ORIENTIERUNG

Nr. 23/24 60. Jahrgang Zürich, 15./31. Dezember 1996

ICH HABE MICH FÜR DEN DIALOG und die Freundschaft zwischen den Menschen, den Kulturen und Religionen eingesetzt. Das alles verdient wahrscheinlich den Tod, und ich bin bereit, dieses Risiko zu übernehmen. Es wäre sogar eine Ehre, die ich dem Gott erweisen würde, an den ich glaube.»[1] Wie eine Vorahnung klingen diese Sätze, die der Bischof von Oran (Algerien), Pierre Claverie, im Mai 1995 anläßlich der Ermordung von zwei Ordensleuten durch islamistische Terroristen niederschrieb. Denn am 1. August 1996 gegen 22 Uhr wurde Bischof Claverie zusammen mit seinem muslimischen Fahrer von einer ferngezündeten Bombe zerfetzt, als er von einer Unterredung mit dem französischen Außenminister *Hervé de la Charette* in Algier zurückkehrte und sein Wagen gerade die Einfahrt zum Bischofssitz passierte. Alle Indizien weisen darauf hin, daß eine islamistische Terrorgruppe dieses Attentat verübte. Sein Tod löste wie wenige Wochen zuvor die Entführung und Ermordung der sieben Trappistenmönche in *Tibéhirine* durch den GIA (Groupe islamique armé) nicht nur in christlichen Kreisen Bestürzung und Trauer aus, sondern auch bei vielen Muslimen im Maghreb ebenso wie in Frankreich.

Pierre Claverie: an der Bruchstelle...

Pierre Claverie wurde 1938 in Algier geboren und wuchs in der geschlossenen Welt der das Land beherrschenden Algerienfranzosen auf, die die Araber und Berber, wie er später selbstkritisch anmerkte, nur als Teil der sie umgebenden Landschaft wahrnahmen. Der Algerienkrieg, in dem die ausgeschlossene Mehrheit ihre Anerkennung, Gleichstellung und Unabhängigkeit gewaltsam einforderte, wird für Claverie zum Schlüsselerlebnis: Das Erscheinen und die Anerkennung des anderen stehen am Beginn seiner religiösen Berufung. Als junger Student und Dominikaner an der Hochschule Le Saulchoir schützt er Anhänger der algerischen Unabhängigkeit vor der Polizei. Zwei Jahre nach seiner Priesterweihe (1965) kehrt er in das inzwischen unabhängige Algerien zurück, in dem die Katholiken nach dem Exodus der Algerienfranzosen zu einer verschwindenden Minderheit geworden sind und in dem die Kirche ihren Platz neu definieren muß. Im Unterschied zu den Nachbarländern Marokko und Tunesien konzentriert sich die kirchliche Arbeit auf den Unterhalt von Bildungsstätten und Bibliotheken, da die sozialistisch orientierte Regierung Algeriens alle vom Staat unabhängigen karitativen Aktivitäten zu unterbinden trachtete. Im Studium am *Institut dominicain des études orientales* in Kairo und in seiner pastoralen Tätigkeit entdeckt Claverie jenes arabische und islamische Algerien, das sein Herkunftsmilieu so beharrlich zu ignorieren versuchte. Als er schließlich am 21. Mai 1981 zum Bischof von Oran ernannt

...zwischen Christentum und Islam

wird, nutzt er die kirchliche Infrastruktur, um die Begegnung und Zusammenarbeit von Christen und Muslimen, von Französisch und Arabisch sprechenden Algeriern zu fördern. An vielen Orten der Diözese entstehen gemischte, informelle Gruppen, und der Bischofssitz erlangt bald den Ruf, die beste Lehrstätte der arabischen Sprache zu sein. Als nach den Oktoberunruhen 1988 das Militärregime unter *Chadli Bendjedid* die politische Ordnung Algeriens zu liberalisieren und zu demokratisieren beginnt, hofft Claverie auf ein pluralistisches Algerien, eine Hoffnung, die durch die weitere Entwicklung bitter enttäuscht wurde.

«Das Hauptwort meines Glaubens ist heute der Dialog» (24), bekennt Claverie im Vorwort seines im Frühjahr 1996 erschienenen Buches, das Artikel, Interviews und Hirtenworte aus den Jahren des Umbruchs 1988 bis 1995 enthält und als Kommentar zu lesen ist, der dem Konzilsauftrag folgend «die Zeichen der Zeit im Lichte des Evangeliums deutet». Die Begegnung mit dem anderen im Dialog – für Claverie die Leitidee des Zweiten Vaticanums – will er jedoch nicht mit dem interreligiösen Dialog in den westlichen Ländern verwechselt wissen. Diesem macht der Bischof von Oran, der auch Mitglied des päpstlichen Rates für die nichtchristlichen Religionen war, nicht nur

ALGERIEN

Pierre Claverie: an der Bruchstelle zwischen Christentum und Islam: Aufgewachsen als Algerienfranzose – Eintritt in den Dominikanerorden – Seit 1981 Bischof von Oran – Bekenntnis für den Dialog – Ein Kenner islamischer Tradition und Theologie – Ein unbedingtes Plädoyer für die Demokratie.
Andreas Verhülsdonk, Düsseldorf

AFRIKA

Zaire im Oktober und November 1996: «Faute Nangay Te, d.h. das ist nicht mein Fehler» – Guerilla-Krieg und ethnische Vertreibungen in Ostzaire – Eine staatliche Grenze ist in Frage gestellt – Eine weltgeschichtliche Zäsur – Zaire: kein Staat mehr, aber ein Volk? – Die Ermordung des Erzbischofs von Bukavu – Zerstörte Infrastruktur und ökologische Schäden – Die neuen Herren im Kivu – Hoffnungsvolle Ansätze von Basisorganisationen – Neue Märkte strukturieren sich langsam – Die Schatten einer langen kolonialen Vergangenheit.
Rupert Neudeck, Troisdorf

ZEITGESCHICHTE

Das Ökumenische Friedensseminar in Königswalde: Seine Geschichte und die neuen Herausforderungen – Der Gründer *Hansjörg Weigel* – Verweigerung des Kriegsdienstes – Einsatz als Bausoldat – Das Seminar in Königswalde – Christsein in einer Gesellschaft zunehmender Militarisierung – Entdeckung des Umweltthemas – Inspirationen für den konziliaren Prozeß – Politische Auseinandersetzung um «Schwerter zu Pflugscharen» – Die Wende von 1989 – Zur Zukunft des ökumenischen Friedensseminars.
Stefan Herbst, Zwickau

DRITTE WELT

«Der treibende Stein»: *Albert Camus*, Brasilien oder die «Dritte Welt» – Die Novellensammlung «Das Exil und das Reich» – Camus' Südamerikareise von 1949 – Notizen in den 1978 veröffentlichten Reisetagebüchern – Candomblé und Makumba – Der französische Ingenieur d'Arrast als Hauptfigur – Gespräche mit dem Schiffskoch – Das «Fest vom guten Jesus» – Der Stein und sein Gewicht – Kritik an einer entfremdenden Religion – Aufhebung des Unterschiedes von Herr und Knecht – Ambivalente Bewertung Europas und der Aufklärung.
Heinz Robert Schlette, Bonn

LITERATUR

Die Spur der Mesusa: Neue literarische Reportagen von *Hanna Krall* – Kindheiten, die keine Identität gewähren – Suche nach den verlorenen Eltern – Sie haben ein Recht auf unsere Tränen. *Wilfried Köpke, Hannover*

den Vorwurf, ein einseitig positives Bild des Islam zu zeichnen und die negativen Aspekte der islamischen wie auch der christlichen Tradition zu verschweigen. Vor allem kritisiert er, daß ein auf theologische Begrifflichkeit konzentrierter Dialog von den unterschiedlichen historischen Erfahrungen abstrahiere, denen diese Begriffe ihre Bedeutung verdanken. Ein solcher Dialog laufe Gefahr, zu bloß rhetorischen Übereinstimmungen zu führen, die, weil unterschiedlich interpretiert, für das Zusammenleben von Christen und Muslimen folgenlos sind. Ein Dialog, wie Claverie ihn versteht, ist das Gegenteil eines akademischen Kolloquiums, er entsteht vielmehr im Zusammenleben und -arbeiten von Christen und Muslimen, in der gemeinsamen Suche nach Antworten auf die gesellschaftlichen Herausforderungen. Daß der für ein gemeinsames Handeln notwendige Respekt und das gegenseitige Verstehen leicht zu predigen, aber schwer zu verwirklichen sind, war ihm durchaus bewußt. «Jeder ist in seiner menschlichen Besonderheit durch eine Kultur geformt, und durch sie treten wir in die Kommunikation mit den anderen ein. Wir sind für einander Fremde. Es wäre illusorisch zu meinen, wir könnten unmittelbar eine gemeinsame, von ihren geschichtlichen, leiblichen und konkreten Prägungen freie Menschheit erreichen. Und dennoch ahnen wir wohl, daß diese Prägungen uns nicht in unseren Partikularismen einschließen dürfen.» (23) Die Betonung der kulturellen Differenz führt bei Claverie gerade nicht zum Abschied vom Universellen, sondern in die Einsicht der Notwendigkeit des Dialogs, denn allein die Begegnung mit dem anderen vermag mich aus der Partikularität meiner Existenz zu befreien, indem der andere meine Weltsicht und Einsicht in Frage stellt, wie auch ich eine Anfrage an den anderen bin. Diese Frage ist für Claverie der Ausgangspunkt eines Dialogs, der den anderen nicht als Bedrohung der eigenen Existenz wahrnimmt, sondern als «Träger eines Teils von Wahrheit, der uns noch fehlt». (131)

Die Frage nach der islamischen Identität

Es ist kaum verwunderlich, daß der Verfechter einer *Humanité plurielle,* so der Titel eines seiner letzten Aufsätze[2], den demokratischen Reformprozeß in Algerien begrüßt, ist doch die Demokratie die Institutionalisierung des von ihm so geförderten sozialen und kulturellen Dialogs. Dieses Engagement für den Pluralismus macht ihn jedoch nicht blind für die höchst ambivalenten Folgen des Zusammenbruchs der sozialistischen Regime, sei es in Osteuropa oder Algerien. Einerseits habe dieser Zusammenbruch den Weg zu Demokratie und Pluralismus eröffnet, andererseits aber den Rückzug auf die eigene nationale oder kulturelle Identität gefördert. Auch die religiöse Renaissance in diesen Ländern entgeht dieser Zweideutigkeit nicht, denn «jede Religion trägt in sich den Keim möglicher Totalitarismen». (61) Als luzider Beobachter der gesellschaftlichen Entwicklung Algeriens nimmt er schon an der Jahreswende 1989/90 – also Monate vor den großen islamistischen Demonstrationen und dem Erfolg des FIS (Front islamique du salut) bei den Kommunalwahlen im Juni 1990 – den wachsenden politischen und kulturellen Einfluß islamistischer Gruppen wahr. Er folgt vielen westlichen Beobachtern in der Deutung des Islamismus als Ausdruck einer radikalen Krise des Islam infolge des Modernisierungsdrucks. So hatte das algerische Regime in den sechziger Jahren die Industrialisierung forciert, aber gleichzeitig die Landwirtschaft vernachlässigt und damit eine Landflucht extremen Ausmaßes verursacht, auf die die industriellen Zentren der Küstenregion nicht vorbereitet waren. Die Folgen waren Verslumung der Städte und soziale Verelendung. In diesen vom Regime vernachlässigten Vierteln bauten islamistische Gruppen in den achtziger Jahren ihre sozialen Initiativen auf und boten den kulturell entwurzelten Bewohnern eine neue, radikalislamische Identität. Claverie betont jedoch zu Recht, daß der gesellschaftliche Erfolg des Islamismus nicht allein mit Verweis auf die sozialen Probleme Algeriens erklärt werden kann. Denn das Militärregime selbst, genauer der arabo-islamische Flügel der Regierungspartei FLN, hatte seit den siebziger Jahren die Politisierung des Islam betrieben, indem es oft mit Hilfe ausländischer Prediger einen regimetreuen Rechtsislam förderte, um einerseits den Einfluß des staatlich schwer kontrollierbaren, in Bruderschaften organisierten Volksislam zurückzudrängen und andererseits dem Regime eine Legitimationsgrundlage zu schaffen, die stärker als die sozialistischen Ideen in der Bevölkerung verankert war.

Dieses Neben- und Gegeneinander unterschiedlicher Formen des Islam führte zur inneren Pluralisierung desselben und ließ die Frage nach der islamischen Identität unausweichlich werden. «Diese tiefgehende Frage verweist die Algerier nicht mehr an ihre Gruppe (denn es gibt mehrere Gruppen), sondern an ihr persönliches Urteil. (...) Die persönliche Wahl ist jetzt notwendig, und das ist für mich der Beginn dessen in der algerischen Gesellschaft, was Professor Talbi die *Modernität* nennt, das Auftauchen des Individuums.»[3] Pluralität und Individualität sind jedoch jene Werte, die die Islamisten als vermeintlich unislamisches Importgut des Westens brandmarken und denen sie das Ideal einer homogen islamischen Gesellschaft entgegensetzen. Bischof Claverie und die Islamisten vertraten somit zwei gegensätzliche Ideale menschlichen Zusammenlebens, die prinzipiell unvereinbar waren und sind.

Trotz dieses Gegensatzes, den er zu keinem Zeitpunkt verschwieg, glaubte Claverie an die Möglichkeit eines Dialogs auch mit den Islamisten. Er konfrontiert den religiösen Traum einer islamischen Gesellschaft mit dem sozialen Faktum der ethnischen, kulturellen und religiösen Pluralität Algeriens und stellt den Islamisten immer wieder die Frage, welchen Platz all jene in einer islamischen Gesellschaft einnehmen werden, die keine Muslime sind oder einer anderen Deutung des Islam folgen. Es beweist die Redlichkeit seiner Dialogbemühungen, daß er nicht verschweigt, daß auch die Christen lange Zeit die Muslime ausgeschlossen und verkannt haben und der Islam noch nicht jenen Platz im Weltbild vieler Christen einnimmt, der ihm zukommt. Seine Hoffnung auf ein neues Verhältnis von Christen und Muslimen in Algerien aber wird auf eine harte Probe gestellt, als der Prozeß der Demokratisierung in die gewaltträchtige Konfrontation zwischen dem Militärregime und islamistischen Terroristen führt und Ordensleute, Journalisten und Intellektuelle – gleichgültig, ob Christen, Muslime oder Laizisten – ermordet werden, weil sie sich der binären Logik des Terrors widersetzen. Er muß schmerzhaft erkennen, daß die Denk- und Handlungsweisen vieler Muslime einem «manichäischen Weltbild» (146) verhaftet bleiben und die Allgegenwart der Gewalt das Ihrige tut, um Respekt und Vertrauen zu zerstören.[4]

Glaube als Grenzüberschreitung nach dem Vorbild Jesu

In dieser Situation sieht Claverie, der sich gelegentlich ironisch als «christlicher Scheich» bezeichnete, die Aufgabe der Kirche und des Bischofs im Widerstand des Alltags und in der Solidarität mit den Opfern des Terrors. «Der Platz der Kirche ist (...) an allen Bruchstellen zwischen den menschlichen Blöcken und im Innern jedes Menschen, überall, wo Menschen verletzt, ausgeschlossen und an den Rand gedrängt werden. Wir sind hier also am rechten Platz.» (15) In diesen Sätzen nimmt Claverie gleichsam eine Ortsbestimmung der Kirche im Zeitalter der

[1] Pierre Claverie, Lettres et messages d'Algérie. Karthala, Paris 1996, S. 146f. Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Ausgabe.
[2] Le Monde, 4./5. August 1996 (Erstveröffentlichung Januar 1996).
[3] Ebd.
[4] Den Bemühungen der katholischen Gruppe Sant'Egidio in Rom, die verschiedenen Parteien Algeriens einschließlich des FIS zu einem Friedensabkommen zusammenzuführen, stand er ablehnend gegenüber, weil er befürchtete, daß dieses Abkommen die Islamisten nur aufwerten würde. (Lettres et messages d'Algérie, Anm. 1, S. 19).
[5] The Clash of Civilizations?, in: Foreign Affairs 72,3, S. 22–49.

Konfrontation der Zivilisationen vor, in der der amerikanische Politikwissenschaftler *Samuel Huntington*[5] die Quelle gegenwärtiger und zukünftiger Konflikte sieht – eine Ortsbestimmung auf christologischem Fundament. Denn die dialogische Existenz an den Bruchstellen der Menschheit ist für Claverie der Inbegriff der Nachfolge Christi. «Jesus offenbart mir den unendlichen Wert jedes Menschen, kostbar in den Augen Gottes. Er gibt mir im anderen den Ruf zu erkennen, über meine Grenzen und meine herrschaftliche Arroganz hinauszugehen, um in ihm zu entdecken, was mir noch fehlt, um ein vollständiger, wahrhaftiger und freigiebiger Mensch zu sein.» (24) Dieser Glaube als Grenzüberschreitung aber ist, wie das Leben Jesu zeigt, nur um das Wagnis des eigenen Lebens möglich, weil er den tödlichen Haß jener provoziert, die in den Grenzpfählen und Demarkationslinien die Fixpunkte ihrer Identität sehen. Angesichts des staatlichen und islamistischen Terrors erinnerte Claverie die Christen wiederholt daran, daß die Hoffnung auf Versöhnung über das Kreuz geht und der Weg des Dialogs ein Kreuzweg ist. Bischof Pierre Claverie ist diesen Weg gegangen, er starb als Märtyrer Christi. *Andreas Verhülsdonk, Düsseldorf*

Zaire im Oktober und November 1996

Faute Nangay Te – das ist nicht mein Fehler

«Faute Nangay Te», in diesem Satz in der Lingala-Sprache läßt sich etwas von der gesamtzairischen Mentalität erfahren. «Faute Nangay Te», das heißt: «Das ist nicht mein Fehler», also ausdrücklich nicht: «mea culpa!», sondern «tea culpa» – es ist nicht mein Fehler. Wohin man kommt, mit wem man zu tun hat, Fehler haben immer andere gemacht. Ob es die Inflation ist, das Verrotten des ganzen Landes und seiner Produktion, die höchste Rate der Kindersterblichkeit (gestiegen von 190 von 1000 im Jahre 1950 auf 230 von 1000 im Jahre 1995), ob es die Armee ist, ob es die Kirche ist, ob es das Zusammenbrechen der gesamten Infrastruktur ist.

Die bekannte Welt, darunter verstehen wir leider immer noch die westliche, ist gelähmt, entsetzt, taucht lieber den Kopf noch mal zurück ins Kopfkissen, als wahrzunehmen, was da angerichtet wurde. Der Westen kann nicht sagen «Faute Nangay Te!», er muß sich zumindest eingestehen: 31 Jahre hat man dem Regime von Zaire die Stange gehalten, diesem Regime, dessen Stolz immer auf so wenig aufgebaut war wie den drei «Z»: die Umbenennung des Staates *Congo* in *Zaire,* des Flusses *Congo* ebenfalls in *Zaire,* der Währung (bei der großen Stabilisierungs- und Währungsreform von 1967) ebenfalls in den *Zaire.* Damals übrigens – so kann man heute mit verwunderten Augen nachlesen – wurde der neue Zaire auf den Nennwert von 1000 *Congo Francs* ausgegeben, und einige Zeit hielt man künstlich an der Parität fest: ein Zaire – hatte den Wert von – zwei US-Dollar.

Heuer mußte ich mich in Kinshasa beim Gang über den Markt mit einer Plastiktüte von z. T. neu gedruckten Zaire-Banknoten belasten. Dabei hatte ich vorsichtig nur mal 10 US-Dollar umgetauscht. Ein Dollar steht heute auf 90 000 Zaires, zehn Dollar ergeben also 900 000 Zaires. Die größten Zaire-Aufträge gehen, ironisch gesagt, seit 1967 an eine heimliche Weltmonopolfirma in München mit dem Namen Giesecke und Devrient, die immer wieder bereit ist, für die Zaire-Währung neue Banknoten auszuspucken, gegen Rechnung in harten Devisen: DM oder Dollars! Ich hatte in den ersten Tagen meines Aufenthaltes fast zu viel bekommen, als ich die deutsch-ägyptische Expertin Dr. Salua *Nour* beim Aussteigen aus dem Auto oder beim Wiedereinsteigen immer wieder ganze Banknotenbündel an die behinderten Wächter oder an die Bettler vor den griechischen oder libanesischen Restaurants verteilen sah. Nun ist aber diese 5000-Zaire-Note, die mit dem Porträt des Präsidenten Sese-Seko Mobutu immer noch prächtig aussieht, ja nur einige Cents wert.

Eine weltgeschichtliche Zäsur

Ein zweiter Lingala-Satz, in dem die erschütternde Situation eines Landes, das kaum noch einen Staat hat, deutlich wird, lautet: «Sango, Ntango nini indépendance esili?» «Pater, wann ist endlich die Unabhängigkeit vorbei?» Dieser Satz wird gerne von Rassisten in Kinshasa zu ihren eigenen Gunsten zitiert. Der Satz meint aber etwas viel Furchtbareres: Bis heute haben es die Zairer noch nicht geschafft, ihre eigene Unabhängigkeit zu erreichen, ihren eigenen Staat zu schaffen. Dieser müßte eine Mischung der eigenen großartigen Traditionen von Familien- und Clanzusammenhalt und von einigen modernen Forderungen sein, die sich durch die Anbindung an die Welt-Zivilisation und Welt-Kommunikation einfach ergeben. «Sango, Ntando nini independance esili?» Diesen Satz habe ich seinerzeit auch schon auf Baganda in Uganda gehört, als das Schreckensregime von Milton Apollo Obote dafür sorgte, daß ganze Landstriche der «Perle Afrikas» (so Winston Churchill seinerzeit über eines der schönsten Länder des Kontinents) verwüstet wurden.

«Wann bitte ist endlich diese furchtbare Zeit vorbei?» – Das ist eben gerade nicht die Aufforderung an die Europäer, es neu zu richten. Das ist allenfalls die Aufforderung an uns, etwas für die Anstrengung zur Selbsthilfe der Afrikaner zu tun. Im Großen wie im Kleinen. Im Großen: Die letzten Jahre haben mit einer machtvollen und gleichzeitig beschämenden Demonstration uns Luxus-Westlern klargemacht, daß in Afrika der militärhumanitäre wie der militär-ökonomische Interventionismus aus zwei Gründen zum Scheitern verurteilt ist. Einmal, weil wir dazu von Mentalität und Verwöhnung nicht mehr in der Lage sind, zum anderen, weil die Stunde etwas ganz anderes geschlagen hat.

Doch eine Schutztruppe für den Kivu, die große, an Ruanda angrenzende Provinz Zaires, braucht man ebenso wie eine Schutztruppe in Burundi, um einer Mord-Armee das Handwerk zu legen. Auf die Tutsi-Armee Burundis reagiert in ohnmächtiger und ebenso schändlicher Blutwut eine Hutu-Rebellenorganisation CNDD unter Nyangoma. Schutztruppen braucht man in Liberia, wo die ECOMOG seit fünf Jahren schon bessere Arbeit macht, als jede europäische Truppe sie machen könnte. ECOMOG ist die Friedenstruppe der ECOWAS, der westafrikanischen Staatengruppe, die sich als Wirtschafts- und Handelsraum definiert. Ich sehe das gleiche für Sierra Leone in Kürze als notwendig voraus. Wir reichen Europäer sollten das bezahlen. Dann wird das erheblich billiger, als wenn wir erneut etwas Kurzfristiges zum eigenen Ruhme machen und dann vorzeitig abbrechen, weil es wieder mal nicht klappt. Eine Schutztruppe für die vor Massakern fliehende Ruanda-, Flüchtlings- wie die einheimische Kivu-Zaire-Bevölkerung hätte sich aus kleinen Kontingenten der gutdisziplinierten Armeen von Äthiopien, Tansania, Kenia und Uganda zusammensetzen können. Alle genannten Staaten waren dazu bereit. Aber die dafür notwendige Entscheidung der UNO für diese Multilateral Force blieb aus: Die dabei beteiligten Staaten hätten nun einen europäisch-amerikanischen Sponsor suchen müssen. Was sie natürlich nicht so gern tun. Man hätte für die Summe von 25 bis 30 Millionen US-Dollar eine solche 4000-Mann-Truppe aus Kontingenten der genannten Armeen zusammensetzen können. Das hätte auch ganz schnell geschehen können. Um mal die Kosten zu vergleichen: Die Deutsche Bundeswehr war gerade mal vier Monate völlig nutzlos in Belet Uen herumgesessen. Das kostete den deutschen Steuerzahler 351 Millionen DM. Die amerikanischen GIs waren nicht mal ein Jahr, sondern neun Monate in Somalia, und für sie wurden 851 Millionen US-Dollar ausgegeben, also 1,3 Milliarden DM. In afrikanischen Zirkeln macht eine andere Zahl die Runde, wenn man die Anfrage für 30 Millionen US-Dollar einordnen will. Allein für die Luxusstadt, die eigens für das Bedürfnis an Entertainment und Accomodation aufgebaut wurde in Mogadischu, gab der amerikanische Steuerzahler 70 Millionen US-Dollar aus...

Unsere Menschenrechte, das muß man sich vor Ort knallhart klarmachen, beginnen bei dem Euro-Menschenrecht auf Kühlschrank, Generator, Hi-Fi-Anlage, Fernseher mit Video-Anlage. Das gilt für uns als Diplomaten, als Entwicklungs-, als humanitärer Helfer, als Geschäftsmann, als Blauhelm. Alles das ist unabdingbar notwendig. Aus Ängstlichkeit vor allfälligen Krankheiten sorgen dann noch Gut-

achten und Gutachter für besonders teure Extras. So bekam die Deutsche Bundeswehr nach Belet Uen in Somalia jeden Tag mit einer Transall (Kosten pro Flug: 90000 DM!) extra Plastikflaschen-Wasser eingeflogen, weil die medizinischen Gutachter der Bundeswehr aus der teuren Wasseraufbereitungsanlage gefiltertes Wasser des Flusses Shebele ausreichend fanden für die somalische Zivilbevölkerung und die nigerianischen und italienischen Blauhelme, aber nicht für die deutschen.

Wir fuhren gerade auf Cyangugu zu, die Stadt am Kivu-See, die die Grenzstadt in Ruanda gegenüber der Zaire-Grenzstadt Bukavu ist. Auf der Landkarte sieht das immer irreführend aus, so als ob es zwischen Cyangugu und Bukavu irgendeinen Zwischenraum gäbe. Es gibt ihn nicht. Es ist eigentlich eine einzige Stadt an dem sich verdünnenden Flaschenhals, den der Kivu-See an seinem unteren Ende bildet: dort, wo der Fluß Ruzisi aus ihm herausfließt und von dort an die Grenze zwischen dem übermächtigen Zaire und dem winzigen Burundi bildet. In den Staat Zaire gehen Belgien 76mal, die Bundesrepublik 7mal hinein.
Es ist ja eigentlich nur eine kleine Brücke, die die unverschämte Künstlichkeit der Grenze bildet. Wie oft habe ich in den letzten Jahren vor afrikanischen Grenzen an Jean-Jacques Rousseau denken müssen und seine Einsicht, daß das Unglück der Menschen damit beginnt, daß sie anfangen, Zäune um ihr Grundstück und Zoll und Immigration um ihre Territorien zu legen. Allein deshalb schon ist die Europäische Union zu loben, daß vielleicht zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte wirkliche stolze, ruhm-bekleckerte Grenzen gefallen sind. Der Europäer, der ich bin, kommt aus Kinshasa in Brüssel an, geht dort durch die EU-Immigration und dann hocherhobenen Hauptes in Düsseldorf ohne Paßkontrolle weiter auf seinem europäischen Territorium...

Die Ermordung des Erzbischofs von Bukavu

Am 31. Oktober 1996 waren wir auf dem Weg durch eine der schönsten Naturlandschaften der Erde, den Nyungwe-Urwald, durch den man von Kigali und Gikongoro herkommend in unendlichen Schleifen und Kurven bis nach Cyangugu hinunter fährt. Allein diese Fahrt gibt dem Besucher aus Europa trotz der Gefahren, die in diesem Urwald durch versteckte Banden der Interahamwe lauern, den Eindruck von der heilenden Kraft und Gewalt der Natur. Die Luft ist fast heilend, die Natur explodiert, die Fauna und Flora wächst, blüht, ist nicht aufzuhalten.
Die Situation hatte einen geschichtlichen Wendepunkt überschritten: Am 21. Oktober war die Stadt Uvira von den Banyamulenge-Rebellen eingenommen worden. Am 28. und 29. Oktober waren die Banyamulenge mit leiser, aber unverkennbarer Unterstützung der *Armée Patriotique Rwandaise* (APR) auf Bukavu zu marschiert. Die *Forces Armées de Zaïre* (FAZ) war zu keiner wirklichen militärischen Strategie oder Taktik mehr in der Lage. Sie unterschrieb in den Kämpfen am Kivu das vorläufige Todesurteil für ihre eigene Existenz, aber auch für die Existenz der alten Republik Zaire. Möglicherweise waren wir, ob wir nun, wie die Reportergruppe am 31. Oktober, so nahe dran waren oder ob wir in Europa vor dem Fernsehschirm saßen, Zeugen einer für Afrikas Geschichte, wohl auch für die Weltgeschichte entscheidenden Zäsur. In Afrika wurde eine Grenze de-facto geändert, und weder die Organisation für Afrikanische Einheit (OAU) noch die UNO, noch die EU, noch die NATO, noch die USA, noch Frankreich schritten ein.
An diesem Tag wurde morgens bekannt: Der Erzbischof von Bukava, Msgr. Christophe Munzihirwa Mwene Ngabo, ist ermordet worden. Am Vorabend soll er im Auto erschossen worden sein, vorgeblich wegen der leichtfertigen Verletzung des curfews, der Ausgangssperre. Die andere, leider glaubwürdigere Version lautet: Die Rebellenbewegung, die nicht so diszipliniert vorging, wie das die RPF in Ruanda bei ihrem Guerilla-Krieg getan hat, hatte Listen à la burundaise, mit den Intellektuellen und Notabeln der Zivilbevölkerung, auch den Twamis, den Königen der einheimischen Kivu-Stämme, die als erste liquidiert werden sollten. Der Erzbischof hatte mehrere politische Stellungnahmen gegen Uganda und Ruanda abgegeben. Er war nicht in der Lage gewesen, die für Ruanda gefährliche Situation wahrzunehmen, die sich in den bewaffneten Formationen der Völkermordmiliz in den Flüchtlingslagern in seiner Diözese darbot.[1] Seine Stellungnahme war geprägt von der Erbfeindschaft zwischen Hutus und Tutsis.

Diese Nachricht blieb ohne Folgen, die Welt hat irgendwie zuviel mit dem, was sie an Genoziden, an großen und kleinen, an einem «stotternden» Genozid wie in Burundi, an einem Genozid mit voller Gewalt und einer atemberaubenden Geschwindigkeit wie in Ruanda 1994 zur Kenntnis nehmen muß. Wir Europäer tragen ein Thema mit uns herum, das wir nicht öffentlich machen: Wie kann das in einer Gegend geschehen, die von der aus Europa kommenden katholischen und protestantischen Mission so eindeutig imprägniert ist, die ich in den zu Stein und Monument dieser Macht gewordenen Kathedralen und sonstigen Bauwerken bewundere. Aber sie haben keinen Völkermord verhindert. In Nyamata und in Ntamata gibt es zwei Kirchen, in denen die Völkermord-Schlächter mit Macheten und Gewehren wahllos auf alles einschlugen, was eben von Tutsi-Herkunft war. Hier liegen die Säcke mit den Überresten und den Schädelknochen, die letzten Kleiderreste, und in diesen beiden geweihten Räumen hängt – wie das chemisch-physikalisch möglich ist, ist mir schleierhaft, aber ich rieche es – immer noch der süßliche Leichengeruch. Die Kirche feilscht in Ruanda darum, daß sie nur je einen Kirchenraum in jeder Provinz für ein Genozid-Monument dem Staat freigibt, anstatt daß sie die Spitze der Trauerbewegung übernommen hätte.

Der Haß auf den Straßen von Zaires Hauptstadt Kinshasa, die von der Armee mitangeheizte Hatz auf die Ruander, meist Tutsis, lief in den letzten Tagen des Oktober 1996 auf vollen Touren und wurde erst nach drei Tagen abgebrochen. Dann waren aber schon alle – nein, nicht in den Zaire-Fluß geworfen, um sie zu ersäufen, sondern mit erpresserischen Summen von 1500 bis 2500 US-Dollar über den Fluß nach Brazzaville vertrieben, wo sich jetzt zwei neue Gemeinschaften einrichten sollen: erstens eine neue Tutsi-Kommunität, die aus der Hauptstadt Zaires, Kinshasa, vertrieben wurde, und zweitens eine von Frankreich zusammengezogene Streitmacht von Parachutisten und Fremdenlegionären. Wenn nämlich die Hatz auf Tutsis in die Jagd auf Ausländer, beginnend mit Belgiern, dann Amerikaner, dann auf alle, die weiße Haut und ein gutes Bankkonto haben, umgekippt wäre, dann wäre diese Force de Frappe schon mal dagewesen... Wie bisher so oft in der Geschichte Afrikas, in Angola, Somalia und 1994 in Ruanda: Nicht um ein Blutbad zu verhindern, um eine Schlächterei, einen Angriff auf eine Zivilbevölkerung zu verhindern oder abzuwehren, nein, sondern nur um unsere Euro-Menschenrechte zu schützen, auf die wir Anspruch haben, wo immer wir Weißen uns auf der Welt befinden. Exklusive Evakuierung zu Luft, Wasser oder zu Lande. «Ex oriente lux, ex occidente luxus.» (Stanislaw Jerzy Lec)

Kein Staat mehr, aber ein Volk?

In der Mikro-Geographie des Landes bei Kinshasa, der aufgeblähten Krake, dem Zentrum aller Schmuggler und vornehmen Trafikants, dem stinkenden Geschwür am Körper Afrikas, der leichtesten Drehscheibe für Waffenexporte in Richtung Bailundo (UNITA-Hauptquartier von Jonas Savimbi), in Richtung Ruanda, in Richtung Kivu zur Zeit, als die Ruanda bekämpfende Völkermord-Miliz noch in den Lagern des Kivu lebte und sich ernährte, in dieser ganz winzigen Ecke des Landes von Kinshasa nach Makala und Kasangulu (das sind nur 40 bis 50 Kilometer) hört jede Verkehrsverbindung auf. Menschen kommen zueinander, tauschen die eigenen Produkte und Nachrichten auf Märkten aus. Die gibt es überall in Afrika. In Zaire nicht mehr, denn die Wege, Pisten, Straßen sind kaputt. Sie sind entweder von der wilden Natur des Urwalds überwuchert und nicht mehr

[1] Vgl. G. Matti, I vincitori di Kigali. L'inquietudine della chiesa, in: Il regno-attualità vom 15. November 1996, S. 587–589; Le Monde vom 1. November 1996, S. 5; C. Braeckman, Difficile reconstruction au Rwanda. Sous la menace d'une guerre régionale, in : Le Monde diplomatique. Juli 1996, S. 23.

zu erkennen und damit zu befahren, oder die Landschaft ist durch Raubbau so verwüstet, daß Erosion Platz greift. Am Mobutu-See wurde eine Ortschaft durch Wegriß eines riesengroßen Stücks Land begraben: 235 Tote, Ermordete – durch die Unachtsamkeit eines Staates, dem seine Bürger egal sind, der alle staatlichen Dienste de facto privatisiert hat.

Eine Kostprobe bekam ich selbst am 20. Januar 1996 am Ndjili-Flughafen mit. Vorgesehen war der Abflug einer uralten, klapprigen «Zaire Express»-Maschine nach Kisangani. Nach der Überwindung von etwa 12 Stunden Wartezeit, in der immer neue Attachés (Vermittler) ihre kleinen Zwischengeschäfte machten, sitzen wir auf dem Dach des Flughafens und sehen uns das Chaos der 30 bis 40 Flugzeuge an, von denen viele gar kein Kennzeichen tragen, einige erkennbar auf Waffentransporte spezialisiert sind. Da kommt noch einmal unser Attaché und meint: Jetzt brauche er noch den internationalen Impfpass. Ich weigere mich, sage, das ist ein nationaler Flug. Ende. Nach fünfzehn Minuten kommt unser «Freund» zurück mit einem funkelnagelneuen Impfpass, in dem drinsteht: Ich bin am 20. November 1996 in Kinshasa gegen Gelbfieber mit 0,5 mg geimpft worden ...

Basisorientierte Selbsthilfegruppen

Von Kinshasa nach Makala gibt es wieder eine gewartete und hergerichtete Autopiste dank einer Selbsthilfegruppe namens «Fédération des ONG laïques à vocation économique du Zaïre» (FOLEZA). Das ist ein Verbund kleiner und kleinster Selbsthilfegruppen, die eine Frau mit ihrer ganz liebenswürdigen, aber auch effektiven Energie zusammenhält, Salua Nour. Diese Frau hat erkannt: Mit dem Staat kann man nur noch abrechnen. Er ist der große «Ressourcenvernichter». Salua Nour hat sich auf eine Graswurzel-Revolution eingelassen. Nicht den Weltzusammenhang können wir umstürzen, jedenfalls nicht «for the time being». Es gibt die revolutionäre Generation der sechziger Jahre nicht mehr. So ist Laurent-Désiré Kabila von der «Parti de la Révolution Populaire» – ein ehemaliger Weggefährte von Che Guevara, als dieser seinen Ausflug zur Weltrevolution der Komintern-Abteilung Afrika im Kivu beim Mulelisten-Aufstand machte – längst der größte Goldschmuggler Zaires und leitet eine profitträchtige Bewegung im Kivu, residierend im Palast, der dem zairischen Ex-Finanzminister Pay Pay gehört.
FOLEZA setzt ganz auf den eigenen Nutzen und den eigenen kleinen Gewinn, den die *Cellules de Base* mit der wiederhergestellten Straße machen. Die Straße wurde mit Mitteln der GTZ hergerichtet, aber den Unterhalt werden die Zairer selbst tragen. Die Taxis zahlen jetzt 40 000 Nouveaux Zaires, das sind 70 Pfennig Straßengebühr. Bei 40 Taxis, die an einem Tag bis Makala kommen, hat der Straßenwächter, der auch die Wartung der Straße besorgen muß, am Abend eines jeden Tages 30 Mark zusammen.
FOLEZA will jetzt auch nach Kisangani gehen. Dort soll es eine Hilfsaktion von CAP ANAMUR und der deutschen Bundesregierung geben. Zwei Flugzeuge bringen zunächst für die ersten drei Monate je 40 Tonnen Nahrungsmittel, Milchpulver, Aspirin, 10 000 Decken, Wasseraufbereitungsanlagen nach Kisangani für die halbe Million Zairer, die aus dem Kivu vertrieben wurden und sich jetzt auf den Weg nach Kisangani, Kindu, Lubutu, Walikale machen.
Während der ersten drei Monate des Hilfsprojektes soll parallel dazu schon ein erstes FOLEZA-Projekt mit 160 Straßenarbeitern entstehen, die die erste Piste wieder fertig machen zu den Plantagen, die nicht mehr erreichbar sind und auf denen die Nahrungsmittel jetzt verfaulen. Der Chef der Handelskammer von Kisangani, Mokeni Ekopi Raymon, hatte uns wütend erzählt: Vor 15 Jahren konnte er seine 400 km entfernt liegende große Obst-Gemüse-Plantage Pala mit dem Auto nach 11 Stunden erreichen. «Heute», er schreit mich vor Wut geradezu an, «heute, schreiben Sie das auf, Sie sind Journalist, heute brauche ich dafür – drei Monate. Beim letzten Mal habe ich vier von sechs LKWs verloren!»
In einem Land, in dem die landwirtschaftliche Fruchtbarkeit jedes Jahr in zwei, oft drei Ernten explodiert, findet etwas Perverses statt. Die Hilfsaktion von CAP ANAMUR muß zunächst mit zwei Frachtflugzeugen mit Nahrungsmitteln aus Deutschland beginnen ...

Der Staat am Ende – Mobutu am Ende?

«Le Monde» berichtete am 27. November aus Kinshasa über das Auseinanderbrechen des Staates Zaire, angerichtet durch die Kivu-Operation der Allianz der Demokratischen Kongo-Opposition unter Laurent-Désiré Kabila.[2] Der Shaba, das alte Katanga im Süden, wird sich abspalten. Kasai, die Einzugsdomäne des sogenannten Oppositionspolitikers Etienne Tshisekedi, ist schon auf dem Weg in eine eigentümliche Unabhängigkeit, die nicht mehr erklärt werden muß. Man gibt kaum noch Steuern nach Kinshasa, es gibt kaum noch Kommunikation von der Hauptstadt in diese Provinzen-Staaten, zu Lande schon gar nicht, allenfalls in der Luft.

Man munkelt, daß jetzt der letzte Rest von Zaire unter dem verfaulenden Regime des todkranken Mobutu, der seine gestohlenen Pfründe in Roquebrune-Cap-Martin (Alpes Maritimes) verzehrt, noch einmal seine letzten Kräfte und Diamanten-Gelder zusammenkratzt, um das Land, das für bestimmte manchesterkapitalistische Profit-Unverschämtheiten immer noch gerade gut genug ist, zu retten. Man spricht von der letzten Rettung, die für alle untergehenden Regimes und Diktaturen die «Executives Outcomes» (EO) sind, weiße Söldner aus Südafrika, hart im Zusammenschießen, hart im Nehmen, mit höchster Mord-Technologie bewehrt. Die EO sind käuflich. Sie sind die moderne politische Prostitution *par excellence*. Nach dem Ende des Apartheid-Regimes, als in Südafrika mit Nelson Mandela die Wende zum Besseren eintrat, hat der Kontinent in seinen korruptesten Regimes, von Angola unter einem der machtgierigsten Führer, dem Ex-Marxisten und jetzt Sonntags-Katholiken José Eduardo dos Santos, vom letzten Staatschef von Sierra Leone, der auch nicht mehr weiter weiß und die allerbesten Intellektuellen ins Gefängnis wirft, bis zu Nigerias Militärdiktator und Mörder des Ogoni-Schriftstellers Ken Saro Wiwa, Sani Abacha, nur noch als einen letzten Aufschub zu ihrer Rettung: die EO und die französische Eingreiftruppe.
Frankreichs Staatschef hat für alle Fälle schon einige Einheiten seiner Eingreiftruppe nach Brazzaville (Hauptstadt der République Congo) verlegt. Einmal, um notfalls die Franzosen und Belgier aus dem Hexenkessel Zaire herauszufliegen und herauszuschlagen, wenn denn die nächste Volkswut und Plünderung (Pillage) sich unterschiedslos gegen alles richtet, was europäischer Herkunft ist und weiße Hautfarbe hat. Zum anderen, um vielleicht doch noch einmal der Versuchung zu einer para-kolonialen Intervention nachzugeben.
Dazu ist man in Paris immer noch in der Lage, weil bei Afrika alle kartesianische Rationalität aufhört. Man munkelt in Kinshasa, daß Bob Denard in Kinshasa ist. Ein Söldner, der mit seiner Truppe versucht hatte, die Komoren zu übernehmen. Immer hat er mit Söldnern versucht, die schmutzigen, miesen Gestalten in Afrikas Staaten als Verbündete zu gewinnen, gegen eine arme Bevölkerung, die ich als ein Volk im großen Aufbruch erlebte, mit kleinen Initiativen, die schneller sind bei der Versorgung von Notleidenden als wir selbst, wie *SOS-Nutrition* in Kisangani, die von dem wenigen Reis, den sie in der Stadt haben, noch abgeben, wie die Stiftung *Ipakala*, die sich mit großer Begeisterung der Tradition des bedrohten Naturvolkes der Pygmäen nördlich von Kisangani annimmt.

Aber der französische Söldner Bob Denard ist da. Der weist auf die schändliche Vergangenheit hin, in der eine Kumpanei von Kupfer- und Diamantenprofiteuren aus Europa mit Söldnern wie Bob Denard und dem Belgier Jean Schramme und mit einem Ausbeuter und Machtmenschen wie Mobutu bestand.
Armes Zaire, dein 31 Jahre das Land wie ein Blutegel aussaugender Mobutu hat dich krank, schwach, abhängig, fast bewegungsunfähig gemacht. Die Kraft des Landes liegt in der Regenwaldnatur, so gewaltig und wichtig für die Weltökologie wie die Brasiliens. Und in dem Volk, von dem Salua Nour schwärmt. Ein 40-Millionen-Volk, das große Kraft hat, wenn man es wirklich am Aufbau des Landes beteiligt. Für Zaire hat die Zukunft noch nicht begonnen. Es wird diese Zukunft erst nach dem Alptraum Mobutu geben. *Rupert Neudeck, Troisdorf*

[2] Vgl. C. Braeckman, Le dinosaure. Le Zaïre de Mobutu. Fayard, Paris 1992; Dies., Terreur africaine. Fayard, Paris 1996.

Das Ökumenische Friedensseminar in Königswalde

Seine Geschichte und die neuen politischen und kirchlichen Herausforderungen

Die Geschichte des Ökumenischen Friedensseminars von Königswalde hängt untrennbar mit seinem Gründer, dem heute 53jährigen Kraftfahrzeugelektriker *Hansjörg Weigel,* zusammen. 1943 in Chemnitz geboren, zog der gerade erst Zweijährige mit seiner Mutter unmittelbar nach Beendigung des Krieges aus der Großstadt ins großväterliche Elternhaus nach Königswalde. Dort, im weniger als 700 Einwohner zählenden Dorf, kaum sechs Kilometer von Zwickau entfernt, waren die Überlebensmöglichkeiten weitaus besser als in der größtenteils zerstörten Stadt. Der Vater befand sich in russischer Kriegsgefangenschaft und kam erst zum Dreikönigstag, am 6. Januar 1950, wieder nach Hause. In diesen Jahren wurde sein Großvater, ein weltläufiger, bildungshungriger Dorfschmied, der noch als Handwerksgeselle Europa durchwandert hatte, zur Bezugsperson. Vom Vater, der als ehemaliger Anhänger des Nationalsozialismus gezeichnet war, blieb die Ablehnung von politischen Parteien. Kirchlich gebunden war keiner von beiden. Die Mutter taufte dennoch den Sohn im Alter von sechs Jahren. Seines Christseins wurde sich Hansjörg Weigel aber erst durch seine spätere Frau bewußt, die ihn als gläubige evangelisch-lutherische Christin mit der jungen Gemeinde und dem Dorfpfarrer bekannt machte. In vielen Gesprächen reifte die Entscheidung Hansjörg Weigels, sich zu seinem Christsein zu bekennen. Hatte er sich noch unmittelbar im Anschluß an den Mauerbau freiwillig als Grenzsoldat gemeldet, bedeutete seine Entscheidung für das Christentum die Ablehnung des Dienstes mit der Waffe (1962) und die Niederlegung sämtlicher Posten, die er u.a. als FDJ-Sekretär einst innegehabt hatte. 1965 wurde Hansjörg Weigel in den zweiten Jahrgang von Bausoldaten einberufen, den das Politbüro auf Drängen der Kirchen für die Kriegsdienstverweigerer eingerichtet hatte. 18 Monate Bausoldat sollten für ihn lebensprägend werden. Mit etwa 80 anderen Kriegsdienstverweigerern bauten sie an zivilen und militärischen Anlagen, nutzten aber auch die Zeit, um sich intensiv mit politischen und ethischen Fragestellungen auseinanderzusetzen. «Die Bausoldatenzeit bedeutete für mich eine Art Universität.» Hansjörg Weigel kam hier mit den unterschiedlichsten politischen und religiösen Strömungen in Kontakt. Evangelikale Christen, Charismatiker, Katholiken, aber auch Trotzkisten und andere Nichtchristen waren hier auf engstem Raum aufeinander angewiesen. Jeder brachte sein Gedankengut ein, wöchentlich traf man sich, um inhaltlich zu arbeiten. Tolstoi, Borchert, aber auch Günther Anders wurden miteinander gelesen und diskutiert. Es war eine Zeit höchster Anspannung und intensivster Politisierung. Der Vietnamkrieg, die Ermordung Martin Luther Kings, die Frühausläufer der 68er Studentenrevolte – dies alles prägte in dieser Zeit. Ein kleinerer Kreis traf sich gleichfalls zum Gebet und zur gegenseitigen Unterstützung, etwa als ein Kamerad aus dem Kreis sich für die Totalverweigerung entschieden hatte und sich damit zwei Jahre Gefängnis wegen Befehlsverweigerung einhandelte.

«Mit den Bausoldaten schuf sich die DDR die Keimzelle der Opposition.»[1] Der Satz «Bausoldat fürs ganze Leben» drückte diese Haltung aus. Denn den Kriegsdienstverweigerern ging es um einen Friedensdienst, der nicht einfach mit eineinhalb Jahren Bausoldatenzeit abgegolten war. Das Engagement war vielmehr existentiell und «lebenslang». Als Hansjörg Weigel nach Königswalde zurückkam, wollte er, wie viele seiner Kameraden, die Erfahrungen der Bausoldatenzeit weiterführen. Ein erster Versuch, ein Bausoldatentreffen einzurichten, scheiterte kläglich. Weigel erhielt eine einzige Rückantwort. In Leipzig traf er eine kleinere Gruppe ehemaliger Bausoldaten auf hohem intellektuellem Niveau. Auch diese Form konnte Weigel nicht überzeugen. Sie war intellektuell überfrachtet, zuwenig «basisorientiert». So begann das Ehepaar Weigel zusammen mit dem damaligen Pfarrer Albers (später dem jungen Pfarrer Reinhold Mewes, der viele Impulse einbrachte und 33jährig an Leukämie sterben sollte) und mit anderen Freunden aus der Gegend[2] mit einer neuen Konzeption im Mai 1973 ein erstes Friedensseminar in Königswalde. Es war an die Menschen vor Ort gerichtet, wollte Fortbildung und eigenes Handeln miteinander verbinden. Man lud hochkarätige Persönlichkeiten aus der DDR ein, über ein Thema zu sprechen, um dann darüber zu diskutieren. Information war eine der höchsten Prioritäten in einer Gesellschaft, wo selbst die Gesetzestexte etwa über den Dienst als Bausoldat oft unzugänglich und unbekannt waren. Daneben wurde von Anfang an Wert auf das gemeinsame Erleben gelegt: Kaffeetrinken und gemeinsames Abendessen wurden in die gemeinsame inhaltliche Arbeit ebenso eingebettet wie das gemeinsame Gebet und der ökumenische Sonntagsgottesdienst. Ein besonderer Höhepunkt waren die kulturellen Veranstaltungen – Dichterlesung mit Erich Loest, Auftritte von Bettina Wegner, Gerhard Schöne, Barbara Thalheim und S. Krawczyk zählten ebenso dazu wie die Ausstellungen von Künstlern in den Gemeinderäumen und in der kleinen Kirche von Königswalde. Bewußt wollte man Künstlern ein Podium zur Verfügung stellen, die in der offiziellen DDR-Kulturpolitik keine Möglichkeit hatten, sich zu entfalten.

Zweimal jährlich, jeweils im Frühjahr und im Herbst, traf man sich. Von Stund an ging es bergauf: Aus anfänglichen 25 Teilnehmern waren 1979, am fünfzigsten Geburtstag Martin Luther Kings, über 150 Besucher aus der ganzen DDR geworden. Hatte man die Teilnehmer noch im Vorjahr auf den Fensterbänken des Gemeinderaumes unterbringen können, so mußte nun ein größerer Raum gefunden werden: die nebenanliegende Kirche. Nach Zustimmung des Kirchenvorstandes wurde in einer Nachtaktion das Kirchengestühl ausgeräumt. Man besorgte bewegliche Tische und Bänke, sogar die Fußbodenbohlen des Kirchleins mußten ausgewechselt werden, damit man über eine ebene Stellfläche verfügen konnte. Von nun an fand das Friedensseminar in der Kirche St. Jacobi unter einer barocken Bilderdecke statt, die von der Art an St. Martin in Zillis erinnert, in der aber nicht in überschwenglich-schöpferischer Weise das Leben Jesu dargestellt wird, sondern schlicht und einfach, man möchte fast sagen passend zur protestantischen Genügsamkeit der Kirche des Wortes, Ornamente und Engelsmotive (mit Bibelzitaten) abwechseln.

Siebziger Jahre: Krieg und Frieden

In den siebziger Jahren befaßte sich das Friedensseminar insbesondere mit der Frage nach Krieg und Frieden. Im Hintergrund stand das konkrete Anliegen vieler Teilnehmer, wie man als Christ mit der zunehmenden Militarisierung der Gesellschaft umgehen solle. Insbesondere jüngere Teilnehmer standen vor

[1] So Hansjörg Weigel im Gespräch mit dem Autor. Vgl. Tonbandprotokoll vom 20. Mai 1996.

[2] Zu den Mitveranstaltern der ersten Stunde gehört u.a. Georg Meusel. 1942 als Sohn eines Pfarrers der Bekennenden Kirche geboren, wurde ihm schon früh wegen seiner pazifistischen Haltung der «Schulweg» verbaut. Ihm wurden sowohl Mittel- als auch Oberschule verboten. Eine Zulassung zum Studium wurde wegen Kritik an der Volksarmee untersagt. Schließlich arbeitete er als Transport- und Lagerarbeiter, später dann als Schweißer und Elektriker. Unermüdlich und mit großer Zivilcourage klagte er die Mißstände in der DDR an, sandte Protestbriefe u.a. gegen das Kirchentagsverbot oder gegen die Ausbürgerung von Wolf Biermann, schrieb Eingaben in Sachen Informations- und Umweltpolitik, organisierte Briefmarkenausstellungen und holte den Martin-Luther-King-Dokumentarfilm «...dann war mein Leben nicht umsonst» in die DDR. Daneben arbeitete er unermüdlich im Friedensseminar mit. Seine Stasi-Akte als operativer Vorgang «Marder» erreichte die stattliche Anzahl von über 2600 Seiten. Trotzdem ließ er sich weder durch Beobachtung noch Einschüchterungen von seinen Aktivitäten abbringen.

der Alternative zwischen «Wehr- und Ersatzdienst in der DDR» – so ein Thema von Hansjörg Weigel am zweiten Friedensseminar im September 1973. Grundsätzlicher wurde es wieder aufgegriffen am dritten Friedensseminar im Frühjahr 1974 unter der Themenstellung von Pfarrer Kurt Lewek (Radebeul) «Kirche, Krieg und Kriegsdienst». Man versuchte sich also einerseits über die christliche Tradition gegenüber Krieg und Frieden zu vergewissern[3] und andererseits den gesellschaftlichen Herausforderungen, die durch den Marxismus und die politische Entwicklung entstanden waren, gerecht zu werden.[4] Aber schon 1977 zeigt sich, daß Veranstalter und Teilnehmer eine viel umfassendere Beunruhigung antreibt. Man greift das Thema «Menschenrechte» während des neunten Friedensseminars am 15. Oktober 1977 durch Pfarrer Rudolf Albrecht auf. Erneut erscheint diese umfassende Perspektive am 14. Friedensseminar vom 10./11. Mai 1980 mit dem Referenten Günter Krusche zum Thema «Vertrauensbildung und Menschenrechte». Im vorhergehenden Friedensseminar hatte der in den neunziger Jahren als informeller Mitarbeiter der Stasi enttarnte Rechtsanwalt und Begründer des Demokratischen Aufbruchs, Wolfgang Schnur, über das Thema «Die Rechtsstellung des Bürgers in der DDR» referiert. Wie notwendig und vorausschauend gerade diese Vorbereitung und Auseinandersetzung mit der Problematik des «Rechts» in dieser Zeit war, wurde im Anschluß an das 14. Friedensseminar vom 10./11. Mai 1980 deutlich. Man hatte sich soeben noch über Vertrauensbildung und Menschenrechte auseinandergesetzt, die letzten Gäste des Friedensseminars u.a. aus Holland waren soeben abgereist, als Hansjörg Weigel am 20. Mai 1980 von der Arbeitsstelle weg verhaftet wurde. Die Staatssicherheit warf ihm «staatsfeindliche Hetze» gemäß § 106 Abs. 1 und § 108 Abs. 1 und 3 vor. Während man zu Hause seine Wohnung durchsuchte und etwa 85 bis 86 Gegenstände beschlagnahmte, wurde er einem pausenlosen Verhör unterzogen. Von der Außenwelt isoliert, versuchte man ihn zu Aussagen gegen andere Mitarbeiter des Friedensseminars zu bringen. Der schlimmste Stasi-Agent wurde dazu ausersehen, ihm die Nachricht vom Tod seines Vaters, der kurz nach Weigels Verhaftung plötzlich verstorben war, zu übermitteln. Währenddessen stellte sich die lutherische Landeskirche von Sachsen hinter ihn. Auf höchster Ebene versuchte man, eine Freilassung von Weigel zu erreichen. Alle Pfarrämter der Landeskirche wurden am 23. Mai 1980 von der Verhaftung Hansjörg Weigels in Kenntnis gesetzt mit der Bitte, in den Pfingstsonntags-Gottesdiensten für ihn zu beten. Obwohl man sich um größtmögliche Diskretion bemühte, gelangte die Nachricht von der Verhaftung Hansjörg Weigels in westliche Medien, allerdings ohne großen Wirbel zu erzeugen.[5]

Am 30. Juli 1980 fand die Verhandlung gegen Hansjörg Weigel statt. Trotz der Hilfe von Rechtsanwalt Wolfgang Schnur wurde Weigel zu eineinhalb Jahren Haft verurteilt. Wenig später wurde die Freiheitsstrafe «unter Auferlegung einer Bewährungszeit von zwei Jahren» ausgesetzt.[6] Im gleichen Rundbrief betont der Kirchenbürodirektor: «Besondere Auflagen sind ihm nicht gemacht worden. Er unterliegt auch hinsichtlich seiner Tätigkeit als Kirchenvorsteher und seiner sonstigen kirchlichen Tätigkeit einschließlich der Friedensseminararbeit keiner Beschränkung. Diese seine kirchliche Arbeit ist nicht Gegenstand des Strafverfahrens gewesen. Staatlicherseits ist versichert worden, daß die Friedensarbeit der Kirche hoch geschätzt wird.» Mit diesen Sätzen wird deutlich, daß eine Verurteilung Weigels wegen seiner Friedensseminararbeit als ein direkter Angriff auf die evangelische Friedensarbeit betrachtet worden wäre. Das aber wollte der Staat offensichtlich vermeiden.

So bezog sich die eigentliche Verurteilung tatsächlich nur darauf, daß Weigel ein Buch von Reiner Kunze an seine Schwester verliehen hatte. Durch die mutige Reaktion der evangelischen Kirche ging die Friedensseminararbeit von Königswalde aus diesem Konflikt gestärkt hervor. Die Einschüchterungsmaßnahmen fruchteten nichts. Daß es letztlich doch um diese Friedensarbeit ging, wird aus einem weiteren Vorgang nur zwei Jahre später, 1982, deutlich, als Weigel am 13. Mai zu einem «dringenden Gespräch beim Rat des Kreises Werdau, Stellvertreter Inneres» gebeten wurde. In einem Gedächtnisprotokoll hielt er den Inhalt des Gespräches fest: «Herr Arzt... sagte..., daß er mit mir in meiner Eigenschaft als Organisator des Friedensseminars Königswalde reden müsse und mir in diesem Zusammenhang sagen müsse, daß dieses Treffen staatsfeindlichen Charakter besäße und deswegen dazu angetan sei, dieses Verhältnis zu zerstören. Er werde seine Vorwürfe konkretisieren, mich aber erst einmal darauf hinweisen, daß ich auf Bewährung aus der Strafhaft entlassen sei und er mich nochmals und entschieden darauf hinweise, daß die Organisation der Friedensseminare – wenn sie so weiterliefe – staatliche Organe dazu bewegen würde, den Paragraph 45 in meinem Fall aufzuheben und mich wieder strafrechtlicher Verantwortung zu überstellen...»[7] Auch hier blieb Weigel hart. Auf den Vorwurf, daß man u.a. im Gottesdienst für die Lehrer gebetet habe, daß sie die Kinder zur Liebe und nicht zum Haß erziehen sollten, antwortete er, daß er bereit wäre, für ein solches Delikt ins Gefängnis zu gehen. Er sehe die Notwendigkeit, ein längeres Gespräch über die Vorwürfe zu führen, allerdings nicht, wenn er erpreßt und bedroht würde und ein Tonband mitlaufe. Außerdem lud er Herrn Arzt ein, das Friedensseminar persönlich zu besuchen.

Achtziger Jahre: erweitertes Spektrum

In den achtziger Jahren erweiterte sich das Spektrum der inhaltlichen Arbeit des Friedensseminars deutlich. Schon die Referentenliste (Joachim Garstecki I/1981 und I/1985/heute Pax Christi, Propst Dr. Heino Falcke II/1981, Dr. Reinhard Höppner II/1983/heute Ministerpräsident von Sachsen-Anhalt, Generalsuperintendent Dr. Günter Krusche I/1984, Landesbischof Dr. Johannes Hempel I/1987, Pfarrer Friedrich Schorlemmer I/1989) zeigt deutlich die zunehmende überregionale Bedeutung, die das Friedensseminar gewonnen hatte. Im Frühjahr 1982 wird das erste «Umweltthema» von Prof. Dr. E. Hoffmann grundsätzlich angegangen: «Leben wir gegen das Leben?» heißt sein Vortrag, in dem er in Anlehnung an den Bericht des Club of Rome die zunehmende Rohstoffverknappung, die Bedrohung des globalen Klimas und die zunehmende Umweltverschmutzung als die drei Faktoren einer ökologischen Krise, die zu einer globalen Krise führen können, benennt. Seine Worte klingen gerade angesichts des Kontrastes der Ereignisse nach der Wende prophetisch.[8]

Daß die heutige Politik im Osten vom Paradigma des Einholens und Nachholens westlichen Lebensstandards geprägt ist, wirft ein bezeichnendes Bild darauf, wie stark das «westlich-kapitalistische Gesellschaftsmodell» als überlegenes und anzustrebendes Vorbild in bewußten und unbewußten Strukturen der großen Mehrheit der Bevölkerung des Ostens verankert war.

---

[3] Themenstellungen vom 5. Friedensseminar 26.4.1975 «Die Bibel über Krieg und Frieden», Manfred Schöller; vom 8. Friedensseminar am 21.5.1977 «Die Kriege Israels im Alten Testament und heute», Pfr. Flachowsky; vom 11. Friedensseminar am 21.10.1978 Studentenpfarrer Hans-Jochen Vogel, «Frieden im Neuen Testament».

[4] Themenstellungen vom 4. Friedensseminar 19.10.1974 Bernd Eisenfeld, «Marxismus und Frieden»; vom 6. Friedensseminar, «Militärische Erziehung in der DDR»; vom 7. Friedensseminar am 16.10.1976, Pfr. Kurt Lewek, «Marxismus als Frage an die Gemeinde»; vom 10. Friedensseminar am 20.5.1978, Prof. Dr. Erich Hoffmann, «Die friedliche Koexistenz»; vom 12. Friedensseminar am 26./27.5.1979, Georg Meusel, «Die gewaltfreie Aktion – Alternative zu Krieg und Gewalt, zu Gleichgültigkeit und Resignation».

[5] Vgl.: «Der Tagesspiegel» vom 1.6.1980 und «Frankfurter Rundschau» vom 3.6.1980, S. 4.

[6] So das Schreiben des Evangelisch-Lutherischen Landeskirchenamtes Sachsen an alle Pfarrämter vom 7. August 1980 bezüglich der Verhaftung von Hansjörg Weigel.

[7] Gedächtnisprotokoll von Hansjörg Weigel vom 16.5.1982.

[8] Prof. Dr. E. Hoffmann, Leben wir gegen das Leben? Vortrag Königswalde, 22.5.1982, Manuskript, S. 5.

Nur so ist es zu erklären, daß die hier vorgetragenen Impulse nur eine Minderheit erreichten. Das Gros der Bevölkerung hingegen hielt und hält letztlich den Lebensstandard der BRD als erstrebenswertes Ziel – so daß heute das Bestreben faktisch aller Politiker im Osten eine Angleichung des Lebensstandards an den «Westen» ist, ja sein muß, wenn anders man nicht gegen die Bevölkerung regieren will. Dementsprechend ist man bereit, Umweltschutz- und Dritte-Welt-Perspektiven zugunsten von Wachstum und «Entwicklung» des «Aufschwungs Ost» ins zweite Glied treten zu lassen. Das Umweltthema wurde seither im Friedensseminar fortentwickelt. Dies war, wie wir noch sehen werden, mit der Beteiligung am konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung eng verbunden. Eigens thematisch behandelt wurde Ende der achtziger Jahre, im Frühjahr 1988, die Kernenergie. Referent Joachim Krause sprach über «Kernenergie – Ende aller Sorgen oder Sorgen ohne Ende?». Die brisante, praktische Bedeutung dieser Problematik liegt auf der Hand, wenn man sich vor Augen führt, daß Königswalde in der Region liegt, in der die «Wismut» das größte Uranförderungsgebiet des gesamten Ostblocks unterhielt. Hier wurde das Uran für die zukünftigen sowjetischen Atombomben gefördert – auf Kosten riesiger Umweltlasten (radioaktive Abraumhalden, radioaktiv verseuchtes Baumaterial usw.), die heute, nach der Wende, eines der größten Sanierungsprobleme der ehemaligen DDR darstellen.

Es ist deshalb sicherlich ein Zeichen großen Mutes und des an vielen Auseinandersetzungen gereiften Selbstbewußtseins, als Hansjörg Weigel 1988 drei Eingaben an den Rat des Kreises Werdau schickte, worin er sich gegen die Verwendung radioaktiv strahlenden Materials für den Straßenbau einsetzte. Der Weg hinter seinem Bauernhof war eines Tages mit Schotter aufgefüllt worden. Mißtrauisch wurden die Weigels deshalb, weil das Material mit Wismut-Lastern angefahren wurde. Über Freunde besorgte man sich einen Geigerzähler – und der Verdacht erhärtete sich, daß es sich um strahlendes Material handelte. Allerdings mußten sich die Weigels «dummstellen» – sie konnten bei staatlichen Stellen nicht einfach angeben, daß sie wußten, daß das Material verseucht sei. In ihren Eingaben und wochenlangen Verhandlungen bestanden sie aber auf dem Verdacht, daß es sich um strahlendes Material handeln könnte. Schließlich kamen eines Abends, als man gerade wieder mit Vertretern der lokalen Behörden vor Ort erfolglos verhandelte, zwei unbekannte Männer aus Berlin und erklärten, daß es sich nicht nur um strahlendes, sondern sogar um wiederaufbereitungsfähiges Material handle. Sie verfügten, daß das Material wieder entfernt werden mußte – was dann auch trotz Millionenkosten geschah. Wohin das Material verbracht wurde, weiß Hansjörg Weigel bis heute nicht. Parallel zu dieser Aktion wurde im Friedensseminar eine Unterschriftensammlung für eine Eingabe an den Staatsrat wegen der prekären Informationspolitik in der DDR durchgeführt. Ohne ausdrücklich die Kernenergie zu nennen, wurde dort neben «mehr notwendige(r) Selbstkritik, größere(r) Vielseitigkeit und Darstellung unterschiedlicher Meinungen zum gleichen Problem» auch «die allgemeinverständliche Offenlegung von Umweltproblemen und -daten» gefordert.[9]

Schwerter zu Pflugscharen

Insgesamt läßt sich also eine Verschiebung der Thematiken hin zu immer aktuelleren, prophetischen Themen beobachten. So wurde das Friedensseminar zu einem Forum aktueller «Tagespolitik», das jedoch mit inhaltlich großer Kompetenz ausgestattet war. Jedem, der die deutsche Friedensbewegung kennt, dürfte das Symbol «Schwerter zu Pflugscharen» bekannt sein. In einem Kreis steht ein Mann, der einen Hammer schwingt und ein gebogenes Schwert zu Pflugscharen umschmiedet. Um diesen Mann herum steht der Spruch «Schwerter zu Pflugscharen, Micha 4,3». Dieses berühmte Symbol als Erkennungszeichen der Friedensbewegung nimmt seinen Ausgangspunkt in Königswalde. Dort hatte man die Aufgabe übernommen, das Unterthema «Wege zum Frieden» des Leipziger Kirchentages 1978 vorzubereiten. Als die Vorbereitungsgruppe die Bibelarbeit über Jesajas Pflugschar-Text, Jes 2,4, vorbereitete, kam dem passionierten Philatelisten Georg Meusel die Idee, «beim nächsten Treffen meine Briefmarken mit der sowjetischen Plastik, deren fünf es damals gab, ... mitzubringen».[10] Schon seit den sechziger Jahren hatte Meusel zum Thema Frieden Briefmarken gesammelt. Er besaß deshalb jene fünf Marken, die auf das Denkmal des sowjetischen Bildhauers Jewgeni Wutschetitsch zurückgehen. 1959 entstand diese Plastik, die als Stiftung der UdSSR das Hauptquartier der UNO in New York ziert. Unter der Statue stand der etwas veränderte Spruch von Jes 2,4 und Micha 4,3: «Schmieden wir die Schwerter zu Pflugscharen um.» In der sowjetischen Literatur symbolisiert dieses Geschenk an die UNO den besonderen Friedenswillen der UdSSR. Es «versinnbildlicht die feste Entschlossenheit des Sowjetvolkes, einen uralten Traum der Menschheit, die Abrüstung, zu realisieren. Die gleiche Friedenssehnsucht spricht aus der Aufschrift: ‹Schmieden wir die Schwerter zu Pflugscharen um.›»[11] Mit diesem Hintergrund hatte das Friedensseminar von Königswalde das lange gesuchte Symbol für den Kirchentag gefunden: ein sowjetischer Künstler, ein offizielles Denkmal der Sowjetunion für die Vereinten Nationen und noch dazu der Bezug zu einem Bibeltext. Damit glaubte man ein für die Behörden unantastbares Zeichen für das eigene Friedensengagement gefunden zu haben, zumal es die gemeinsame Friedenshoffnung von Christen und Kommunisten ausdrückte. Georg Meusel besorgte die Fotos über die amtliche Nachrichtenagentur der DDR und erhielt sie sogar noch rechtzeitig, um damit bei der Bibelarbeit am Kirchentag von Leipzig einsteigen zu können. Unverhoffte Brisanz erhielt die Unterthematik des Kirchentages dadurch, daß in der DDR praktisch gleichzeitig der Wehrkundeunterricht in der 9. und 10. Klasse eingeführt wurde. So wurde die Friedensthematik und Friedenserziehung zu einer der bei Christen am intensivsten diskutierten Thematiken dieser Jahre. 1980 und 1981 erhielt das Symbol innerhalb der Evangelischen Kirche eine weitere Aufwertung. Anläßlich der Friedensdekaden der Evangelischen Kirchen in der DDR im November 1980[12] und vom 8. bis 18. November 1981, die von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Jugend in der DDR vorbereitet wurden, wurde ein Aufnäher mit dem Friedensschmied hergestellt und verbreitet. Auf der ersten Seite der umfangreichen und theologisch ausgezeichneten Materialsammlung, herausgegeben vom Sekretariat des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, ist das Symbol zum grafisch herausgehobenen Gestaltungsmittelpunkt geworden. Tendenziell stand die Kampa-

[9] Brief einer «Gesprächsgruppe des Christlichen Friedensseminars Königswalde» vom 14.5.1988 an den Staatsrat der Deutschen Demokratischen Republik mit 18 namentlich gezeichneten Unterschriften.

[10] Georg Meusel, «Schwerter zu Pflugscharen» – begann es mit fünf Briefmarken? In: Südwest-K. Heft 1/1988.

[11] Horizont 5/81, S. 5. Zitiert nach: Evangelisch-Lutherisches Landeskirchenamt Sachsen. Rundschreiben vom 24.3.1982 wg. Kanzelabkündigung bezüglich des Aufnähers «Schwerter zu Pflugscharen».

[12] Nach Auskunft von Hansjörg Weigel wurden die «Friedensdekaden» im Rahmen eines kleinen, informellen Kreises von Mitarbeitern der Friedensbewegung initiiert. Er, Pfr. Albrecht (der Organisator des Meißner Friedensseminars) und Harald Brettschneider hätten diese Einrichtung angestoßen. Insbesondere der damalige Jugendpfarrer Brettschneider war Hauptinitiator der Friedensdekade, die um den Bußtag das Thema Frieden auf allen Ebenen der Gemeinde ins Gespräch bringen wollte. Nachdem sich sehr bald viele Gemeinden und Landeskirchen dieser Friedensdekade angeschlossen hatten, wurden die verschiedenen Friedensdekaden jedes Jahr von einer anderen Landeskirche vorbereitet. Hansjörg Weigel nahm direkt an der inhaltlichen Vorbereitung der ersten Friedensdekade teil, konnte aber wegen seiner Verhaftung an der organisatorischen Durchführung nichts beitragen. Er erinnert sich noch, wie Brettschneider ihm kurz nach seiner Entlassung bei einem Treffen auf der Autobahn die Originalmanuskripte der ersten Friedensdekade als Anerkennung und Dank für seine Mitarbeit übergeben hatte. Vgl. Tonbandinterview vom 12.6.1996.

gne gegen die von der DDR verfolgte Praxis einer Friedenssicherung mit militärischen Mitteln und der dazu erfolgten Militarisierung von Erziehungswesen und Gesellschaft. Dies wird um so deutlicher, wenn man die hervorragende, von der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR in Auftrag gegebene Studie über «Grundfragen eines politischen Wirksamwerdens von christlichem Friedensdienst», die im November 1981 und März 1982 intern diskutiert und dann am 14. März den «Gliedkirchen» zur Verfügung gestellt wurde, analysiert. Dort wird die Diffamierung des christlich motivierten Pazifismus zurückgewiesen. Vielmehr sei dieser Pazifismus eine «gefährliche Erinnerung», welche kritisch die bestehenden Ideologisierungen und die auf Feindbilder bestehende militärische Abschreckungspolitik hinterfragt. Auch halte der Pazifismus an der Einheit von «Mittel und Zweck, an der Kongruenz von Ethik und Politik», von Gesinnungs- und Verantwortungsethik fest. Die Kirche dürfte nicht «das Konzept der Friedensverhütung auf der Basis militärischen Gleichgewichts zum gleichsam zeitlos gültigen ‹Glaubenssatz› ihrer Friedensverantwortung» erheben. Mit diesem Positionspapier wurde deutlich, daß sich die Evangelische Kirche der DDR in der Friedensproblematik quer zum herrschenden Blockdenken in West wie Ost entwickelte. Die Reaktion von Staatsstellen der DDR auf diese unabhängige, von den Friedensinitiativen angestoßene Entwicklung war deutlich repressiv: Während Jugendlichen der Aufhänger von Polizisten heruntergerissen oder abgenommen und beschlagnahmt wurde[13], wurde auch auf höchster Ebene die evangelische Kirche selbst unter Druck gesetzt.
Am 22. März wurde Landesbischof Dr. Hempel und Präsident Domsch in einem Gespräch mit Staatssekretär Gysi mitgeteilt, daß die Aufnäher «Schwerter zu Pflugscharen» wegen Mißbrauchs in Schulen und Öffentlichkeit nicht mehr getragen werden dürften. Der Staat hatte sich zwar gegen Kirchen und Friedensgruppen durchgesetzt – allerdings damit auch einen hohen Preis gezahlt, nämlich den weiteren offenen und heimlichen Auszug aus einer positiven Identifikation mit ihm, ein Preis, der einige Jahre später teuer bezahlt werden mußte.

Ökumene

Auch in bezug auf das ökumenische Miteinander insbesondere zwischen Katholiken und Protestanten stellte das Friedensseminar eine wichtige, neuartige Erfahrung dar. Schon relativ frühzeitig kam es zu einer Beteiligung von katholischen Christen am Friedensseminar von Königswalde. Dies ist sicherlich der beispielhaften ökumenischen Gesinnung von Hansjörg Weigel und anderen Begründern des Friedensseminars zu danken, aber auch der ungewöhnlichen Bereitschaft einiger katholischer Priester und Laien, die von der katholischen Kirche weithin eingenommene Haltung eines passiven Widerstandes und eines Rückzuges auf ein «unpolitisches» und damit unberührbares Ghetto und Innenleben zu überwinden. Eine besondere Rolle spielte hierbei der damalige katholische Pfarrer (und heutige Ruheständler) Joachim Wenzel aus dem Nachbarort Crimmitschau. Selbst aufgeschlossen und, ganz im Sinne des 2. Vatikanums, von optimistischer und weltzugewandter Haltung, knüpfte er Kontakte zum Friedensseminar nach Königswalde. Dabei kam ihm auch sein weites theologisches, humanwissenschaftliches und politisches Interesse und Wissen zugute. Ihm war vor allem daran gelegen, daß die Crimmitschauer Jugend sich im Friedensseminar engagierte und weiterbildete. So beauftragte er die Kapläne mit der inhaltlichen Mitarbeit, während er selbst an der Gestaltung der ökumenischen Gottesdienste mitwirkte und die Sache des Friedensseminars gegenüber dem Bischof vertrat. Die Kapläne Wyppler und (später) Scharfenberg beteiligten sich an Vorbereitung und Durchführung der Seminare, so daß ein tiefes, ökumenisches Verständnis und Miteinander im Lauf der jahrelangen Zusammenarbeit entstand. Von besonderer ökumenischer Brisanz waren die Sonntagsgottesdienste, die man nach einigem Experimentieren in eine besondere «ökumenische» Form brachte. Wortgottesdienst und Predigt wurden zusammen gefeiert – bei der Predigt war abwechselnd der evangelische bzw. katholische Geistliche an der Reihe. Beim Abendmahl wurden, an einem gemeinsamen Altar, nacheinander Brot und Wein gesegnet und die Abendmahlsworte Jesu gesprochen. Man spricht vom «Königswalder Modell». Hier wurde durch die gemeinsame Basisarbeit so viel «Communio» geschaffen, daß nun modellhaft für die kirchenamtlich gewollte «Ökumene» ein ernsthafter liturgischer Zwischenschritt in Richtung einer umfassenden Ökumene vorliegt. Die Erfahrung lateinamerikanischer Christen, daß Ökumene durch gemeinsame Praxis geschaffen werde – sie wurde auch in der DDR, allerdings unter dem Mantel der damals gebotenen Verschwiegenheit, gemacht.

Konziliarer Prozeß

Ein Überblick über Anliegen und Inhalte der in Königswalde durchgeführten Friedensseminare ergibt den Befund, daß in Königswalde schon die Anliegen des Konziliaren Prozesses gegenwärtig waren, als es diesen Prozeß noch gar nicht gab. Vor allem bedrängte die Königswalder die Friedensthematik. Hier hat man sich im Lauf der jahrelangen Arbeit eine derart große Fachkompetenz und Erfahrung angeeignet, daß man durchaus auch im internationalen Kontext ein gewichtiges Wort mitzusprechen hatte. Als weiteres Anliegen wurde die Hinwendung zur ökologischen Problematik spätestens seit Beginn der achtziger Jahre schon aufgezeigt. Auch hier hat man zwar nie die Kompetenz einer auf ökologische Fragen spezialisierten Gruppe erreicht, aber dennoch existentiell und inhaltlich an der Thematik gearbeitet. Merkwürdig schwach und unterbelichtet blieb hingegen die Problematik der «Gerechtigkeit». Hierzu gab es faktisch keine eigenen inhaltlichen Veranstaltungen. Die Dritte-Welt-Problematik wird zwar hier und da etwa im Zusammenhang der ökologischen Frage oder der Stellvertreterkriege angesprochen, bleibt aber dennoch, was die thematische Arbeit betrifft (Ursachenanalyse, Konzepte, Lösungsvorschläge usw.), letztlich sehr oberflächlich und dünn. Dennoch war dieser Dreiklang der Thematik in Königswalde ebenso vorhanden, wie er im Antrag der Delegierten der DDR-Kirchen während der VI. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver 1983 das erste Mal zum Thema gemacht wurde: «In dem immer noch andauernden Wettrüsten wie auch in der ausbeuterischen Zerstörung der Natur und der herrschenden Ungerechtigkeit sehen wir das ‹Gesetz der Sünde und des Todes› am Werk, aus dessen Knechtschaft uns der Leben schaffende Geist Christi befreit (Röm 8,2).»[14] Der Antrag aus der DDR enthält auch schon den Aufruf, zu überprüfen, «ob die Zeit reif ist für ein allgemeines christliches Friedenskonzil, wie es Dietrich Bonhoeffer angesichts des drohenden 2. Weltkrieges vor 50 Jahren für geboten hielt».[15] Obwohl man in der Vollversammlung zunächst reserviert auf diese Anträge reagierte, war damit ein wichtiger Anstoß zur Vorbereitung des späteren konziliaren Prozesses gesetzt. Im Ausschuß für Programmrichtlinien taucht dann zum ersten Mal die griffige Formulierung auf, daß die

[13] Georg Meusel schreibt: Nachdem meinem Sohn von zwei Polizisten sein Aufnäher abgetrennt und beschlagnahmt worden war, erstattete ich aus Protest Anzeige gegen Unbekannt wegen Verstoß gegen § 222 StGB, wo es hieß: «Wer in der Öffentlichkeit... Symbole anderer Staaten böswillig zerstört, beschädigt, wegnimmt oder in anderer Weise verächtlich macht, wird mit Freiheitsstrafe bis zu zwei Jahren...bestraft.» G. Meusel, Motivationen, Möglichkeiten und Grenzen widerständigen und oppositionellen Verhaltens. Entwurf für einen Vortrag vor der Enquete-Kommission Jena vom 16.3.1994. S. 3.

[14] Zitiert nach: H.-G. Stobbe, Umkehr und Widerstand. Der Konziliare Prozeß als ökumenischer Lernprozeß. In: M. Schibilsky u.a., Hrsg., Gerechtigkeit – Frieden – Bewahrung der Schöpfung. Ein Werkbuch für die Gemeinden. Düsseldorf 1990, S. 14–33. Hier S. 15.

[15] Ebd., S. 16.

«Mitgliedskirchen in einen konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung»[16] eingebunden werden sollten. Man kann erkennen, daß die Prioritäten in dieser «Formel» mit Rücksichtnahme auf die Kirchen in der Dritten Welt eine Umformulierung erhalten hatten. Nun steht nicht mehr – wie es das sicherlich zentrale Thema der DDR war – der Frieden an erster Stelle, sondern die Gerechtigkeit. Schon im Jahr darauf, 1984, beschließt der Zentralausschuß des ÖRK, dem Rat zu empfehlen, eine «Weltkonvention für Gerechtigkeit, Frieden und Ganzheit der Schöpfung» einzuberufen[17], was schließlich 1987 erfolgt.

Das Friedensseminar gab jedoch nicht nur Anstöße zum konziliaren Prozeß. Vielmehr begleitete man ihn intensiv, als er endlich in Gang gekommen war. Diese Zeit, Ende der achtziger Jahre, wurde so zu einer der «Hoch-Zeiten» des Friedensseminars. Schon 1986 wurden die Planungen für eine dauerhafte Begleitung des konziliaren Prozesses in der DDR begonnen. In den darauffolgenden drei Jahren traf sich eine international zusammengesetzte Gruppe von Multiplikatoren zusätzlich zu den zweimaligen Friedensseminaren, den Friedensgebeten, Friedensfasten und der Friedensdekade zu einem sogenannten «kleinen Konzil». So kam es 1987 zu einer Reihe von 11 «Königswalder Fragen auf dem Weg zur Ökumenischen Weltversammlung». Jeweils einer grundsätzlichen Frage bezüglich der drei Themen folgen weitere, die schließlich immer den konkreten Handlungskontext des einzelnen anfragen. Bezüglich der Bewahrung der Schöpfung wird angefragt, ob sie nicht die Voraussetzung für Gerechtigkeit und Friede sei. Die Grundsatzfrage bei der Problematik Gerechtigkeit lautet, ob die gegenwärtigen Wirtschaftssysteme in der Lage seien, diese zu schaffen. Hinsichtlich des Friedens wird gefragt, ob nicht die Wehrdienstverweigerung das deutlichere Zeichen christlichen Friedenshandelns in unserer Zeit sei.

Ein Jahr später, 1988, stand vor allen Dingen die interkulturelle Problematik der drei Bereiche zur Debatte. Dies wurde durch einen Rückblick auf die jeweilige unterschiedliche Herkunftsgeschichte der verschiedenen Teilnehmer zur Diskussion gestellt. Weitere Anstrengungen wurden bezüglich einer basisnahen Sprache unternommen, damit man im Rahmen des konziliaren Prozesses nicht über die Köpfe der Gemeindemitglieder hinwegredet. Das letzte Treffen im Rahmen dieser zwar nicht als repräsentativ, aber dennoch beispielhaft verstandenen «kleinen Konzile» fand vom 6. bis 9. April 1989 statt. Hier ging es um die Formulierung gemeinsamer Positionen für eine neue, ökologische, friedfertige und gerechte Gesellschaft, die man selbst schon in kleinen Schritten verwirklichen wollte. Gleichzeitig gab es einen von Hansjörg Weigel vorbereiteten «Gesprächsweg», eine Mischung von Gesprächsgruppen und Kreuzweg, von politisch-praktischen und mystisch-meditativen Elementen zu verschiedenen Stationen – zum GST-Schießplatz, zum Volkspolizei-Übungsgelände, zu einem radioaktiv verseuchten Schlammteich der Wismut, zur Dänkritzer Mülldeponie, zum Grab eines polnischen Zwangsarbeiters bis hin zum Denkmal für die Opfer der beiden Weltkriege. Dies war, so Hansjörg Weigel im Rückblick, eine Art erste «Demonstration»[18] in jener Region auf der Basis einer fruchtbaren Synthese von Glaube und Politik, wie sie ein halbes Jahr später die ganze DDR erfassen sollte.

Natürlich war dieses Jahr 1989 schon im Frühjahr von einer besonderen Stimmung beherrscht. So wurde die Dynamik des konziliaren Prozesses von einem weiteren, viel grundlegenderen Prozeß überlagert, dem der Erosion staatlicher Macht in der DDR und des Aufbruches vieler lokaler und regionaler reformorientierter Initiativen und Gruppierungen. Auch hier spielte das Friedensseminar von Königswalde mit seinen schöpferisch-produktiven wie mutigen Eingaben und Vorschlägen eine bedeutende Rolle.[19] Am 7. Mai sollten in der gesamten DDR Kommunalwahlen durchgeführt werden.[20] Schon in den Wahlen vorher hatte man in Königswalde Zivilcourage geübt, als die Mitglieder des Friedensseminars die Wahlkabinen benutzten und Hansjörg Weigel am Abend bei der öffentlichen Auszählung der Stimmen von seinem Recht Gebrauch machte, diese zu beobachten. Damals hatte Königswalde einen der für die Region geringsten Ja-Stimmen-Anteile für den vorliegenden Wahlvorschlag. Dieser vergleichsweise hohe Nein-Stimmen-Anteil wurde auch bei der Bekanntgabe der Wahlergebnisse entsprechend veröffentlicht, so daß hier keine Wahlfälschung vorliegen konnte. Skeptisch und mißtrauisch wurden die Teilnehmer des Friedensseminars jedoch, als man die Wahlergebnisse aus Werdau zu Gesicht bekam. Andreas Weigel, der Sohn von Hansjörg Weigel, konnte auf Anhieb aus der Jungen Gemeinde mehr abgegebene «Nein»-Stimmen beibringen, als dies in dem offiziell bekanntgegebenen Wahlergebnis zum Ausdruck kam. So wurde von Königswalde aus eine neue Initiative geboren, die zunächst von der Ev. Luth. Landessynode Sachsens und dann auch von der Ev. Luth. Landessynode Berlin-Brandenburgs übernommen wurde. Schon im Januar 1989 legten Vertreter des Friedensseminars einen Abkündigungsentwurf anläßlich der Wahlen zum 7. Mai vor. Dort wurde u.a. darauf hingewiesen, daß man das Wahlgesetz in seinem vollen Umfang ausschöpfen sollte – dies heißt, daß man als Christen die Kabinen benutzen sollte und daß man durch seine Beteiligung an der öffentlichen Auszählung der Stimmen sein Interesse an den Wahlen deutlich machen würde. Mit diesem Entwurf hatte das Friedensseminar einmal mehr die Beunruhigungen vieler Menschen der DDR aufgegriffen. Nur so ist es zu erklären, daß in der sehr heterogen zusammengesetzten Landessynode[21] die Eingabe des Königswalder Friedensseminars nicht nur aufgegriffen, sondern sogar in gewisser Weise verschärft wurde.

Festzuhalten bleibt, daß durch die couragierte Form, in der das Friedensseminar eine wichtige gesellschaftliche Entwicklung, wie es die Wahl in diesem Schicksalsjahr 1989 war, aufgriff, es zum erstenmal zu einer weitflächigen, unabhängigen Überwachung der Wahlauszählung in denjenigen Regionen kam, wo die entsprechenden Landeskirchen diesen Impuls aufgriffen und eine entsprechende Stellungnahme veranlaßt hatten. Dies führte 1989 zu den öffentlich bekanntgewordenen Vorwürfen von Wahlfälschung, die dieses Jahr 1989 prägen und die Legitimität der Regierung im In- und Ausland in Frage stellen sollten.

Auf der Suche nach einer neuen Identität

Schließlich kam es im Herbst 1989 zur friedlichen Revolution, die 1990 durch den Beitritt der DDR nach § 23 Grundgesetz in die Bundesrepublik Deutschland zu ihrem Abschluß kam. Verschiedene Mitarbeiter des Friedensseminars spielten eine bedeutende Rolle in unterschiedlichen politischen Funktionen während dieser Umbruchszeit.

[16] Ebd., S. 16.

[17] Ebd., S. 16.

[18] Vgl. dazu auch den Artikel: Demo in Werdau, als sich sonst keiner traute. In: Freie Presse, 9.9.1994. Der Rat des Kreises hatte die «als Demonstration verstandene Veranstaltung» verboten. Sie wurde nach Rücksprache insbesondere mit den Teilnehmern aus der CSSR und Polen dennoch durchgeführt. Trotz Teilnahme von Informellen Mitarbeitern der Stasi wurde diese Demonstration nicht verhindert.

[19] Zu den Ereignissen um Wahlen und Wende in Werdau und der Bedeutung des Friedensseminars Königswalde vgl. die Artikelfolge eines «Autorenkollektivs» im August/September 1994 in der Freien Presse. An Aktionen vom Friedensseminar werden u.a. aufgezählt: Abende zum Thema Wahl in verschiedenen Gemeinden, Brief an Erich Honecker mit der Forderung innenpolitischer Reformen 24.1.1989, Solidaritätsbrief für den inhaftierten Vaclav Havel am 13.3.1989, illegales Flugblatt zu einem DDR-weiten Aktionstag für Vaclav Havel, Leserbriefe und Eingaben wegen irreführender Presseberichtserstattung usw.

[20] Vgl. zu den Wahlen die beiden Artikel des Autorenkollektivs: «Wie in Werdau die Wende begann», in: Freie Presse vom 24.8.1994 und «Wahlkontrolle offenbart Fälschung», in: Freie Presse vom 27./28. August 1994.

[21] Neben Hansjörg Weigel, der in den beiden wichtigen Perioden vor und nach der Wende Mitglied der sächsischen Landessynode war, gab es viele Vertreter pietistischer und anderer religiöser Strömungen in der sächsischen Landeskirche, die ein völlig anderes Verhältnis zur Politik hatten, als dies vom Friedensseminar verkörpert wurde.

Gleichzeitig zu dieser Situation neuer politischer Betätigungsfelder in lokalen und regionalen Bezügen wurde mit dem Prozeß der Vereinigung die Problematik der Wirtschaftskrise und ihrer individuellen und sozialen Bewältigung angestoßen. Angesichts von Betriebsschließungen und drohender Arbeitslosigkeit stand für viele Teilnehmer des Friedensseminars nun die berufliche und damit familiäre Sicherung der Existenz im Vordergrund der Herausforderungen. Andererseits wurden auch innerhalb des Teilnehmerkreises des Friedensseminars die politischen Unterschiede immer deutlicher, nachdem der verbindende Rahmen der Opposition zum Einparteienstaat weggefallen war.
Letztlich mußte man aber (an)erkennen, daß die Mehrheit der Bevölkerung nicht gewillt war, mit den im eigenen Land gewachsenen Oppositionsgruppen den Weg in die Zukunft zu wagen. Die Verlockung der raschen D-Mark und das Versprechen der blühenden Landschaften waren zu stark. So trat trotz der gewonnenen Freiheiten und Gestaltungsmöglichkeiten relativ bald auch eine Ernüchterung ein, die je nach Charakter der betroffenen Person bis hin zur psychischen Depression und tiefen Resignation führen konnte. Durch die hier kurz benannten gesellschaftlichen Entwicklungen ist zu erklären, daß viele der früheren Basisgruppen in der DDR aufgegeben wurden oder mangels Beteiligung im Sande verliefen. Nicht so in Königswalde – auch wenn Hansjörg Weigel davon spricht, daß die Weiterarbeit am Friedensseminar weniger aus Treue denn aus einem Akt der Sturheit heraus fortgesetzt wurde.
Insgesamt aber ist die friedenspolitische Thematik auch in diesen ersten Jahren nach der Wende eines der profiliertesten Themen des Friedensseminars gewesen.
Im Sinne einer Ortsbestimmung des Friedensseminars in einer demokratischen Gesellschaftsordnung mit einem marktwirtschaftlichen System können verschiedene andere Themenstellungen in diesen ersten Jahren nach der Wende verstanden werden: So etwa, wenn der Berliner Politologe Wolf-Dieter Narr ein kritisches Referat zur parlamentarischen Demokratie im Frühjahr 1992 hielt, oder wenn im vergangenen Herbst 1995 verschiedene Wirtschaftswissenschaftler über «Die wirtschaftliche Lage in Deutschland fünf Jahre nach der Einheit» referierten. Der Versuch, die herrschenden «politischen Spielregeln» in der Bundesrepublik Deutschland auszuloten, dürften die zwei ähnlich gelagerten Friedensseminare von Frühjahr 1994 und in diesem Jahr[22] gewesen sein. Beide Male hatte man hochkarätige Politiker aus den neuen Bundesländern eingeladen, um mit ihnen deren Erfahrungen im Politikbetrieb von Landtag bzw. Bundestag zu reflektieren. Angesichts dieser vielfältigen neuen Herausforderungen, der notwendigen Lernprozesse und der begrenzten persönlichen Ressourcen ist die Beteiligung am konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung derzeit eher verhalten. Zu viele drängende Probleme vor Ort sind aufzuarbeiten, als daß man derzeit im internationalen Kontext eine gewichtige Stimme haben könnte. Dennoch bleiben persönliche Verbindungen und inhaltliche Gemeinsamkeit weiter bestehen, wenn auch die Lasten des Prozesses derzeit andere Gruppierungen tragen müssen.
Um in Zukunft Gehör finden zu können, wird das Friedensseminar noch stärker als bisher auf die Macht der Argumente und insbesondere der Öffentlichkeit setzen müssen. Dabei wird es wohl auch darauf ankommen, ein überparteiliches Forum aufzubauen, das fähig ist, parteiübergreifend Menschen an sich zu binden, ohne dadurch an klarem inhaltlichem Profil und eindeutigen Positionen zu verlieren. Trotz aller Möglichkeiten der «Machtbeteiligung» wird das Friedensseminar auch weiterhin eine tragende Rolle nur dann spielen können, wenn es sein kritisches Verhältnis und Potential zu den jeweiligen «Machthabern» behält. Andererseits wird man auch ein gewisses Maß an Bescheidenheit lernen müssen. Das Friedensseminar ist im vereinigten Deutschland nur noch eine kleine zivilgesellschaftliche Gruppierung unter anderen. Man wird deshalb auch eine Vernetzung mit ähnlichen Gruppierungen suchen müssen. Auch das Verhältnis zu den beiden großen Kirchen und insbesondere zur Evangelischen Kirche wird sich verändern müssen und findet sich in einem Prozeß der Neubestimmung.
Schon immer hatte das Friedensseminar als «Laienbewegung» einen eigenen, nicht unumstrittenen Stand im kirchlichen Meinungsbildungsprozeß. Dies dürfte in Zukunft noch deutlicher werden, gerade wenn man die eher besitzstandswahrenden Entwicklungen in protestantischer und katholischer Kirche der Gegenwart betrachtet. Andererseits ist auch eine größere Unabhängigkeit von den Kirchen möglich, als dies noch zu DDR-Zeiten der Fall war. Dennoch wird viel daran liegen, die Verbindung zwischen christlicher Motivation und prophetischer Kraft auf der einen Seite und politischer Analyse, Erkenntnis der «Zeichen der Zeit» und Handlungsorientierung auf der anderen Seite weiterzuentwickeln.
Trotz all dieser wahrscheinlich langjährigen Phase der Neubestimmung gilt jedoch nach wie vor: Ein prophetisches Wort, getränkt von einer unbeugsamen Hoffnung auf ein besseres Leben aller, ist auch in unserer Zeit notwendiger denn je. Man darf darauf hoffen und gespannt sein, wie es nach einer Zeit der Aufarbeitung und neuen Identitäts- und Positionsbestimmung aus Königswalde ausfallen wird. *Stefan Herbst, Zwickau*

[22] Vgl. dazu meinen Bericht «Nicht Verfall, sondern Wandel. Friedensseminar zum Thema Werte.» In: Tag des Herrn, Katholische Wochenzeitung, 26. Mai 1996, S. 16.

«DER TREIBENDE STEIN»

Albert Camus, Brasilien oder die «Dritte Welt»*

Camus' Novellen, die 1957 unter dem Titel «L'Exil et le royaume» als Sammlung erschienen sind, kann man je für sich lesen und interpretieren, doch man wird sich auch die Frage nach dem Titel stellen, unter dem sie stehen. Was heißt hier «Exil», und, weit schwerer, was bedeutet das ominöse Wort «Reich»?[1] Ich möchte sogleich eingestehen, daß ich nicht genau weiß und angeben kann, was Camus mit dieser Metapher von Positivität oder Bei-sich-Sein gemeint hat; das Exil – das Nicht-bei-sich-Sein, die Negativität – ist immer leichter zu verstehen. Camus selbst hat in dem Anzeigetext dieses Bandes geschrieben, das Reich falle zusammen «mit einem gewissen freien und nackten Leben, das wir wiederfinden müssen, um schließlich wiedergeboren

* Durchgesehene und gekürzte Fassung eines Referates, gehalten an der Tagung «Der Camus der fünfziger Jahre» an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart (7.–9. Juni 1996).

[1] Vgl. E.H. Zepp, Exile in the Kingdom: Where is the King? in: A. Rizzuto, Hrsg., Albert Camus' L'Exil et le Royaume. The Third Decade. Toronto 1988, S. 129–141. A. Noyer-Weidner (Camus im Stadium der Novelle [«L'Exil et le Royaume»] [1960], in: Wege der Deutschen Camus-Rezeption, hrsg. v. H.R. Schlette. Darmstadt 1975, S. 281–328, 282) schreibt mit Recht: «... die geheimnishaft leitbegriffliche Überschrift des Novellenbandes steht höher über dem darunter zusammengefaßten Inhalt als die Titel von Camus' früheren Erzählwerken oder Essaysammlungen mit erzählerischem Einschlag.» Ferner: P. Cryle, Bilan critique – L'Exil et le Royaume d'Albert Camus. Paris 1973; M. Pelz, Die Novellen von Albert Camus. Interpretationen. Freiburg 1973; Camus nouvelliste. L'Exil et le Royaume, hrsg. v. B.T. Fitch. (Albert Camus 6: La Revue des Lettres Modernes, Nr. 360–365) Paris 1973, die Übersicht bei R. Gay-Crosier, Camus. Darmstadt 1976, S. 84–92, und neuerdings die interessante Deutung der Camus'schen Novellen durch F. Trageser-Rebetez, die insbesondere die Dialektik des Exils als «Endstation» und «Wiedergeburt» herausgearbeitet hat, in: Die Symbolik von Licht und Schatten bei Albert Camus. Paradigmenanalyse im Spannungsfeld der Polarität Natur – Geschichte. Genf 1995, S.231–298, spez. 283–298.

zu werden.»[2] Ich lasse diese Aussage so stehen und möchte zunächst zwei Beobachtungen vorausschicken.

Die in «Das Exil und das Reich« enthaltenen Novellen haben ihren Ort, ihren Schauplatz außerhalb Europas; die einzige Ausnahme ist «Jonas oder Der Künstler bei der Arbeit». Wie man weiß, wollte Camus die große Novelle bzw. den Roman «La Chute» zunächst mit den sechs Novellen zusammen als einen Band vorlegen. Es scheint, daß technische bzw. pragmatische Gründe dies verhindert haben.[3]

Interessanter scheint der zweite Punkt zu sein. Camus hat die Novelle «La Pierre qui pousse» an das Ende der Sammlung gestellt. Hat er ihr damit, da er zwischen 1952 und 1954 diese sechs Novellen nacheinander niederschrieb[4], eine besondere Bedeutung geben wollen? Könnte es sein, daß in ihr Wesentliches über das «Reich» zu erfahren ist, wie es Noyer-Weidner annimmt?[5] Aber ist nicht auch in der Novelle «Die Ehebrecherin» von Positivität, vom Reich die Rede, wenn wir uns die Erfüllung der Einheit mit der Natur vergegenwärtigen, die Janine erlebt, und ebenso auch in «Jonas oder Der Künstler bei der Arbeit», wenn hier die bekannte Lese- und Deutungsschwierigkeit der letzten Wörter «solitaire/solidaire» zumindest die Möglichkeit der zwischenmenschlichen Kommunikation als Positivität, als «Reich» aufscheinen läßt?

Ich lasse es absichtlich bei diesen vagen Andeutungen und gehe so vor, daß ich über die Novelle «La Pierre qui pousse» und ihren Hintergrund spreche und in einem zweiten Teil über Camus' Einschätzung der sogenannten Dritten Welt, welches Thema hier in besonderer Weise im Mittelpunkt stehen soll.

Camus' Südamerikareise 1949

Roger Quilliot hat 1978 in seiner Einführung zu den Reisetagebüchern Camus', d.h. zu seinen Aufzeichnungen über die Nordamerikareise von März bis Mai 1946 und die Südamerikareise von Juni bis August 1949[6], geschrieben, Camus habe in Südamerika «nicht ohne Unbehagen» («non sans malaise») das entdeckt, «was man damals die Dritte Welt zu nennen begann»[7]. Jeanyves Guérin wies darauf hin, daß Camus 1958 feststellte: «Le temps des colonialismes est fini», und Raymond Gay-Crosier schrieb jüngst über den universalistischen Anspruch des Denkens Camus', dessen Kulturbegriff weder eurozentrisch noch afrozentrisch sei[8], während Noyer-Weidner 1960 in bezug auf «La Pierre qui pousse» noch den Terminus «Exotismus» gebrauchte.[9] Daß Camus wesentliche Aspekte der Kolonialismusproblematik durchaus bekannt waren, darf man bereits aufgrund seiner Untersuchungen über die Kabylei aus dem Jahre 1939 sehr wohl behaupten.[10] Man muß jedoch sehen – vielleicht wird man heute hinzufügen müssen: leider –, daß die Dritte-Welt-Problematik und das Thema Entwicklung (Entwicklungshilfe, Entwicklungszusammenarbeit oder wie auch immer) vor 1960 noch bei weitem nicht das öffentliche Interesse gefunden hatte, das sie für uns heute haben, so daß man in dieser Beziehung nicht zu viel von Camus erwarten darf. Gleichwohl läßt sich zeigen und zeigt es gerade die Novelle «La Pierre qui pousse», daß Camus der Situation der Dritten Welt besondere Aufmerksamkeit entgegengebracht hat und daß man sich diesbezüglich nicht irritieren lassen soll durch seine politischen Auffassungen über den Algerienkonflikt in der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre, die für ihn in einem anderen, sehr subjektiven Kontext stehen.

Während seiner Reise nach Lateinamerika, die ihn nach Brasilien und auch kurz nach Argentinien und Chile führte, hat Camus nicht nur die eklatanten Widersprüche zwischen Arm und Reich in diesen Ländern klar erkannt, sondern auch die Gelegenheit wahrgenommen, Zeuge afro-brasilianischer Kulte zu sein. Wie wir aus seinen Aufzeichnungen wissen, nahm er in Caxias in der Nähe von Rio an einem Makumba-Ritual und danach in Itapoa im Staat Bahia an einem Candomblé-Fest teil.[11] Zweifellos ist bereits erwähnenswert, daß Camus diese Gelegenheiten tatsächlich wahrgenommen hat; konnte er sich dem aus Höflichkeit nicht entziehen, oder war er persönlich interessiert? Ich vermute, daß das letztere der Fall war. Nachdem 1978 die Reisetagebücher Camus' veröffentlicht wurden, also mehr als zwanzig Jahre nach der Novelle selbst, wissen wir, daß Camus nicht alles, aber einiges von dem, was er gesehen und erlebt hatte, relativ frei in den Text der Novelle eingearbeitet hat; dabei hat er den Makumba- und den Candomblé-Kult als ein einziges Fest geschildert, aber auch die seltsame katholische Prozession, die er in Iguape, einer Stadt etwa dreihundert Kilometer südlich von São Paulo[12], zu sehen bekam, mit einbezogen und am Ende eine Konsequenz angezeigt, die sein Verständnis des «Reiches» andeutet.

Man kann nun, wie es der amerikanische Literaturwissenschaftler A. James Arnold gemacht hat[13], die Details, die Camus in Brasilien und speziell in Iguape wahrgenommen hat, mit der Novelle vergleichen und dabei zu dem Resultat kommen, daß vieles, was in «La Pierre qui pousse» steht, so in Brasilien gar nicht anzutreffen ist, sondern eher die nordafrikanisch-algerische Situation widerspiegelt, von der aus Camus hier vieles oder manches in den brasilianischen Kontext hineinprojiziert habe. Selbst wenn Arnold mit seiner Auffassung im Recht wäre, wäre sie nur ein Beispiel für eine philologische Betrachtungsweise, die nützlich sein mag, aber die Intention, die Camus mit diesem Text verfolgte, weitgehend außer acht läßt. Vieles spricht dafür, diese Novelle unbefangen und ohne Berücksichtigung ihres Hintergrunds zu lesen. Aber auch wenn man das tut, kommt man an der Frage, woher Camus das alles hat, was er hier beschreibt, nicht vorbei, und da helfen uns natürlich neben seinen wenngleich erst spät zugänglich gewordenen Reisetagebüchern auch die religionswissenschaftliche und ethnologische Fachliteratur, um besser zu verstehen, was es mit Candomblé, Makumba und jener Prozession auf sich hat, denn Camus könnte einiges mißverstanden haben, was allerdings – ich erwähne dies schon hier – in bezug auf seine Intention letztlich gleichgültig wäre.

In seiner Studie mit dem Titel «Geschichte und Typologie afrikanischer Religiosität in Brasilien» arbeitet Rainer Flasche sowohl die Candomblé als auch die Makumba genannte «Religion» als traditionell-afrikanische «Typen» in Brasilien heraus und spricht von «völlig anderen Strukturen».[14] Es braucht an

[2] In: Albert Camus, Théâtre, Récits, Nouvelles. Hrsg. v. R. Quilliot. (Edition de la Pléiade), Paris 1962, S. 2031. (Im folgenden: TRN).

[3] Vgl. R. Quilliot, in: TRN S. 2030f.; s. auch H.R. Lottman, Camus. Eine Biographie (1979). Hamburg 1986, S. 472 u. 475.

[4] Vgl. R. Quilliot, in: TRN S. 2030.

[5] Vgl. A. Noyer-Weidner, a.a.O., S. 318f. Noyer-Weidner meint allerdings, in der «Prometheushaftigkeit» des Protagonisten d'Arrast liege «die nächste Nähe» zu dem von Camus gemeinten «Reich». Dieser Ansicht kann ich mich nicht anschließen. Ich hoffe, daß aus dem folgenden hervorgeht, daß «Solidarität» das Stichwort ist, das sich hier zur Kennzeichnung des «Reichs» anbietet (Noyer-Weidner erwähnt es übrigens auch, vgl. S. 318), und zwar ohne die Ambiguität, die am Schluß der Novelle «Jonas oder Der Künstler bei der Arbeit» angesprochen wird (vgl. Das Exil und das Reich, a.a.O., S. 147). Ebenso interpretiert A.J. Arnold, «La Pierre qui pousse». Symbolic Displacement in L'Exil et le royaume, in: A. Rizzuto, a.a.O., S. 91.

[6] Vgl. A. Camus, Reisetagebücher. Hrsg. und mit einer Einführung von R. Quilliot. Übers. v. G.G. Meister. Reinbek 1980 (Paris 1978), S. 13 u. 45; s. auch: O. Todd, Albert Camus. Une vie. Paris 1996, S. 498–504.

[7] R. Quilliot, Einführung, in: Ebd. S. 11.

[8] Vgl. J. Guérin, Albert Camus – Portrait de l'artiste en citoyen. Paris 1993, S. 247 (sowie A. Camus, Vorwort zu Actuelles III – Chroniques algériennes. 1939–1958, in: A.C., Essais, hrsg. v. R. Quilliot u. L. Faucon. (Edition de la Pléiade) Paris 1965, S. 898; R. Gay-Crosier, Albert Camus: Pour une Culture européenne sans eurocentrisme, in: Orbis Litterarum 50 (1995), S. 304–319, spez. 315.

[9] Vgl. A. Noyer-Weidner, a.a.O., S. 307; ähnlich A.J. Arnold, a.a.O., S. 85 u. 87. Zum Terminus «Exotismus» vgl. F. Wimmer, Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie, I. Wien 1990, S. 80–97.

[10] Vgl. Fragments d'un combat. 1938–1940. Alger Républicain. Le Soir Républicain, hrsg. v. J. Lévi-Valensi u. A. Abbou. (Cahiers Albert Camus 3/1 u. 3/2) Paris 1978; s. insbes. 3/1, S. 267–336: «Misère de la Kabylie».

[11] Vgl. Reisetagebücher, a.a.O., S. 70–76 u. 88f. – Die Kulturabteilung des Quai d'Orsay hatte Camus die Vortragsreise nach Südamerika angeboten; vgl. O. Todd, Albert Camus. Une vie. A.a.O., S. 497f.

[12] Vgl. Reisetagebücher, a.a.O., S. 98–101.

[13] Vgl. A.J. Arnold, «La pierre qui pousse», in: A. Rizzuto, a.a.O., S. 85–94.

[14] R. Flasche, Geschichte und Typologie afrikanischer Religiosität in Brasilien. Marburg 1973, S. 165.

dieser Stelle nicht diskutiert zu werden, ob Candomblé und Makumba wirklich so verschieden sind, wie Flasche meint. Einige sozusagen pragmatische Informationen hierzu mögen gleichwohl nützlich sein.

Candomblé und Makumba

«Candomblé» bedeutet einfach ein Fest und den Ort des Festes und steht in der Tradition der noch im 19. Jahrhundert aus Benin nach Bahia als Sklaven verschleppten Afrikaner, vor allem der Joruba[15]; «Makumba» heißt wahrscheinlich einfach Gebet oder Gottesdienst und gehört in die Tradition der Bantu-Kultur aus dem Kongo, Angola und Mozambique, die sich besonders im Süden Brasiliens gehalten hat.[16] Nach Flasches Darstellung verhält es sich so, daß für die Makumba die starke Bedeutung des Ahnenkults kennzeichnend ist, während im Candomblé die Erfahrung einer Omnipräsenz des Heiligen von den «chief gods» über die «minor gods» im Vordergrund steht.[17] Nicht immer ist klar, inwieweit christliche Heilige, insbesondere der heilige Georg, der Schutzpatron Brasiliens, den chief gods oder den minor gods bzw. den Orishas, den Mittlergestalten, zuzuzählen sind.[18] Die Einzelheiten sind sehr verwirrend, denn begriffliche und sachliche Unterscheidungen, wie Europäer sie in der Regel erwarten, fehlen weitgehend.

Wenn also, was zu vermuten ist, ein Vergleich der religionswissenschaftlichen Beobachtungen mit Camus' Aufzeichnungen und deren literarischer Bearbeitung Unstimmigkeiten oder auch Unrichtigkeiten ergäbe, wäre dies wie gesagt in bezug auf die Intention Camus' durchaus gleichgültig. Was letzten Endes festzustellen bleibt, ist doch nur, daß Camus die Erlebnisse, die ihm präsent geblieben waren, in eine Geschichte einarbeitet, in der es darum geht, gerade in Ansehung dieser religiösen Traditionen eine andere Botschaft zur Geltung zu bringen..

Es gibt in den Reisetagebüchern einen Satz, der m.E. darauf schließen läßt, daß Camus schon unter dem unmittelbaren Eindruck seiner Erlebnisse eine Konsequenz zog, die auf der Linie alles dessen lag, was er bis dahin gedacht und geschrieben hatte, und um deretwillen er dann zwischen 1952 und 1954 diese Novelle überhaupt schrieb. Im Anschluß an die Beschreibung der Makumba liest man dort: «Selber taumelnd, gehe ich hinaus und atme endlich mit Genuß die frische Luft ein. Ich liebe die Nacht und den Himmel, mehr als die Götter der Menschen.»[19] Ich komme später auf diesen Satz kurz zurück und wende mich jetzt der Novelle selbst zu.

Camus' Hauptfigur ist ein französischer Ingenieur namens d'Arrast, der, so würden wir sagen, wegen eines Entwicklungsprojekts (es geht um Dammbauten) in einer abenteuerlichen Fahrt durch die dichten Wälder und über breite Flüsse in das einsam gelegene Iguape gereist ist. Diese Fahrt wird zu Beginn ziemlich ausführlich geschildert, doch ich will und kann nicht beurteilen, ob das literarisch bzw. ästhetisch gut oder schlecht ist; jedenfalls weist die ausführliche Schilderung darauf hin, daß d'Arrest in eine ferne und fremde Welt kommen wird. Für Camus bezeichnend ist sodann, wie er die Honoratioren der Stadt, die ihn begrüßen – den Bürgermeister, den Richter, den Polizeikommandanten –, persifliert. Sie sind die gegenüber d'Arrast geradezu servilen Vertreter einer Bourgeosie, denen die Sympathie Camus' offenbar nicht gehört; diese gilt vielmehr den einfachen Leuten, den Schwarzen, den Mulatten, den Mestizen, die in den Außenbezirken zwischen dem großen Fluß und einer hohen, steilen Böschung in armseligen Hütten aus Strohlehm und Astwerk leben.[20] D'Arrast kann eine dieser Hütten besichtigen; ich zitiere die Beschreibung, die Camus gibt, weil schon hier, wie auch später die *Mitte* des Raums, die Feuerstelle, erwähnt wird.

«In der Hütte gewahrte d'Arrast zuerst nichts als ein verlöschendes Feuer auf dem Boden genau in der Mitte des Raums. Dann entdeckte er in einer Ecke im Hintergrund eine kupferne Bettstatt mit einer bloßen, ausgebeulten Untermatratze, in der anderen Ecke einen Tisch, auf dem irdenes Geschirr stand, und zwischen den beiden Möbeln eine Art Gestell, auf dem ein den heiligen Georg darstellender Farbdruck thronte. Daneben nichts als ein Haufen Lumpen rechts vom Eingang und an der Decke ein paar bunte Lendenschurze, die über der Feuerstelle trockneten. D'Arrast atmete reglos den Geruch des Rauchs und des Elends ein, der vom Boden aufstieg und ihm die Kehle zuschnürte.» (163f.)

Wieder in der freien Luft, blickt d'Arrast über den Strom und das Meer, und seine Gedanken gehen hinüber nach Afrika und Europa.

D'Arrast und der Schiffskoch

D'Arrast, der sich offenbar mehrere Wochen in Iguape aufhält, wird von seinem Chauffeur, der Sokrates heißt, auf das «Fest vom guten Jesus» aufmerksam gemacht. (In der Übersetzung ist stets vom «guten *Herrn* Jesus» die Rede, im Französischen ist es einfach der «bon Jésus».) Fischer hatten eine Statue vom «guten Jesus» gefunden und in einer Grotte gewaschen.[21] An dieser Stelle ist dann ein Stein gewachsen, und einmal im Jahr kommen die Menschen mit ihren Hämmern, um von diesem Stein, der immer wieder treibt, Stücke abzuschlagen, was Glück bringen soll. Dieses Stein-Wunder spielt im übrigen in der Novelle keine große Rolle, so daß man hier oder auch sonst fragen kann, ob Camus diesen Titel glücklich gewählt hat.

Sokrates stellt alsdann d'Arrast einen spanischsprechenden Schiffskoch vor, einen Mulatten, der in Seenot das Gelübde gemacht hat, bei der Prozession an jenem christlichen Fest einen Stein von fünfzig Kilo durch die Stadt in die Kirche zu tragen, vermutlich als Erinnerung an den Wunderstein. Zwischen d'Arrast und dem Koch – im Französischen stets ohne Namen «le coq» genannt – ergibt sich ein Gespräch, in dem d'Arrast dem staunenden Mulatten einen Eindruck von den Idealen der Französischen Revolution vermittelt.

«‹Du bist ein adliger Herr›, sagte der Koch, ‹Sokrates hat es mir gesagt.›
‹Ich nicht›, antwortet d'Arrast. ‹Aber mein Großvater war einer. Sein Vater ebenfalls und alle vor ihm. Jetzt gibt es bei uns zulande keine Adligen mehr.›
‹Ach so!› sagte der Mulatte lachend. ‹Ich verstehe. Jeder ist adlig.›
‹Nein, das auch wieder nicht. Es gibt weder Adlige noch Volk.›
Der andere überlegte, dann fragte er:
‹Niemand arbeitet? Niemand leidet?›
‹O doch, Millionen Menschen.›
‹Dann sind sie das Volk.›
‹So verstanden, gibt es ein Volk, das stimmt. Aber seine Herren sind Polizisten oder Händler.›
Das gutmütige Gesicht des Mulatten verfinsterte sich. Dann brummte er: ‹Hm! Kaufen und verkaufen, was! So ein Dreck! Und bei der Polizei befehlen die Hunde.›
Unvermittelt brach er in Lachen aus.
‹Und du, verkaufst du nichts?›
‹Sozusagen nichts. Ich baue Brücken und Straßen.›»[22]

Der Koch weist nun d'Arrast darauf hin, daß in der Nacht vor dem christlichen Fest mit der Prozession noch ein anderes Fest stattfindet, das er «Fest des heiligen Georg» nennt und bei dem die ganze Nacht hindurch getanzt werde. Außerdem gebe es bei diesem Fest Zigarren, die Heiligen und die Frauen, und der Koch

[15] Vgl. ebd. S. 99f.; auch 63.
[16] Vgl. ebd. S. 159f.
[17] Vgl. ebd. S. 165–167 sowie 135 u. auch 73.
[18] Vgl. ebd. S. 143, auch 52.
[19] Reisetagebücher, a.a.O., S. 76.
[20] Vgl. Der treibende Stein, zit. nach A.C., Das Exil und das Reich. Übers. v. G.G. Meister. Hamburg 1958, S. 162. (Der französische Text in: TRN S. 1653–1684). Im folgenden mit Seitenangaben im Text zitiert.
[21] Vgl. ebd. S. 166; es ist nicht eindeutig, ob es sich um eine Statue oder nur um ein sog. Münzbildnis (effigie) handelt, vgl. F. Trageser-Rebetez, a.a.O,. S. 283, Anm. 10.
[22] Der treibende Stein, ebd. S. 168. (Ich habe die Übersetzung hier und später an einigen Stellen geändert).

fügt hinzu: «Man vergißt alles und gehorcht nicht mehr.» (171) D'Arrast ist bereit, sich auch dieses Fest anzusehen. Bevor sie, um sich am Abend wieder zu treffen, auseinander gehen, sprechen sie noch kurz über jenes Gelübde, für Camus eine Gelegenheit, den Gegensatz zwischen dem modernen, rationalistischen d'Arrast und den Armen von Iguape hervorzuheben.

«Der Koch fragt: ‹Hast du nie um Hilfe gerufen, etwas versprochen?›
‹Doch, ein einziges Mal, glaube ich.›
‹In einem Schiffbruch?›
‹Sozusagen.› Und d'Arrast löste schroff seine Hand. Aber in dem Augenblick, da er sich auf dem Absatz umdrehen wollte, begegnete er dem Blick des Kochs. Er zögerte und lächelte dann.
‹Ich kann es dir ruhig sagen, obwohl es keine Bedeutung hat. Jemand stand im Begriff zu sterben, durch meine Schuld. Ich glaube, da habe ich gerufen.›
‹Hast du etwas versprochen?›
‹Nein. Ich hätte es gerne getan.›
‹Ist es lange her?›
‹Kurz bevor ich hierher kam.›
Der Koch faßte seinen Bart mit beiden Händen. Seine Augen glänzten. ‹Du bist ein Kapitän›, sagte er. ‹Mein Haus ist das deine. Und dann wirst du mir helfen, mein Versprechen zu halten, und das ist, als hieltest du es selber. Das wird auch dir helfen.›
D'Arrast lächelte. ‹Ich glaube nicht.›
‹Du bist stolz, Kapitän.›
‹Ich war stolz, jetzt bin ich allein. Aber sag mir bloß, hat dein guter Jesus dir immer geantwortet?›
‹Immer? Nein, Kapitän!›
‹Na also?›
Der Koch brach in ein frisches, kindliches Lachen aus.
‹Nun», sagte er, ‹es steht ihm frei, oder nicht?›» (172f.)

Solche Dialoge gilt es zu beachten, um sich nicht zu stark auf die Schilderung der Feste zu fixieren. Nachdem d'Arrast sich seiner Verpflichtungen bei den Honoratioren entledigt hat, bei denen der «traditionellen Großmut der großen französischen Nation» gedacht wurde (174), begibt sich der Ingenieur wieder in die Hütte des Kochs; sie sitzen um das erloschene Feuer in der Mitte (175), bevor sie zu einer größeren Hütte aufbrechen, in der das Fest des heiligen Georg stattfindet, in dessen Schilderung Camus also sein eigenes Erlebnis der Candomblé und der Makumba miteinander verbindet. Der heilige Georg nimmt die Rolle eines mythischen Heilbringers ein. In der Mitte der Hütte animiert ein Priester, ein rotgekleideter Schwarzer, die Kreise der um ihn herum in entgegengesetzter Richtung Tanzenden, bis eine Trance erreicht ist, in der der heilige Georg «kommt» (178). Die ekstatischen Tänze der Frauen und Männer werden von Camus mit besonderer Genauigkeit beschrieben (175–182). Für den Fortgang der Novelle ist wichtig zu vermerken, daß der Schiffskoch, wissend, daß er am nächsten Tag den schweren Stein tragen wird, dennoch die ganze Nacht durchtanzt, während d'Arrast ziemlich erschöpft die Hütte verläßt – in einer Verfassung, die von Camus so beschrieben wird:

«Die Nacht war erfüllt von belebenden, würzigen Gerüchen. Über dem Wald erglänzten die von unsichtbarem Dunst verhüllten wenigen Sterne des südlichen Himmels in schwachem Licht. Die feuchte Luft war schwül, und doch schien sie von köstlicher Frische, wenn man aus dem Festsaal trat. D'Arrast ging den glitschigen Hang hinauf, erreichte die ersten Hütten, stolperte wie ein Betrunkener auf den löcherigen Wegen. Der ganz nahe Wald grollte leise. Das Rauschen des Stromes wurde lauter, der ganze Kontinent trat aus der Nacht, und Ekel überflutete d'Arrast. Ihm schien, er hätte dieses ganze Land ausspeien mögen, die Traurigkeit seiner weiten Räume, das graugrüne Licht seiner Wälder und das nächtliche Plätschern seiner öden Ströme. Dieses Land war zu groß, Blut und Jahreszeiten verschwammen hier in eins, die Zeit löste sich auf. Das Leben fand hier auf der flachen Erde statt, und wenn man dazugehören wollte, mußte man sich jahrelang zum Schlafen auf den bloßen schlammigen oder ausgedörrten Boden legen. Drüben in Europa gab es Scham und Zorn. Hier Exil oder Einsamkeit inmitten dieser schmachtenden und rasenden Toren ...» (182f.)

Diese Reflexionen wirken wie ein Echo auf jenen Satz aus den Reisenotizen: «Ich liebe die Nacht und den Himmel, mehr als die Götter der Menschen.»[23]

Der Stein und sein Gewicht

Am nächsten Tag ist d'Arrast Zuschauer der Prozession. Der Koch trägt den Stein hinter einem Schrein her, in dem sich die Statue des guten Jesus befindet. Als der Zug sich in einer langen Straße wieder zur Kirche zurückbewegt, sieht d'Arrast, daß der Koch mit seinem Stein weit zurückgeblieben ist und, am Ende seiner Kräfte, zusammenbricht. D'Arrast rennt zu ihm hin, lädt sich selbst den Stein auf und trägt ihn kraftvoll auf die Kirche zu. Was dann geschieht, beschreibt Camus in folgender Weise:

«Trotz des Gewichts, das ihm Kopf und Nacken einzudrücken begann, sah er die Kirche und den Schrein, der ihn auf dem Vorplatz zu erwarten schien. Er hielt auf ihn zu und hatte die Mitte des Platzes bereits hinter sich, als er plötzlich, ohne zu wissen warum, jäh nach links abbog und sich vom Weg, der zur Kirche führte, abwandte, so daß die Pilger gezwungen waren, ihm ins Gesicht zu blicken. Hinter sich hörte er eilige Schritte. Vor sich sah er überall offene Münder. Er verstand nicht, was sie ihm zuriefen, obwohl er das portugiesische Wort, das ihm von allen Seiten entgegentönte, wiederzuerkennen vermeinte. Auf einmal tauchte Sokrates vor ihm auf, rollte entsetzt die Augen, sprach abgerissen auf ihn ein und zeigte in seinem Rücken auf den Weg zur Kirche. ‹Zur Kirche! Zur Kirche!› Das war es, was Sokrates und die Menschen schrien. D'Arrast ging jedoch in der eingeschlagenen Richtung weiter.» (194)
D'Arrast legt den schwierigen Weg zur Hütte des Kochs zurück, in der er als erster allein ankommt und den Stein, wie es dann wiederum heißt, «in die Mitte (centre) des Raumes auf das noch glimmende Feuer» schleudert. «Dann», so lesen wir, «richtete er sich zu seiner vollen, plötzlich riesenhaften Größe auf, sog mit verzweifelten Atemzügen den wiedererkannten Geruch der Armut und der Asche in sich ein und lauschte auf die geheime, keuchende Freude, die in ihm aufflutete und die er nicht zu benennen wußte.» (195)
D'Arrast stellt sich an die Wand der Hütte und wartet auf die Zurückkommenden: den Koch, dessen Bruder, eine alte Frau und ein junges Mädchen, die sich schweigend um den Stein setzen. Der Bruder des Kochs wendet sich schließlich d'Arrast zu und bittet ihn zu einem noch leeren Platz am Boden mit den Worten: «Assieds-toi avec nous.» «Setz dich zu uns.» (196)

Zweifellos gewinnt die Novelle von diesem Schluß und von dem letzten Satz her ihren Sinn. Zugleich stehen wir aber auch am Ende des Bandes «Das Exil und das Reich», so daß man fragen kann, ob wir hier nicht doch etwas über jenes eigenartige «Reich» erfahren. Wie soll man also diese Novelle interpretieren? Ist es nicht zu billig, die Frage zu stellen: «Was wollte uns der Schriftsteller damit sagen?» Aber, daran ist kein Zweifel, ein Autor wie Camus wollte hier durchaus etwas sagen, zumindest aber eine Problematik aufzeigen, die ihm offenbar selbst zu denken gegeben hat, auch wenn wir d'Arrast nicht mit Camus identifizieren dürfen – ein Fehler, vor dem Camus in anderem Zusammenhang ausdrücklich gewarnt hat.[24] Mir scheint, es ist nicht zu weit hergeholt – und ich kann mich hier, wie zu Anfang gesagt, auf die Bemerkung von Quilliot und die Interpretation von Arnold[25] berufen –, wenn ich versuche, aus dieser Geschichte einige Einsichten in bezug auf Camus' Verständnis der Dritten Welt zu gewinnen, auch wenn diese Bezeichnung in den fünfziger Jahren noch nicht im Vordergrund stand. Ob Brasilien in dieser Hinsicht eine gute Fallstudie bildet, wird man bezweifeln können; auch kann und will ich jetzt nicht mehr auf alles das eingehen, was sich aus den Schriften Camus' zu den Themen «Dritte Welt» und «Kolonialismus» zusammentragen ließe, sondern halte mich nur an die Novelle «Der treibende Stein» oder eben «Der wachsende Stein».[26] Es kann sich, wie es dieser

[23] Vgl. oben Anm. 19.
[24] Vgl. Das Rätsel, in: Heimkehr nach Tipasa (L'Eté), in: Literarische Essays. Hamburg o.J., S. 165f.
[25] Vgl. oben Anm. 7 sowie A.J. Arnold, «La Pierre qui pousse», a.a.O., S. 85 u. 91f.
[26] Zu der Übersetzung des Titels schreibt Noyer-Weidner (a.a.O., S. 290, Anm. 9): «Natürlich hat dtsch treiben theoretisch ebenfalls die Bedeutung von wachsen, aber sie ist doch – infolge selteneren Gebrauchs – nicht in dem gleichen Maße auf Anhieb gegenwärtig wie in frz. pousser.» Pousser kann allerdings auch heißen (be-)drücken.

literarischen Gattung entspricht, nur darum handeln, ihreMetaphorik als Fingerzeig zu nehmen und so etwas wie eine soziokulturelle Lektüre zu versuchen.

Zweifel an Europa

Offenbar stellt Camus den rationalen Europäer d'Arrast sowohl den Notabeln bzw. der Oberschicht, die in Iguape die Herren sind, als auch den Armen, den Ungebildeten, den Untergebenen, den Farbigen unterschiedlicher Abstammung gegenüber. Von Politik oder von Demokratie ist explizit nicht die Rede. Reiche herrschen über Arme, Wohlhabende über Habenichtse, ja man kann sagen: Herren über Knechte. Die religiösen Feste sind entweder nur für die Armen wie der afro-brasilianische Kult, oder wie der Volkskatholizismus für alle – die Honoratioren folgen dem Schrein des «guten Jesus». Beide Arten von Religion oder Religiosität versetzen die Menschen in einen unwirklichen Zustand, der mit Trance und Ekstase oder aber mit Wunderglauben zu tun hat, mit göttlicher Hilfe, die der heilige Georg oder «le bon Jésus» vermittelt. Wie auch immer man religionswissenschaftlich und theologisch über die Unterschiede zwischen den «Strukturtypen afrikanischer Religiosität in Brasilien» wie Candomblé und Makumba auf der einen und jener Form von Katholizismus auf der anderen Seite denken würde, es ist völlig klar, daß eine Art «Theologie der Befreiung» hier nicht in Sicht ist. Eine Befreiung im Sinne einer Veränderung der Lebensverhältnisse und Lebensbedingungen der Armen kann nur von außen kommen, von dem Ingenieur d'Arrast, der – gleichzeitig – Deiche und Straßen baut, von der Aufhebung des Unterschieds zwischen Herr und Knecht Kunde bringt und die *beiden* Formen des Mythos überwindet, indem er nach frischer Luft verlangt und den Stein als das Symbol des religiösen Verhaltens der dem Gott zu Dank und Unterordnung Verpflichteten entmythisiert.[27] Der Ort, an den der Stein als Heils- und Hoffnungssymbol gehört, ist nicht mehr die Kirche, sondern die «Mitte» (le centre) der Hütte, in der die Armen leben, die die neue, ihnen erwiesene und wirklich helfende Solidarität erkennen und in selbstverständliche Brüderlichkeit verwandeln: «Assieds-toi avec nous.»

Hier kündigt sich das neue und wahre Reich der Menschen an, etwa so, wie es bei Georg Büchner hieß: «Friede den Hütten! Krieg den Palästen!»[28] Von einer Dialektik dieser Art von Aufklärung und Fortschritt ist in der Novelle nicht die Rede, auch nicht davon, daß Camus selbst, der eben nicht d'Arrast ist, gerade in den fünfziger Jahren mehrfach gesagt hat, er glaube zwar nicht an Gott, sei aber kein Atheist, sondern habe «Sinn für das Heilige» (und sei fasziniert von der geheimnisvollen Schönheit Griechenlands).[29]

So wird man sagen müssen, daß in «La Pierre qui pousse» in einer bewußt zugespitzten Antithese eine alte Welt und eine neue Welt einander gegenübergestellt werden, ein Exil, in dem man nicht wahrhaft bei sich sein kann, und ein Reich, das voller Verheißung und Hoffnung ist. Handlungsanweisungen werden nicht angeboten, wohl aber ein Horizont von Möglichkeiten aus Aufklärung, wissenschaftlich-technischem Fortschritt und Überwindung von Herrschaftsformen zugleich.

Aber es kommt noch etwas anderes hinzu. Noch vor der Reise nach Iguape hatte Camus am 17. Juli 1949 den Satz in das Reisetagebuch geschrieben: «Die einzige Hoffnung ist, daß eine neue Kultur entsteht und daß Südamerika vielleicht dazu beiträgt, dem mechanischen Unsinn Einhalt zu gebieten.»[30] Diese Auffassung korrespondiert der Ambivalenz in Camus' Einschätzung des modernen Europa, dem er sich nach Herkunft, Bildung und Idealen zugehörig weiß[31] und dessen Stolz und Eroberungswillen er gleichwohl scharf kritisiert hat.[32] Von Afrika aus, so hat er einmal geschrieben, sähe Europa «nicht schön» aus.[33] Die Kritik an Europa bzw. der Moderne kommt in «La Pierre qui pousse» insofern zum Ausdruck, als es gerade jene Art von eitlen und seriösen Honoratioren ist, die den Ingenieur als solchen feiert; als die Lebensform der Armen, trotz ihrer Mythen, als die aufrichtigere dargestellt ist; aber auch in der ausführlichen Schilderung der Fahrt durch den schier unendlichen tropischen Wald am Beginn der Novelle, in dem die Menschen mit ihrem Auto ziemlich einsam und verloren wirken.[34]

Noyer-Weidner hat in seinem Artikel die Warnung André Gides zitiert: «Ne me comprenez pas si vite, je vous en prie!»[35] Auch wies er mit Recht darauf hin, daß es der Sinn solcher Novellen wie derjenigen in dem Band «Das Exil und das Reich» sei, den Leser mit bestimmten Problemen zu konfrontieren und ihm die Aufgabe des Dechiffrierens bzw. der Interpretation und der Applikation selbst zu überlassen.[36] Gemäß dieser Auslegungsregel behält unser Text aus dem Anfang der fünfziger Jahre aufgrund seiner Symbolik eine bleibende Aktualität, ungeachtet der Praxis, der Realität und der Geschichte, die wesentlich komplexer sind, als in dieser Novelle gezeigt wird.

Heinz Robert Schlette, Bonn

---

[27] Mit Recht nannte R. Gay-Crosier d'Arrast einen «démystificateur», zit. n. D.H. Walker, Image, symbole et signification dans «La Pierre qui pousse», in: Albert Camus 11: Camus et la religion. Hrsg. v. B.T. Fitch. (La Revue des Lettres Modernes, 648–651), Minard, Paris 1982, S. 104, Anm. 40.

[28] Vgl. G. Büchner, Der Hessische Landbote. Erste Botschaft. – Laut G. Büchmann, Geflügelte Worte, findet sich diese Losung bereits bei dem «Moralisten» Chamfort im 18. Jahrhundert, allerdings in umgekehrter Folge: «Guerre aux châteaux! Paix aux chaumières!»

[29] Vgl. Tagebuch 1951–59. Reinbek 1991, S. 155 (Carnets III, Paris 1989, S. 128); Réponses à Jean-Claude Brisville, in: Essais, a.a.O., S. 1023; s. auch die Äußerungen nach der Schweden-Reise (1957) in: Essais, ebd. S. 1615; des näheren s. H.R. Schlette, Revolte und Geheimnis (secret/mystère), in: H.R. Schlette, «Der Sinn der Geschichte von morgen». Albert Camus' Hoffnung. Frankfurt/M. 1995, S. 140–158 (auch in dem vergriffenen Bändchen «Helenas Exil». Albert Camus als Anwalt des Griechischen in der Moderne. Hrsg. v. H.R. Schlette u. F.J. Klehr. Hohenheimer Protokolle, Bd. 86, Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Stuttgart 1991, S. 99–119).

[30] Reisetagebücher, a.a.O., S. 77.

[31] Vgl. etwa: Briefe an einen deutschen Freund. Vorwort zur italienischen Ausgabe, in: A.C., Fragen der Zeit. Reinbek 1960, S. 8f. sowie im dritten Brief, ebd. S. 26–28 u. 31; ferner das unter dem Titel «Die Wette unserer Generation» veröffentlichte Interview in «Demain» vom 24. 10. 1957, in: Fragen der Zeit, a.a.O., S. 255–257, s. auch den vorzüglichen Aufsatz von J. Guérin, L'Europe dans la pensée et l'œuvre de Camus, in: Albert Camus. Textes réunis par P.-F. Smets. Brüssel 1985, S. 57–70, spez. 59; sowie auch: P.-F. Smets, Le Pari européen dans les essais d'Albert Camus. Brüssel 1991.

[32] Vgl. Der Mensch in der Revolte. Reinbek 1969, S. 13; Helenas Exil, in: Heimkehr nach Tipasa, in: Literarische Essays, a.a.O., S. 154.

[33] Vgl. Entretiens sur la révolte (1952), in: Essais, a.a.O., S. 743.

[34] Vgl. A. Noyer-Weidner, a.a.O., S. 307.

[35] Ebd. S. 283.

[36] Vgl. ebd. S. 284–292.

Die Jugend- und Erwachsenenbildungsstätte **Burg Rothenfels** am Main sucht

eine **Bildungsreferentin**
oder einen **Bildungsreferenten**

Die Aufgabe erfordert die Planung und Durchführung wissenschaftlich interdisziplinärer Tagungen, erfahrungsorientierter und musischer Kurse. Wir erwarten ein abgeschlossenes Studium der katholischen Theologie oder anderer geisteswissenschaftlicher Fächer mit entsprechendem theologischem Wissen, persönliches Engagement aus christlichem Glauben, Kontaktfreudigkeit, Organisationsvermögen und pädagogische Fähigkeiten in der Jugend- und Erwachsenenbildung.

Die Eingangsvergütung erfolgt in Anlehnung an BAT III.

Interessierte Damen und Herren können eine ausführliche Stellenbeschreibung anfordern bei:

Verwaltung Burg Rothenfels, D-97851 Rothenfels

Die Spur der Mesusa

Neue literarische Reportagen von Hanna Krall

Als Menschen, «...denen der Pfosten der Tür verbrannt ist,/ an dem die Jahre der Kindheit/ Zentimeter für Zentimeter/ eingetragen werden», hat *Hilde Domin* das Lebensgefühl derjenigen ihrer Generation beschrieben, die im Exil den Nationalsozialismus überlebt haben.[1] Domin hat über alle Verluste hinweg zumindest die Erinnerung an den Türpfosten, ihre Kindheit, bewahrt. 1933 war sie 21 Jahre alt. *Hanna Krall*[2] porträtiert «fünfzigjährige jüdische Kinder» (74). Sie sind *Ohne Erinnerung* (72), so der Titel einer Erzählung. Sie erinnern sich an eine Kindheit, die ihnen keine Identität anbietet. Der Türpfosten mit Wachstumsmarkierungen steht vielleicht noch, aber die Tür führt nicht mehr ins Elternhaus. Hanna Krall begleitet sie zurück an die Schwellen der Kindheit und sucht «den Anfang ihrer Biographie, denn aus irgendwelchen Gründen möchte jeder Mensch seinen Anfang haben» (80). Polinnen und Polen, über fünfzig Jahre alt, erfahren, daß sie vor ihrem katholischen Namen einen jüdischen hatten, daß sie Findlinge sind, Kinder jüdischer Mütter. Lapidar, wortwörtlich steinern, fast schroff beschreibt Krall die Umstände der Entdeckung: «Die polnischen Eltern der jüdischen Kinder sterben allmählich. Über fünfzig Jahre ist es her, daß sie sie fanden – an den Gleisen, über die der Zug fuhr, am Rand des Weges an der Ghettomauer, wo die Juden entlang gehetzt wurden, oder in den Büschen. Manchmal bekamen sie die Kinder auch von Leuten, die versprachen wiederzukommen, dann aber nie wieder auftauchten.»

Elternsuche

«Die polnischen Eltern brachten das Kind in die Kirche. Sie gaben ihm einen christlichen Vornamen. Sie zogen es als ihr eigenes Kind auf und schwiegen über die Vergangenheit. Jetzt sterben sie allmählich ... Im letzten Augenblick wollen sie dann erzählen, wie es war, aber sie sprechen undeutlich, über unklare Dinge und brechen mitten im Wort ab.» (73f.) Existenzen brechen nach solchen Bekenntnissen zusammen. Ehen zerbrechen am Antisemitismus des Partners. Die Elternsuche beginnt. Mit einem Foto, einem Brief, dem Hinweis auf einen ursprünglichen Namen laufen sie ihrer Kindheit hinterher, gehen in ihre Dörfer und befragen die Nachbarn, verfolgen die Fluchtwege der polnischen Juden, suchen die jüdischen Gemeinden und knüpfen Kontakte nach Israel, den USA, suchen Überlebende. Hanna Krall begleitet als nüchterne, fast unerbittliche Reporterin. Sie entdeckt, wenn zu schnell in den Suchanzeigen überlebender jüdischer Eltern aus den USA oder Israel die Erfüllung der Sehnsucht nach Heimat und Zugehörigkeit gefunden wird. «‹Alles paßt zusammen› ist ein Lieblingsausdruck der Leute, die erfahren haben, was sie sind...» (98) Nur beweisen läßt sich oft nichts. Und wenn dann doch eine DNA-Untersuchung eine 99prozentige Übereinstimmung bietet zwischen dem 50jährigen Sohn und dem todkranken Vater in den USA: «Papa habe ich gesagt. Papa, ich bin gläubiger Katholik, das waren die ersten Worte, die ich zu ihm gesagt habe, noch am Telefon hier in Polen. Und er hat gesagt: Mir ist ganz egal, was du bist. Ich sterbe an Krebs. Ich will dich sehen, bevor ich sterbe...» (93) Die noch auf der Suche sind, beneiden den Sohn, der seinen Vater, nie gekannt, auf dem Sterbebett findet. Dem Sohn bleibt nur die Geschichte der Vatersuche zu erzählen, «unzusammenhängend, hastig, schwer zu verstehen». (92)

In Hanna Kralls zehn neuen literarischen Reportagen oder journalistischen Erzählungen, kunstvoll über Personen und Stichworte miteinander verkettet, nüchtern, fast zart in der Sprache und genau in der Beobachtung, wird das jüdische Polen vor dem Zweiten Weltkrieg diesmal nur in Fragmenten sichtbar. Folgte sie in ihren vorherigen Büchern[3] den jüdischen Spuren über die Shoah bis ins Ghetto und in die jüdischen Dörfer Vorkriegpolens, bleibt sie jetzt im lückenhaften Erinnern der Überlebenden. Ihre Recherchen bleiben stecken, ihr Erzählen bleibt offen wie viele ihrer Protagonisten mit ihrer offenen Kindheit, verwundet und verwundert. Ohne Happy-End, sogar ohne echte Pointen, aber nicht verzweifelt. Das ist mehr als journalistische Distanz, es sind auch offene Sätze narrativer Gottesnachweise, deutet sie – am Schluß der Erzählung *Die Kiefer* – an: «Ich will es erklären. Ich verlasse mich auf den Autoren des Großen Drehbuchs.
Er liebt überraschende Pointen. Vielleicht hat er auch für diese Geschichte eine vorbereitet...»(37)

Ein Recht auf unsere Tränen

Hanna Krall, 1937 in Warschau geborene Jüdin, die zusammen mit ihrer Mutter in einem Versteck überleben konnte, während die Familie in Auschwitz umgebracht wurde, sucht die Pointen nicht, konstruiert sie nicht. Eine Selbstbeschränkung: «Die Geschichten, die ich erzähle, haben sich wirklich zugetragen. Der Autor des Großen Drehbuchs hat sie so eingerichtet, sie sind ein Beweis für eine göttliche Existenz. Aber wenn es Gott gibt – dann gibt es auch den Teufel. Entstammen dann alle Schicksale der gleichen Feder?» (48)

Hanna Krall bietet mehr Fragen als Antworten, ahnt das Drehbuch mehr, als daß sie es lesen kann. Im Bericht *Die Entscheidung* über den selbstinszenierten Tod eines Aids-Kranken bemerkt sie, wie der Holländer der Selbsttäuschung verfällt, wenn schon nicht sein Leben, so doch seinen Tod in der Hand zu haben. «Peter Schock schloß sein Drehbuch mit der Bitte um Euthanasie... Sie erweckte den Anschein, daß Peter Schock über seinen eigenen Tod bestimmte. In Wirklichkeit war die Entscheidung schon getroffen – und nicht von ihm. Peter Schock wählte nur Datum, Musik und Menü.» (200f.) Aber selbst das zu wählen war Juden in Ghettos und deutschen Lagern nicht möglich, und wenn es gelang, war es letzter Ausdruck ihrer menschlichen Würde. (54)

Hanna Krall hat auf Speichern und in Briefschatullen gesucht, sie hat zugehört und aufgeschrieben. Wie eine Selbstverpflichtung liest sich, was sie über *Malgorzata Bonkowska* schreibt, die im Jüdischen Historischen Institut in Warschau die Ausweisanträge der Juden aus dem Jahr 1940 verwaltet: «‹Tränen gehören nicht zu den Pflichten eines Archivars›, sagte man Malgorzata B. ‹Einer muß sie doch weinen›, erwiderte sie. ‹Sie haben ein Recht auf unsere Tränen.›»

Über 50 Jahre nach dem Kriegsende lädt Hanna Krall zur Trauer ein, zum Bewahren und Erinnern. Sie macht es ohne Pathos, leise, aber bestimmt, sachlich und beobachtend. Daß sie es auch mit Geschichten von Opfern tut, denen selbst ihre Opferidentität nur in Bruchstücken bewußt sein kann, unterstreicht nur, wie notwendig Erinnerung und Gedenken sind und wie überraschend gegenwärtig die Spuren der Shoah sind. Selbst wenn die ehemals jüdischen Häuser neue Besitzer haben, tragen die Türpfosten noch die Spuren ihrer Geschichte: «Am Türrahmen des Tischlers Lewandel bemerkten wir die kleine rechteckige Spur, die von der abgenommenen Mesusa zurückgeblieben war. Große Verwunderung, wie zu erwarten. Fünfzig Jahre Regen, Sonne, Luft, Farbe – und immer noch eine helle deutliche Spur wie ein Leiden.» (39) Hanna Krall ist die Archivarin einer untergegangenen Welt und ihrer Relikte.

Wilfried Köpke, Hannover

[1] Hilde Domin, Herbstzeitlosen, in: Gesammelte Gedichte, Frankfurt am Main 1987, S. 17.
[2] Hanna Krall, Existenzbeweise. Aus dem Polnischen von Esther Kinsky, Verlag Neue Kritik, Frankfurt am Main 1995, 203 Seiten, DM 38,–.
[3] Vgl. Orientierung 57 (1993), S. 239f.

ORIENTIERUNG erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:
Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich
Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83
Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,
Josef Bruhin, Werner Heierle, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1997:
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.