte Geschichte sei «frei erfunden» und irgendwelche Ähnlichkeiten mit tatsächlichen Personen seien «rein zufällig»? Nun, Moore strebt etwas völlig anderes an als Greene. Hatte dieser in «Komödianten» vor allem das realistisch gezeichnete Schicksal einiger Ausländer unter dem tatsächlichen diktatorischen Duvalier-Regime porträtiert, so nimmt Moore die Ausgangsbedingungen Haitis zum Anlaß einer fiktiv freien Spekulation: Wie hätte sich die Lage in Haiti entwickeln können angesichts einer charismatisch-indigenen demokratischen Führergestalt wie Aristide? Nicht um Aristide selbst geht es, sondern um eine Gestalt wie ihn und ihr mögliches Schicksal.

Möglichkeiten eines karibischen Lebenslaufes

Was also passiert mit «Jeannot»? Er wurde als Waisenkind von den Albanesern aufgenommen, erzogen und schließlich als Pater und Priester in den Orden aufgenommen. Nach seinen Auslandstudien in Frankreich kehrt er voll von befreiungstheologischen Idealen nach Ganæ zurück, um dort endlich bessere Bedingungen für die Bevölkerung zu schaffen. Und so predigt er seine rebellische, christliche wie politische Befreiungsbotschaft. Das Regime schlägt unbarmerzig zurück: während eines Gottesdienstes werden seine Gemeinde von einer Terrortruppe überfallen, seine Kirche verwüstet und mehrere Gläubige erschossen oder schwer verwundet. Wie durch ein Wunder bleibt Jeannot selbst unverletzt. Der Episkopat von Ganæ freilich sieht zusammen mit dem vatikanischen Nuntius und dem Ordensoberen der Albaneser nun endgültig die Notwendigkeit zu handeln. Vor allem darauf bedacht, den Frieden mit und in der Diktatur – immerhin ein Bollwerk gegen den «gottlosen» Kommunismus – zu bewahren und sich auf die Seelsorge zu konzentrieren, beschließen sie, Jeannot aus dem Orden auszuschließen und von seiner Amtsausübung als Priester zu suspendieren.

Damit ist er freilich noch keineswegs mundtot gemacht, im Gegenteil. Er stellt sich an die Spitze seiner Volksbewegung der «Kirche des Volkes», die in ihm mehr und mehr einen Heiligen sieht, ja ihn zum Messias hochstilisiert: «Jeannot ist der Messias», ist auf zahllosen Spruchbändern bei Demonstrationen und Versammlungen zu lesen. Gegen seinen Willen läßt er sich nach dem Tode des Diktators als Präsidentschaftskandidat aufstellen und wird völlig unerwartet mit überwältigender Mehrheit gewählt. Wie aber wird Rom reagieren? Während Jeannots Volksbewegung mehr und mehr die Macht im Lande übernimmt und es vereinzelt auch zu Racheakten an früheren Unterdrückern und ungerechtfertigten Verhaftungen kommt, fliegen der vatikanische Nuntius und der konservative Erzbischof von Ganæ nach Rom, um den Vatikan dazu zu überreden, die neue Regierung nicht anzuerkennen: «Man hat nach Rom berichtet, wenn ich an der Macht bliebe, würde sich hier eine Ketzerkirche abspalten», so Jeannot in einem Gespräch mit seinem früheren geistlichen und geistigen Ziehvater und bleibenden Vertrauten Pater Paul Michel. «Jetzt rechne ich täglich damit, daß der Vatikan mich aus dem Priesterstand entläßt. Und was mache ich dann? Ich kann mich gegen die Armee wehren, ich kann mich gegen die Elite wehren, aber ich kann mich nicht gegen Rom wehren. Der Papst mag mein Feind sein, aber – er ist das Oberhaupt der Kirche!» (86) So bittet er Michel, sich für seine Sache in Rom einzusetzen.

Dort kommt es kurz darauf zu einer Krisensitzung, auf der die verschiedenen Parteien ihre Version der Verhältnisse in Ganæ schildern. Eine letzte Entscheidung wird schließlich vertagt. Unter gewissen Bedingungen wird sogar in Aussicht gestellt,

⁷ Man vergleiche die entsprechenden Textpassagen des Romans mit dem «Original»: J.-B. Aristide, Laßt mich meine Geschichte erzählen. Bericht aus Haiti. Edition Exodus, Luzern 1992.

Jeannot als Priester und Präsident zu akzeptieren: «Er darf zu keiner Art von Revolution mehr aufrufen. Er muß mit dem Erzbischof und denjenigen Klerikern, die nicht zu seiner Erfolgshaft gehören, Frieden schließen... Und zu guter Letzt soll er auf der Hut sein, daß die Menschen in ihm nicht einen sogenannten Heiland sehen.» (113) Zurück in Ganæ muß Michel erkennen, daß sich die Verhältnisse dort weiter zugespitzt haben. Die Elite ist im Schulterschuß mit der konservativen Kirchenführung des Landes keineswegs bereit, auf ihre Privilegien zu verzichten und zettelt Sabotageakte, gezielte Fehlinformationen und Störungen an. Daraufhin beginnt sich die Volksbewegung mehr und mehr zu radikalisieren. Auf Massendemonstrationen sind die Transparente «Nieder mit dem Papst» zu sehen, und das Haus des Nuntius wird verwüstet. Jeannot aber, dem die Bewegung zunehmend aus den Händen gleitet, wird als Kultfigur verehrt.

Doch auch er kann nicht verhindern, daß es schließlich zu offenen bürgerkriegsähnlichen Auseinandersetzungen zwischen den konservativen Kreisen und seinen zunehmend selbst zu Gegengewalt neigenden Anhängern kommt. Die übermächtigen Anhänger der alten Elite putschen schließlich gegen die rechtmäßig gewählte Regierung. Jeannot gelingt zunächst die Flucht und per Radio der Aufruf an sein Volk, der neuen Regierung zu trotzen. Als er gefangen genommen wird, bietet ihm der Führer der Putschisten einen Kompromiß an, um die Gemetzel zu beenden. Er soll als Präsident im Amt bleiben, jedoch einen der Putschisten als – tatsächlich die Macht ausübenden – Premierminister neben sich dulden. Jeannot stimmt nach langem Nachdenken und Gebet zu, fordert seine Anhänger aber auf, sich am nächsten Tag zu einer landesweiten friedlichen Gebetsstunde auf den öffentlichen Plätzen zu versammeln. «Ich habe zu Gott um Antwort gebetet», gibt er vor Michel zu erkennen. «Er hat mir eine Antwort gegeben, die mir nicht im Traum eingefallen wäre. Gott hat dieses Stück geschrieben.» (235) Später führt er aus: «Ganæ ist schon immer von korrupten Präsidenten regiert worden, oder von Diktatoren. Und das Volk hat immer auf einen Führer gewartet. Es darf nicht mehr sein Heil in einem einzelnen Führer suchen. Es muß lernen, selbst die Revolution zu machen.» (248) Voll Spannung wird der Tag des Gebetes erwartet. Noch einmal hält Jeannot – gekleidet mit der einfachen Baumwollkleidung der Armen – eine seiner populistisch-charismatischen Ansprachen im Sinne der Befreiungstheologie: «Brüder und Schwestern. Wenn ihr mich nicht mehr seht, wenn ihr mich nicht mehr findet, werde ich bei euch sein... Es wird geschehen, wenn ihr nicht mehr nach einem Messias ruft. Ihr seid der Messias. Ich hingegen, ich bin nichts. Und heute gehe ich zurück, dorthin, woher ich kam. Brüder und Schwestern. Ihr seid die Gesalbten. Mit Gottes Hilfe werdet ihr nicht scheitern.» (255f.) Mit diesen Worten tritt er auf die Volksmenge zu, wird in ihr aufgenommen und verschwindet dort vor den Augen der verblüfften und reaktionsunfähigen Machthaber. Fortan wird er nie mehr aus seiner selbstgewählten Anonymität auftauchen. An den Unrechtsstrukturen im Land hat sich durch seinen Auftritt langfristige freilich – abgesehen von kleinen, unwesentlichen Verbesserungen – nichts geändert.

Kein anderes Leben?

Nein, dies ist *nicht* die Geschichte des Jean-Bertrand Aristide, auch wenn über die oben genannten Parallelen hinaus zahlreiche weitere Details des Romangeschehens mit der politischen Wirklichkeit Haitis übereinstimmen. Sicherlich ist es ein großes Risiko für einen Roman, ein brandaktuelles zeitpolitisches Ereignis aufzugreifen und literarisch zu gestalten, das sich real ganz anders weiterentwickelt. Aber: im Zentrum des Romans stehen nicht primär die hier grob skizzierten äußeren Handlungsschritte, sondern eher die von Moore in gewohnt meisterhafter Manier inszenierten Dialoge vor allem um Sinn und Aufgabe des Christen in unserer Zeit. Seine Erzählerfigur ist ja

durchaus authentisch gewählt: Der weiße Missionar, der von außen die Ereignisse bezeugt und zum Teil mitbeeinflusst. Die Leser/innen folgen der Perspektive von Paul Michel, der Jeannot und sein emanzipatorisches Programm mit kritischer Sympathie begleitet. Ihre Gespräche über die Situation auf Ganae, den Einfluß von Macht auf Ideale oder die Bedeutung der Befreiungstheologie zählen zu den Höhepunkten des Romans. Interessant, daß dabei ein durchaus differenziertes Bild der katholischen Kirche gezeichnet wird: Sicherlich, der Nuntius und der Erzbischof von Ganae sind ganz und gar konservative Vertreter, die allein auf Seiten der Mächtigen stehen. Schon im Orden der Albaner stehen sich aber – grob kategorisiert – konservative, vermittelnde und befreiungstheologisch orientierte Patres dialogisch gegenüber. Und selbst die römischen Gesprächsführer begegnen Jeannot sehr viel offener: Er wisse, so Kardinal Giobbi hier, daß viele fortschrittliche politische Theologen glauben, «Rom sei jedem Wandel abgeneigt, und wir hier im Vatikan hätten keine Ahnung von der heutigen Welt. Das ist ein Irrtum. Wir verstehen die Welt, wie sie war, wie sie ist, und wie sie vielleicht sein wird. Wir wissen, daß sich die Kirche verändert und weiter verändern wird.» (112) Moore zeichnet hier – im Gegensatz zu eher negativen Einschätzungen früherer Romane – ein durchaus realistisches, eher positives Kirchenbild, in dem die Menschen von ihrer Kirche mit Recht Lebensorientierung erwarten.

Wie aber kommt der Roman zu seinem Titel? Vermittelt wird uns das Geschehen als Bericht von Paul Michel, der zehn Jahre nach den Ereignissen um Jeannot Ganae als einer der letzten weißen Missionare – abgelöst durch einheimische Geistliche – das Land verläßt. Während der damaligen Verwicklungen wurde er plötzlich an das Sterbebett seiner Mutter nach Kanada gerufen. Und während in Ganae der Streit um die lebendige, den Alltag bestimmende Religion tobt, hat sich daheim – in der satten Industrienation – vieles verändert. Seine Mutter, fromme und strenggläubige Katholikin, die ihren Sohn zielstrebig zum Priesteramt geführt hatte, hat angesichts des eigenen Sterbens ihren Glauben verloren. «Es gibt niemanden, der über uns wacht», erklärt sie ihrem Sohn, dem sie nun rät, sein Priesteramt aufzugeben. «Ich habe an Gott geglaubt, an die Kirche, ich habe an meine unsterbliche Seele geglaubt. Aber ich habe keine Seele. Wenn wir sterben, bleibt nichts übrig... Es gibt kein anderes Leben.» (97f.)

Diese vielfach deutbaren, keineswegs nur auf ein «Leben nach

dem Tode» bezogenen Worte seiner sterbenden Mutter begleiten Michel, den Grübler über Gott und dessen Wege mit den Menschen, fortan durch die Ereignisse. «Kein anderes Leben»? Nein, zumindest nicht in diesem irdischen Dasein, weder für ihn selbst, der wehmütig über eigene, verpaßte Lebensalternativen reflektiert, noch für Jeannot, der – wie Michel uns am Ende des Romans erzählt – unbeachtet an einem Fieber starb und in einem namenlosen Grab beigesetzt wurde.

Ein treuer Erbe Graham Greenes

Moore erweist sich mit diesem Roman einmal mehr als genau recherchierender und ungemein spannend schreibender Erzähler, der das Erbe eines Graham Greene zu Recht in die literarische Gegenwart trägt und transformiert. Seine filmhafte Plastizität und Dialogdynamik wird in seinen letzten Romanen mehr und mehr perfektioniert. Und so kann es nur wenig überraschen, daß auch dieser Roman derzeit von Costa-Gavras mit Gérard Depardieu als Paul Michel verfilmt wird. Daß Moore gerade kirchliche, theologische Themen wie kein anderer Gegenwartsauteur von Rang aufgreift, prägt sein besonderes literarisches Profil.

Vor allem für den hier unternommenen Versuch, als europäisch-nordamerikanischer Schriftsteller ein befreiungstheologisches Thema in einem zeitgenössischen Roman direkt zu gestalten, gibt es nur wenige Vorbilder. Moore greift mutig zentrale theologische Fragestellungen aus dem Umkreis der Diskussion über die Befreiungstheologie im Medium der Literatur auf: Erfordert ein ernstgenommener christlicher Glaube ein aktives politisches Handeln zugunsten der Benachteiligten? Rechtfertigt der biblische Impuls zur Schaffung einer gerechteren Gesellschaft, zum Widerstand gegen Terror und Diktatur den Einsatz von Gewalt? Ist der ewige Widerspruch von Macht und Moral mit Hilfe des Evangeliums leichter zu überwinden? Wie schon in «Katholiken» gelingt es Moore, diese brisanten Fragen aufzuwerfen, ohne selbst eindeutige Antworten formulieren zu müssen. Seine Charaktere verkörpern die unterschiedlichen Möglichkeiten, mit diesen Fragen umzugehen, und den Lesern bleibt die eigene Entscheidung überlassen. Eine spannende Frage aber bleibt zum Abschluß: Was würde wohl Jean-Bertrand Aristide über sein literarisches Double Jean-Paul Cantave und das Spiel mit der hiermit eben doch präsentierten Möglichkeit eines «anderen Lebens» sagen? Georg Langenhorst, Koblenz

Was «immer» wahr ist, ist gerade «heute» nicht wahr

Vor fünfzig Jahren wurde Dietrich Bonhoeffer ermordet (Schluß)

An Dietrich Bonhoeffer zurückzudenken, bedeutet, sich seiner inmitten der gegenwärtigen Gottes-, Kirchen- und Gesellschaftskrise zu erinnern und Signale eines politischen Christen zu empfangen, die weithin ungehört blieben. An ihn zu denken, heißt nicht zuletzt, dieser völlig ungekünstelten Gläubigkeit zu begegnen, die noch um ein Zentrum wußte, von dem aus im Wirrwarr schlimmer Ereignisse frei und verantwortlich gehandelt werden konnte.

Heute, nach 50 Jahren, treten schon wieder die Schatten der Vergangenheit hervor, gegen die das demokratische System manchmal geradezu hilflos wirkt, so daß von manchen erneut mit ganz anderen, z.B. Carl-Schmittschen oder Ernst-Jüngerischen, Lösungen geliebäugelt wird. Mit genau jenen also, die reflektiert oder unreflektiert, die Demokratie zur Disposition stellen und die Austreibung der politischen Dämonen durch den obersten der «Teufel»: den wieder totaler werdenden Staat, betreiben. – Dieses Szenario ist für die hiesigen Verhältnisse vielleicht übertrieben, aber antidemokratische und antipluralistische Tendenzen sind im zusammenwachsenden Europa erkennbar, und sie entsprechen nicht mehr nur extremen Einstellungen besonders konservativer Minderheiten.

Das Vermächtnis des Gemordeten ist kein unmittelbar politisches. Noch immer erstaunt es, daß Bonhoeffer, der von seiner Kirche ignorierte politische Häftling, in den Gefängnisbriefen mit fast nichts anderem als *Theologie* beschäftigt war. Er hat zuletzt, kritisch und mit ungeheurer innovativer Energie, über den Gott Jesu nachgedacht – mit dem interessantesten Vermerk übrigens: «Wer zu schnell und zu direkt neutestamentlich sein und empfinden will, ist m. E. kein Christ»¹ –, als habe er am Ende nicht nur immer wieder das Zentrum seines eigenen Lebens und Handelns umkreisen wollen, sondern als sei es ihm wichtig gewesen, diejenige Kraftquelle zu schützen und rein zu bewahren, aus der ein wie auch immer aus dem christlichen Kosmos hervorgegangenes und dem nationalsozialistischen Zugriff entkommenes Europa in Freiheit und solidarischer Verantwortung leben würde.

Aber war nicht genau dies eine maßlose Überschätzung dessen, was Religion und Gottesglaube in unserem Jahrhundert noch zu bewirken vermögen – Indiz eines beeindruckenden, aber letztlich chancenlosen Konservatismus?

¹ D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, Neuausgabe 1970 u.ä. (abgekürzt: WEN), S. 175f.

«Noch drückt uns böser Tage schwere Last»

Was bleibt denn von Gott, vom Gott des christlichen Abendlandes, nachdem man mit ihm noch in den Ersten Weltkrieg geschritten ist, was, nachdem nicht zwar der Zweite Weltkrieg, wohl aber der Mord am jüdischen Volk in die Wirkungsgeschichte des Christentums gehört, wie entfernt und entstellt auch immer? Selbst wenn sich Politik, Wirtschaft und Wissenschaft in beiden Nachkriegszeiten blindlings auf die Zukunft oder, nostalgisch, auf eine angeblich unbeschädigte Vergangenheit konzentrierten – durfte es geschehen, daß die Christen und Kirchen dasselbe taten und ignorierten, wie in den Katastrophen dieses Jahrhunderts auch Gott «beschädigt» worden und in die Krise geraten war?

«Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet!» «Wir», das waren für Nietzsche, mit dem sich Bonhoeffer bis zuletzt konstruktiv auseinandersetzte, die Christen selbst, die ihren Gott mehr und mehr den gesellschaftlichen Zwängen und nationalen Bedürfnissen religiös angepaßt, d.h. in eine «fromme Gottlosigkeit», wie Bonhoeffer sich ausdrückte², überführt hatten, statt die Verhältnisse aus der Kraft dieses Gottes aufzubrechen und zu erneuern. – «Tot» ist Gott und bleibt Gott als unverbindliches Substantiv, als Worthülse, die beliebig verschoben, gefüllt, benutzt werden kann und benutzt worden ist, auch im bundesrepublikanischen Grundgesetz. Gott ist tot und – so die Konsequenz Carl Schmitts – «das Politische als das Totale erkannt».³

«Wer ist Gott?» fragte Bonhoeffer 1944, im «Entwurf einer Arbeit», nachdem er die Kirche in ihrer Bürgerlichkeit und Selbstfixiertheit kritisiert hatte, und antwortete ebenso kurz wie befreiend: «Unser Verhältnis zu Gott ist kein (religiöses) zu einem denkbar höchsten, mächtigsten, besten Wesen – dies ist keine echte Transzendenz –, sondern unser Verhältnis zu Gott ist ein neues Leben im «Dasein-für-andere»⁴, im Leben als «religionslos-weltlich(e)» Christen.

Kein Begriff Bonhoeffers hat solche kritische Aufmerksamkeit und inzwischen solch spöttische Zurückweisung erfahren, wie der eines «religionslosen Christentums». Kein Begriff scheint dennoch aktueller, weil keiner die Erfahrungen aus dem deutschen Widerstand besser bündelt. Ob bewußt oder unbewußt: der Kampf damals ging gegen die Ausgeburt einer pervertierten *Religion*, und diejenigen, die, wie Bonhoeffer, aufgestanden waren, um sich dem wahnhaften Messianismus Hitlers entgegenzustellen, hatten sich auf der Basis *nicht religiöser*, sondern *humaner* Werte getroffen: über eine Verantwortungs- und Widerstandsethik, von der Bonhoeffer einmal sagte, sie habe «nach langen Irrwegen zu ihrem Ursprung»⁵, ihren jüdisch-christlichen Quellen, zurückgefunden. – Kein anderer Begriff als der des «religionslosen Christentums» scheint mir überdies die Herausforderungen im nach-abendländischen Europa und im zeitgenössischen europäischen Christentum theologisch genauer zur Sprache zu bringen.

Bonhoeffer habe sich mit seiner zentralen Frage: «Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden?»⁶, vertan. Die Religion sei, ganz im Gegenteil, zurückgekehrt als mächtiges Bedürfnis, als bleibende Sehnsucht der Menschen. In der Tat: die Neuzeit, die den theistisch-omnipotenten Gott im Zuge ihrer Aufklärung und Kritik stürzte und alles radikal verdiesseitigen zu können meinte, hatte in diesem Zusammenhang gleichzeitig die Religion entdeckt, jene «bürgerliche Religion», die Bonhoeffer als «ewige Rechtfertigung für alles Bestehende» beschrieb, «als die metaphysische Reinigung von der Anklage, die auf allem ... lastet».⁷ Seine Diagnose: «In der nachkoperni-

kanischen Welt tritt statt «Glaube» das Wort *religio* auf (von den englischen Deisten). Es bedeutet die letzte, feinste der Möglichkeiten des Menschen.»⁸

Entsprechend führte die Moderne dazu, daß sich besonders in diesem Jahrhundert ganz neue «Transendenzen», Diesseits-Transendenzen, weltliche Absolutheiten bildeten. Um nur die fürchterlichsten und zugleich aktuellsten zu nennen: «Blut und Boden», d.h. ethnisch-nationaler Enthusiasmus in der uns gerade wieder einholenden jüngsten deutschen Vergangenheit und die «heilige» Bereitschaft, dafür zu töten und zu sterben – damals, aber auch heute, im ehemaligen Jugoslawien, im Herzen Europas und andernorts; die damit verbundene Verherrlichung des Krieges und die krude, ziellose Gewalt vieler, besonders jugendlicher, von der Botho Strauss verständnisvoll meint, sie entspreche einer verdrängten «Kultleidenschaft» der Menschen; und schließlich auch direkt und unmittelbar Religion: eine aus den unterschiedlichsten Traditionen zusammengesetzte, diffuse «Religion», welche zu neuerlichem Mißbrauch geradezu einlädt, wie wir nicht erst in diesen Tagen mit Erschrecken beobachten.

D.h., die Moderne ist total und alternativlos, so sehr, daß sie auch noch «Religion» hervorbringt und vermittelt, todessüchtig oder erlebnishaft, wie auch immer! Doch diese «Religionen» tragen noch weniger als die bürgerliche Innerlichkeitsreligion des 19. Jahrhunderts, deren Zeit tatsächlich «vorbei» ist. Sie kaschieren und kompensieren die Modernisierungsfolgen und helfen die Kontingenz zu bewältigen, mehr nicht, eine Rolle, die auch der christlichen Religion zugehört ist und von den Kirchen teilweise gern, jedoch mit abnehmender Effizienz!, übernommen wird. Geht es zu Ende? – «Die Sonderstellung von Judentum und Christentum», schrieb vor 70 Jahren der große jüdische Religionsphilosoph Franz Rosenzweig, «besteht gerade darin, daß sie, sogar wenn sie Religion geworden sind, in sich selber die Antriebe finden, sich von dieser Religionshaftigkeit zu befreien und ... wieder in das offene Feld der Wirklichkeit zurückzufinden.»⁹

Bonhoeffer meinte, dies ist integrierender Bestandteil seiner theologischen Religionskritik, daß die sogenannte «mündige Welt» mit offenem Visier, vorbehaltlos und kritisch zugleich, angegangen werden müsse, daß daher das Christentum so etwas wie ein Stachel im Fleisch der «aufgeklärten» Gesellschaften sei: «Ich habe in den letzten Jahren mehr und mehr die tiefe Diesseitigkeit des Christentums kennen und verstehen gelernt; nicht ein homo religiosus, sondern ein Mensch schlechthin ist der Christ. ... Nicht die platte und banale Diesseitigkeit der Aufgeklärten, der Betriebsamen, der Bequemen oder der Lasziven, sondern die tiefe Diesseitigkeit, die voller Zucht ist; und in der die Erkenntnis des Todes und der Auferstehung immer gegenwärtig ist, meine ich.»¹⁰

Realisiert man, daß diese Zeilen am Tag nach dem gescheiterten 20. Juli geschrieben wurden, als Bonhoeffer auch für sich selbst keine Chance mehr sah, wird klar, an welche «Zucht» und an welche «Erkenntnis des Todes» hier gedacht war, welche Sensibilität und Verantwortungsbereitschaft er also mit der These vom «religionslosen Christentum» verband – und nicht zuletzt: wie weit unterhalb dieses Anspruchs sich das gegenwärtige Spekulieren mit «Religion» vollzieht, innerhalb und außerhalb der Kirchen, ja, wie sehr man dadurch schon wieder jene heranbildet, die weg- und nach innen sehen werden, falls das Grauen zurückkehrt.

Bonhoeffer hat kein unmittelbar politisches Vermächtnis hinterlassen, aber das theologische, das er markant und provozierend hinterließ, ist ein politisches. «Wer hält stand?», fragte er in jener «Reichenschaft» an der Wende zum Jahr 1943: «Allein der,

² D. Bonhoeffer, *Ethik*, DBW 6, München 1992, S. 115.

³ C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. München/Leipzig 1922, Vorbemerkung zur 2. Aufl. von 1933.

⁴ WEN, S. 414; das folgende ebd., S. 306.

⁵ *Ethik*, a. a. O., S. 124.

⁶ WEN, S. 306.

⁷ *Ethik*, a. a. O., S. 145.

⁸ D. Bonhoeffer, *Die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts* (Mitschrift), in: DBW 11, S. 145.

⁹ F. Rosenzweig, *Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum «Stern der Erlösung»*, in: Ders., *Gesammelte Schriften* 3. Dordrecht/Boston/Lancaster 1984, S. 154.

¹⁰ WEN, S. 401.

dem nicht seine Vernunft, sein Prinzip, sein Gewissen, seine Freiheit, seine Tugend der letzte Maßstab ist, sondern der dies alles zu opfern bereit ist, wenn er im Glauben und in alleiniger Bindung an Gott zu gehorsamer und verantwortlicher Tat gerufen ist, der Verantwortliche, dessen Leben nichts sein will als eine Antwort auf Gottes Frage und Ruf. Wo sind diese Verantwortlichen?»¹¹

«Daß Gott», heißt es einmal in den Gefängnisbriefen, «sich gerade dorthin wendet, wo die Menschen sich abzuwenden pflegen, ... das begreift ein Gefangener besser als ein anderer.»¹² Und genau diese «Lektion» aus der jüngeren deutschen Vergangenheit scheint es zu sein, die beharrlich ignoriert oder verdrängt wird, politisch, kirchlich, theologisch – auch diese, die uns über Bonhoeffer, lange vor den lateinamerikanischen Basisgemeinden und Befreiungstheologien, erreicht: «Es bleibt ein Erlebnis von unvergleichlichem Wert, daß wir die großen Ereignisse der Weltgeschichte einmal von unten, aus der Per-

¹¹ WEN, S. 14.

¹² WEN, S. 186.

spektive der Ausgeschalteten, Bergwöhnten, Schlechtbehandelten, Machtlosen, Unterdrückten und Verhöhnerten, kurz der Leidenden sehen gelernt haben.»¹³

Wer sich statt dessen an Bonhoeffers Gotteszuversicht «bergen» will, nur dies, und anderen auch dies nur vermittelt, übersieht ihren Preis: das Wagnis eines prophetischen Christentums, an der Seite der Leidenden und Verfolgten, im Dienst an «der heiligen Bruderschaft aller Menschen».

Letztlich mißbraucht er Bonhoeffer und verdirbt sein Andenken – wie in diesem Gedenkjahr 1995 wohl so manche «gefährliche Erinnerung» feierlich vergessen und pathetisch übertönt werden wird! –, und mögen am Ende auch die schönen Verse erklingen: «Gott ist mit uns am Abend und am Morgen / und ganz gewiß an jedem neuen Tag.»¹⁴ – Nur wer den ganzen Bonhoeffer wahrzunehmen bereit ist, darf auch seine Lieder singen!

Timo Rainer Peters, Münster/Westfalen

¹³ D. Bonhoeffer, GS II. München 21965, S. 441.

¹⁴ WEN, S. 436.

Erinnerung als «geschichtliches Eingedenken»

Zu H. R. Schletttes Buch «Weltseele»¹

Spricht man von Erinnerung als «Eingedenken» des Vergangenen, so ist nicht ein «registrierendes» historisches Wissen gemeint, das das Vergangene einfach bei sich beläßt; vielmehr ist an eine Erfahrung gedacht, der die Intention entspringt, das «Kontinuum der Geschichte aufzusprennen». Solches Denken, das Benjamins Reflexionen «Über den Begriff der Geschichte» prägt², das Horkheimers und Adornos «Dialektik der Aufklärung» durchzieht und dort als «Eingedenken der Natur im Subjekt» verstanden wird³ – ein solches Denken bestimmt als «anamnetische Vernunft» (Metz) auch Heinz Robert Schletttes «Erzählung» der Geschichte der Weltseele und ihre Hermeneutik.

Der Autor widmet sein Buch einem Thema, dessen Bearbeitung, wie er einräumt, auf den ersten Blick vielleicht als «luxuriös» oder «unnötig» erscheint. Dem stellt er sogleich seine eigene Erfahrung und Einsicht gegenüber, daß das Thema «von wirklicher Aktualität» ist. Deutlich zu machen, worin diese besteht, überläßt er – seiner skeptischen Denkhaltung entsprechend – der Darstellung selber.

Angesichts einer weltweit sich verschärfenden Krise im «Leben nach der Aufklärung» sind nicht nur Existenz und Unsterblichkeit der «Seele des Menschen» fraglich geworden; vielmehr schließt die wissenschaftliche und technische Reduktion der Welt auf pures Material menschlicher Verfügung und Ausbeutung – ja, ihre potentielle Zerstörung – erst recht die Frage nach einer «Seele der Welt» aus. (Vgl. 17) Dasselbe gilt für die eingeschränkte Deutung der Welt durch die Phänomenologie, die diese Welt als durch Subjektivität konstituierte «Lebenswelt» des Menschen begreift, die ausgestattet ist mit einer «gemeinsamen Natur- bzw. Materialbasis», mit «einer» Geschichte und ... «einem» gemeinsamen geschichtlichen Schicksal». (18) Beide Spielarten des Verständnisses von Welt bieten keine «sinnvolle Möglichkeit», von einer «Weltseele» zu sprechen.

Gleichwohl nennt Schlette subjektive und objektive Gründe für die Wahl dieses Themas. Es sind einmal die eigenen Studien über Plotin und über die mittelalterliche Philosophie⁴, die ihn dazu brachten, der

Geschichte des Weltseele-Motivs nachzugehen; er verweist besonders auf seine Erfahrung, daß das «Thema Welt als Welt» (und nicht nur: Welt als Natur oder Welt als Geschichte) ... philosophisch (und theologisch) nur sehr stiefmütterlich behandelt worden zu sein schien». (20) Zum anderen fehlte bisher eine Gesamtuntersuchung zur Geschichte und Hermeneutik der Weltseele; in dieser Hinsicht erfüllt das Buch ein Desiderat.

Geht es im umfangreichen ersten Teil darum, zentrale historische Auffassungen der «Weltseele» nachzuzeichnen, so verbindet sich mit dieser Bemühung die Intention, von dorthin «Verbindungslinien» zu ziehen und «Einsichten» vorzubereiten, «die für die Interpretation der Gegenwart bzw. der gegenwärtigen Welterfahrung von Bedeutung sind». (26) Diese Hermeneutik, der der knappe zweite Teil des Buches dient, sucht im Zeichen des «Eingedenkens» das Vergangene «in den gegenwärtigen Horizont von Erfahrung und Reflexion» zu übersetzen. Die so verstandene Hermeneutik übersteigt die alte *traditio* und *applicatio* insofern⁵, als sie «auf Weltdeutung im ganzen» zielt, auf «die mögliche Wiederaufnahme eines ehemals Gedachten im Kontext und Horizont heutiger Welterfahrung und heutigen Denkens über Welt als Natur und als Geschichte, eine mögliche Wiederaufnahme, für die Kontinuität nicht ... als gesichert gilt, sondern als fragwürdig und bei der die Übersetzung ... neue Weisen des Denkens und Deutens» hervorbringt. (27; H.v.m.)

Zur Geschichte des Weltseele-Motivs

Schlette beginnt die historische Untersuchung des Weltseele-Motivs mit Platons Timaios, der «seine kosmogonische Kosmologie als einen Mythos» vorträgt. (38) Die Weltseele wird nicht als eine «geschaffene» vorgestellt, vielmehr ist ihre «Hervorbringung» aufzufassen als «außerzeitliche, ewige Konstituierung», als «immerwährendes Geschehen» (40), das auf «die zeitlos-ewige, metaphysische Beschaffenheit des Weltganzen» verweist. (41) Die «Seele» ist «die Mitte des Weltganzen», durch sie «wird die Welt ein vollkommenes, unbedürftiges bzw. autarkes, mit sich selbst in Einklang stehendes ... Lebendiges und als solches zu einem seligen Gott». Wie die Menschenseele über den menschlichen Leib bestimmt, so bestimmt die Welt-

¹ H. R. Schlette, Weltseele. Geschichte und Hermeneutik. Frankfurt/M. 1993, 264 Seiten.

² W. Benjamin, Gesammelte Schriften. Band I, 2. Hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser. Frankfurt/M. 1979; das Zitat: S. 702.

³ M. Horkheimer und Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Frankfurt/M. 1969, S. 47.

⁴ Vgl. H. R. Schlette, Das Eine und das Andere. Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins. München 1966; Ders., Die Nichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor. München 1961.

⁵ *Traditio* = Überlieferung, Bericht; *applicatio* = Anwendung. Der pietistische Theologe Johann Jakob Rambach unterschied in seiner Schrift «institutiones hermeneuticae sacrae» (1723) die *subtilitas* («Feinheit») *intelligendi* (des Verstehens), *explicandi* (des Auslegens) und *applicandi* (des Anwendens). Der historisch verstandene und sachgerecht ausgelegte (Bibel-)Text zielte auf die lebensbezogene, religiöse und ethische Anwendung durch den Leser bzw. durch den in der Predigt angesprochenen Hörer. (Vgl. Weltseele, S. 25f.)

seele «über den mit ihr vereinigten Weltkörper», und ohne sie kann «Vernunft», «Geist» nicht in der Welt sein. (45) In behutsamer Interpretation der Metaphorik ihrer Zusammenmischung durch den Demiurgen aus «Drei» zu «Einem» («das Selbe», «das Verschiedene», «das Sein») zeigt Schlette, daß die Weltseele «aufgrund jener Mischung erst befähigt wird, sich mit dem Weltkörper als dessen Mitte und in dessen Mitte zu vereinigen»; insofern garantiert sie durch ihre «Beschaffenheit» die «ontologische Verbindung... zwischen dem Ideenhaften und dem Nicht-Ideenhaften», dem «immerseiend Göttlichen» und «dem rätselhaften Anderen»; «mit dem Weltkörper im Inneren vereinigt und ihn von außen umgebend» ist sie im «Weltganzen das Belebende» und «das Bewegende», «der Präsenz und dem Wirken der menschlichen Seele im menschlichen Leib» vergleichbar. (47)

Der Darstellung dieses frühen Höhepunktes der Weltseele-Auffassung folgt ein Blick auf die Zeit vor Platon. Während Anaximenes und Thales aus Milet sowie Pythagoras und die Pythagoreer als Zeugen für die Weltseele-Tradition in Anspruch genommen werden können, trifft dies für Anaximander, Anaxagoras und Heraklit nicht zu. Aus der Erörterung der Beziehungen zwischen Pythagoreern und Orphikern anhand der Forschungsliteratur resultiert Schlettes Annahme einer Verbindung der orphischen Überlieferung zum Schamanismus. Von dorthin kann nicht ausgeschlossen werden, «daß die schamanische Erfahrung der Selbstständigkeit der Seele so, wie sie bei den Griechen «angekommen» sein mag, auch den Gedanken an die Mikrokosmos/Makrokosmos-Analogie und insofern auch an die «Weltseele» insinuiert haben kann». (69) Schlettes Hinweis auf Horkheimers und Adornos Rede von der «Entzauberung der Welt» durch die «Ausrottung des Animismus» als Kritik eines universalgeschichtlich verstandenen Aufklärungsprozesses sowie sein Hinweis auf die Studien von Cl. Tresmontant⁶ werfen ein Licht auf die bereits früh eingetretene «Verarmung und Reduzierung des menschlichen Bewußtseins» (78), die der wissenschaftlich-technische Fortschritt der Moderne in höchstem Maße potenziert. An diesem Punkt der Darstellung zeigt sich bereits, daß die «bis in die Dunkelheiten des Präanimismus zurückreichende «Vorgeschichte»» (79) einer Auffassung von Welt, die dieser eine «Seele» zuspricht, nicht nur für historische Rekonstruktionen interessant sein kann, sondern darüber hinaus Aktualität besitzt für eine «Übersetzung» des Vergangenen in den Horizont unserer heutigen Erfahrung. Diesen für den Leser höchst spannenden und aufschlußreichen Rückblick resümiert Schlette dahingehend, daß sich in Platons Verständnis der Weltseele milesische und pythagoreische Tradition vereinigen, doch gehe Platon zugleich über beide hinaus.

Eine gewisse Depotenzierung der Weltseele-Auffassung findet bereits bei Aristoteles statt. Zwar unterscheidet dieser in «De anima» drei Arten von Seele bzw. Seelenkräften: «die ernährnde oder vegetative, die wahrnehmende oder sensitive und die denkende oder geistige Seele», wobei die «vegetative Seele» die «allem Lebendigen» zugesprochen ist, gleichsam platonisch, teilhat «am Ewigen und Göttlichen»; doch spricht Aristoteles nicht von einer «All- oder Weltseele». (81) Knapp aber differenziert zeigt Schlette in Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur, daß Aristoteles «aufgrund seiner Methode und Ontologie eine Weltseele als Bewegungs- und Belebungsprinzip von «allem» nicht anzunehmen vermag, nicht anzunehmen braucht und offenbar auch nicht annehmen will». (84) Angesichts solchen Ansatzes eines «un-, ja antimythischen, naturalistisch-naturwissenschaftlichen» Denkens ist jedoch zu beachten, daß bei Aristoteles «aufgrund seiner Annahme eines ersten, selbst unbewegten Bewegers der Gedanke der logisch-rationalen Ordnung des Weltganzen besonderes Gewicht erhält»; eben dieses verleiht ihm wirkungsgeschichtlich «im Rahmen einer «Geschichte des Weltgeistes» oder der «Weltvernunft» hohe Au-

⁶ M. Horkheimer, Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Frankfurt/M. 1969, S. 11. Claude Tresmontant, Les Problèmes de l'athéisme. Paris 1972.

Die Bethlehem Mission Immensee sucht auf den 1. Januar 1996 oder nach Übereinkunft eine(n)

Leiterin / Leiter des Ressorts Mission

Im Missionsressort sind 4 Projektleitende für Asien, Afrika und Lateinamerika und 1 Sekretärin beschäftigt. Die wesentlichen Aufgaben sind Planung, Koordination und Verwirklichung von missionarischen Einsätzen. Konkret geht es um Projektabklärungen, Personalselektion und -vorbereitung, Begleitung während des Einsatzes und Hilfe bei der Rückkehr. Die Leiterin / der Leiter ist dem Generalobern unterstellt und arbeitet eng mit ihm und den Gebietszuständigen zusammen.

Sie haben

- ein abgeschlossenes Hochschulstudium in Theologie oder Missionswissenschaft
- mehrjährige Missionserfahrung in Übersee oder Erfahrung in Entwicklungszusammenarbeit
- Fähigkeiten und Erfahrung in Personalmanagement und Führung
- solide Kenntnisse in organisatorischen, konzeptionellen und administrativen Aufgaben
- gute Fremdsprachenkenntnisse in Englisch und Spanisch

Spricht Sie diese verantwortungsvolle und herausfordernde Aufgabe an? Haben Sie Interesse, Ihre ganze Persönlichkeit in den Dienst von Kirche und Mission zu stellen und innovativ in einem angenehmen Team die Leitungsfunktion zu übernehmen, dann sind Sie für uns die richtige Person! Gerne geben wir Ihnen weitere Auskunft. Reichen Sie Ihre Bewerbung mit den üblichen Unterlagen und einem handschriftlichen Lebenslauf bis zum 15. Juni 1995 ein an Ernst Boos, Missionsressort, Tel. Direktwahl 041 / 82 81 29.

Bethlehem Mission Immensee

Missionsressort
CH-6405 Immensee



torität». (85) Hier läßt sich an die Philosophie Hegels denken, der die Geschichte der Selbstexplikation der Vernunft bzw. des Geistes zu einem zentralen Thema macht.

Ganz anders als bei Aristoteles präsentiert sich das Weltseele-Motiv in der Stoa. Trotz unterschiedlicher Akzentuierungen stimmt sie mit der platonischen Auffassung darin überein, daß der Kosmos als lebendes Ganzes begriffen wird, dessen «beseelend-belebend-bewegende(s) Prinzip» die Weltseele ist. Da sie als göttlich gilt, entfällt die strenge Unterscheidung zwischen dem Göttlichen und dem natürlichen Weltbereich, die bei Platon gegeben ist. Von daher eignet der stoischen Weltauffassung eine «pantheisierende Grundüberzeugung» (92), die ebenfalls eine bedeutende Wirkungsgeschichte hat.

Demgegenüber ist in der hebräisch-christlichen Überlieferung von einer Seele der Welt bzw. des Alls keine Rede. Schöpfergott und geschaffene Welt sind streng geschieden; eine pantheistisch anmutende Weltimmanenz Gottes wird abgewiesen. (97) – Ebenso kannte die Gnosis keine Weltseele, weil sie aufgrund ihrer dualistischen Kosmologie und Kosmogonie diese weder im platonischen noch im stoischen Sinne akzeptieren kann.

Die Lehre Plotins

Zu den schönsten und eindrucksvollsten Passagen der Geschichte der Weltseele gehören Schlettes Ausführungen über die Lehre Plotins. Wenngleich sie als identisch gelten kann mit Platons Auffassung im Timaios, so gewinnt sie dennoch «eine deutlichere, zugleich rationalere und mystischere Form», deren eindringlicher Vortrag mit geprägt ist von Plotins «mystisch-exi-

stentiellem Wahrheitsbewußtsein». (103) Deutlicher als Platon spricht Plotin von der «Dreigestufigkeit im göttlichen Bereich»: das Höchste ist «das Eine», von absoluter Fülle und Vollkommenheit überschreitet es sich aus «innerer Notwendigkeit» hin in die «Verselbständigung eines Zweiten», des Nous. «Unabhänglich und unabtrennbar» ist dieser zurückbezogen auf das «Erste», das «Eine»; doch zugleich überschreitet er sich selbst hin auf ein Drittes, die Seele. Wie bei Platon ist dieses Hervorgehen nicht als ein zeitliches Nacheinander zu denken, sondern als außerzeitliches ewiges Geschehen. Auch bei Plotin steht die Seele «gleichsam am unteren Rand des göttlichen Bereichs» (105f.); sie ist dem Nous ebenso zugewandt wie dem «unter ihr befindlichen, nicht-göttlichen Bereich», den sie lenkt durch den Geist, der in ihr wirkt. In dieser ihrer Orientierung «ist sie im genauen Sinne Seele des Alls oder der Welt, aber sie ist und bleibt dies stets als dritte Hypostase des Göttlichen». Schlette betont, daß die Seele «das Prinzip» ist, welches «das Göttlich-Jenseitige als lebendige und geisthaft geordnete «Welt» zur «Darstellung» bringt. (107) Von daher kann Plotins Rede von der Weltseele religionsphilosophisch als pantheistisch bezeichnet werden; dies bestätige auch die Wirkungsgeschichte. Anders als Platon trägt Plotin seine Lehre nicht als einen Mythos vor; dennoch ist sie als «eine bildliche» und nicht als eine «buchstäblich-begrifflich zu interpretierende» anzusehen (109), wie Schlette in feinsinnigen Hinweisen auf die Art des Plotinischen Sprechens zeigt. Die Weltseele, die als dritte Hypostase «das All belebt, ordnet, durchdringt und die «gleichsam eine Dolmetscherin» ist, muß deshalb als Ausdruck der plotinischen, in der griechischen Tradition stehenden Erfahrung und Reflexion gewürdigt werden, die besagen, daß die Welt gut ist – im Unterschied zu der Auffassung der «Gnostiker»..., die, wie Plotin anzudeuten scheint, die mit uns «verschwierte» Weltseele... leugnen». (110) Auf H. Dörrie hinweisend, stellt Schlette fest, daß die Lehre Plotins zu «jener «anderen Theologie» gehört, die der Platonismus im 2. bis 4. Jahrhundert gegenüber dem Christentum repräsentierte.

In der Patristik findet das Motiv der Weltseele wegen seiner «phantheisierenden Konnotationen» kaum Aufmerksamkeit. (113) Origenes nimmt eine christliche Umdeutung der platonischen Überlieferung vor; Augustinus hält die Frage der Weltseele offen. Boethius, der in der Forschung weitgehend als neuplatonischer Christ angesehen wird, stellt in die Mitte seines Werkes «De consolatione philosophiae» einen Vers, wo die «alles bewegende Seele» genannt wird. Zusammenfassend ist festzuhalten, daß das Thema Weltseele «für die weitere christliche Rezeption in entscheidender Weise uminterpretiert» wurde. (123) Damit kommt die «philosophisch-theoretische», teilweise auch die «theologische» Auseinandersetzung mit der Weltseele vorläufig zum Abschluß. Schlette stellt im 2. Kapitel des Hauptteils – «Der lange Abschied von der Weltseele» genannt – «nur noch Variationen» des Motivs vor, die einen, noch die heutige Situation prägenden, fundamentalen «Wandel des Weltverständnisses» deutlich machen. (125)

Der lange Abschied von der Weltseele

In den geistigen Strömungen des 12. Jahrhunderts spielt das Thema Weltseele nicht nur eine wichtige Rolle, sondern führt in der christlich-theologischen Orthodoxie auch «zu erheblichen Irritationen», die «kirchenamtliche Verurteilungen» zur Folge haben. (133) Dafür steht insbesondere Petrus Abaelard, dessen Interesse «primär theologischer Art» ist (140), aber auch der eher philosophisch zu nennende Neuanfang des Wilhelm von Conches, der an der Natur interessiert ist. Bezugspunkt für beide ist Platons Timaios. Sowohl in den «trinitätstheologischen» wie auch in den «naturphilosophisch-kosmologischen Zusammenhängen» findet die Weltseele eine christliche Umdeutung. Die Akzentuierung, die das Thema bei beiden Denkern gewinnt, läßt Schlette von einem «gewissen «Höhepunkt» in der Geschichte der Weltseele-Diskussion» sprechen. Zwar finden sich

«keine neuen Aussagen und Erkenntnisse», vielmehr werden «Problemkonstellationen des Platonismus... und der Kirchenväterzeit weiter entfaltet und insofern vertiefend «variiert»». (146)

Bei den nachfolgenden Denkern vom 12. bis zum 15. Jahrhundert – exemplarisch hier Thomas von Aquin, Albertus Magnus und Meister Eckhart – kommt der Terminus «anima mundi» zwar gelegentlich vor, spielt aber für das philosophisch-theologische Selbstverständnis angesichts einer sich ausdifferenzierenden Auffassung von «Welt» keine konstitutive Rolle mehr, wohl nicht zuletzt infolge des weitreichenden Einflusses der Aristoteles-Rezeption im 13. Jahrhundert. (147)

Dies ändert sich in der Renaissance, wo eine erneute Rezeption der platonischen Tradition einsetzt. In einer «Skizze», die den Zeitraum vom 15. bis zum 20. Jahrhundert umfaßt, greift Schlette zunächst auf Nicolaus Cusanus, Marsilio Ficino und Giordano Bruno zurück. – Nicolaus vereinigt in seiner Auseinandersetzung mit der griechischen Weltseele-Vorstellung die platonische und die aristotelische Tradition. Er deutet die Weltseele christlich-theologisch um, läßt sie «als den Dingen innewohnende Universalform» gelten, erkennt ihr jedoch «unabhängig von den Dingen keine Existenz» zu (156); sie ist für ihn «das der Natur, d.h. der geschaffenen Welt immanente Einheits-Bewegungs- und Lebensprinzip». (157) – Ficino, Begründer und hervorragender Repräsentant des «Florentiner Humanismus», dessen Denken deutlicher vom Platonismus bestimmt ist, variiert das Thema in der Intention, «Transzendenz und Immanenz (des letztlich immer christlich orthodox verstandenen) Gottes als eine große, dynamische und lebendige Einheit» zu begreifen. Sie weist auf die «weitere geistes- und kulturgeschichtliche Entwicklung» voraus, sofern sie «gegenüber der kirchlich-spirituellen Tradition» eine «affirmativere Akzeptanz von Welt und Mensch» ermöglicht. Ficanos «Kosmo-Metaphysik» bringt «die Einheit und Beseeltheit des Ganzen der Welt zum Ausdruck». (162)

Trotz der Einflüsse von Plotin, Nicolaus Cusanus und Ficino zeigt Giordano Brunos Rezeption der Weltseele-Auffassung «eigenständige Züge» auf. Für ihn ist die Weltseele als Vermittlerin «zwischen der göttlichen Vernunft, die alles ist, und der Vernunft der kreatürlichen Einzeldinge, die alles wird, jene Vernunft..., «die alles macht», und hat als solche sowohl den Charakter einer inneren Ursache wie den einer äußeren; insofern nämlich, als sie trotz ihrer materie-immanenten Wirkweise von der Wesenheit und Substanz des von ihr hervorgebrachten unterschieden ist». (171) Da das Weltseele-Motiv «den Zusammenhang von allem» festhält, entspricht es bei Bruno «ebenso dem magischen Weltverständnis seiner Zeit wie der sich formierenden neuen «wissenschaftlichen» Sicht». (172)

Die seit Beginn des 17. Jahrhunderts sich durchsetzende «neue Mentalität», die schließlich zu dem uns beherrschenden «positivistischen Gemeinbewußtsein» (Habermas) führt, charakterisiert Schlette als «mechanisch und verdinglichend, «wissenschaftlich und anwendungsorientiert». (173) Die Weltseele-Tradition verliert in kosmologischer und metaphysischer Hinsicht ihre Geltung; die durch sie konstituierte und garantierte «Einheit der Welt als eines lebendigen Ganzen» gerät philosophisch und naturwissenschaftlich aus dem Blick. (174) Angesichts dieser Tatsache wird das hin und wieder noch vorkommende Wort «Weltseele» zur Metapher für antimechanistisch gedachte «Einsichten über Natur, Leben und Einheit». (175) In dieser «Metaphorisierung» sieht Schlette bereits eine «Hermeneutik der Weltseele»: Es geht nicht mehr darum, «auf griechische oder christlich adaptierte Weise die Existenz einer Weltseele anzunehmen», vielmehr kommt es auf die Bedeutung an, die sich in «übertragendem» Sinn mit ihr verbinden läßt. (178) Obwohl sich bei Denkern wie Jakob Böhme, Leibniz, Spinoza u. a., die das Wort «Weltseele» nicht verwenden, ein antimechanistisches Naturverständnis findet (man denke z.B. an Spinozas «natura naturans»), können sie in Schlettes auf die Begriffsge-schichte konzentrierter «Skizze» nicht berücksichtigt werden. Deutlich jedoch weist Schlette auf die Übergangsposition Salo-

mon Maimons hin, der «die alte Auffassung von der Weltseele als «naturalis vigor» auf dem naturwissenschaftlichen Kenntnisstand seiner Zeit» aufnimmt und «metaphysisch» an ihr festhält insofern, als sie für ihn «noch etwas ist». (180).

In der sogenannten «romantischen Naturphilosophie» des jungen Schelling, der einer seiner diesbezüglichen Schriften den Haupttitel «Von der Weltseele» (1798) gibt, dient diese Bezeichnung als Metapher für ein einheitliches dynamisches Prinzip der Natur, das die Unterscheidung von anorganischer und organischer Naturauffassung zugunsten einer *im Ganzen* von Leben durchwirkten Naturauffassung überwindet. (Vgl. 184) Wenn Schlette noch offenhalten muß, ob Schelling sich in seinem Hinweis auf die «Weltseele» als einen Ausdruck «der ältesten Philosophie» auf Platons Timaios bezieht, so zeigt die inzwischen erfolgte Publikation des «Timaeus»-Manuskripts aus Schellings Nachlaß deutlich, daß dies (seit etwa 1792) ganz entschieden der Fall ist.⁸ Wie H. Krings in einer dem Band zugefügten Studie u. a. herausarbeitet, rezipiert Schelling «die platonische Vermittlungsstruktur»: «Schelling betont..., daß der Nous nicht anders als vermittelt der Seele mit einem Körper verbunden wird. Und umgekehrt ist alles, was sichtbarer Körper ist, dieser (so geformte) Körper durch die mit dem Nous vereinigte Seele. Alle sichtbaren Dinge haben ihren Entstehungsgrund in der Vereinigung von Vernunft und Seele, und die Welt als ganze hat ihre Form durch die «Weltseele».» Die Untersuchung von Krings bestätigt und verstärkt zugleich Schlettes Darstellung, vor allem hinsichtlich der naturphilosophischen Konzeption Schellings. Zu Recht weist Schlette darauf hin, daß das Weltseele-Motiv auch von Bedeutung ist für andere Schriften Schellings, so z. B. für «Philosophie und Religion» (1804) und für «Die Weltalter» (1811/13). Ja selbst, so möchte ich hinzufügen, in der berühmt gewordenen Münchener Rede «Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur» (1807)⁹ spricht Schelling von einer durch Geist bestimmten «Naturseele» (auch: «Seele der Form»), die *alles* durchwirkt; «im Menschen allein als im Mittelpunkt geht die Seele auf, ohne welche die Welt wie die Natur ohne die Sonne wäre.» Diese Seele, die für Schelling «Wissenschaft», «Güte» und «Schönheit» ist, soll in der Kunst ihren Ausdruck finden.¹⁰

Rein sprachlich gesehen, war Schellings «Weltseele» von breiter Wirkung. Schlette erinnert in diesem Zusammenhang an Goethe, der (durch Schellings Naturphilosophie nicht nur poetisch beeinflusst) sein Gedicht «Weltschöpfung» umbenannte in «Weltseele», und der in «Eins und Alles» eine neue Bestimmung von «Weltseele» und «Weltgeist» vornahm. (188–190) Erwähnt wird auch Hölderlin, der das Wort Weltseele zwar nicht gebraucht, aber das mit ihr Gemeinte in verwandten Wörtern und Bildern zu fassen sucht. (191) Novalis hingegen, der Schellings Abhandlung «Von der Weltseele» studiert hatte, und dessen «Lebensgefühl» geprägt war von einer intensiv erfahrenen Nähe zur lebendigen Natur, kommt in der Verwendung des Wortes zu keiner «eindeutigen Sinngebung». (193) In subtiler Analyse gelangt Schlette zu der Auffassung, «daß es Novalis nicht um die Behauptung der «Existenz» einer wie immer auch metaphysisch oder ontologisch zu verstehenden Weltseele als solcher zu tun ist, sondern darum, daß diesem Wort etwas Wirkliches entspricht, nämlich das

⁷ Vgl. dazu Weltseele, S. 175f., sowie die grundsätzlichen Überlegungen zum methodischen Vorgehen, S. 22ff. Im übrigen wird die Methodenreflexion immer wieder in die Darstellung eingebracht, was gelegentlich etwas störend wirkt.

⁸ F. W. J. Schelling, Timaeus. (1794). Hrsg. von H. Buchner. Mit einem Beitrag von H. Krings, Genesis und Materie – Zur Bedeutung der «Timaeus»-Handschrift für Schellings Naturphilosophie. Stuttgart-Bad Cannstatt 1994; vgl. den Editorischen Bericht des Herausgebers (bes. S. 16), ferner den Beitrag von H. Krings, bes. S. 143f. Das folgende Zitat ebd., S. 129.

⁹ Vgl. F. W. J. Schelling, Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur. Mit einer Bibliographie zu Schellings Kunstphilosophie. Eingeleitet und herausgegeben von Lucia Sziborsky. Hamburg 1983, S. 25 (H.v.m.).

¹⁰ Die Wirkung eines solchen Ausdrucks beschreibt Schelling (ebd., S. 29) so: «... den Beschauenden überfällt mit plötzlicher Klarheit die Erinnerung von der ursprünglichen Einheit des Wesens der Natur mit dem Wesen der Seele: die Gewißheit, daß aller Gegensatz nur scheinbar, die Liebe das Band aller Wesen, und reine Güte Grund und Inhalt der ganzen Schöpfung ist.»

erfahrbar, erlebbare Lebendigkeit der Natur». (194; H.v.m.) Fraglich erscheint mir allerdings, ob Novalis mit diesem «Rekurs auf eine wissenschaftlich nicht [mehr] erreichbare Dimension von Wirklichkeit überhaupt» (ebd.) tatsächlich über die Position Schellings hinausgeht, wie Schlette vermutet, wohingegen seinem Hinweis, daß die Metaphorisierung des Weltseele-Motivs bei Friedrich Schlegel überdeutlich geworden sei, zuzustimmen ist. Ausdrücklich unterstreicht Schlette, daß die «Romantik» und ihre Rede von der Weltseele ihre philosophische und historische Bedeutung dadurch gewinnen, daß sie «Einspruch», «Protest» erheben gegen die «modern-aufgeklärte» und «wissenschaftliche» Denkweise und Lebensform» der Zeit. (195) Eben dies, das sei ergänzt, verleiht ihr eine besondere Relevanz für eine erneute «Hermeneutik der Weltseele» im Sinne des «Eingedenkens»! Für die nachromantische Zeit stellt Schlette kurz die Positionen von Emerson, Yeats, Fechner und Solowjew vor. Sie bilden Ausnahmen im Vergleich zu der sich öffentlich durchsetzenden «rationalistisch-naturwissenschaftlich» und «technisch-ökonomisch orientierten Denkweise und Mentalität», die die «Festigung von Skepsis und Agnostizismus, von Atheismus und Materialismus» begünstigt haben. (201) – Die von Schlette so kenntnisreich dargestellte historische Entwicklung des Weltseele-Motivs endet im Offenen. Obwohl diese Entwicklung als Verfallsgeschichte erscheint, bedarf es keiner Frage, ob der erneute Versuch einer «Weltseele-Hermeneutik» angemessen sei. Ihm ist der knappe zweite Teil des Buches gewidmet.

Wiederkehr der Weltseele

Schlettes Untersuchung hat gezeigt, daß die Vorstellung einer «Weltseele» in den Bereich der frühen Kulturen und Religionen der Menschheit zurückreicht. Mit ihr «verbunden und verbinden sich nachvollziehbare Erfahrungen von und mit der Lebendigkeit von allem, was uns als sogenannte «sichtbare Welt» vertraut ist» (213); mit ihr verband sich zugleich eine selbstverständliche Affirmation dieses lebendigen Ganzen. Auch die Rückgriffe auf dieses Motiv, die nach «dem «Tod der Weltseele»» immer wieder stattfanden und die hermeneutisch durchaus als *translatio* und *applicatio* anzusehen sind, wie insbesondere die «Metaphorisierungen» des Motivs deutlich machen, bestätigen die Angemessenheit einer erneuten Hermeneutik. Ja, mehr: angesichts der heutigen Bedrohungen ist «die Zustimmung zu dem und die affirmative Auslegung dessen, was wir als das «Leben» erfahren», von «neuer und verschärfter Aktualität». (215)

Präzise kennzeichnet Schlette den heutigen «Adressaten» einer Weltseele-Hermeneutik als einen Menschen, der, in «Denkweise» und «Mentalität» durch die Aufklärung geprägt, erkenntnistheoretisch die Position einer offenen Skepsis vertritt, die um ihre «Grenzen» weiß (217); diese gestattet es, die Vielfalt heutiger Konzeptionen kritisch zu sichten und zu befragen; mit der skeptischen Einstellung geht das Bewußtsein der «Geschichtlichkeit» einher, was wiederum dessen «Veränderbarkeit» impliziert (219); und nicht zuletzt bestimmen «Wissenschaft und Technik» in «entscheidender» und «unwiderrüflicher» Weise «Bewußtsein» und «Lebenswelt» des Adressaten, so daß er um die äußerste Gefährdung allen Lebens – das der Menschen und das der Natur – weiß; gerade dies «disponiert» ihn für die spezifische Hermeneutik der Weltseele. (220f.)

Was aber hat diese Hermeneutik für den so charakterisierten heutigen Adressaten geltend zu machen, wenn die mit der Weltseele verbundenen «mythischen, religiösen sowie metaphysischen Auffassungen» nicht mehr in unseren Verstehenshorizont zu übersetzen sind? (226f.) Das ist Schlettes entscheidende Frage, vor welcher in ähnlicher Weise schon die Denker der Patristik, des Mittelalters, der Renaissance und der Romantik standen. Da der hermeneutischen «Übersetzungsarbeit» nicht «der Charakter einer zwingenden Erkenntnis» zukommt, wie Schlette klar herausstellt, sondern der einer «Angemessenheit», «so kann ihr nur die Qualität und der Weg einer *Empfehlung*, d. h. eines nahegelegenen Aufzeigens zukommen.». Den «Gehalt» der Empfehlung bestimmt Schlette dahingehend, daß die «Rede von der Weltseele die Erfahrung bewußt [macht], daß die Welt als ganze eine lebendige Einheit darstellt, die uns umgreift und in die wir als Menschen hineingehören» (228) – eine Einsicht, die im Blick auf die «ontische Isolierung der Einzelwesen» von eminenter Bedeutung ist. Doch es ist mehr noch als dieses «nahegelegene Aufzeigen» notwendig: nämlich die

ausdrückliche Affirmation der Empfehlung, deren Ausdrücklichkeit sich bei früheren Weltseele-Rezeptionen erübrigte. Eindringlich legt die Hermeneutik Schlettes in der *translatio* das «Moment der Affirmation als solches» offen und bringt es «heutiger Einsicht» nahe, während sie daraus zugleich in der applicatio «diese geschichtlich-praktische Konsequenz» zieht: «Über ein letzten Endes rein positivistisches... Hinnehmen der Einheit der Welt als einer dynamisch-lebendigen Realität und eines großen Zusammenhangs... hinaus bedeuten... translatio und applicatio heutiger Weltseele-Hermeneutik eine affirmative Bewertung dessen, daß überhaupt etwas ist, und in eins damit die Aufforderung, dieses so Affirmierte zu bewahren. «Weltseele» wird in dieser hermeneutischen Operation... in die Empfehlung einer Affirmation über- setzt, die angesichts der äußersten Gefahr ein bewußteres Verhältnis zur Welt ermöglicht und erwartet.» Darin liegt «ein klarer, nachdrücklicher Hinweis auf die heutige Verantwortung für die Fortdauer des Lebens dieser einen Welt und also der Welt überhaupt». (231f.)

Eine besondere Intensität und Tiefenschärfe empfängt diese Empfehlung der Affirmation dadurch, daß Schlette (wie eingangs bereits gesagt) seine «historische «Erzählung» des Wegs, den die Vorstellung von der Beseeltheit der Welt von den Anfängen an zurückgelegt hat» (233), als Erinnerung einer «anamnetischen Vernunft», als «geschichtliches Eingedenken» verstanden wissen will. (232–234) Benjamin suchte durch solches Eingedenken das «Kontinuum der Geschichte aufzusprennen», um das dem Verfall Preisgegebene zu «retten»; Horkheimer und Adorno ließen nicht ab von der Hoffnung, daß der Geist einer auf «Eingedenken» beruhenden «unnachgiebigen Theorie» den Geist «des erbarmungslosen Fortschritts... umzuwenden» vermöchte.¹¹ Schlettes «emphatische» Empfehlung der «Welt-affirmation» im Horizont seines empfindsamen Skeptizismus will «nur» eine Empfehlung sein. Als solche jedoch vertritt auch sie die Intention des «Retten»: Sie verhilft der «leisen Stimme» der Weltseele zu einem zarten aber unüberhörbaren «Laut!» Schlettes Buch ist ein reiches Buch, «Fundgrube» ebenso wie Herausforderung für den Leser; es ist ein schönes, und vor allem: ein mutiges Buch, dessen Aktualität unbestreitbar ist.

Lucia Sziborsky, Düsseldorf

¹¹ M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt/M. 1969, S. 48.

ORIENTIERUNG erscheint 2x 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 Renggli, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (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

Gönnerrabonement: Fr. 60.- / DM 70.- / öS 500.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8

Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG, Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),

Konto Nr. 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.

Romeros Erbe in Gefahr

Die am 22. April 1995 bekanntgemachte Ernennung von Fernando Sáenz Lacalle, Mitglied der Personalprälatur des Opus Dei und Weihbischof von Santa Ana und gleichzeitig Militärbischof der salvadorianischen Armee, zum neuen Erzbischof von San Salvador fand über El Salvador hinaus Beachtung. 1932 in Cintruéñigo (in der spanischen Provinz Navarra) geboren, wurde Fernando Sáenz 1959 zum Priester geweiht, kam 1962 nach El Salvador, erhielt 1966 die salvadorianische Staatsbürgerschaft und arbeitete seit seiner Bischofsweihe 1985 als Weihbischof der zweitgrößten Stadt San Salvadors in der für die Kaffeeproduktion des Landes wichtigsten Zone. Die der politischen Rechten El Salvadors verbundene Zeitung «El Diario de Hoy» kommentierte die Bestellung von Weihbischof Sáenz Lacalle zum Erzbischof mit den Worten, Papst Johannes Paul II. habe damit gegenüber der bisherigen pastoralen Arbeit der Erzdiözese San Salvadors ein entschiedenes «Es reicht!» ausgesprochen; und ein hoher Mandatar aus der regierenden ARENA-Partei, der stellvertretende Außenminister Victor Lagos, äußerte sich zufrieden über diese Ernennung und sprach die Hoffnung aus, der neue Erzbischof werde die katholische Kirche wieder zu ihrer eigentlichen Aufgabenstellung zurückführen. Solche Äußerungen können nur als massive Kritik an der bisherigen pastoralen Ausrichtung der Erzdiözese San Salvador unter der Leitung der drei Erzbischöfe Luis Chávez y González (1938–1977), Oscar A. Romero (1977–1980), Arturo Rivera Damas (seit 1980 als Administrator und von 1983 bis 1994 als Erzbischof) verstanden werden. Auch wenn der neu ernannte Erzbischof seine in San Salvador bekannten persönlichen Beziehungen zu Erzbischof Romero in ersten Erklärungen ins Spiel gebracht hatte¹, konnte er damit nicht die von engagierten Laien, Priestern und Ordensleuten geäußerten Befürchtungen aus der Welt räumen, die pastorale Arbeit in San Salvador werde in Zukunft unter seiner Leitung einen grundlegenden Wandel erfahren. Dafür geben vor allem einige seiner Äußerungen hinreichend Nahrung. In einem längeren Interview für «El Diario de Hoy» sprach er davon, die Befreiungstheologie werde «irrtümlicherweise mit diesem Namen bezeichnet, denn sie ist eine Re-Lektüre des Evangeliums in einem marxistischen Code, die Gewalt erzeugt, und sie ist damit etwas, wofür es in der Zukunft keinen Platz mehr in El Salvador geben wird. Demgegenüber ist die Kirche immer für die wahre christliche Befreiung eingetreten.» In einem Beitrag in der italienischen Zeitung «Avvenire» beschrieb er 1994 seinen Vorgänger Oscar A. Romero mit folgenden Worten:² «Erzbischof Romeros provokative wöchentliche Stellungnahmen am Ende seiner Sonntagspredigten waren berühmt, weil er darin die schlimmen Tatsachen brandmarkte, die das Leben der Nation beeinträchtigten. Trotzdem war er ein guter und einfacher Bischof, und sein «inneres Leben» zeigte sich im großen geistlichen Gehalt seiner Predigten und in der materiellen Sorge, die er für liturgische Gewänder und Gefäße aufgewendet hat.» Diese Stellungnahmen zielen darauf, die theologischen und spirituellen Wurzeln von Romeros Handeln von seinen politischen Handlungen zu trennen. Verstärkt wird dieser Eindruck noch durch Aussagen, in denen der zukünftige Erzbischof erklärte, daß er die Form der sonntäglichen Predigten, die auch Romeros unmittelbarer Nachfolger Arturo Rivera Damas dazu benützt hatte, die ungerechte Situation El Salvadors anzuklagen, ändern wolle: «Die sonntägliche Predigt ist nicht dafür da, ungerechte Zustände zu kritisieren. Der Priester soll nicht über politische Zusammenhänge sprechen. Es steht ihm nicht zu, irgend jemanden zu kritisieren.» Doppelt schwer wiegt eine solche Aussage, wenn man sich daran erinnert, daß im Mai 1994 in zahlreichen Artikeln in «El Diario de Hoy» der Vatikan aufgefordert wurde, A. Rivera Damas seines Amtes als Erzbischof von San Salvador zu entheben.³ Anlaß dafür war eine der sonntäglichen Predigten 1994, in der der Erzbischof daran erinnerte, daß Romero durch die Wahrnehmung der allgemeinen Repression und der Verfolgung und Tötung von Christen seine eigentliche pastorale Aufgabe entdeckt hatte, Stimme jener zu sein, die keine Stimme haben, daß er deswegen durch Anstiftung von Major Roberto D'Aubuisson, des Gründers der ARENA-Partei, ermordet wurde.

Nikolaus Klein

¹ Vgl. u. a. J. R. Brockman, Oscar Romero. Eine Biographie. Freiburg/Schweiz 1990, S. 320f.

² L. Wirpsa, New Archbishop a Sharp Turn from Romero, in: National Catholic Reporter 5. Mai 1995, S. 12.

³ J. Hernández Pico, Monseñor Rivera en 1994: con dios y con los pobres, in: Estudios Centroamericanos 49 (1994) S. 1125-1128.