



# ORIENTIERUNG

Nr. 6 60. Jahrgang Zürich, 31. März 1996

**Z**UGEgeben – ES GIBT EINE FÜLLE von Bibeln für Kinder und/oder Erwachsene. Dennoch sticht das neue, opulente Buch, welches die für ihre sorgfältig gestalteten und künstlerisch anspruchsvollen Kinderbücher bekannte bohem-press, Zürich, soeben vorgelegt hat, mit einigen Eigenarten hervor.\* Als Autorin konnte dafür vor mehr als zehn Jahren die Germanistin *Regine Schindler* gewonnen werden, die in zahlreichen Büchern und Vorträgen einen ausgesprochenen Sinn für die Vermittlung religiös-biblicher Inhalte in heutiger Zeit entfaltet hat. Zu ihr gesellte sich der aus Prag stammende Künstler *Štěpán Zavřel*, der heute in der Nähe Venedigs lebt und einer der herausragenden Vertreter der begabten tschechischen Illustratoren-generation ist.

Was nun nach einem Jahrzehnt der Zusammenarbeit vorliegt, ist ein Buch, welches Herz, Geist und Sinn anspricht – ein wunderschönes Werk von hohem künstlerischem Wert. Warum diese Begeisterung über das Gelungene? Zu oft hat man vergessen, daß «das Buch der Bücher» vorab auch ein eminent poetisches Zeugnis ist, ein kulturelles Erbe schlechthin, aus dessen Quellen noch immer Dichterinnen und Dichter, Künstler und Musiker schöpfen. In Sprache, Rhythmus, Motivik und Komposition erweist es sich als beispielhaft und als kaum ausschöpfbar. Von seinen Impulsen haben sich auch *Regine Schindler* und *Štěpán Zavřel* bezaubern lassen. Deshalb richtet sich ihre Nacherzählung in Wort und Bild nicht nur an die Kinder, sondern ebenso sehr an Erwachsene – an all jene Leser, die empfänglich sind für die Botschaft des Poetischen und Spirituellen. Dabei ist ihre Bibel ausgesprochen ökumenisch orientiert; namhafte protestantische und katholische Theologen sind als Berater in strittigen Fragen beigezogen worden.

## Mit Gott unterwegs

Schon der Titel «Mit Gott unterwegs» ist ein Glücksfall, rückt er doch gleich eine existentielle Befindlichkeit des Menschen zu allen Zeiten ins Blickfeld. Der homo viator, der Pilger, der Reisende und Wanderer durch die Zeiten – er ist in vielerlei biblischen Szenen als Urbild und Vorbild präsent, während Gott als der Verborgene einzig zu denken ist. Die drei Weisen aus dem Morgenland, die auf dem Vorderblatt des Buchumschlags erscheinen, sind Figurationen einer Dynamik, welche sich als das eine Element durch die biblischen Bücher zieht. Das andere Element, jenes des Innehaltens und Ruhens, gibt sich auf der Rückseite zu erkennen: eine Frau, in der Oase stehend und den Wasserkrug in der Hand haltend.

Auffallend ist die besonders große Zahl von Geschichten, in denen Frauen eine Rolle spielen, wie auch der Illustrator immer wieder Frauen in den Blickpunkt rückt. Frauen agieren hier nicht als Statistinnen oder reduzieren sich gar auf Abwesende, sondern sie spielen hier ihre Rolle durch. Und manche der scheinbar bekannten Geschichten klingen unversehens wie erfundene Begebenheiten, nur weil ein Perspektivenwechsel vorgenommen worden ist: *Regine Schindler* erzählt sie aus einer andern Optik, einer weiblichen Sicht, so etwa die *Batseba-Geschichte*, und plötzlich gewinnen Ereignisse der weiblichen Biographie, wie Schwangerschaft, Geburt und Körperpflege, eine Bedeutung. Und wie wird erzählt? In einer zumeist parataktischen Sprache, welche die Sätze ebenso klar wie zart herausstellt, in einer Metaphernwahl, die viele poetische Anklänge zuläßt. Es ist ein kindergerechter Stil, aber zugleich einer, der all jene Leserinnen und Leser ansprechen wird, die eine schnörkellose Erzählweise schätzen.

*Regine Schindler* hat eine Textauswahl getroffen, die zwar die wichtigsten oder «klassischen» Geschichten enthält, sich aber danebst, wie schon erwähnt, auf Frauenerzählungen (*Ester*, *Rut*, *Rahel*, *Lea*, *Hanna*, die Frau in *Samaria* u.a.m.) konzentriert, auf Psalmen, Traum- und Reisegeschichten, Heilungen und Begegnungen – Schlachten dagegen auf ein Minimum reduziert. Die Auslassungen werden indessen mit Zwischentexten überbrückt, die wieder das Thema des Wartens und Unterwegsseins

## BIBEL

**Mit Gott unterwegs:** Zum Erscheinen einer neuen Kinderbibel – Zusammenarbeit der Autorin *Regine Schindler* und des Künstlers *Štěpán Zavřel* – Eine ökumenisch inspirierte Publikation – Der Pilger und Reisende als Urbild des Menschen – Eine Vielzahl von Geschichten, in denen Frauen eine entscheidende Rolle spielen.

*Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern*

## PHILOSOPHIE

**Unbequemes Erbe:** Nach dem Tod von *Emmanuel Lévinas* (1906–1995) – Ein Überlebender der Schrecken des 20. Jahrhunderts – *Lévinas'* Texte sind Übungen der Geduld – Von der Unausweichlichkeit der Gottesfrage für die Philosophie – Die Spannung zwischen Partikularismus und universaler Ausrichtung im Judentum – Vermittler der phänomenologischen Philosophie in Frankreich – Provokation für die christliche Theologie – Reflexionen über Zeit, Transzendenz und Sprache – Zu den Grenzen philosophischer Sprache – Schwanken zwischen theoretischer Vernunft und ethischer Herausforderung – Sprachliche Inszenierung der Vermeidung von definitiven Aussagen.

*Thomas Wiemer, Bonn*

## LITERATUR

**Ein weites Feld ironischer Bezüge:** Zum Roman «Ein weites Feld» von *Günter Grass* – Täuschung ist für die Dichtung erlaubt, wenn sie glückt – Ein Schlüssel zum gewagten Spiel mit «Fonty» und «Hoftaller» – Komik als Gesetz des Aufbaus des Romans – Das Spielen mit Doppelfiguren und Doppelporträts – Ein zweifach gespiegelter Blick auf *Theodor Fontane* – Die Mechanik der Wende von 1989 – Kontinuitäten im Wandel deutscher Geschichte – Das Motiv des Haubentauchers – Kulturpolitische Bezüge zur DDR-Vergangenheit.

*Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen*

## STADT/PASTORAL

**Von Playboys und Prayboys:** Zu einem Projekt der City-Pastoral der Dominikaner in der Düsseldorfer Altstadt – Religion am Ende einer erschöpften Moderne – Auswirkungen in den urbanen Zentren – Ungleichzeitigkeit der vorherrschenden Pfarrseelsorge – Bettelorden als urbanisierte Form des Mönchtums – Die Dialektik von Stadt und Verstädterung – Kritische Inkulturation des Christentums – Eine Situationsvergewisserung: die Düsseldorfer Innenstadt – Eine offene Kirche in einer offenen Stadt – Auf der Suche nach stabilen Orten – Im Spannungsfeld von «kooperativer» und «Sozialpastoral».

*Ulrich Engel, Düsseldorf*

aufnehmen. Ohne daß je die Botschaft der Bibel verfälscht worden wäre, hat die Autorin damit einen Textkorpus geschaffen, der die Bibel als *heutiges* Buch erscheinen läßt. Die Zugänge sind direkt, aber erwecken nicht den Verdacht der Simplizität.

Štěpán Zavřel gibt mit seinen Bildern diesem Buch die bildnerische Dynamik auf den Weg. Er illustriert temperament- und phantasievoll, vernachlässigte nicht das Lokalkolorit, wenn es den morgenländischen Zauber oder die ägyptisierende Choreographie der Figuren einzufangen gilt. Aber er setzt die Bilder auch mit Wucht und dramatischem Furor hin, wenn Sturm und Wetter über die Szenen hinwegbrausen. Moses am Sinai, Jesus im Garten Gethsemane, Paulus auf der Reise nach Rom – das sind Bilder, die sich einprägen in ihrer inneren Größe. Und dann beschert uns Štěpán Zavřel auch Bilder voll des köstlichen Humors, verschmutzte Momente aus dem Leben der biblischen Menschen, die wir zu kennen glauben und hier doch neu entdecken: als Individuen mit einer lachenden und einer weinenden Seele.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern

\* Regine Schindler, Štěpán Zavřel, Mit Gott unterwegs. Die Bibel für Kinder und Erwachsene neu erzählt. bohem press, Zürich 1996. 288 Seiten, fast 200 durchgehend 4farbige Illustrationen. Format 24×28 cm. Halbleinen, Fr. 68.–, DM 75.–.

## UNBEQUEMES ERBE

Nach dem Tod von Emmanuel Lévinas

Der nachfolgende Beitrag entspringt einer jahrelangen und intensiven Beschäftigung mit Person und Werk von Emmanuel Lévinas sowohl als Interpret (Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Lévinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs. [Freiburg-München 1988]) wie auch als Übersetzer (Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz. [Freiburg-München 2. Aufl. 1988]; Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. [Freiburg-München 1992]). (Red.)

«Mehr als ein Vierteljahrhundert ist es her, daß unser Leben plötzlich stockte und wahrscheinlich die Geschichte insgesamt. Kein Maß war mehr imstande, die Maßlosigkeiten zu fassen. Wenn man diesen Tumor im Gedächtnis hat, können auch zwanzig Jahre daran nichts ändern. Gewiß wird bald der Tod das unberechtigte Privileg widerrufen, sechs Millionen Tote überlebt zu haben. Doch auch wenn im Laufe dieser Gnadenfrist die alltäglichen Beschäftigungen und Vergnügungen das Leben erneut erfüllen, auch wenn all die verblichenen oder vorsintflutlichen Werte wieder Geltung erlangen, wenn all die Worte, die man für Worte toter Sprachen hielt, wiederauftauchen in Zeitungen und Büchern, auch wenn viele der verfallenen Rechte jetzt wieder durch Institutionen und eine öffentliche Ordnung geschützt werden – hat nichts den jähen Abgrund füllen oder auch nur überdecken können. Auch nach zwanzig Jahren kehrt man kaum weniger oft aus den Winkeln unseres täglichen Allerleis dorthin zurück, und der Schwindel, der einen am Rande dieses Abgrunds packt, ist immer noch derselbe.»<sup>1</sup> Als Emmanuel Lévinas im Jahre 1966 dieses vehemente, obschon in die dritte Person zurückgenommene Bekenntnis in einem Beitrag für die jüdische Zeitschrift «Les Nouveaux Cahiers» notierte, konnte er nicht ahnen, daß die «Gnadenfrist» noch annähernd 30 Jahre währen würde. Am 25. Dezember 1995 ist sie zu Ende gegangen. Der Todestag des vielleicht profiliertesten französischen Philosophen der Gegenwart verbindet für die, die das Glück hatten, ihn kennenzulernen, den Schmerz des Abschieds mit der Gewißheit eines reichen und anspruchsvollen Erbes.

<sup>1</sup> E. Lévinas, Noms propres. fata morgana, Montpellier 1976, S. 178. Übersetzung T.W.

Emmanuel Lévinas hinterläßt in seinen Texten Übungen der Geduld, manchmal auch der Ungeduld, inspiriert von der Überzeugung, daß es an der Zeit ist, nach dem Tod eines bestimmten Gottes (oder Gottesmißverständnisses) die Philosophie erneut an die Unausweichlichkeit der Gottesfrage zu erinnern; daß es gerade nach den beispiellosen Tragödien und fortdauernden Perversionen unseres Jahrhunderts an der Zeit ist, diese Frage philosophisch neu auszuarbeiten, ausgehend von jenem Rätsel, das mir die uneinnehmbare Anderheit des anderen Menschen aufgibt. Rätsel oder Störung oder Skandal. Auszuarbeiten im Gedenken der Opfer und derer, die aufrecht blieben. Einzuarbeiten in einen philosophischen Diskurs, der darüber buchstäblich zerbricht und sich dennoch – elliptisch, unterbrochen, wiederaufgenommen, atemlos und keuchend – zu einem Text zusammenfügen läßt, wie auf eindringliche Weise das philosophische Opus magnum *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* bekundet.

Im Artikel von 1966 stellt Lévinas die Frage, ob man hartnäckig daran festhalten sollte, eine Menschheit, deren Gedächtnis nicht von jenem Tumor befallen ist, in Schwindel zu versetzen, und was denn die Nachgeborenen, jenseits des nicht kommunizierbaren Empfindens und Leidens, aus der Erfahrung des Grauens, die sie nicht gemacht haben, dennoch lernen könnten. Drei «Wahrheiten» fallen ihm ein: daß die Menschen, um menschlich zu leben, mit sehr viel weniger auskommen können als den großartigen Kulturen und Errungenschaften, in denen sie leben; daß in den Momenten, in denen die Hinfälligkeit fast aller Werte offenkundig wird, die menschliche Würde darin bestehe, an ihre Wiederkehr zu glauben und danach zu handeln; und schließlich, daß das Gedenken derer, die aufrecht blieben, es fordere, einen neuen Zugang zu den Texten des Judentums zu schaffen und dem «inneren Leben» einen neuen Vorrang zu verleihen. Diese Kombination mag überraschen. Was hier «*vie intérieure*» genannt wird, deutet auf eine Disposition, die es ermöglicht, in den Situationen der Abdankung aller Werte und Institutionen, auf die ethisches Verhalten sich gründen könnte, ein solches dennoch zu bewahren. Die es ermöglicht, in der äußeren Wüste der inneren Stimme zu folgen und damit die Würde des Menschen zu retten. Der Zugang zu den jüdischen Texten ist offenbar deshalb entscheidend, weil er zu dieser inneren Stimme erweckt und sie lebendig hält.

Lévinas hat in seiner Lehrtätigkeit an der *Ecole Normale Israélite Orientale*, in seinen Talmudauslegungen, seinen Aufsätzen zum Judentum und nicht zuletzt in seiner Art des Philosophierens an dieser Aufgabe gearbeitet und dabei Wegweisendes erreicht. Das ist die eine Seite seines Erbes. Damit umzugehen ist für Juden wie für Nichtjuden aus unterschiedlichen Gründen gleichermaßen schwierig. Für Nichtjuden aufgrund der Schwelle, die durch den Partikularismus des Jüdischen, auch in seiner universalen Ausrichtung, gegeben ist. Für Deutsche zudem durch den Abgrund, den die Shoah geschaffen hat. Für Juden schließlich, weil Lévinas' Anliegen, die Grundbotschaft des jüdischen Glaubens in einer für Nichtjuden – und nach Auschwitz – verständlichen Weise zur Sprache zu bringen<sup>2</sup>, die Gefahr der Verwässerung und Verkürzung heraufbeschwört. Man wird freilich dem Verdacht, dem sich das Lévinassche Unternehmen aus Sicht der jüdischen Orthodoxie ausgesetzt sieht, entgegenhalten müssen, daß Lévinas sich des Risikos seiner Übersetzungsversuche sehr wohl bewußt ist und ihre Grenzen und Begrenztheit nicht verschwiegen hat.<sup>3</sup> Auf der philosophischen Seite des Erbes, die mit der jüdischen auf komplexere Weise zusammenhängt, als es die Stichworte

<sup>2</sup> «Nous avons la grande tâche d'énoncer en grec les principes que la Grèce ignorait. La singularité juive attend sa philosophie.» E. Lévinas, *Assimilation et culture nouvelle* (1980), in: Ders., *L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Les Editions de Minuit, Paris 1982, S. 233.

<sup>3</sup> So sind beispielsweise die entsprechenden Hinweise zu Beginn der Talmudvorlesungen nicht bloß rhetorische Verbeugungen vor einer großen Tradition, sie geben der Überzeugung des Tentativen, Amateurhaften und, was die Auswahl der Texte angeht, des Propädeutischen Ausdruck. Sie folgen, wenn man so will, der Einsicht, daß man demjenigen, der anfängt, Französisch als Fremdsprache zu lernen, nicht als erstes die Regeln des Subjonctif oder die Gedichte Mallarmés erklärt.

der Shoah und der Erinnerung an die Unausweichlichkeit der Gottesfrage anzudeuten vermögen, steht zunächst die Einführung der Phänomenologie in den französischen Sprachraum und die sich anschließende, zum Teil kontroverse Rezeption der Texte und Methoden *Husserls* und *Heideggers*. Die zeitgenössische französische Philosophie hätte ohne sie ein völlig anderes Profil. Einführung der Phänomenologie heißt Auswanderung aus der Sphäre des rein Theoretischen und Abstrakten, Hinwendung «zu den Sachen selbst», Einbeziehung des Konkreten, Individuellen, Alltäglichen, der leiblich-seelischen und der interpersonellen Verfaßtheit des «cogito». Schon in dieser Ausrichtung begegnen sich phänomenologische und jüdische Aufmerksamkeit. Die Phänomene des Genießens, Besitzens, der Nahrung, des Wohnens, Arbeitens, der Gabe, des Schmerzes, der Sexualität, des Alterns, des Ermüdens, des Erwachens, des Todes, des Gesichtes und der Sprache werden, erstmals oder auf neue Weise, zu Themen philosophischer Reflexion; in den Diskussionen der rabbinischen Literatur sind sie auf vielfältige Weise immer wieder berührt worden.

### Philosophische und theologische Erbschaft

Einführung der Phänomenologie heißt insofern auch, blickt man auf das Gesamtwerk und seine Entwicklung, ihre allmähliche Verschiebung, Beunruhigung, Verwandlung – von innen her, durch die Neuinterpretation phänomenologischer Texte, wie eben auch und noch nachhaltiger von außen, in der Konfrontation mit den alten und aktualisierten Einsichten rabbinischer Weisheit. Konfrontation, Provokation, Verletzung sind die Stichworte dieser Veränderung, die nicht verharmlosend zu einer *Synthese* jüdisch-philosophischen Denkens stilisiert werden sollte. Auch die Metapher der Übersetzung greift hier zu kurz, faßt nicht das Widerständige der Verbindung und weder die Radikalität noch die subversive Art der Veränderung. In ihr, in dieser «mutation discrète mais irréversible» und in dem klaren Bewußtsein, das Lévinas von ihr hatte, liegt, wie *Jacques Derrida* in der ihm eigenen Weise am Grab seines Kollegen und Freundes zu Recht betont hat, das Prophetische seines Denkens.<sup>4</sup>

Das unbequeme Erbe hat neben der jüdischen und der philosophischen auch eine theologische Seite. In dem Sinne, daß Lévinas' Einsichten und Anfragen auch die christliche Theologie mit all ihren philosophischen Implikationen provozieren, in Frage stellen und, eventuell, zu neuen Wegen führen. Auf seiten der politischen Theologie und der Theologie der Befreiung ist der Anstoß durch Lévinas' Arbeiten früh gesehen und aufgenommen worden, freilich eher im Sinne der Bestätigung eigener Positionen und der Hilfestellung zu ihrer philosophischen Fundierung, weniger als grundsätzliche Erschütterung und Erneuerung des eigenen Ansatzes. Der christlichen Religionsphilosophie (katholischer Provenienz) kommt das Verdienst zu, Wesentliches zur Rezeption der Lévinasschen Texte im deutschsprachigen Raum beigetragen zu haben.<sup>5</sup> Dabei standen in einem ersten Anlauf die Rekonstruktion und Exegese bestimmter Aspekte seines Denkens im Vordergrund mit thematischen Akzenten bei Lévinas' Reflexionen der Zeit, der Transzendenz, der Sprache sowie dem Zugang zu Religion, den sein Denken eröffnet. Die religionsphilosophische Rezeption hat außerdem einiges zu einer kritischen Sichtung der Lévinasschen Heidegger-Lektüre beigetragen, sie ist darüber hinaus aber bisher kaum in ein kritisches oder gar kontroverses Gespräch mit grundlegenden Positionen seines Denkens eingetreten. Schwierigkeiten und Divergenzen des Christlichen oder genauer der christlichen Theologie mit den jüdischen Implikationen in Lévinas' Denken

sind bisher wenig thematisiert worden. Und ebensowenig allfällige Kurskorrekturen, die ein Ernstnehmen seiner Einsichten für Thesen oder Lehren christlicher Theologie erfordern könnte. Hier sind gewiß vor allem die dogmatischen Disziplinen und, katholischerseits, die Fundamentaltheologie gefordert. Spuren einer folgenreichen Lévinas-Lektüre zeichnen sich allerdings bisher nicht ab.<sup>6</sup>

### Grenzen philosophischer Sprache

Daß Theologen und Philosophen, Juden und Christen ihre je besonderen Schwierigkeiten mit den Einsichten und der Hermeneutik dieses unorthodoxen Denkers haben, läßt sich nun sicherlich nicht auf das spezifische Rezeptionsverhalten der genannten Gruppen reduzieren. Es dürfte primär der «Sache» seines Denkens geschuldet sein, den – durch sie bedingten – Formen seiner Artikulation und schließlich den Grenzgängen seines Autors zwischen verschiedenen Kulturen, Epochen und Traditionen.

Die Schwierigkeiten in der Sache ergeben sich unter anderem daraus, daß Lévinas die Philosophie, wie er zunehmend in seinen späteren Arbeiten offenbart, als ein schwankendes Unternehmen auffaßt, das zwischen den Möglichkeiten theoretischer Rationalität und einer davon zu unterscheidenden, davon unabhängigen ethischen Signifikanz – dem Bedeuten der Nähe und der Unerreichbarkeit des Anderen – hin und her läuft, das also nur möglich ist als «die permanente Krise der Philosophie».<sup>7</sup> Krise insofern, als die Philosophie sich nicht erschöpft in der Suche nach Verständlichkeit und Wahrheit, sondern zuvor schon sich an die Frage nach der Berechtigung dieser Suche verwiesen findet. Damit kommt Lévinas zufolge ein Bedeuten ins Spiel, das sich in den Formen der Aussagesprache nicht fassen, sich in ihnen allenfalls andeuten läßt, darin aber auch schon «entstellt» oder «verraten» wird, deshalb nach Zurücknahme der Entstellung verlangt – und so die Philosophie in eine alternierende Bewegung und zugleich in einen Prozeß der Selbsttranszendierung versetzt.<sup>8</sup>

Das Lévinassche Spätwerk trägt dieser Einsicht auch in performativer Weise Rechnung, das heißt, es spiegelt in seiner sprachlichen Inszenierung die Vermeidung definitiver Aussagen, eindeutiger Zuordnungen, einer mono-logischen Entwicklung und erprobt statt dessen andere Formen syntaktischer Verknüpfung, semantische Verschiebungen und, immer wieder, den Rhythmus von Setzung, Widerruf und Neubeginn. Das bringt, formal betrachtet, den philosophischen Text in die Nachbarschaft des literarischen – mit allen Irritationen, die das für ein logisch-sprachanalytisch oder begriffsgeschichtlich geschultes Philosophieverständnis aufwirft.

Hinzu kommen die Schwierigkeiten des Grenzgängers oder des Botschafters bei seinen Missionen zwischen so disparaten Welten wie den Texten der abendländischen Philosophie und dem Talud, der Literatur der europäischen Klassiker, der Essayistik und der Phänomenologie, zwischen russischer, deutscher, französischer und jüdischer Kultur und nicht zuletzt zwischen den Welten vor und nach dem Holocaust. Die Schwierigkeiten der Integration und Interpretation, der Übersetzung im besten Sinne, betrafen nicht allein den Botschafter, sie zeichnen die Botschaft

<sup>4</sup> J. Derrida, *Adieu*, in: *Libération* vom 28. Dezember 1995, S. 4.

<sup>5</sup> Entscheidende Impulse dazu sind dem Freiburger Religionsphilosophen Bernhard Casper zu verdanken, der nicht nur in zahlreichen Aufsätzen zu Aspekten des Lévinasschen Werkes Stellung genommen hat, sondern überdies die Übersetzung der wichtigsten Arbeiten ins Deutsche, eine Reihe weiterer Arbeiten in seinem Umfeld sowie persönliche Begegnungen mit Lévinas vermittelt hat.

<sup>6</sup> Eine Ausnahme bildet der Bonner Dogmatiker Josef Wohlmuth, der Konsequenzen Lévinasscher Überlegungen unter anderem für ein christliches Offenbarungsverständnis und eine zeitgemäße Trinitätstheologie auszuarbeiten sucht und dabei sowohl die Differenzen zu Lévinas deutlich macht als auch Spielräume für eine «relecture» etablierter Positionen ausleuchtet. Die Überlegungen sind m. W. bisher nicht publiziert.

<sup>7</sup> E. Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*. Freiburg-München 1985, S. 270 (=dt. Ausgabe von E.L., *De Dieu qui vient à l'idée*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1982, *ibid.* S. 270).

<sup>8</sup> «Darin eben besteht das Rätsel der Philosophie im Vergleich zum ontologischen Dogmatismus und seiner einseitigen Klarheit und besteht es zugleich als die permanente Krise der Philosophie. Was konkret bedeutet, daß für die Philosophie der ontologische Satz auf eine bestimmte Reduktion hin offen bleibt und dazu angelegt, daß er in seinem Sagen zurückgenommen wird und ganz anders gesagt werden will.» *Ibid.*

selbst und gehen also ein in das hinterlassene Erbe. Die gravierende Frage aus dem Munde eines jüdischen Gelehrten, ob er recht daran getan habe, nach der Shoah eine Anknüpfung, wie erschüttert auch immer, an die Institutionen, Werte und Ausdrucksformen einer Zivilisation zu suchen, die sich in unüberbietbarer Weise diskreditiert hatte, war eine Anfrage an Emmanuel Lévinas. Die Antwort freilich steht noch aus, und sie ist auch Sache derer, die zwischen Trauma, Skepsis und Hoffnung an der Humanisierung einer diskreditierten Zivilisation weiter zu arbeiten haben.

Es ist nicht als billiger Trost gedacht, wenn am Ende, nachdem so viel von Schwierigkeiten die Rede war, noch einmal daran erinnert wird, daß die Schwierigkeiten die Rückseite eines einzigartigen Reichtums und unverbrauchter Chancen bilden. Es verhält sich damit wie mit den Chancen und Risiken der Kommunikation überhaupt – sofern man darunter mehr versteht als die wechselseitige Übermittlung von Informationen: «Die Offenheit der Kommunikation ist nicht eine bloße Ortsveränderung in der Absicht, eine Wahrheit nach außen zu verlegen, statt sie in sich zu behalten; das Erstaunliche ist der Gedanke oder der Wahnsinn, sie nach außen zu verlegen. Würde sich die Kommunikation dann obendrein noch einstellen? Oder ist nicht das Ich – Stellvertretung in seiner Festigkeit als identisches Ich – Solidarität, die damit beginnt, dem Anderen Zeugnis von ihr selbst zu geben, und ist es nicht so vor allem Kommunikation über die Kommunikation, Zeichen für das Zeichengeben statt Übertragung von irgendetwas in eine Offenheit hinein? Man verschiebt auf sonderbare Weise das Problem, wenn man sich fragt, ob das, was sich in dieser Offenheit zeigt, genau so ist, wie es sich zeigt, ob sein Erscheinen nicht Schein ist. Das Problem der Kommunikation läuft, wenn man es auf das Problem der Wahrheit dieser Kommunikation für den, der ihr Empfänger ist, zurückführt, auf das Problem der Gewißheit hinaus, der Übereinstimmung des Sich mit sich selbst, als ob die Übereinstimmung das eigentliche Geheimnis der Kommunika-

tion wäre und als ob die Wahrheit nichts anderes wäre als Unverborgenheit. Der Gedanke, daß Wahrheit Zeugnis geben vom *Unendlichen* bedeuten kann, wird so nicht einmal erahnt. (...) Im Unterschied zu all denen, die die Entstehung mehrerer «Ichs» auf einen Dialog und ein ursprüngliches *Wir* gründen wollen und die sich dabei auf eine hinter der faktischen Kommunikation liegende ursprüngliche Kommunikation beziehen (ohne freilich dieser ursprünglichen Kommunikation eine andere Bedeutung zu geben als die empirische eines Dialogs oder einer *Manifestation* vom Einen zum Anderen – womit jedoch das *Wir*, das es zu begründen gilt, schon vorausgesetzt wird) und die so das Problem der Kommunikation auf das der Gewißheit zurückführen – unterstellen wir der Transzendenz der Sprache eine Beziehung, die nicht empirisches Wort ist, sondern Verantwortung, und das heißt auch Sich-Abfinden (in der Passivität, vor jedem Entschluß) mit dem Risiko des Mißverständnisses (wie in der Liebe – wo man sich, es sei denn, man liebte nicht aus Liebe, damit abfinden muß, nicht geliebt zu werden), mit dem Risiko der Verfehlung und der Kommunikationsverweigerung – Verantwortung und Stellvertretung, in denen auch das thematisierende Ich seinen Grund hat. Von dieser Kommunikation und von dieser Transzendenz wird man zwar nur ihre Ungewißheit aussagen können. Doch hat die Kommunikation als Abenteuer der Subjektivität – im Unterschied zu jenem, das von der Sorge beherrscht wird, wieder zu sich zu finden und anders auch als das der Bewußtseinskoinzidenz – die Ungewißheit zum Inhalt. Wesentlich: sie ist nur möglich in dem Opfer, das in der Annäherung an den besteht, für den man verantwortlich ist. Die Kommunikation mit dem Anderen kann nur als gefährliches Leben transzendent sein, als ein schönes Wagnis, auf das man sich einlassen muß.»<sup>9</sup>

Thomas Wiemer, Bonn

<sup>9</sup> E. Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg-München 1992, S. 265–267 (= dt. Ausgabe von E.L., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye 1974, *ibid.*, S. 152–154).

## Ein weites Feld ironischer Bezüge

Gewagtes Spiel mit Fonty und Hoftaller

«Die Dichtung darf alles. Selbst Täuschung, wenn sie nur glückt, ist erlaubt.» Der Passus findet sich in Günter Grass' «Jahrhundertwerk»\* in einem relativ unbedeutenden Kontext (S. 436). Aber er läßt sich als Schlüssel eines ersten Zugangs zu diesem dickleibigen Roman verstehen. Der Autor hat sich jedenfalls mit «Ein weites Feld» allerhand erlaubt. Mit seiner Romanstruktur und Personenkonstellation ist er weit in den Bereich des Irrealen und der Unmöglichkeiten vorgedrungen. Fragt sich nur, ob ihm dieses Wagnis geglückt ist. In der Beantwortung dieser Frage scheiden sich die Geister. Wie bekannt, hat die Mehrzahl bundesdeutscher Literaturkritiker, von *Marcel Reich-Ranicki* angeführt, den Roman in ungewöhnlich scharfer Form verrissen. In Wort und Bild wurde dem Autor sein Scheitern an dem von ihm gewählten Stoff bescheinigt: Der Text sei bar jeder literarischen Qualität, langweilig und unlesbar. Es gab nur wenige Stimmen, die sich zu Grass' Verteidigung vernehmen ließen und mit *Walter Jens* den Kritikern ihre Ignoranz vorhielten und zu einer positiven Einschätzung gelangten.

Zudem hat der Roman über die eigentliche Literaturszene hinaus Politik und Wirtschaft auf den Plan gerufen. *Antje Vollmer*, die Vizepräsidentin des Deutschen Bundestages, empörte sich in «Die Zeit» (8. September 1995) über die Aggressivität des von Reich-Ranicki dominierten Literarischen Quartetts und sah Verschwörung am Werk. Frau *Breuel* fühlte sich durch die

Darstellung der Treuhand brüskiert und reagierte entsprechend gereizt.

Bei derlei emotional aufgeladenen Wertungen regt sich der Verdacht, daß politische Interessen im Spiel sind, durch die – je nach Standpunkt – «Ein weites Feld» eine negative oder positive Beurteilung erfährt. Günter Grass, der in seinen Romanen ohnehin mit deutscher Vergangenheit und Gegenwart recht kritisch und wenig zimperlich umzugehen pflegt und dessen Aussagen zum deutschen Einigungsprozeß bereits Anstoß erregt hatten, dürften solche widersprüchlichen Reaktionen kaum überrascht haben. Allerdings wird durch sie ein unbefangener analytischer Zugang zu seinem neuesten Roman erschwert. So könnte der Blick des Lesers für die Fülle komischer Situationen derart getrübt werden, daß sich bei diesem, statt herzlich zu lachen, je nach politischem Geschmack Verbitterung oder Häme einstellt. Der Kontrast als Wesen der Komik ist aber nicht allein auf vereinzelte Situationen beschränkt, so etwa, wenn der Treuhandchef als nächtlicher Rollschuhfahrer durch die Korridore dröhnt, er betrifft die Romanstruktur als solche. Ohne an dieser Stelle der Fontane-Rezeption des Romans vorzugreifen, sei doch auf das Spannungsverhältnis der «Subjektverdoppelung» zwischen Fontane, dem «Unsterblichen», und Fonty, seinem «Wiedergänger», verwiesen. Durch diese, für den Roman konstitutive Konstruktion wird – als vertiefte Komik – die Ironie zu seinem wesentlichen Strukturmerkmal.

In diesem Sinne ist wohl – um ein Beispiel zu wählen – die Denkmalsszene zu interpretieren, in der Fonty, durch erpres-

\* G. Grass, *Ein weites Feld*. Roman. Steidl Verlag, Göttingen 1995. 781 Seiten.

rische Drohungen seines «Tagundnachtschattens» genötigt, die Neuruppiner Fontane-Bronze ersteigt, um sich in des Dichters Pose neben dem «Unsterblichen» zu plazieren: «Neben ihm dominierte das Original. Zwar mangelte es nicht an Ähnlichkeit, doch wirkte die verkleinerte Ausgabe wie ein geschrumpftes Modell» (S. 590) Eine Szene, die zum Nachdenken «über Fiktion und Wirklichkeit» anregt (S. 592), wobei Fonty durch die anschließende Rede vom Denkmal herab mit Tallhover-Hoftaller scharf ins Gericht geht und die verheerenden Folgen fürsorglicher Schriftstellerbeschattung beim Namen nennt – eine durch ironische Brechungen gekennzeichnete Stunde der Wahrheit. Durch den für die ästhetische Ironie typischen Kunstgriff einer mit Fontane und Fonty gegebenen Subjektverdoppelung, einschließlich des Doppelporträts Fonty-Hoftaller, läßt sich der Roman insgesamt als ironisch charakterisieren. Zur Untermauerung dieser These wäre freilich eine literaturwissenschaftliche Analyse erforderlich, die im einzelnen dem ironischen Erzählten, den Brechungen der Erzählstruktur, den Übertreibungen und Demaskierungen und den dem Roman immanenten Gegensätzen, u. a. dem zwischen Fiktion und Geschichte, nachzugehen hätte.

### Fonty und Hoftaller – ein Doppelporträt

Der in fünf Bücher mit insgesamt siebenunddreißig Kapiteln unterteilte Roman besitzt neben einer Fülle von Verzweigungen und Nebenpersonen zwei Protagonisten: *Theo Wuttke* und *Ludwig Hoftaller*, beide mit einem weit zurückreichenden Vorleben: Wuttke, durch den Theodor Fontane zu neuem Leben erweckt, so daß alle Welt ihn teils respektvoll, teils mit sanfter Ironie «Fonty» nennt, und Hoftaller, in dem *Joachim Schädlich*s Geheimdienstmann «Tallhover», seinem Autor zum Trotz, weiterlebt, statt sich Mitte der fünfziger Jahre selbst exekutiert zu haben. Zwei äußerst gewagte Kopfgeburten, wie sie sich nur ein Autor von Format leisten kann – und selbst ein solcher kann sich mit ihnen übernehmen.

Erzählt wird aus der Perspektive des Potsdamer Fontane-Archivs, zumeist in Wir-Form, mitunter auch durch den Mund einer Mitarbeiterin (S. 533), wohl eine Reverenz gegenüber der Fontane-Liebhaberin Frau Grass, der denn auch dieser Roman gewidmet ist. Auch bezüglich der Erzählperspektive nimmt der Autor für sich in Anspruch, daß der Dichtung alles erlaubt ist, erfüllt doch das Potsdamer Archiv die kaum einmal eingeschränkte Rolle eines allwissenden Erzählers.

Der Roman bewegt sich um die Achse seines Doppelporträts. Selten einmal vermag es Fonty, sich seinem Tagundnachtschatten zu entziehen. Und wenn, dann ist dieser stets im entscheidenden Augenblick zur Stelle. Diese enge Verknüpfung beider Protagonisten ist für die Handlung konstitutiv. Als Fonty und Hoftaller gemeinsam am Rande eines Braunkohleabbaus über den Untergang der DDR nachdenken und den kollektiven Erzähler die Versuchung anfällt, den Stasimann in die Grube stürzen zu lassen, heißt es: «Doch mußten die Folgen bedacht werden: War Fonty ohne seinen Tagundnachtschatten vorstellbar? Hätte dessen Abwesenheit nicht sogleich eine Geschichte beendet, deren Pointen vom Echo lebten und, mehr oder weniger mißtönend, zweistimmig gesungen sein wollten? Was bleibt übrig, fragten wir uns, wenn Hoftaller wegfällt? Theo Wuttke, gewiß. Doch wäre dessen Existenz der weiteren Entwicklung förderlich und genug gewesen?» (S. 516)

Grass' Kunstgriff, Theo Wuttke alias Fonty einen Geheimdienstmann beizugeben, erlaubt nicht nur auf der Gegenwärtsebene recht provozierende Aussagen zur Wende, er dient in gleicher Weise der Fontane-Rezeption, besitzt doch Tallhover-Hoftaller ein geheimes Dossier mit Fontanes Jugendsünden und Londoner Agententätigkeit, Kenntnisse, die ein Zweiergespräch über den «Unsterblichen» mit immer neuen Ansätzen ermöglicht, das in beziehungsreichen Analogien zu Fontys Leben wie zu Ereignissen fernerer und gegenwartsnaher deutscher Geschichte die Handlung vorantreibt.

### Hantieren mit zwei Spiegeln – zu Grass' Fontane-Rezeption

«Ein weites Feld» kam, lange vor Drucklegung als «Jahrhundertwerk» angekündigt, zu Goethes Geburtstag auf den Büchermarkt. Das vom Verlag bewußt gewählte Erscheinungsdatum sollte den literarischen Ereignischarakter des Werkes unterstreichen. So waren hohe, wohl zu hohe Erwartungen geweckt worden, hatte doch mit den Kritikern eine breite, literarisch interessierte Öffentlichkeit gehofft, nach einer Vielzahl wenig befriedigender Verarbeitungen der deutschen Einheit endlich den großen Roman in die Hand zu bekommen. In dieser Hoffnung zeigten sich nun viele enttäuscht.

Dabei spielt die Handlung durchaus in den ersten Nachwendjahren und ist mit ihren bedeutendsten Geschehnissen ironisch gespickt. So mag man in dem «Effi Briest» entliehenen Titel einen Hinweis darauf sehen, daß es sich bei der deutschen Einheit um ein weites, von «Irrungen, Wirrungen» nicht freies Feld handelt, mehr noch: Fontanes Leben und Werk bestimmt als Deutungsfolie für den Ablauf der Ereignisse die Handlung entscheidend mit.

Fontane und immer wieder Fontane. Kein Werk des «Unsterblichen», das in diesem Roman unerwähnt bliebe. Zitate über Zitate. Ein Rasonnieren über den märkischen Dichter, bei dem kaum ein Detail seiner Biographie ausgelassen wird. Dazu immer wieder ironische Brechungen und gewagte Assoziationen. Manche Fontane-Liebhaber mögen darin ein reizvolles Spiel sehen, für andere mag es ärgerlich sein, oder sie fühlen sich gelangweilt und irritiert zugleich, da ihnen der Autor längst Bekanntes in sehr eigenwilliger Neuverpackung serviert. Und über die Zwanghaftigkeit des Autors, seinen Fonty bis in die kleinste Einzelheit hinein den «Unsterblichen» nachleben zu lassen, kann man mitunter nur den Kopf schütteln. Mag es noch angehen, daß Theo Wuttke auf den Tag genau hundert Jahre nach Fontane zur Welt kommt, dazu gleichfalls in dessen Geburtsort Neuruppin (S. 9), so ist der biographische Bogen doch wohl überspannt, wenn Fontys Dienstzimmer bei der Treuhand die Nummer 1819 trägt und so an Fontanes Geburtsjahr erinnern soll.

Doch das sind lediglich äußere Verweise. Bedeutsamer ist jenes Netz, das Fontanes Leben mit dem seines «Wiedergängers» aufs engste verknüpft. So lebt Theo Wuttke Fontanes folgenreiches Liebesabenteuer auf einem Elbearn seinerseits bei einer Ruderpartie auf einem stillen See im besetzten Frankreich nach: «...immer heiteren und nur andeutungsweise wehmütigen

Das Schweizerische Pastoralsoziologische Institut (SPI) sucht eine/n

## Mitarbeiter/in

Ihre Aufgaben sind die Administration der Pastoralplanungskommission der Schweizer Bischofskonferenz (PPK), die Planung und Koordination ihrer Arbeit, die Konzeptualisierung und Bearbeitung praktisch theologischer und pastoraler Fragestellungen, evtl. die Mitarbeit in religionssoziologischen Forschungsprojekten.

Sie haben ein abgeschlossenes theologisches Hochschulstudium, solide Kenntnisse in der praktischen Theologie und sind mit dem Leben und den Strukturen der katholischen Kirche in der Schweiz vertraut. Wichtig sind analytisches Denkvermögen, Gewandtheit im schriftlichen Ausdruck, Teamfähigkeit. Gute Französischkenntnisse sind unerlässlich.

Spricht Sie diese herausfordernde Aufgabe an? Gerne geben wir Ihnen weitere Auskünfte. Ihre Bewerbung richten Sie bitte bis spätestens 15. Mai an

**Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut**  
Dr. Alfred Dubach  
Gallusstraße 24, Postfach 1926, 9001 St. Gallen  
Telefon 071/223 23 89

Sinns haben sich beide, Magdalena Strehlenow und Madeleine Blondin, die Gärtners-, die Gastwirtstochter dem Apothekerhilfen, dem Obergefreiten hingegeben und sich dem Unsterblichen oder dessen Wiedergänger anvertraut, auf daß sich die eine modellhaft überliefern, die andere dem Modell angleichen konnte ... » (S. 416)

So fließen in Fonty zweier Leben in eins. Dabei bleibt es nicht beim bloßen Vergleich oder beim Nachleben vorgegebener Muster. Immer wieder kommt es im Text zu übergangslosen Vermischungen, so daß der Leser Mühe hat, «überall dort das Original vom Abklatsch zu trennen, wo Fonty mit zwei Spiegeln zugleich hantiert hat» (230). Der Autor treibt sein Spiel so weit, daß Hoftaller seinem Fonty am Ende die «absurde, aber in sich schlüssige Geschichte» auftischt, der – wenngleich illegitime – Ururenkel des «Unsterblichen» zu sein. (684f.)

Allein schon dieses hier lediglich angedeutete Beziehungsgeflecht zwischen Fontane und Fonty dürfte «Ein weites Feld» trotz aller negativen Kritiken einen Platz in der Literaturgeschichte sichern. Man braucht nicht Prophet zu sein, um vorauszusagen, daß dieser Grass-Roman der Literaturwissenschaft bald als Untersuchungsobjekt dienen wird. Da wird so manche Magisterarbeit künftiger Germanisten zu erwarten sein, in der den biographischen Bezügen, den Verknüpfungen, Assoziationen und ironischen Brechungen, der Funktion von Analogien und Motiven, der beiden Figuren, der historischen wie der fiktionalen, eigenen ambivalenten Haltung in den politischen Verhältnissen ihrer Zeit nachgegangen wird, vielleicht sogar der Frage, inwiefern «Ein weites Feld» literaturtheoretische Übereinstimmungen mit Fontanes «poetischem Realismus» zeigt. Günter Grass erweist sich mit seinem Roman nicht nur als ein intimer Fontane-Kenner, sondern gibt mit dem Hinweis auf das Potsdamer Archiv und die namentliche Erwähnung von *Hans-Heinrich Reuter* (S. 332) zu erkennen, daß ihm Fontanes Romantheorie nicht fremd ist.

Ich weiß nicht, was ein Autor darüber denkt, wenn einer seiner Kollegen – und mag er mit ihm noch so gut befreundet sein – den begründeten Tod seines Protagonisten rückgängig macht, um sich seiner Figur für das eigene Werk bedienen zu können. Nach dem Motto, Dichtung sei alles erlaubt, hat sich Günter Grass jedenfalls zu diesem zweifelhaften Verfahren entschieden und Schädlich Tallhover als Hoftaller fortleben lassen: «Nein, Tallhover hat nicht Schluß gemacht, hat nur die Seite gewechselt, war drüben gefragt. Das hat mein Biograph leider nicht glauben wollen, hat die im Westen gängige Freiheit fehleingeschätzt, hat mich ohne Ausweg gesehen, mir ne Todessehnsucht angedichtet, als könnte unsereins Schluß machen. Für uns, Fonty, gibt's kein Ende!» (S. 17)

Nun, Joachim Schädlich hatte mit seinem Romanschluß keinesfalls das Ende deutscher Geheimdienste suggerieren wollen; ganz im Gegenteil. Schädlich Tallhover, eine einsame, freund- und freundlose Gestalt, ist von der Idee eines «reinen Staates» besessen, den er von allen wirklichen und vermeintlichen Feinden gesäubert wissen will. Und nur weil es die DDR im Kontext des 17. Juni 1953 an einer letzten Konsequenz fehlen ließ, nimmt Schädlich Tallhover in einem Anflug von Wahnsinn die Schuld daran, daß der «reine Staat» in keinem der Systeme, denen er über ein Jahrhundert gedient hat, Wirklichkeit wurde, auf sich. Und nach dem Muster stalinistischer Prozesse inszeniert er seine Selbstexekution.

Grass' Tallhover ist demgegenüber eine vergleichsweise harmlose Figur, ganz ohne dessen Ernst, mit Ironie begabt, fähig zu salopper Rede. In Hoftaller ist Tallhover kaum mehr kenntlich. Über den gravierenden Unterschied täuschen auch keine gelegentlichen Erinnerungen oder Wortfetzen aus Schädlich «Tallhover» hinweg. Und die wiederholten Rechtfertigungen der willkürlichen Tallhoverkorrektur überzeugen nicht. Es paßt – um ein Beispiel zu wählen – ganz und gar nicht zu einem Tallhover nach dem Format von Schädlich, wenn Grass' Tallhover-Hoftaller in seiner Eigenschaft als Gestapobeamter dem Gefreiten Wuttke einen Druckposten verschafft und sich als Gegenleistung mit

Stimmungsberichten der Truppe zufriedengibt, die – nach dem Muster von Fontanes Kriegsbüchern verfaßt – für das Reichssicherheitshauptamt gänzlich wertlos sind. Oder was ist von einem Stasioffizier zu halten, der, wie Hoftaller, wochenlang aufopferungsvoll seinen von Fieberphantasien geschüttelten IM-Schützling pflegt und so geradezu ein Muster an Barmherzigkeit abgibt? (S. 698f.)

Auch wenn es nicht in der Absicht des Autors liegen mag – dieser Tallhover-Verschnitt könnte einer Verharmlosung von Gestapo und Staatssicherheit durchaus Vorschub leisten und käme damit manchen gegenwärtigen Tendenzen entgegen. Indem Günter Grass Fonty mit seinem Tagundnachtschatten, die Fontane-Rezeption mit einem Vertreter des Überwachungsstaates verknüpft, hat er offenbar seine Gestaltungsmöglichkeiten überschätzt. Diese Doppelfunktion, mit der der Autor seinen Hoftaller ausstattet, hat ihren Preis. So ist Grass' «Ein weites Feld» – im Unterschied zu Schädlichs «Tallhover» – kein Roman zur Entlarvung des Totalitarismus. Die Revision der Figur relativiert zugleich die Bedrohlichkeit des Überwachungsstaates. Tallhover-Hoftaller mildert deutlich den dunklen Schatten des mit der Wende untergegangenen SED-Staates. Auch dies ist wohl einer der Gründe, warum die einen diesen Roman ablehnen, die anderen ihn mit Befriedigung aufnehmen.

### «Die Mechanik der Wende» – Kontinuität im Wandel

Für die deutsche Geschichte, wie sie sich in «Ein weites Feld» über ein Jahrhundert erstreckt, scheint eine eigentümliche Kontinuität bei allem Wandel kennzeichnend zu sein. Deutlich wird dies bereits durch die Wahl eines der zentralen Schauplätze der Handlung – des einstigen Reichsluftfahrtministeriums, das den Zweiten Weltkrieg «wie ausgespart» (S. 68) überstand, dann jahrzehntelang der DDR als Sitz der Ministerien diente, ehe nach der Wende die Treuhänd dort Einzug hielt. In diesem Gebäude mit seinem mächtigen Portal haben unter den wechselnden Systemen beide Protagonisten ihren Arbeitsplatz. Wuttke über Jahre als Aktenbote, Tallhover-Hoftaller als Gestapobeamter und Stasimann. Das Haus besitzt einen altertümlichen Paternoster, der beiden Protagonisten nicht nur als konspirativer Treffpunkt dient und auch sonst manche Begegnungen möglich macht, der Personenaufzug in seinem steten Auf und Ab sowie seiner im Wendemechanismus begründeten ständigen Wiederkehr dient als Symbol. So erblickt Fonty den Staatsratsvorsitzenden «kurz vor Schluß und Mauerfall» in der sich senkenden Kabine und begreift diese Szene als «historischen Abstieg». Er sinniert: «Im Paternoster geeint. Vom Reichsmarschall bis zum Chef der Treuhänd... Zugleich sah er sich in wechselnden Zeiten immer wieder auf eine steigende Kabine warten. Er begriff die Mechanik der Wende in Gestalt eines rastlos dienstwilligen Personenaufzugs. Soviel Größe. Soviel Abstieg. Soviel Ende und Anfang.» (S. 568)

Eine ähnliche Funktion erfüllt das sich mehrfach wiederholende Motiv des Haubentauchers, dem Theo Wuttke, seine und des «Unsterblichen» Lebensgeschichte überdenkend, im Tiergarten zuschaut; wie er immer wieder unter Wasser verschwindet und an einer unerwarteten Stelle auftaucht – ein Sinnbild der nur zeitweilig in Vergessenheit geratenen oder verdrängten Gehalte des eigenen Lebens wie der Geschichte.

Dieses «Haubentaucherprinzip» findet gleichfalls in den immer wieder ins Spiel gebrachten Analogien der Fontane-Rezeption seine Anwendung. Mag der Vergleich zwischen den «Tunnelbrüdern» der vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts und der Literaturszene vom Prenzlauer Berg (S. 39) kaum einer inneren Erregung wert sein, der Rückgriff auf die Reichsgründung von 1871 als Deutungsmuster der mit dem Herbst 89 eingeleiteten deutschen Einheit erhitzt schon die Gemüter. Wie man weiß, ist Günter Grass kein Freund des Beitritts der DDR zur Bundesrepublik, den er denn auch in seinem Roman als «Anschluß» bezeichnet. Längst vor «Ein weites Feld» und ohne literarische Verpackung hat er seine Vorbehalte gegenüber der

Wiedervereinigung Deutschlands geäußert, durch die seiner Meinung nach die schlechten Traditionen deutscher Geschichte erneut zum Tragen kommen; ihm wäre eine Konföderation beider deutscher Staaten lieber gewesen. Was Wunder also, wenn seine politische Überzeugung in dem Roman ihren Niederschlag findet.

So läßt Günter Grass, um ein Beispiel zu wählen, seinen Fonty «an einem windstillen klaren Dezembertag des Jahres 89, als das Wort «Einheit» mehr und mehr an Kurswert gewann ... das am 16. Juni 1871» veröffentlichte Fontane-Gedicht «Einzug» deklamieren, «dessen Reime das siegreiche Ende des Krieges gegen Frankreich sowie die Reichsgründung und die Krönung des preußischen Königs zum Kaiser der Deutschen feierten, indem sie stropfenreich alle heimkehrenden Regimenter, die Garde voran, zur Parade führten ...» (S. 19) Eine bedenkliche Analogie. Gewiß, auch der Mauerfall als Beginn der deutschen Einheit wurde 89 gefeiert, doch auf sehr zivile Weise, indem sich Berliner aus dem Osten und Westen der Stadt in den Armen lagen, am Brandenburger Tor die Sektkorken knallten, unter lautem Hupen stadtwestwärts rollende Trabis liebevoll beklopft wurden und ranghohe bundesdeutsche Politiker Mühe hatten, diesem Ereignis mit dem ihnen zur Verfügung stehenden Wortschatz gerecht zu werden. Soldatisches sah man da nicht – es sei denn die verdutzten Gesichter östlicher Grenzwächter mit ihrem angestrengten Bemühen, zu diesem, ihrer Meinung nach bösen Spiel eine gute Miene zu machen. Von Militärparaden keine Spur.

Es sind vor allem die mit der Einheit in Zusammenhang stehenden Textstellen, die – je nach politischer Einstellung – zu Ärger oder Befriedigung Anlaß geben, so daß manche in ein literarisches Gewand gehüllte Kritik auf ihre politischen Interessen hin zu befragen ist. Dabei sollte bedacht werden, daß – unbeschadet einer dem Autor grundsätzlich eigenen Skepsis – nicht jede Äußerung seiner Figuren ihm persönlich zur Last zu legen ist. So etwa, wenn er durch den Mund von Hoftaller die Einheit als Werk der Stasi erscheinen läßt: Um die Möglichkeit eines für beide Seiten gefährlichen dritten Weges auszuschließen, habe die Staatssicherheit die Öffnung der Mauer verordnet. Auch sei sie es gewesen, die durch eine winzige Korrektur statt einer Demokratisierung des eigenen Staates der Einheit die Bahn gebrochen habe: «Mußten ein einziges Wörtchen nur austauschen... Zuerst in Leipzig, dann überall ... Da sehn Sie, Wuttke, was ein simples Wort ausmachen kann ... Nicht mehr das, aber ein Volk. Winziger Unterschied? Stimmt! Aber der hat's gebracht, na alles. Und der Westen war erst mal baff, hat aber schnell kapiert und zugelangt» (S. 409). Und als man das Volkseigentum durch die Gründung der Treuhand «vor kapitalistischem Zugriff» habe retten wollen, mischte wiederum die Stasi mit, diesmal mit der Parole: «Wenn die Mark nicht zu uns kommt...» Sollen sie sich doch tot und dußlig zahlen: «Wird teurer und teurer werden... Und alles auf Pump! Nen riesigen Schuldenberg seh ich... Ach was, Wuttke, sind ja nicht unsre Sorgen! Wir kochen die weich, butterweich, bis sie klein und häßlich sind, na, wie wir» (S. 410). Schließlich die Öffnung der Akten, diese «neue Ehrlichkeit», mit der man «die Vergangenheit ans Licht bringen» will. Sollen sie haben, liegt ja alles kilometerlang in den Kellern der Normannenstraße. «Und zwar gesamtdeutsch ... Muß sich auszahlen endlich... Und wir? Wir sind weg und machen uns doch nützlich, wissen genau, wo was liegt und leise vor sich hin tickt ...» (S. 410) – Am Ende erweist sich – Ironie der Geschichte – die untergegangene DDR als Sieger, indem der Westen an der Einheit zugrunde geht.

Oder nehmen wir das Beispiel der Treuhand. Ein bereits durch die Konfiszierung jüdischen Eigentums belasteter Begriff (S. 484), mit dem Fonty ironisch-spielerisch umgeht: «Aus bester Laune machte uns Fonty vor, wie Treuhänder im Handumdrehen zu Treuhändlern werden; wie bei der Treuhand eine Hand die andere wäscht; weshalb es fortan möglich sein wird, die Praxis der Veruntreuung von Volkseigentum mit Hilfe der Treuhand einzusegnen; und andere Wortspiele, nach deren Regeln man, zum

Beispiel, den häßlichen Offenbarungseid durch Schwur mit erhobener Treuhand vermeiden kann» (S. 550). Dazu die mit der Treuhand eng verbundene «Abwicklung», ein Wort, für das Fonty auftragsgemäß, wenngleich vergeblich, nach einem gefälligeren Synonym sucht. «Ein häßliches Wort, wie geschaffen, den hier geduldig, dort fordernd auftretenden Kolonialherren glatt vom Munde zu gehen. Ein den Menschen aussparendes Wort... Und weitere Wortungeheuer wurden nach dem Regelwerk der Marktwirtschaft freigesetzt: Investitionshemmnisse sollten beseitigt, das Restrisiko akzeptiert, jegliche Überkapazitäten gekappt, Betriebe entkernt, Standortvorteile wahrgenommen werden» (S. 611). – Solche Sprachkritik denunziert den Einigungsprozeß als inhuman.

### Kulturpolitische Bezüge zur DDR-Vergangenheit

Ein letzter Aspekt sei noch genannt – der eng mit der Figur des Theo Wuttke verbundene kulturpolitische Bezug zur DDR-Vergangenheit. Bevor nämlich Theo Wuttke 1976 durch Vermittlung seines Tagundnachtschattens seinen Dienst als Aktenbote im Haus der Ministerien antrat, war er jahrelang im Auftrag des Kulturbundes mit Vorträgen über Leben und Werk des «Unsterblichen» unterwegs gewesen, wobei er in so manches politisches Fettnäpfchen trat und in die Fänge des Systems geriet, denen er dank Hoftaller immer wieder mit halbwegs heiler Haut entkommen konnte. 1951 hatte man ihn «wegen negativ-feindlicher Äußerungen zur damals verordneten Formalismusdebatte» aus dem Schuldienst entlassen. Nach dem 17. Juni 1953 bekam er wegen eines anzüglichen Vergleichs mit der achtundvierziger Revolution Ärger (S. 211). 1968 hatte er den Einmarsch in die Tschechoslowakei auf einer Kulturbundtagung auf dem Hintergrund preußischer Annexionspolitik mit Hitlers Blitzkrieg in Zusammenhang gebracht, was ihm beinahe einige Jährchen Bautzen eingetragen hätte. Bis schließlich 1976 seine Kritik an der Ausbürgerung von *Wolf Biermann* trotz hoher Ehrungen mit Verdienstmedaillen, Orden und Prämien seiner Tätigkeit innerhalb des Kulturbundes ein Ende setzte und seine Laufbahn als Aktenbote ihren Anfang nahm.

Mit solcher Biographie ausgestattet, ist es dem Autor ein leichtes, ein ganzes Netz hintergründiger Anspielungen auf DDR-Autoren, mit denen Fonty teilweise in Briefwechsel stand (S. 350), zu knüpfen, Textpassagen, die – reichlich mit Ironie versehen – zu den gelungensten des Romans zählen. So etwa die Beschreibung eines Wandbildes, bei dem Fonty für den «Unsterblichen» Modell gestanden hatte, das aber neben den kulturpolitisch unverfänglichen Künstlern und Schriftstellern auch etliche aus dem Lager «bürgerlicher Dekadenz» sowie mit dem sozialistischen Bannfluch belegte Gegenwartsautoren enthielt und übertüncht werden mußte (S. 49f.). Oder Fontys Klage über die Dürftigkeit der DDR-Literatur: «Habe ja keine Kollegen, keine sechs, mit denen ich auf dem Sprechfuß stehe. Früher, mit Bobrowski und Fühmann, ja, aber seitdem Keller und Storm tot sind – welche Dürftigkeit. Was will man mit Müller groß reden? Außer daß er seinen Whisky zelebriert und sich via Zigarre über seinen Meister Brecht mokiert, kommt da nicht viel, allenfalls ein paar niedliche Zynismen. Und die Wolf hält sich tapfer ihr Damenkränzchen; da ist man in Hosen und Krawatte grad noch geduldeter Gast. Habe ja nichts gegen schreibende Frauen und stelle die Bachmann neben Mörke, aber daß Hunderte solcher Blaustrümpfe wie Ludovica Hesekeel mit Sechsermoral und Dreier-Patriotismus unsere Literatur besorgen, à Elle drei Mark, das ist ein Fluch ...» (S. 258f.)

Der Streit um «Ein weites Feld» wird weitergehen. Trotz aller Verrisse – die Lektüre lohnt sich. Auch für dieses dickleibige Werk gilt das «Haubentaucherprinzip»: Es läßt sich durch keine Kritik in den literarischen Orkus verdammen. Noch ist nicht bewiesen, daß der einst große Grass nur noch Blech in seiner Trommel hat, wie eine Kritikerin anzüglich geschrieben hat.

*Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen*

# VON PLAYBOYS UND PRAYBOYS

Zu einem Projekt der City-Pastoral in der Düsseldorfer Altstadt\*

1977 veröffentlichte der Soziologe *Niklas Luhmann* ein Buch mit dem Titel «Die Funktion der Religion». Mit Blick auf die Dienstleistungen, welche die Kirchen auf dem Markt der Möglichkeiten anbieten, stellt der Autor fest: «Die Erhaltung der Attraktivität bereitet (den religiösen Organisationen) Sorgen und führt zur Imitation weltlicher Erfolgsmuster: Die psychotherapeutische Praxis an Individuen und Gruppen kann in kirchlich getragenen Veranstaltungen parallelisiert werden, die Figuren des transzendentalen Idealismus können theologisch nachgeturnt werden, den Club-Ketten für Playboys lassen sich Club-Ketten für Prayboys nachbilden.»<sup>1</sup>

Auch wenn Luhmann die hier wiedergegebenen Gedanken mit warnendem Unterton ausspricht, so verweisen sie doch auf eine real existierende Spannung, die nicht einfachhin aus der Welt zu schaffen ist und – so die These der hier vorgelegten Erkundungen – auch nicht unbedingt eliminiert werden sollte.

## Religion am Ende (der Moderne)

Im folgenden wird das grundlegende Problem von katholischer Kirche und säkularisierter Moderne anhand der Möglichkeiten und Grenzen einer stadtgerechten Seelsorge untersucht. Die entsprechenden Überlegungen stützen sich in ihrer gesellschaftstheoretischen Fundierung auf die weithin erkannte Doppelseichtigkeit der entfalteten Moderne. Während die traditionell der Moderne eigenen Kategorien Freiheit, Rationalität und Fortschritt in Verruf geraten sind, feiert das Bedürfnis nach mythisch-esoterischer, also weitestgehend: religiöser Beheimatung fröhlich Urständ. Die kaum noch zu übersehende Krise des industriellen Wachstums mitsamt der Einsicht, nicht mehr Herr der technischen und sozialen Folgen des selbstinszenierten Prozesses zu sein – Tschernobyl und die verfestigte Massenarbeitslosigkeit mögen dafür als Symbole stehen –, bedingt, quasi als Gegenreaktion, eine neue Sehnsucht nach übernatürlichen Versicherungen. Dabei setzen allerdings zunehmend weniger Menschen ihr Vertrauen in den Trostvorrat der überkommenen religiösen Sinnsysteme. Die diesbezügliche Funktion, die einstmals, zumindest hierzulande, relativ flächendeckend das kirchlich verfaßte Christentum übernommen hat, ist nun auf andere Anbieter auf dem (pseudo-)religiösen Markt übergegangen. Geistheilungen und Seelenwanderungen, Esoterikzirkel und neomythische Ideologien haben der jesuanischen Tradition vielerorts den Rang streitig gemacht.

\*) Vorabdruck aus dem Ende März erscheinenden Ausstellungskatalog: CARITAS & SCIENTIA. Dominikanerinnen und Dominikaner in Düsseldorf, hrsg. vom Dominikanerkloster Düsseldorf durch Annette Baumeister, Thomas Eggensperger, Ulrich Engel, Wieland Koenig, Düsseldorf 1996 (ca. 200 Seiten, ca. 25 s/w-Abb., DM 20,-). Der Katalog erscheint zur gleichnamigen Ausstellung über das Wirken der Prediger-schwester und -brüder in Geschichte und Gegenwart in der nordrhein-westfälischen Landeshauptstadt. Die Präsentation ist vom 28. März bis zum 27. Mai 1996 im Stadtmuseum, Berger Allee 2, D-40213 Düsseldorf, zu sehen (Öffnungszeiten: täglich 11 bis 17 Uhr, Do. bis 21 Uhr, Mo. geschlossen, Ostersonntag, 1. Mai und Pfingstsonntag geschlossen; Ostermontag und Pfingstmontag geöffnet). Der Katalog kann gegen Vorauszahlung (DM 20,- und DM 5,- Porto/Versand) beim Museum bezogen werden.

Gewidmet sei dieser Aufsatz allen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern im Projekt *Sankt Andreas – Offene Kirche der Dominikaner*. – Wesentliche Punkte der vorliegenden Darstellung greifen auf die mehrjährigen Diskussionen in der *Dominikanischen Arbeitsstelle Theologie und Gesellschaft (DAtHeG)* zurück, an denen ich teilnehmen konnte. Die statistischen Angaben zur Situation in der Düsseldorfer Altstadt verdanken sich der pastoraltheologischen Diplomarbeit von Ralf Sperling, *Offene Kirche in der City. Christliche Pastoral im Kontext der verstädterten Gesellschaft – dargestellt an einem Projekt der Dominikaner in der Düsseldorfer Altstadt* (masch.-schriftl. Manuskript), Bonn 1995.

<sup>1</sup> N. Luhmann. Die Funktion der Religion, Frankfurt/M. 1994, 241.

Weil die skizzierten Reflexe auf die in die Jahre gekommene Moderne insbesondere in den städtischen Zentren der westlichen Welt fokussieren, hat sich auch die pastoraltheologische Besinnung verstärkt dem urbanen Kontext zuzuwenden. Dabei geht es um die Bestimmung der Beziehung zwischen Religion und Gesellschaft, genauerhin um die Frage, wie diese heute in produktiver Weise praktisch gestaltet werden kann und soll, ohne die skizzierten Ambivalenzen einfachhin ausblenden oder gar aufheben zu wollen. Im Hintergrund der hier vorgelegten Überlegungen stehen die zentralen Kategorien Urbanität und Säkularisierung. Beiden wird bewußt nicht mit der Attitüde der Abwehr begegnet, denn genau in einer solchen liegt doch das ganze Dilemma heutiger kirchlicher Praxis begründet: Die hierzulande immer noch vorherrschende Pfarrseelsorge hat sich gerade *nicht* in die säkulären Urbanisierungsprozesse inkulturiert. Vielmehr wird mit der überkommenen volkswirtschaftlich-territorialen Organisation (Stichwort «Kirche im Dorf») ein vorindustrielles, zumindest aber dem 19. Jahrhundert entwachsenes Pastoralmodell relativ ungebrochen bis hinein in die postmoderne Dienstleistungsgesellschaft fortgeschrieben.

Andererseits aber darf auch nicht einer unkritischen Idealisierung der städtisch-nachchristlichen Wirklichkeiten das Wort geredet werden, hat sich doch die Metropole neuzeitlichen Zuschnitts – zumindest in ihrer westeuropäisch-nordamerikanischen Gestalt – als «Dystopia», also als das krasse Gegenteil einer friedlichen Utopia entlarvt. Zunehmende soziale Spannungen zwischen Arm und Reich fordern hier zur Kritik heraus. Entsprechend der geschilderten Ambivalenz bedarf es also des dialektischen Angangs. Kurz und gut: Es soll nach Orten der Hoffnung in der nachchristlichen Stadt Ausschau gehalten werden.<sup>2</sup>

## Mendikantenorden als urbanisierte Form des Mönchtums

Die der Relation Kirche/Stadt oder weiter gefaßt: Religion/Urbanität inhärente Spannung ist allerdings nicht ein erst in der Moderne auftretendes Phänomen. Schon ein kurzer Blick in die Geschichte verdeutlicht, wie sehr dieses Verhältnis seit alters her Gestalt und Ideologie von Religion prägt.

«Das Christentum ist von seinen Anfängen her eine Stadtreligion. Die Strukturen des städtischen Lebens haben seine Sozialgestalt mitbestimmt, und die Kirchen haben ihrerseits das Stadtbild geprägt.»<sup>3</sup> Diese Feststellung gilt insbesondere für die Ursprungsgeschichte der mittelalterlichen Bewegung der Bettelorden, denen auch die Gemeinschaft der Predigerbrüder (Dominikaner) zuzurechnen ist. Gerade die Mendikanten waren es ja, die sich von der benediktinisch geprägten Abtei verabschiedeten, um inmitten der im 13. Jahrhundert aufblühenden städtisch-bürgerlichen Emanzipationsbewegungen ihren neuen «topos» zu etablieren.<sup>4</sup> Durch den Bruch, den die Predigerbrüder mit der monastisch-feudalen Welt vollzogen (Stichwort Evangelische Bewegung), waren sie zur vollkommenen Präsenz in der gerade erst entstehenden Welt des Stadtbürgertums fähig.<sup>5</sup>

Dominikus (ca. 1170–1221) und seinen Leuten ging es vor allem «um die Predigt und das Heil der Menschen»<sup>6</sup>, dies allerdings nicht in privatistischer Engführung, sondern als öffentliche Angelegenheit. In diesem Zusammenhang kam dem liturgischen Kult besondere

<sup>2</sup> Vgl. H.-G. Janßen, *Orte der Hoffnung in der säkularisierten Stadt. Fundamentaltheologische Erwägungen zu Säkularisierung und Urbanität*, in: *Wissenschaft und Weisheit* 57 (1994), 273–292.

<sup>3</sup> H.-J. Höhn, *Religiös im Vorübergehn? Urbanität als Herausforderung für die Kirche*, in: *Stimmen der Zeit* 115 (1990), 363–373, hier 363.

<sup>4</sup> Vgl. I. W. Frank, *Die Präsenz der Dominikaner in den spätmittelalterlichen Städten. Ein ungriffiger und doch wirksamer Beitrag zur «Versöhnung»*, in: Th. Eggensperger, U. Engel, O. H. Pesch, Hrsg., *Versöhnung. Versuche zu ihrer Geschichte und Zukunft* (FS Paulus Engelhardt) (Walberberger Studien/Philosophische Reihe 8), Mainz 1991, 174–188.

<sup>5</sup> Zum zeitlich parallelen franziskanischen Beitrag vgl. etwa D. Berg, Hrsg., *Bettelorden und Stadt. Bettelorden und städtisches Leben im Mittelalter und in der Neuzeit* (Saxonia Franciscana 1), Werl 1992.

<sup>6</sup> *Liber Constitutionum et Ordinationum Ordinis Fratrum Praedicatorum, Constitutio Fundamentalis*, § II.

Bedeutung zu. Weil sich die damaligen Stadtgemeinden dezidiert als Sakralverbände verstanden, diente der an den Klosterkirchen vollzogene Gottesdienst nicht primär der individuellen Erbauung, sondern war allein schon aufgrund seines objektiven Vollzugs für das Gesamt des städtischen Gemeinwesens von Belang.<sup>7</sup>

Die seit dem 13. Jahrhundert im mittelalterlichen Stadtbild unübersehbaren Mendikantenkirchen, architektonisch auf massenhafte Zuhörerschaft angelegt, wurden zu Zentren der stadtbürgerlichen Öffentlichkeit.<sup>8</sup> Dabei galt den Dominikanern die – von der pfarrlichen Zustimmung übrigens unabhängige – Predigt als Grundpfeiler ihres kirchlichen Engagements. Die Laienschiffe der Bettelordenskirchen waren nicht zuletzt zu diesem Zweck so großzügig dimensioniert worden; mit dem Kirchenhistoriker *Isnard W. Frank* kann in diesem Zusammenhang zu Recht von «Predighallen»<sup>9</sup> gesprochen werden. «Predigt war nicht mehr nur die Verbreitung und Veröffentlichung der christlichen Botschaft: den sich formierenden Stadtbürgern sollten Vernunftgründe an die Hand gegeben werden, mit denen sie ihre Charta der Freiheit zu entwickeln und durchzusetzen vermochten.»<sup>10</sup> Das entscheidende Stichwort in diesem Zusammenhang ist das der «Öffentlichkeit», teilweise auch: der «kritischen Öffentlichkeit». Den emanzipatorischen Gehalt der geschilderten Verbindung zwischen der mittelalterlichen Religiösenbewegung der Predigerbrüder und der aufstrebenden stadtbürgerlichen Öffentlichkeit gilt es heute neu zu entdecken. Gerade angesichts der zu beobachtenden Privatisierungstendenzen in Kirche und Gesellschaft hat sich das dominikanische Interesse zur Rettung einer kritischen Öffentlichkeit als ein zeitgemäß realisierbares zu beweisen. In dieser Tradition einer verstärkten Form des Mönchtums<sup>11</sup> suchen heute – 775 Jahre nach Dominikus – Predigerswestern und -brüder nach neuen Verortungen ihres kommunitären Engagements.

### Stadt und Verstädterung – eine kurze Begriffsbestimmung

Wie in einem Brennsiegel bündeln sich im urbanen Raum die zentralen Entwicklungen, die eine von Modernisierungsprozessen geprägte Gesellschaft durchmacht.<sup>12</sup> Bevor die hier getroffene Feststellung belegt werden soll, bedarf es allerdings noch eines genaueren Blicks auf das, was in sozialwissenschaftlicher Perspektive mit den Begriffen *Stadt* und *Verstädterung* gemeint ist. Unter dem Aspekt der Einwohnerzahl (quantitatives Moment) ist ein Siedlungsgebiet mit mehr als 2000 Einwohnern als «Stadt» zu bezeichnen; ab einer Größenordnung von etwa 250000 kann von einer Großstadt gesprochen werden.<sup>13</sup> Qualitative Definitionskriterien sind die Bevölkerungsdichte, eine relative Geschlossenheit hinsichtlich der Ortsform, die Vielfalt der sozioökonomischen Kontakte und damit einhergehend eine relativ komplexe verkehrstechnische Infrastruktur sowie die besondere Bedeutung der Sektoren industrielle Produktion, Handel und Dienstleistung.

«Verstädterung» (oder Urbanisierung) wird im vorliegenden Zusammenhang sowohl als die quantitative Ausdehnung des städtischen Raums (bebaute Fläche und Bewohnerzahl) – speziell seit der Industrialisierung Mitte des vergangenen Jahrhunderts – als auch die qualitative Verbreitung typischer städtischer Verhaltensweisen, Mentalitäten und Lebensformen verstanden.<sup>14</sup> Zwar ist heute, im Gegensatz zu den Gegebenheiten im Mittelalter oder im Feudalzeitalter, eine schleichende Auflösung des Stadt-Land-Gegensatzes zu konstatieren – vor allem die Omni-

<sup>7</sup> Vgl. I. W. Frank, *Mittelalterliche Bettelordensklöster als paraparochiale Kultzentren*, in: *Wort und Antwort* 36 (1995), 78–83.

<sup>8</sup> Vgl. T. R. Peters, *Predigt als öffentliche Rede*, in: *Zeitschrift für Gottesdienst und Praxis* 3 (1985), 17–22, hier 17.

<sup>9</sup> I. W. Frank, a.a.O. (Anm. 7), 81.

<sup>10</sup> Ebd. Diesem Zusammenhang verdankt sich denn wohl auch die interne demokratische Struktur des Dominikanerordens; vgl. dazu Th. Eggenberger, U. Engel, *Frauen und Männer im Dominikanerorden. Geschichte – Spiritualität – aktuelle Projekte*, Mainz 1992, 159–166.

<sup>11</sup> Vgl. I. W. Frank, a.a.O. (Anm. 4), 174.

<sup>12</sup> Für New York etwa vgl. H. Häußermann, W. Siebel, *Lernen von New York?*, in: *Dies. Hrgs., New York. Strukturen einer Metropole*, Frankfurt/M. 1993, 7–26.

<sup>13</sup> Vgl. G. Schwarz, *Allgemeine Siedlungsgeographie*, Berlin-New York 1989, 483–487.

<sup>14</sup> Vgl. B. Hamm, *Art. «Verstädterung»*, in: *Wörterbuch der Soziologie*, hrsg. v. G. Endrueit, G. Trommsdorff, Bd. 3, Stuttgart 1989, 789–790.

präsenz der elektronischen Medien ist hier als Grund anzugeben –, doch darf aufgrund der noch nicht erfolgten totalen Angleichung beider Bereiche zumindest in westeuropäischen Breitengraden die traditionelle Scheidung aufrechterhalten werden. Dieses Vorgehen dient, bei vollem Bewußtsein um die Problematik, nicht zuletzt der Klarheit der weiteren Darstellung.

### Herausforderung zur kritischen Inkulturation

Die City fasziniert und erschreckt gleichermaßen: «Seit alters her ist die Stadt Metapher für menschliche Sehnsüchte, aber auch für menschliche Maßlosigkeiten. Zwischen «Jerusalem» und «Babylon» pendeln die mit ihr verbundenen Visionen.»<sup>15</sup> Nicht zufällig ist eine bunte Renaissance des Religiösen inmitten auch bundesdeutscher Städte zu konstatieren: Während viele Kirchen heute oft leerstehen, «füllen sich die Straßen mit einem breiten Angebot neuer weltanschaulicher Bewegungen. Neben den Unterschriftensammlern der Politszene treten vermehrt die Prospektverteiler von Psychokulturen, Meditationszirkeln und Esoterikbuchhandlungen auf. Das Spirituelle hat seine religiösen Nischen verlassen und bewegt sich nun auf profanem Pflaster.»<sup>16</sup> Am Ende der Moderne haben sich die traditionellen Sozialformen der «Volkskirche» verflüchtigt – allem Anschein nach unwiderruflich. Diese Feststellung gilt insbesondere hinsichtlich der formal noch existenten pfarrebezogenen Territorialstruktur, wie sie in hiesigen Breitengraden anzutreffen ist. Der Pfarrgemeinde als traditionell bewährter kirchlicher Kommunikationsform fällt es unter den skizzierten Bedingungen immer schwerer, sich zu behaupten.

<sup>15</sup> N. Mette, *Gastkirche – mitten in der Stadt*, in: *Orientierung* 55 (1991), 73–76, hier 75.

<sup>16</sup> H.-J. Höhn, a.a.O. (Anm. 3), 363; vgl. auch Ders., *City Religion. Soziologische Glossen zur «neuen» Religiosität*, in: *Orientierung* 53 (1989), 102–105.

## Kath. Pfarrei Sils-Silvaplana-Maloja Engadin

Vor ein paar Jahren sind wir aufgebrochen – unser Ziel heißt geschwisterliche, lebendige Gemeinde. Im letzten Frühling hat uns unser Seelsorger verlassen. Möchten Sie uns als

## Seelsorger/in (Pfarrer / Gemeindeleiter/in)

auf diesem Weg weiterbegleiten? Uns – das heißt eine buntgemischte Pfarrei mit einem engagierten Vorstand. – Das heißt drei Dörfer im Oberengadin, das heißt Tourismus, eine lange Sommer- und Wintersaison und dazwischen ruhigere Zeiten. – Das heißt viel Lebensqualität in einzigartiger Landschaft und einem schönen Pfarrhaus in Sils-Maria.

Fühlen Sie sich angesprochen, neue Herausforderungen anzunehmen, in einem Team mutig neue Wege zu suchen?

Nähere Auskunft erteilt gerne unser Pfarrvertreter, Pater E. Artho, Telefon 082/4 53 05.

Guido Locher, Präsident kath. Kirchgemeinde  
Chesa Fora, 7514 Sils-Maria  
Telefon 082/4 55 58

Nicht zuletzt auf diesem Hintergrund hat die internationale Gemeinschaft der Dominikaner die «Katechese in einer entchristlichten Welt» weltweit zu einer ihrer vier Prioritäten erhoben. In den Generalkapitelsakten des Ordens von 1989 heißt es dazu: «In den industrialisierten Gesellschaften lassen die Lebensformen für den Glauben wenig Raum und reduzieren ihn zur Privatsache.»<sup>17</sup> Oder mit den Worten Luhmanns ausgedrückt: «Für den Religionsbereich bedeutet Privatisierung, daß die Beteiligung an geistlicher Kommunikation (Kirche) ebenso wie das Glauben des Glaubens zur Sache individueller Entscheidung wird, daß Religiosität nur noch auf der Grundlage individueller Entscheidungen erwartet werden kann und daß dies bewußt wird. Während vordem Unglaube Privatsache war, wird jetzt Glaube zur Privatsache.»<sup>18</sup> Ein rasanter Verfall der kritischen Öffentlichkeit ist zu konstatieren.

Entvölkerte Innenstädte auf der einen Seite und ein zunehmendes urbanes Lebensgefühl mitsamt den ihm eigenen – im weitesten Sinne – religiösen Ausdrucksformen auf der anderen Seite skizzieren die augenblickliche Situation. Auf diese ist produktiv zu reagieren, soll nicht das resignative, allzuoft reaktionär sich gebärdende Lamento, das der «guten alten Zeit» nachtrauert, zum einzigen kirchlichen Verkündigungsinhalt werden.

In der Auseinandersetzung um den Problembereich Stadt geht es «im Kern um eine Auseinandersetzung um die Vorstellung, die sich die Menschen vom richtigen Leben machen».<sup>19</sup> Dies geschieht jedoch heute weniger in stabilen sozialen Zusammenhängen und Institutionen, sondern vornehmlich in Bedürfnisorientierten, beliebig «pendelnden» Interaktionen. Urbanes Leben ist wesentlich gekennzeichnet durch flüchtige und anonyme Sozialkontakte, lebt doch der ökonomisch-weltanschauliche Ballungsraum City primär von Pendlern und Passanten. «Das zentrale Merkmal der modernen Stadt ist die Vervielfältigung von Kontakten bei gleichzeitiger Abnahme ihrer Intensität.»<sup>20</sup>

Kritische Inkulturation in die skizzierten Mentalitäten und Strukturen ist von einer urbanen Seelsorge heute gefordert. In diesem Kontext muß es Ziel kirchlich-pastoraler Praxis sein, gleichermaßen *offene* und *stabile*, von der Umgebung ernstgenommene Orte mit erkennbarem Gesicht zu etablieren, um sich so Kompetenz als Partner im Gesamt des städtischen Lebens zu erwerben. Eine Chance dazu bietet die Nutzung des Kirchenraums, in dem sowohl ein Passieren als auch ein Innehalten möglich wird.

Demgemäß gilt es unter Verzicht auf rein kirchenrekrutierende Strategien, die citypastoralen Aktivitäten im Kontext der einschlägigen Segmentierungs- und Säkularisierungsprozesse zu betrachten. Hierzu wird paradigmatisch das 1991 gestartete Projekt *Sankt Andreas – Offene Kirche der Dominikaner* in der Düsseldorfer Altstadt zur Debatte gestellt.

Vorweg sollen einige wenige statistische Basisdaten zu den Gegebenheiten in Düsseldorf und speziell der dortigen Innen- beziehungsweise Altstadt präsentiert werden. Seit 1882 zählt die heutige Hauptstadt des Landes Nordrhein-Westfalen zur Kategorie der größeren Städte. Zu jener Zeit wurden erstmals mehr als 100 000 Einwohner, aktuell knapp 600 000, gezählt. Etwa 75% der in der Stadt beschäftigten Menschen sind heute im tertiären Sektor tätig; entsprechend kann Düsseldorf als bedeutende Handels- und Dienstleistungsmetropole bezeichnet werden. Nicht zuletzt der «Rhein-Ruhr-Airport» als einer der größten Flughäfen Deutschlands, die international wichtige Messe (z. B. Mode, Kunststoff) und die umsatzstarke Einkaufsstraße «Königsallee» zeugen eindrücklich davon. Weiterhin gilt Düsseldorf als innovatives Kunst- und Kulturzentrum. Begründet wird dieser Ruf durch eine Reihe überregional wahrgenommener Theater und Museen, durch mannigfaltige Veranstaltungen im musikalischen Bereich, durch die angesehene Kunstakademie sowie durch die Aktivitäten unzähliger Galerien, Kulturinstitute und Kleinkunsthöfen.

Im Zentrum Düsseldorfs ist die als «längste Theke der Welt» weithin bekannte Altstadt von Bedeutung.<sup>21</sup> Auf einer Fläche von etwa einem

Quadratkilometer befinden sich ca. 200 gastronomische Betriebe mit fast 8000 Arbeitsplätzen. Mehr noch jedoch hat die Düsseldorfer Altstadt als bevorzugtes Einkaufsziel zu gelten; fast 50% der gewerblich genutzten Objekte beherbergen Ladenlokale. Schließlich sind noch eine Reihe öffentlicher Behörden wichtig, so beispielsweise das Rathaus, kommunale Verwaltungseinrichtungen oder das Landgericht.

Zugleich dient die Düsseldorfer Altstadt als Wohngebiet. Aufgrund der dichten Bebauung ist dort, in Relation zur minimalen Fläche, eine doppelt so hohe Bevölkerungsdichte wie im Stadtdurchschnitt zu verzeichnen. Charakteristisch ist dabei die geringe Zahl von Kindern und Jugendlichen unter 18 Jahren. Zugleich sind statistische Spitzenwerte bei den über 65 beziehungsweise über 75 Jahre alten Bewohnern auszumachen. 18,5% der Einwohner sind Ausländer. Mit durchschnittlich 1,5 Personen pro Haushalt verzeichnet die Altstadt im Düsseldorfer Gesamtvergleich die geringste Nutzerdichte; 65% aller Haushalte sind Einpersonenhaushalte (stadtweit 47%). Die Wohnungen zählen durchschnittlich nur drei Zimmer und rangieren hinsichtlich des Qualitätsstandards unter dem stadtweit anzutreffenden Mittel. 15% der privaten Altstadt Haushalte beantragen Wohngeld, 5,5% der Bewohner sind zur Bestreitung ihres Lebensunterhalts überwiegend auf Arbeitslosenunterstützung oder Sozialhilfe angewiesen. In ganz Düsseldorf leben etwa 4000 «Nichtseßhafte», von denen sich wohl ein großer Teil – dem Augenschein nach wachsend – tagsüber und abends in der Altstadt aufhält; das urbane Zentrum ist auch ein sozialer Brennpunkt.

Die genannten Angaben ermöglichen nun ein präziseres Bild über die Menschen in der City, ihre spezifischen Interessen und Existenzbedingungen. Neben den Bewohnern der Altstadt sind jedoch noch diejenigen zu nennen, die sich aus geschäftlichen Gründen dort aufhalten; die Innenstadt insgesamt suchen werktags etwa 76 000 Berufspendler auf. Weitere Personen, alters- und schichtenübergreifend, kommen in die Altstadt mit Einkaufsabsichten, zwecks notwendiger Behördengänge oder aus kulturellem Interesse; hierbei sind sowohl Einwohner anderer Stadtteile wie auch Besucher aus der Region und dem benachbarten Ausland, vor allem aus Belgien und den Niederlanden, anzutreffen. In den Abend- und Nachtstunden, speziell an den Wochenenden, werden hauptsächlich die gastronomischen Betriebe nun vornehmlich von jüngeren Leuten frequentiert. Nicht zu vergessen sind auch die zumeist in der Altstadt beheimateten Veranstaltungen des rheinischen Brauchtums.

### Eine offene Kirche in einer offenen Stadt

Die nordrhein-westfälische Landeshauptstadt besitzt katholischerseits keine durch eine spezielle Bestimmung ausgewiesene Zentralkirche wie etwa einen Dom. Diese Funktion nehmen vorrangig die drei nah beieinander liegenden Citykirchen Sankt Lambertus, Sankt Maximilian und Sankt Andreas wahr. An den Wochenenden werden in den drei Altstadtpfarreien weit über 3000 Gottesdienstbesucher gezählt. Diese Klientel rekrutiert sich in ihrem aller kleinsten Teil aus Bewohnern der entsprechenden Gemeindeterritorien; zumeist kommen die Menschen aus dem gesamten Stadtgebiet, teilweise auch aus dem angrenzenden Umland (Neuß, Hilden, Mettmann, Wuppertal). Von den übrigen Kirchengemeinden in Düsseldorf werden die pastoralen Innenstadtkirchlichkeiten bislang nicht oder nur partiell als Konkurrenz angesehen. Dezidiert handelt es sich bei der Cityseelsorge um ein subsidiär ergänzendes Angebot. In diesem Zusammenhang sei auf die folgende, für Köln formulierte Feststellung verwiesen: «Der normale Ort der Seelsorge ist die

<sup>17</sup> Act. Cap. Gen. O.P. Oakland 1989, Nr. 68.  
<sup>18</sup> N. Luhmann, a.a.O. (Anm. 1), 238.  
<sup>19</sup> H.-J. Höhn, a.a.O. (Anm. 3), 364.  
<sup>20</sup> Ders., a.a.O. (Anm. 16), 103.  
<sup>21</sup> Zu den nachstehenden Zahlen vgl. die folgenden Quellen: Landeshauptstadt Düsseldorf: Amt für Statistik und Wahlen, Hrsg., Die Düsseldorfer Pendelwanderung nach Stadtteilen (Beiträge zur Statistik und Stadtforschung 37), Düsseldorf 1990; Dies. Hrsg., Graphische Großstadtesgeschichte. Trends und Tendenzen, Profile und Prognosen (Beiträge zur Statistik und Stadtforschung 38), Düsseldorf 1990; Dies. Hrsg., Stadtteilsoziogramme. Eine vergleichende Darstellung zur Typologie und strukturellen Verschiedenheit der Düsseldorfer Stadtteile nach den Ergebnissen der Volkszählung 1987 (Beiträge zur Statistik und Stadtforschung 39), Düsseldorf 1992; P. Klesse, Besprechung des Marketing-Arbeitskreises. Ausarbeitung für die Altstadt Gemeinschaft e.V., (unveröffentl. masch-schriftl. Manuskript), Düsseldorf 1992; M. M. Thomas, Umwandlung von Miet- in Eigentumswohnungen in Düsseldorf. Ablauf und Auswirkungen eines jüngeren innerstädtischen Wandlungsprozesses auf dem Wohnungsmarkt, Düsseldorf 1992.

Ortsgemeinde. Was sie für ihre Glieder leisten kann, soll eine höhere Instanz ihr nicht entziehen. Wo allerdings Leistungen erforderlich oder hilfreich sind, die die einzelnen Ortsgemeinden allein nicht mehr erbringen können, tritt eine andere Instanz oder ein weiterer Lebenskreis ein.»<sup>22</sup>

Damit entspricht die skizzierte kirchliche Konstellation unter soziologischen Gesichtspunkten weitestgehend der Struktur der Stadt insgesamt, kommt doch der Altstadt für das gesamte Stadtgebiet die Funktion eines wirtschaftlichen, kulturellen und administrativen Mittelpunkts zu.

In der inmitten der Düsseldorfer Altstadt gelegenen Andreaskirche haben Pfarrei (die Territorialgemeinde verzeichnet gut 300 Mitglieder und ist damit die kleinste Gemeindeeinheit in der Stadt) und Dominikanerkonvent nun den Versuch unternommen, dem Anliegen einer bedürfnisorientierten City-Seelsorge gerecht zu werden.<sup>23</sup>

Als *Offene Kirche* lädt das kunst- und stadtgeschichtlich interessante Gebäude – es handelt sich um die ehemals von Jesuiten betreute kurfürstliche Hofkirche des Hauses Pfalz-Neuburg (erbaut 1622–1629) – alle Interessierten gantztägig zum Besuch ein. Von Montag bis Freitag zwischen 15 Uhr und 17.30 Uhr stehen, teilweise in eigens dafür neugeschaffenen Räumen, zwei bis vier Mitglieder des Empfangsteams als Ansprechpartner zur Verfügung. In Anlehnung an das in französischen Innenstadtkirchen praktizierte Modell des «accueil» suchen die in der Equipe mitwirkenden Frauen und Männer einschließlich der am Projekt beteiligten Ordensleute auf die vielfältigen und recht unterschiedlichen Interessen der Besucherinnen und Besucher einzugehen. «Accueil» heißt wörtlich übersetzt Empfang, Aufnahme: «Gemeint ist damit der Versuch, als einzelne und als Kommunität sich so zu verhalten, daß man ohne Vorbehalt für die anderen da ist, für sie offen ist und sich ihnen öffnet. Das bedeutet die Bereitschaft zur Präsenz, zum Hören, zur Solidarität mit dem und den Fremden, und zwar ohne den Hintergedanken der Vereinnahmung.»<sup>24</sup>

Die Erfahrungen der ersten Jahre können wie folgt zusammengefaßt werden: Unzählige Menschen kommen in die Düsseldorfer Andreaskirche – sei es für ein stilles Gebet, sei es zur Besichtigung des kurfürstlichen Mausoleums, sei es allein aus Neugierde. Neben der ersten Kontaktaufnahme noch im Foyer des Kirchenraumes und neben der Einladung zum Gespräch (vornehmlich genutzt werden Beratungs-, Seelsorge- und Beichtgespräche) stehen den Besuchern auch spezielle juristische und medizinische Hilfen offen. Darüberhinaus können im Bedarfsfall Angebote zur geistlichen Begleitung und Beratungsmöglichkeiten «rund um das Geld» wie auch zu Erziehungsfragen in Anspruch genommen werden. Mit diesem umfassenden «accueil» wollen die beteiligten etwa 60 Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter – sie rekrutieren sich aus einigen Altstadtbewohnern, Mitgliedern der dominikanischen (Laien-) Gemeinschaften und der Gottesdienstgemeinde sowie den Dominikanern – suchenden Menschen «hilfreichen Beistand in den Wechselfällen des Lebens»<sup>25</sup> bieten. Konkret: «Sie haben ein offenes Ohr, sind einfach da für Passanten, die zufällig oder zielbewußt in die Kirche kommen. Ein Gespräch mit dem eleganten Touristen, eine kleine Führung mit der Hausfrau nach dem Einkauf, einige Worte mit dem ungewaschenen Stadstreicher, ein helfendes persönliches Gespräch oder eine Beichte.»<sup>26</sup>

<sup>22</sup> P. Scharr, Auf dem Weg zu einer City-Pastoral in Köln. Arbeitsteilige und subsidiär tätige Seelsorge, in: *Lebendige Seelsorge* 43 (1992), Heft 3, 31–35, hier 32.

<sup>23</sup> Zum folgenden vgl. auch U. Engel, Dominikanische City-Pastoral. Anmerkungen zu einem neuen Seelsorgekonzept in Düsseldorf, in: *Bibel und Liturgie* 65 (1992), 32–36; Ders., Stadt-Religion. Überlegungen zum City-Pastoral-Konzept der Düsseldorfer Dominikaner, in: *Ordenskorrespondenz* 34 (1993), 447–458; Ders., Eine offene Kirche in einer offenen Stadt, in: *Lebendige Seelsorge* 45 (1994), 258–261.

<sup>24</sup> N. Mette, a.a.O. (Anm. 15), 76.

<sup>25</sup> H.-J. Höhn, a.a.O. (Anm. 3), 367.

<sup>26</sup> W. Sieffert, Eine offene Kirche in Düsseldorf, in: *kontakt. Freundesgabe der deutschen Dominikaner der Teutonia* 20 (1992), 24–25, hier 24.

Die bisherigen Erfahrungen zeigen: Trotz der Vielzahl der in Düsseldorf schon bestehenden Hilfsangebote in kommunaler, kirchlicher oder freier Trägerschaft stößt die Einladung zur Begegnung in Sankt Andreas auf große Resonanz. Dabei suchen die meisten «Klienten» in der *Offenen Kirche* nicht primär die professionelle Fachberatung (Familien-, Lebens- und Partnerschaftsberatung), sondern eher – ob unbewußt oder explizit – das vorurteilslose, eben: «offene» Gespräch über eigene Sinnfragen.

Die rückblickende Reflexion macht darüber hinaus deutlich: Das personale Angebot der *Offenen Kirche* könnte noch weiter ausgebaut werden; gerade in die Abendstunden hinein wäre die Einladung zur Begegnung und zum Gespräch auszuweiten. Für die Wochenenden wurde inzwischen ein entsprechender Versuch gestartet. Eine erste Fortbildung für die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Projekts zum Themenkomplex «Gesprächsführung» konnte inzwischen erfolgreich abgeschlossen werden. Eine Weiterführung dieser begleitenden Arbeit, damals verantwortet und qualifiziert geleitet von einer Schwester der benachbarten Ursulinen-Kongregation, wäre allemal wünschenswert.

### Auf der Suche nach stabilen Orten

Erschöpft sich dieser Bereich des Projekts *Offene Kirche der Dominikaner* vornehmlich in Aktivitäten einer punktuellen Individualseelsorge, so suchen darüber hinaus gehende Aktivitäten dem oben genannten Postulat nach Herstellung einer «kritischen Öffentlichkeit» Rechnung zu tragen. Stabile Orte in Form von Gruppen, deren Mitglieder verbindlich miteinander kommunizieren und agieren wollen, bilden eine Voraussetzung hierfür. In Düsseldorf sind es vor allem Gruppen der Dominikanischen (Laien-)Gemeinschaft<sup>27</sup>, frei organisierte, regelmäßige Treffen alter, zumeist alleinstehender Menschen, Gebetszirkel und bibeltheologische Gesprächskreise, welche diese Art verbindlicher Interaktion zu realisieren suchen.

Einen weiteren Versuch, dem genannten Postulat gerecht zu werden, stellt die Predigtarbeit an der Klosterkirche dar; hier ist besonders das überregional beachtete Engagement des Pfarrers an Sankt Andreas, *Emmanuel Renz*, hervorzuheben. Im Rückgriff auf das traditionelle und zugleich originäre Verkündigungsmittel im Predigerorden suchen die Düsseldorfer Dominikaner «eine kritische, durch Predigt initiierte und zugleich sie tragende Nachdenklichkeit zu erreichen.»<sup>28</sup> Gerade angesichts der diagnostizierten urbanen Doppelgesichtigkeit von Luxus und Armut hat die dominikanische Predigt die jesuanische Praxis der Solidarität und Gerechtigkeit zu verkündigen. Regelmäßig veranstaltete Predigtgespräche wollen dieses – hier sicherlich idealtypisch formulierte – Anliegen unterstützen.

Darüber hinaus greift die Kommunität im Rahmen ihres inzwischen seit fünf Jahrzehnten existierenden *Dominikanischen Bildungswerks*, neuerdings mit dem Zusatztitel *Meister Eckhart* versehen, theologisch-gesellschaftspolitische Themenstellungen auf. Nicht zuletzt im Rückbezug auf das neu initiierte Pastoralprojekt bilden die drei Themenkomplexe «Kirche und Staat», «Theologie» und «Dominikanerorden» die Schwerpunkte eines jeden Vortragssemesters. Besonders sei in diesem Zusammenhang hingewiesen auf äußerst gut besuchte Kooperationsveranstaltungen mit dem *Stadtmuseum Düsseldorf* oder zum Beispiel auf eine Podiumsdiskussion zum Thema «Die Zukunft der Altstadt», die zum Teil recht kontroverse Entwicklungsperspektiven für die City zur Debatte stellte. Als öffentliches Forum will die konventseigene Fortbildungseinrichtung in Zusammenarbeit mit dem stadtweit arbeitenden *ASG-Bildungsforum* kirchlich-theologische Positionen in die kommunale Diskussion einbringen.

Dialog heißt das Stichwort: Kulturelle Veranstaltungen am Kloster sollen das Gespräch zwischen Kunst und Kirche entwickeln helfen; dies geschieht im Rahmen der *Offenen Kirche* mit einer großen Zahl von Konzerten von beachtlicher Qualität, mit einer ganzen Reihe von Kunstausstellungen (einschließlich öffentlicher Werkstattgespräche

<sup>27</sup> Vgl. dazu K. Bornwasser, Die Laiengemeinschaften: Dominikanerinnen und Dominikaner «in der Welt», in: Th. Eggenberger, U. Engel, a.a.O. (Anm. 10), 194–199.

<sup>28</sup> T. R. Peters, a.a.O. (Anm. 8), 22.

mit den ausstellenden Künstlerinnen und Künstlern) oder mit entsprechenden Literaturseminaren und -lesungen.<sup>29</sup> Als letzte große Aktivität ist schließlich die *Altstadt-Armenküche* zu nennen. Initiiert von vier in der Innenstadt angesiedelten Ordensgemeinschaften (Ursulinen, heute in Kaarst, Vinzenterinnen, Töchter vom Hl. Kreuz, Dominikaner) und gefördert von den drei katholischen Altstadtpfarreien sowie vor allem von Privatpersonen und Geschäftsleuten unterstützt, bietet diese soziale Einrichtung etwa 90 bis 130 armen beziehungsweise obdachlosen Menschen an sechs Tagen pro Woche eine warme Mahlzeit in menschenwürdiger Umgebung. Neben dem hauptamtlich angestellten Personal – einer leitenden Koordinatorin und einer Sozialarbeiterin – besorgt ein kleines Team von ehrenamtlichen Mitarbeitern/-innen die anfallenden Arbeiten (Kochen, Essensausgabe etc.) und läßt so auf ganz praktische Art und Weise ein Stück einer Kirche mit menschenfreundlichem Antlitz erscheinen.<sup>30</sup>

An dieser Stelle zeigt sich sehr deutlich, wie sehr sich das gesamte Projekt *Offene Kirche* im Spannungsfeld von «kooperativer» und «Sozialpastoral» bewegt. Damit sind in leichter Abwandlung die beiden zentralen Stichworte der *Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen* von 1993 aufgenommen worden.<sup>31</sup> Die auf dieser Tagung zur Sprache gekommenen Divergenzen zwischen den beiden Pastoralansätzen müssen auch im Blick auf das Düsseldorfer Projekt konstatiert werden: Ein konstruktives Mit- und Zueinander der verschiedenen Teilbereiche mitsamt ihren unterschiedlichen Adressaten ist noch längst nicht zufriedenstellend, das heißt: nicht abschließend geregelt, sondern bleibt vielmehr dringendes Desiderat.

### Fazit und Ausblick

Nicht im Sinne einer «Fast-Food-Pastoral», sondern alleine in den Spuren der befreienden Orthopraxie des Nazareners hat sich eine Seelsorge im urbanen Milieu zu bewähren. Es braucht

<sup>29</sup> Zum Themenfeld «Kirche als kultureller Faktor in der Stadt», vgl. grundsätzlich B. Schäfers, *Stadt und Kultur*, in: J. Friedrich, Hrsg., *Soziologische Stadtforschung* (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie/Sonderhefte 29), Opladen 1988, 95–110; N. Mette, M. Schäfers, *Kirche in der Stadt. Bestandsaufnahme und Problemanzeigen*, in: *Pastoraltheologie* 79 (1990), 116–131, bes. 126–128.

<sup>30</sup> Zum gesellschaftsdiakonischen Auftrag der Kirchen vgl. auch H. Steinkamp, *Sozialpastoral*, Freiburg/Br. 1991.

<sup>31</sup> Vgl. H. Haslinger, *Pastoral im Widerstreit. Kongreß deutschsprachiger Pastoraltheologen*, in: *Orientierung* 57 (1993), 245–249.

## 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, 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 1996:

Schweiz (inkl. Mwst.): Fr. 51.– / Studierende Fr. 35.–  
Deutschland: DM 58.– / Studierende DM 40.–  
Österreich: öS 430.– / Studierende öS 300.–  
Übrige Länder: sFr. 47.– zuzüglich Versandkosten  
Gönnerabonnement: Fr. 60.– / DM 70.– / öS 500.–

### Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8  
Deutschland: PostbankStuttgart (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.

– so das Fazit aus nunmehr einigen Jahren Erfahrung in Düsseldorf – sowohl offene Einladungen als auch Angebote von Bindung und Verantwortung. Damit erst ergibt sich die Chance für eine kirchlich verfaßte Religion, «das reduzierte Wirklichkeitsverständnis der säkularen Kultur und ihres Menschenbildes in ein größeres Ganzes zu integrieren, der reduzierten Rationalität der säkularen Kultur gegenüber eine größere Weite der Vernunft selbst offenzuhalten, zu der auch der Horizont der Gottesbindung des Menschen gehört.»<sup>32</sup>

Zugleich fordert die Stadt auch und gerade den predigenden Wortarbeiter in besonderer Weise heraus, laden doch die vielfältigen Sprach- und Schriftspuren in der Stadt zur Lektüre ein. Mit den Worten des Homiletikers *Manfred Entrich* gesprochen: «An den Mauern – rings um die Kathedrale – Graffiti. Jene eigene Weise der Stadtsprache, in der Lust und Last, Protest und Zustimmung, Spott und Freude, Sinn und Satire öffentlich werden. Rätselhaft und meistens nur dem in der Szene Eingetauchten unmittelbar verständlich, warten sie auf den Schriftgelehrten unserer Tage, der ihren Sinn erschließt und die Botschaft verstehbar werden läßt. (...) Das Turmkreuz der altehrwürdigen Kirche, die, eingezwängt in die Stadtplanung unserer Tage, mühsam ihren Platz behauptet, wirkt wie die Interpunktion im Stadtsprachentext. Graffiti und Kreuz, Zeichen, die verstanden werden wollen, Schrift, die enträtselt werden will.»<sup>33</sup> Hier tut sich ein sehr traditionelles wiewohl zugleich auch vollkommen neues Arbeitsfeld speziell für die professionellen Wortjongleure und Schriftkundigen der theologischen Zunft, nicht nur für die des Predigerordens, auf.

Als Fazit läßt sich festhalten: Mit den vorgestellten und anderen, erst noch zu entwickelnden Aktivitäten versucht das Projekt *Sankt Andreas – Offene Kirche der Dominikaner* der Herausforderung zu begegnen, welche eine Großstadt wie Düsseldorf an eine innovative City-Seelsorge heute stellt. Letzten Endes geht es darum, die (Groß-)Stadt als «Testfall für die Zukunftsfähigkeit des Christentums unter den Bedingungen der entfaltenen Moderne»<sup>34</sup> wahrzunehmen – und auch zu bestehen. Vor dem Hintergrund einer veränderten, eher unübersichtlich gewordenen gesellschaftlichen Gesamtsituation muß sich auch die Funktion von Religion und Kirche wandeln. Inmitten der Ambivalenzen des urbanen Lebens und in Anbetracht der neuen Bewußtseinslagen hat sich Großstadtseelsorge heute theoretisch und praktisch zu bewähren. Im Rückgriff auf die genuinen Traditionen des Predigerordens und zugleich mit dem Mut zu innovativen Experimenten wird eine solche Pastoral auch die anstehende Jahrtausendwende meistern und Kirche zukunftsfähig machen – so zumindest lautet die abschließende Prognose.

Anders, etwas «poetischer» ausgedrückt: Unsere Städte brauchen auch weiterhin die Präsenz der traditionsbehafteten Prayboys (und -girls ...!). Sie und ihre Praxis aber, das heißt: ihr Gebet und ihre Arbeit, ihr Lebensstil und ihre Theorie, werden allerdings nur dann nicht zum bloß anachronistischen und deshalb unbedeutenden Relikt verkommen, wenn es ihnen gelingt, in einen offenen Dialog mit allen postmodern gestylten Playboys zu treten. Der eingangs zitierten Warnung Luhmanns eingedenk kann es nicht darum gehen, die großstädtische Playboy-Attitüde einfachhin zu imitieren. Wohl aber muß es darum gehen, den eigenen «Club» aufs immer neue zu verlassen und in fremdgängerischer Manier Grenzen zu überschreiten. Damit befremde man sich – das sei nur nebenbei, im Blick auf Jesus von Nazaret wie auch im Blick auf Dominikus bemerkt – in gar nicht so schlechter Gesellschaft! Daß bei solch einem Unternehmen schon einmal der eine oder andere Prayboy mit einem Playboy verwechselt werden kann, sollte um der Sache und der Menschen willen mit gutem Gewissen in Kauf genommen werden.

*Ulrich Engel, Düsseldorf*

<sup>32</sup> W. Pannenberg, *Christentum in einer säkularisierten Welt*, Freiburg/Br. 1988, 75.

<sup>33</sup> M. Entrich, *Zwischen Graffiti und Kreuz. Gottes Sprache auf der Straße*, in: *Stimmen der Zeit* 119 (1994), 446–452, hier 446f.

<sup>34</sup> N. Mette, M. Schäfers, a.a.O. (Anm. 29), 128.