



ORIENTIERUNG

Nr. 4 61. Jahrgang Zürich, 28. Februar 1997

ZUM DIESJÄHRIGEN internationalen Weltgebetstag der Frauen (7. März 1997) haben Frauen aus Südkorea die Liturgie gestaltet. Unter dem Stichwort «Wie ein Same, der zu einem Baum wächst» haben sie als biblische Lesungen das Gleichnis vom Wachsen der Saat (Mk 4, 26–29) und das Gleichnis vom Senfkorn (Mk 4, 30–32) ausgewählt.¹ Wie das gleichfalls im vierten Kapitel des Markusevangeliums enthaltene Gleichnis vom Sämann (4, 2–9) sprechen diese Texte vom Reich Gottes, indem sie Bilder aus dem menschlichen Alltag verwenden: Was geschieht, wenn ein Samenkorn in die Erde gelegt wird, damit es keimen und wachsen kann?

Frauen und Minjung

Der Weltgebetstag wurde schon 1922 in Korea eingeführt und hat für die ökumenische Bewegung eines in viele Denominationen aufgespaltenen Christentums entscheidende Impulse gegeben. Er wurde auch das Vorbild für die im Jahre 1967 gegründete *Korean Church Women United* (KCWU), in der Frauen aus acht Denominationen zusammengeschlossen sind: Jesus Presbyterianer, Presbyterianer, Methodisten, Heilsarmee, Lutheraner, Evangeliums-kirche, Episkopalkirche und Korean Holiness. Der Weltgebetstag ist Teil der KCWU und umfaßt heute 15 verschiedene Denominationen mit 140 Gruppen in 58 Städten und Dörfern in Korea.

Frauen, Fraueninitiativen, Frauengruppen und deren Zusammenschlüsse haben in der Geschichte der Christen Koreas eine entscheidende Rolle gespielt. In einer während der Chosum-Dynastie (bis 1910) vom Konfuzianismus als Staatsreligion geprägten patriarchalen Kultur stammten die meisten Glieder der Kirchen aus den verarmten und verelendeten Bevölkerungsteilen: die Mehrheit davon waren Frauen.² Viele engagierten sich in den Bauernaufständen im 19. Jahrhundert, in der «Unabhängigkeitsbewegung vom 1. März 1919» wie in den nationalen Befreiungskämpfen während der japanischen Besetzung (1910–1945). Mehrheitlich waren Frauen

aber auch die Opfer der politischen und sozialen Kämpfe: Während des Zweiten Weltkrieges wurden etwa 570 000 Koreanerinnen und Koreaner als Soldaten und Arbeitskräfte nach Japan verschleppt. 50 000 starben in Nagasaki und Hiroshima als Opfer der Atombomben, etwa 43 000 Strahlenopfer, die den Angriff überlebt hatten, kehrten verletzt nach Korea zurück. Zwischen 100 000 und 200 000 Frauen wurden vom japanischen Heer zur Prostitution (Comfort Women) gezwungen.³ Bis heute ist die Prostitution an Standorten der amerikanischen Streitkräfte (CI Towns) für viele Frauen und deren Kinder der Beginn eines Weges in soziale Diskriminierung und Armut.

Als Teil des «unterdrückten Volkes» (koreanisch «des Minjung») haben viele Frauen sich den in den siebziger Jahren aufbrechenden Minjung-Gemeinden und der Minjung-Theologie angeschlossen. Sie bedeutet die Wiedergewinnung der früheren, unter der japanischen Besatzung abgebrochenen Tradition des politischen Engagements der christlichen Gemeinden und die Wiederentdeckung der politischen Natur des christlichen Glaubens.⁴ Die Teilnahme an den Leiden des Minjung und der Kampf für dessen Befreiung bedeutet die Erfahrung der Gleichzeitigkeit mit Jesus. Darum können die koreanischen Theologen davon sprechen, daß Gott in den Minjung-Ereignissen handelt. Konsequenterweise sprechen deshalb die Minjung-Theologen davon, daß es ihre Aufgabe ist, auf den Minjung zu hören und ihn im Lichte der evangelischen Tradition zu deuten.

Nikolaus Klein

¹ Informationen für die Schweiz: Schweizer Weltgebetstag, Rigastraße 5, CH-7000 Chur, Telefon (081) 252 50 36, Fax (081) 252 53 51.

² Kim Yong-Bock, *Korean Christianity as a Messianic Movement of the People*, in: Commission on Theological Concerns of the Christian Conference of Asia, Hrsg., *Minjung Theology. People as the Subjects of History*. Orbis, Maryknoll 1983, S. 80–119.

³ Vgl. die Beiträge in: *Der Überblick 29* (1993), Heft 2: Krieg gegen die Frauen. Erst im August 1995 hat sich der japanische Premierminister Tomiichi Murayama für die Verbrechen Japans während des Zweiten Weltkrieges entschuldigt.

⁴ Chung Hyun Kyung, «Han-pu-ri»: *Doing Theology from Korean Women's Perspective*, in: *Ecumenical Review* 40 (1988) S. 27–36.

KOREA

Frauen und Minjung: Internationaler Weltgebetstag der Frauen – Liturgien aus Südkorea – Frauen und Frauengruppen im politischen Kampf Koreas – Unter japanischer Besatzung – Die Befreiung des Minjung. *Nikolaus Klein*

DEUTSCHLAND

Christliche Dritte-Welt-Gruppen: Eine Studie über die Vermittlung von solidarischem Handeln und christlicher Praxis – Hohe Kontinuität und gute Organisation – Markante Distanz zur Politik – Selbstdeutungen der Gruppen – Typologie der Vermittlung von Glaube und gesellschaftsethischem Handeln – Christliche Motive, aber religiöse Sprachunfähigkeit – Kirchen der Dritten Welt als positiv erfahrene Gegenbeispiele zur eigenen Ortskirche – Kirche in Prozessen der Individualisierung – Eine pastoraltheologische Herausforderung – Basisarbeit als Beitrag zu größerer Gerechtigkeit.

Michael Krüggeler, St. Gallen
Markus Büker, Dülmen

MUSICAL

«Diese Show – das bin ich»: Die Londoner Neuproduktion von *Jesus Christ Superstar* – Ein Berührungspunkt zwischen Pop/Rockmusik und Frömmigkeit – Ein Teil des herrschenden Musical-Booms – Veränderungen als Anpassung für die neunziger Jahre – Geißelungs- und Kreuzigungsszene – Der neue Superstar als Wortmeldung an die Kirchen? – Die Figur des Judas – Publikumsinteresse an der Show und ihren Effekten – Ein biographisch verankertes Identifikationsmedium.

Peter Hahnen, Münster/Westf.

PHILOSOPHIE

Das Neue und das Finale: Geschichtsphilosophische Überlegungen (Erster Teil) – Die Rede von dem Neuen und der Erneuerung – Hinweis auf die Dialektik von Altem und Neuem – Qohelet als skeptischer Philosoph in Israel – Das Neue in der Glaubensgeschichte Israels – Antikes und christliches Weltverständnis im Widerspruch – Christlicher Anspruch auf Neuheit wird als ungläubwürdig verworfen – Innovationen in der europäisch-westlichen Neuzeit – Fortschritte in Wissenschaft und Technik – Die Entdeckung der eigenen Verantwortung für die politische und soziale Verantwortung – Kriterien für Erneuerungen. *Heinz Robert Schlette, Bonn*

LITERATUR

Berliner Geschichten: Eine von der Stasi verhinderte Autoren-Anthologie – Ein Versuch, in den siebziger Jahren die Zensur zu umgehen – Ein gescheitertes Projekt – Zur literarischen Qualität der Beiträge.

Wolfgang Schlott, Bremen

Christliche Dritte-Welt-Gruppen

Eine Studie über die Vermittlung von solidarischem Handeln und christlicher Praxis

Gibt es eine «Krise der Solidarität»? Führen Individualisierung und Globalisierung zur Entsolidarisierung oder zu neuen und universellen solidarischen Beziehungen? Ist insbesondere die Dritte-Welt-Solidaritäts-Bewegung in eine Motivationskrise geraten, nachdem politische Hoffnungsmodelle auch im Süden gescheitert sind und weder die Nord-Süd-Beziehungen noch die staatliche Entwicklungspolitik auf kurze Sicht veränderbar erscheinen? Welche Rolle spielt ein spezifisch christliches Engagement in dieser Bewegung, und lassen sich Zusammenhänge aufweisen zwischen Formen solidarischer Praxis und dem christlichen Glauben?¹

Vorzustellen ist eine Studie, die im Auftrag der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz solchen Fragen nachgeht. Sie tut dies exemplarisch für Christliche Dritte-Welt-Gruppen – im Blick auf deren Praxis und Selbstverständnis.² Im Hintergrund der Studie steht das Interesse des Auftraggebers, unterschiedliche Formen der Vermittlung von Glaube und gesellschaftsethischem Handeln bei der Wahrnehmung weltkirchlicher Verantwortung zu eruieren. Für christliche Dritte-Welt-Gruppen wurde vermutet, daß sie zwar sowohl im engeren Rahmen wie auch eher am Rand der katholischen Kirche anzutreffen sind, daß sie sich aber hinsichtlich des Zusammenhangs von Glaube und gesellschaftlichem Handeln signifikant von dem in den Großkirchen dominierenden Modell unterscheiden (9).

Quantitative Sicht: Das breite Spektrum der Gruppen

Die Studie verfolgt ihre Fragen anhand einer quantitativ-statistischen Erhebung über das breite Spektrum der Gruppen (verantwortlich zeichnen Franz Nuscheler und Sabine Keller) sowie einer qualitativen Rekonstruktion der Sinnwelt ausgewählter Gruppen (verantwortlich sind Karl Gabriel und Monika Treber). Der Überblick, wie er von der quantitativen Untersuchung vermittelt wird, zeichnet ein Bild der Zusammensetzung der Gruppen, das zum Teil in deutlichem Kontrast steht zur herkömmlichen Gottesdienstgemeinde: Christliche Dritte-Welt-Gruppen (= Gruppen von Menschen, die sich in mehr oder weniger festen Organisationsformen und auf unterschiedliche Art und Weise für spezielle oder allgemeine Belange der Dritten Welt einsetzen [35]) sind generationenübergreifend zusammengesetzt, sie werden überdurchschnittlich von Frauen getragen und verfügen über einen hohen Bildungsstand. Die Ausgangsvermutung, daß die Gruppen sich vor allem aus jüngeren Mit-

¹ Letztere Frage ist keineswegs rhetorisch aufzufassen: Es gibt einige jüngere Studien, welche den Zusammenhang zwischen (kirchlichem) Christentum und Solidarität durchaus gegensätzlich – nämlich positiv wie negativ – bestimmen: Paul M. Zulehner u. a. (Solidarität, Option für die Modernisierungsverlierer, Innsbruck 1996) etwa kommen zum Ergebnis, daß ohne die solidarisierende Kraft der christlichen Kirchen unser Land empfindlich kälter und ärmer wäre (217). Demgegenüber bewerten Elmar Brähler und Hans-Jürgen Wirth (Entsolidarisierung, Die Westdeutschen am Vorabend der Wende und danach, Opladen 1995) insbesondere die Kirchentreuen als autoritär fixiert, unterwürfig, spießig, antidemokratisch... und entsprechend weit davon entfernt, ein Hort der Solidarität und Mitmenschlichkeit zu sein (140). Robert Kecskes und Christof Wolf (Konfession, Religion und soziale Netzwerke, Opladen 1996) halten wiederum fest: Egal, ob eine Person religiös ist oder nicht, fast alle besitzen ein soziales Netzwerk... (158).

² Franz Nuscheler, Karl Gabriel, Sabine Keller, Monika Treber, Christliche Dritt-Welt-Gruppen. Praxis und Selbstverständnis, Mainz 1995 (Forum Weltkirche: Entwicklung und Frieden, Band 5). Zitate im Text sind dieser Studie entnommen. Eine Kurzfassung (Handeln in der Weltgesellschaft: Christliche Dritt-Welt-Gruppen, hrsg. von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der DBK) ist kostenlos erhältlich bei der Zentralstelle Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstraße 163, D-53 113 Bonn.

gliedern zusammensetzen, konnte also nicht bestätigt werden; statt dessen ist die Arbeit der Gruppen durch eine hohe Kontinuität und gute Organisation geprägt. Die Gruppen praktizieren einen selbständigen Arbeitsstil, inhaltlich sind sie dabei an Bewußtseinsbildung und Information orientiert: Das Spendensammeln (51% der Gruppen) stellt nicht mehr die Hauptaktivität dar, Informationsveranstaltungen (73%) überwiegen in der Arbeit der Gruppen.

Schaut man auf die weiteren Zusammenhänge, so zeigt sich ein spannungsreiches Bild: Markant ist die Politikdistanz der Gruppen. Die Ablehnung staatlicher Entwicklungspolitik führt bei der Mehrzahl nicht zu politischer Einmischung. Auch die kirchlichen Grundsätze, die in der Beurteilung weitaus positiver abschneiden, werden nicht zum Anlaß genommen, in die ungerechten Strukturen mit Veränderungsabsicht einzugreifen. Für ihre Bewußtseinsarbeit nutzen die Gruppen allerdings mit Interesse das Informationsmaterial der kirchlichen Hilfswerke. Gleichwohl gilt: Je politischer eine Gruppe (geworden) ist, desto weiter entfernt sie sich vom kirchlichen Umfeld. Die politische Aktions(un)fähigkeit der christlichen Gruppen ist aber problematisch, wenn sie nicht ihre Relevanz im Gesamt der Gesellschaft verlieren wollen. Kommt hinzu, daß die politischeren Gruppen noch die Folgen des politischen Wandels aufzuarbeiten haben, der durch den Verlust alternativer gesellschaftlicher Utopien in nicht wenigen von ihnen zu Entmutigung führt.

Qualitativer Teil: Wie deuten die Gruppen ihre Praxis?

Der qualitative Teil der Studie widmet sich dann der Rekonstruktion der Sinnwelt und der Deutungsmuster christlicher Dritte-Welt-Gruppen: Wie deuten die Gruppen ihre Praxis, und wie verleihen sie ihrem Handeln Sinn? Von besonderer Bedeutung wird hier die geschichtliche Dimension: als Frage nämlich, wie die im traditionellen katholischen Milieu enthaltenen Sinn-Deutungsmuster für Missions- und Entwicklungsarbeit nun unter modernisierten sozialen Rahmenbedingungen in der Kommunikation der Gruppen sedimentiert und transformiert werden. Gruppendiskussionen mit zehn, nach dem Prinzip des Kontrastvergleichs ausgewählten Gruppen im Spektrum vom pfarrgemeindlichen Sachausschuß Mission-Entwicklung-Frieden bis hin zur hiesigen Ausprägung einer Basisgemeinde, werden nach der Methode dokumentarischer Interpretation (Ralf Bohnsack) ausgewertet. Kennzeichen dieses Vorgehens ist die Annahme, daß im aktuell-situationsbezogenen kommunikativen Handeln und Erleben von Gruppen das kollektiv-milieutypische konjunktive Handeln in seiner Typik und seinen Transformationsgestalten manifest wird. Entsprechend entwickelt die qualitative Studie eine Typologie. Sie unterscheidet die Gruppen entlang der Problematik, wie das milieutypische Modell der Vermittlung von Glaube und gesellschaftsethischem Handeln jetzt auf unterschiedliche Weise reformuliert wird.

Erstens: Hilfe und Laiencharisma: Gruppen im gemeindlichen Binnenmilieu. Zu diesem Typus zählen eine Missionskreis- und Kolping-Gruppe sowie der Sachausschuß Mission-Entwicklung-Frieden. Diese Gruppen plausibilisieren ihren Einsatz als sozialcaritativen Hilfehandeln, das den gesellschaftlichen Nahbereich überschreitet und sich (darin) mehr oder weniger in Übereinstimmung mit den Plausibilitäten der übrigen Gemeindeglieder befindet. Die Kontinuität zum katholizistischen Milieu wird aufgebrochen durch die Entwicklung eines eigenständigen Laiencharisma, das sich nicht mehr vom Amtcharisma ableitet. Wo dieser Gruppentypus die Orientierungsfigur einseitigen Helfens jedoch überschreitet auf eine multikulturelle Praxis hin, sieht er sich schnell an den Rand des gemeindlichen Sinnhorizonts gedrängt.

Zweitens: Clowns und Propheten am Rande: Gruppen im Grenz-Milieu. Zwischen Binnengemeinde und kirchlicher Öffentlichkeit etablieren sich (v.a. Jugendverbands-)Gruppen, die eine reflektierte Abgrenzung von einseitigen Spendenaktionen mit einem kritischen Blick auf die eigene Gesellschaft verbinden und so das gemeindliche Binnenmilieu entgrenzen. Für die Verarbeitung dieser Entfremdungserfahrung vom kirchlichen Milieu spielen nicht nur Zusammenhalt und Solidarität in der eigenen Gruppe eine wichtige Rolle, sondern auch die persönliche Glaubenserfahrung als Grundlage der Verbindung von Glaube und solidarischem Handeln.

Drittens: Spiritualität und radikale Praxis: Gruppen im Kontext sozialer Bewegungen. Die eigenständigen, christlich inspirierten Gruppenbildungen (Hochschul- und Bildungshaus-Gruppen, Dritte-Welt-Laden-Gruppe und Basisgemeinde) können im Kontext der Entfaltung neuer sozialer Bewegungen gesehen werden. Diese Gruppen sind gemeinsam geprägt von einer Vorstellung der Ungerechtigkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse sowie vom Willen und vom Einsatz für Veränderung hier und heute in politischer wie kultureller Hinsicht.

Vergegenwärtigt man sich die Schwierigkeiten, das Spektrum nur schon christlicher Dritte-Welt-Gruppen im horizontalen Panorama wie aber auch in einer vertikalen Tiefenstruktur der (nicht) geteilten Deutungsmuster zu analysieren, so muß der Studie in ihren Methoden ein dem Gegenstand angemessenes, teilweise vorbildliches Vorgehen bescheinigt werden. Angesichts der Problematik der Gewinnung einer vollständigen Grundgesamtheit und der Ziehung einer Stichprobe im quantitativen Teil werden alle Analyseschritte reflektiert, ausführlich und nachvollziehbar dargelegt. Und der qualitative Teil hat mit der noch jungen Methode dokumentarischer Interpretation zweifellos eine der Problemstellung besonders angemessene Zugangsweise verwendet. Es gehört zur Natur solcher Erhebungen, daß die Ergebnisse nur das erbringen, was die Forscher/innen an Vorüberlegungen investiert und als Material herangezogen haben. Insofern hätte bei einer anderen Auswahl von Gruppen auch die Typologie eine breitere Ausprägung erhalten, im Sinn einer noch stärker differenzierten und individualisierten Gestalt von Gruppenbildungen auch in diesem Solidaritätsfeld.

Vom Gesamtspektrum christlichen Engagements für die Menschen der Dritten Welt und deren Anliegen stellen die hier untersuchten Christlichen Dritte-Welt-Gruppen also nur den Ausschnitt dar, der sich im Horizont katholischer Kirche und pfarreilicher Strukturen auf dem Gebiet der alten Bundesrepublik Deutschland wahrnehmen läßt. Aus forschungsorganisatorischen Gründen wurde auf den Einbezug von Christlichen Dritte-Welt-Gruppen in den neuen Bundesländern verzichtet. Des weiteren nicht wahrgenommen wird in der Studie das Engagement für Solidarität, das Christen und Christinnen außerhalb dieser explizit im christlich-kirchlichen Raum entstandenen Gruppen leben. Denn auch im sogenannten Bewegungssektor (z.B. Ländersolidaritäts-, Umwelt-, Friedensgruppen), in politischen Parteien sowie in staatlichen und kommunalen Institutionen der Dritte-Welt-Arbeit spielen Christinnen und Christen eine Rolle. Sie verhalten sich hier – deutlicher wahrgenommen als im kirchlichen Kontext – als zivilgesellschaftliche Akteure. Als solche verfügen sie selbstverständlich über eigene individualisierte Motivationen und Inhalte.

Und das ist es auch, was die Studie über Christliche Dritte-Welt-Gruppen vor allem erbringt: einen Einblick in die Gestalt einer im Anspruch selbstbestimmten und vielfach individualisierten Praxis der Verbindung von Glaube und solidarischem Handeln in Gruppen. Diese Begriffe müssen – wie der Theorie der Studie expliziert – allesamt mit der jüngsten Individualisierung neu bestimmt werden, weil sie neue soziale Bedeutung gewinnen. Analog zur These einer religiösen Individualisierung³ wei-

³Es wäre von daher zu wünschen, daß die Deutsche Bischofskonferenz, als Auftraggeberin der Studie im weiteren Sinn, durch eine konsequente Rezeption ihrer Theorie und Ergebnisse auch Anschluß gewinnt an den Stand der religionssoziologischen Diskussion, wie er hier präsentiert wird;

sen die theoretischen Überlegungen die simple These einer Entsolidarisierung zurück. Solidarität nimmt unter den gegenwärtigen Modernisierungskonstellationen vielmehr eine neue Gestalt an: als Wahl-Solidarität und als nicht-selbstverständliche, begründungspflichtige Praxis. Vor diesem Hintergrund sind Gruppen jene sozialen Einheiten, die quasi als andere Seite des Individualisierungsprozesses eine bedeutende Rolle gewinnen bei der sozialen Strukturierung von Erfahrungsräumen und Orientierungen.⁴

Christliche Motive, aber religiöse Sprachunfähigkeit

Mit den Christlichen Dritte-Welt-Gruppen werden von theologischer Seite Hoffnungen auf ein zukunftsfähiges Modell des Christentums verbunden. Die Gruppen gelten dann als Vorhut einer Kirche, in der Christen und Christinnen in ihrem diakonischen Engagement eine gleichwohl individualisierte und gemeinschaftsfähige Religiosität leben können. In einer solchen Kirche würde der christliche Glaube in der jeweiligen Lebenswelt der Gruppenmitglieder von diesen selbst immer wieder neu inkulturiert. Die Empfehlungen am Ende der Studie (419–423) sind gerade als Unterstützung dieses Inkulturationsprozesses zu verstehen.

Die Untersuchung zeigt jedoch im Gegensatz zu diesem optimistischen Befund, daß allgemein-religiöse oder christliche Motivationen und Orientierungen in den Gruppengesprächen nicht bedeutsam thematisiert werden (vgl. 416). Nach den Gründen für diese religiöse Sprachlosigkeit in den Gruppen befragt, gehen Theologen davon aus, daß die herkömmliche Kirchensprache nicht in der Lage ist, den Christlichen Dritte-Welt-Gruppen eine eigene religiöse Ausdrucksfähigkeit zur Verfügung zu stellen. Zudem fällt es den Gruppen schwer, unterschiedliche religiöse Erfahrungen und Einstellungen ins Gespräch zu bringen.⁵ Die religiöse Sprachlosigkeit hat Konsequenzen für die zukünftige Aneignung des Glaubens: ein sprachloser Glaube, der sich dem Streit um die Wirklichkeit entzieht, wird leicht bedeutungslos.

Es gehört dann zu den unerfreulichen Ergebnissen der Studie, daß das herkömmliche Glauben und Leben der Gemeinde, der sie selber entstammen, von den Gruppen durchwegs als «Gegenhorizont» ihrer eigenen Einstellungen wahrgenommen wird. Übereinstimmend beklagen die Gruppen die Erfahrung, daß die Kerngemeinde keinen Resonanzboden für ihre Anliegen auszubilden vermag. Positive Gegenhorizonte werden dagegen durch Erfahrungen mit bzw. in Kirchen der Dritten Welt, meist mit Partnergemeinden, ausgebildet: «Wie die [Christen der Partnergemeinde] tatsächlich aus den Bibelstellen heraus etwas für ihr eigenes Leben herausnehmen, was sie dann auch umsetzen können... und das ist uns ja auch vielfach einfach hier verlorengelassen» (188). Versagt hat hier auch die Theologie, die den

zur religiösen Individualisierung vgl. darüber hinaus Karl Gabriel, Hrsg., *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung? Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh 1996, sowie Alfred Dubach, Roland J. Campiche, Hrsg., *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*, Zürich-Basel 1993.

⁴An einer Fachtagung der «Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe» wurde die Studie unter Leitung von Karl Gabriel mit Pastoraltheologen und Sozialethikern, mit Vertretern katholischer Hilfswerke und Ordinariate im Dezember 1996 diskutiert. Auffallend war, daß nur wenige Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen der Ordinariate der Einladung folgten, die Relevanz der Studie für die Pastoralplanung in den jeweiligen Diözesen zu reflektieren. Eine Publikation der Referate und Diskussionen erfolgt im Laufe des Jahres 1997. Im folgenden greifen wir u. a. auf die Diskussionen dieser Tagung zurück.

⁵Vgl. die Studie von Lüdger Weckel, Michael Ramminger, *Dritte-Welt-Gruppen auf der Suche nach Solidarität*. Münster 1997. Darin wurden Situation und Perspektiven von 20 Dritt-Welt-Gruppen in Nordrhein-Westfalen besonders unter dem Aspekt des politischen Handelns und der Bewußtseinsbildung untersucht. Die Autoren stellten fest, «daß die Gruppen trotz ihres kirchlichen Ursprungs (13 von 20 Gruppen) religiöse Themen oder Motivationen nur sehr wenig thematisieren. Kirchenpolitische Diskussionen wurde von einigen Gruppen neben allgemeinpolitischen Diskussionen sogar als Punkt genannt, der in den Gruppendiskussionen unbedingt vermieden werden müsse, weil er sowieso nur zu Streit führe» (106).

Gruppen nicht geholfen hat, eine ihren Erfahrungen entsprechende Sprache zu entwickeln.

Bislang erfahren die Gruppen Beratung und Unterstützung vor allem durch die kirchlichen Hilfswerke, dann aber auch durch einzelne Ordinariate sowie entwicklungspolitische Institutionen und missionarische Orden. Die Einrichtung eines katholischen Ausschusses für entwicklungsbezogene und weltkirchliche Bildungs- und Solidaritätsarbeit – unabhängig von den Hilfswerken – wird am Schluß der Studie für die deutsche Kirche gefordert. Erwartet wird von ihm eine Förderung der Bildungs- und Animationsarbeit, die die «Notwendigkeit der Bekehrung der Herzen im eigenen Land» (Helder Câmara) hervorstreicht.

Ein Vergleich mit der Situation der Gruppen in der katholischen Kirche der Schweiz ist in bezug auf die religiöse wie politische Sprachfähigkeit auch ohne eigene empirische Forschung möglich. Hier ergeben sich ähnliche Defizite in der Begleitung wie in Deutschland. Auch hier ist in der Bildungsarbeit festzustellen, daß einerseits Christliche Dritte-Welt-Gruppen kaum noch vom bestehenden Angebot der theologischen Beratung und Begleitung Gebrauch machen. Andererseits wird nur wenig Innovatives auf diesem Feld angeboten. Der Appell, der Bewußtseinsbildung im Norden mehr Aufmerksamkeit zu schenken, verblaßt, wenn nicht Erfahrungen ermöglicht werden, die die praktische Bedeutung dieser Forderung belegen. Unterstützung dieser Gruppen heißt, mit ihnen eine eigene religiös-christliche Sprachfähigkeit zu entwickeln. In den zu initiierten Lernprozessen sind einige Grundbedingungen zu berücksichtigen: das grundsätzliche Mißtrauen gegenüber Institutionen, das Streben nach Selbstbestimmung und Einbringen der eigenen Fähigkeiten (419). Ausgehend vom Vorhandensein individualisierter Religiosität heißt dies, Glaube als vielfältig bedingten biographischen Prozeß unter besonderer Beachtung des Gruppenengagements zu reflektieren. Als beispielhafter Neuaufbruch des Glaubenlernens im Horizont der Dritte-Welt-Problematik gilt hier die Verbindung von Projekt- und Bildungsarbeit im Rahmen der Partnerschaft von Pfarreien der Erzdiözese Freiburg im Breisgau mit Pfarreien der peruanischen Kirche.⁶ Hier wird ein Raum eröffnet für das persönliche und existentielle Anrühren in Begegnungen zwischen Menschen aus verschiedenen kulturellen (und religiösen) Kontexten sowie für die Deutung der Begegnungen im Horizont christlichen Glaubens und christlicher Gemeinde.

Entstehung von Kirche bei individualisiertem Glauben

Insofern die hohe Bedeutung der Selbstbestimmung in der Praxis der Verbindung von Glaube und solidarischem Handeln in Gruppen gezeigt wird, enthält die Studie viel von der Dynamik der Neustrukturierung kirchlicher Praxis: Mit der Erosion des katholischen Milieus entfaltet sich nur mehr eine Pluralität von Modellen der Vermittlung von christlichem Glauben und gesellschaftlichem Handeln. Pluralität als Chance läßt sich in einer zukunftsfähigen Kirche aber nur gewinnen durch eine Entgrenzung des kirchlichen Binnenmilieus. Die traditionelle Pfarrei steht unter dem zunehmenden Verdacht, solche Entgrenzung auf eine Vielfalt von Gestalten des Christseins hin nicht mehr leisten zu können. Die Gruppen im pfarreilichen Grenzmilieu und mit Nähe zu den sozialen Bewegungen entwickeln eine basiskirchliche Lebenskraft, die in der herkömmlichen Territorialstruktur der Pfarrei nicht mehr integriert wird. Heißt das aber schon, daß mit den Christlichen Dritte-Welt-Gruppen die Zukunft der Kirche in kleinen christlichen Gemeinschaften anbricht, die sich als je eigenständige Subjekte und Akteure des Glaubens verstehen?

⁶Vgl. neben den Aktionen und Erfahrungen die vielfältigen Materialien, die vom Erzbischöflichen Ordinariat, Referat Weltkirche, Herrenstraße 35, D-79098 Freiburg, herausgegeben werden. Vgl. ebenfalls Klaus Piepel, Lerngemeinschaft Weltkirche. Lernprozesse in Partnerschaften zwischen Christen der Ersten und der Dritten Welt (Misereor-Dialog 9), Aachen 1992. Lothar Bauerochse, Miteinander leben lernen. Zwischenkirchliche Partnerschaften als ökumenische Lerngemeinschaften, Erlangen 1995.

Spricht ihre religiöse Sprachunfähigkeit nicht dagegen? Ist es nicht ein Defizit dieser Gruppen, daß sie sich stark auf ihre Themenbezüge beschränken, aber Vergewisserung über Struktur, Selbstverständnis und Arbeitsweise zu kurz kommen?⁷

Christliche Dritte-Welt-Gruppen haben dann einen Platz in der Kirche und werden vor Ausgrenzung durch das Binnenmilieu bewahrt, wenn es gelingt, pluralitätsfähige Kommunikationsstrukturen in dieser Kirche zu etablieren. Der Streit über die Zukunft bzw. das Ende der Pfarrei wird nicht davon absehen können, wie Pluralitätsfähigkeit als Akzeptanz divergierender Einstellungen möglich wird. Die Kommunikation steht im Spannungsfeld von Normativität und Perspektivität. Einerseits haben die Gruppen je nach ihren Deutungshorizonten sich zum Teil widersprechende konkrete Vorstellungen vom «richtigen» Verständnis des christlichen Anspruchs in ihrem Engagement. Sozial-caritatives, patenschäftliches Hilfehandeln zugunsten der Dritten Welt steht politischer Bewußtseinsbildung und partnerschaftlicher Begegnung gegenüber. Andererseits bedarf es um der innerchristlichen Vermittlung willen des Bemühens, die eigene Perspektive nachvollziehbar zu machen sowie die Perspektive der anderen einnehmen zu können.

Voraussetzung dafür ist, daß Kirche Räume bietet für die Entstehung und Entwicklung solcher Gruppen. Für die Kirche und ihre Pfarreien ist es bedenklich, wenn sie überhaupt keinen Raum mehr böten, in denen Dritte-Welt-Gruppen entstehen, sich finden und sich gegebenenfalls verabschieden könnten (L. Karrer). Die Notwendigkeit, mit der sich Gruppen von ihrer Ursprungspfarrei emanzipieren müssen, zeigt an, daß in den traditionellen Gemeinden ein erheblicher Aufholbedarf in Sachen Konfliktfähigkeit, theologischer und politischer Bewußtseinsbildung besteht. In der pluralitätsfähigen Kirche, in der die Kompetenzen der Christlichen Dritte-Welt-Gruppen zum Zuge kommen, verliert die Abgrenzung Innen–Außen zumindest an Schärfe. Kirche sind auch die Gruppen, die vom Binnenmilieu her als «randständig» oder als «außerhalb» wahrgenommen werden bzw. die sich als solche selber wahrnehmen. Die Abwanderung der politisch Engagierteren aus der christlichen Dritte-Welt-Arbeit wird für den innerkirchlichen Diskurs über Gerechtigkeit (Frieden und Bewahrung der Schöpfung) zunächst als ein Verlust empfunden. Dem Selbstverständnis der Kirche entspricht es aber, wenn sich diese Christen und Christinnen innerhalb der Gesellschaft des reichen Nordens zugunsten der Gerechtigkeit für alle Menschen im Norden und Süden engagieren. Es kommt hinzu, daß für die Biographie der Einzelnen das Engagement in einer Christlichen Dritte-Welt-Gruppe nicht folgenlos bleibt, insofern Engagement und Erfahrungen mit Gerechtigkeit und Solidarität vermutlich in andere Lebensbezüge tradiert werden. Eine weitere Aufgabe besteht dann darin, Möglichkeiten der Rückvermittlung der Erfahrungen aus der gesellschafts- bzw. entwicklungspolitischen Arbeit in den Diskurs der Christlichen Dritte-Welt-Gruppen und der Theologie zu suchen. Die Studie zeigt neben dem erstaunlichen Neuaufbruch auch exemplarisch die zukünftigen Probleme der Kirche mit ihrer eigenen Gestalt: Wie bleibt auch unter den Bedingungen der Individualisierung bzw. des solidarischen Individualismus organisierte Religiosität möglich? Welche Gestalt kann organisierte Religiosität jenseits eines Zweckbündnisses annehmen und dabei die Dimension der Gemeinschaft von Christinnen und Christen in der Nachfolge Jesu wahren?

Basisarbeit als Beitrag zu größerer Gerechtigkeit

In den Christlichen Dritt-Welt-Gruppen treffen sich Frauen und Männer, die selber zu Subjekten des Glaubens werden, auch wenn sie sich nur unthematish an der Botschaft Jesu ausrichten. In den Gruppen erfolgt die Basisarbeit der Vermittlung von Anliegen der Dritten Welt in den Alltag der hiesigen Christen und

⁷Vgl. Angelika Behrenberg, Dritte-Welt-Gruppen stärken, Gruppenpädagogische Erfahrungen, in: L. Weckel, M. Ramminger, a. a. O., S. 127–136.

Christinnen hinein. Die Studie dokumentiert die Rolle der Gruppen als Akteure moralischer Lernprozesse und politischen Handelns. Besonders bei den Gruppen mit politischerem Selbstverständnis besteht die höchst verdienstvolle Funktion darin, neben der Projektarbeit Lernraum und Lernfeld für Bewußtseinsbildung (Anklage bleibender Ungerechtigkeit) und erweiterte solidarische Praxis (fairer Handel, politische Lobbyarbeit) zu sein. Sie haben des weiteren Anteil daran, daß die Anliegen von weltweiter Gerechtigkeit nicht noch stärker aus dem Bewußtsein der öffentlichen politischen Diskussion des reichen Nordens verschwinden. Es ist die Aufgabe der Kirche, diese Funktion der Gruppen zu stützen, wenn sie deren Potential zur Thematisierung und Bearbeitung der Dritt-Welt-Problematik mittragen und fördern will. Die Theologie kann diese Gruppen bei der Reflexion ihres Selbstverständnisses begleiten, indem in den Gruppen selbst das Bewußtsein gestärkt wird, daß dort – gleich ob thematisch oder unthematisch – Theologie getrieben wird. Befreiungstheologische Kategorien bieten zur Erarbeitung des Selbstverständnisses der Gruppen einen geeigneten Zugang (N. Mette). Denn Christen und Christinnen suchen mittels der Gruppen nach der Einheit von Glauben und Leben. Dabei werden die Armen in der Dritten Welt zur Herausforderung für Glaube und Handeln im Norden. Der Versuch, aus der Perspek-

tive dieser Armen die Welt zu sehen, zu verstehen und zu verändern, ist eine Möglichkeit, die Option für die Armen im Kontext des Nordens zu realisieren. Inwieweit die Gruppen tatsächlich ein Beitrag zu einer größeren Alternative zur bestehenden Gesellschaftsordnung sind, ist offen. Sie als Teil der Zivilgesellschaft zu verstehen (F. Hengsbach)⁸, in der unter den Bedingungen des Verlustes staatlicher Handlungskompetenz bzw. -willens durch Selbstorganisation gesellschaftlicher Widerstand gegen Ungerechtigkeit etabliert wird, ist möglich. Dabei muß aber auch die momentane Erfolglosigkeit zivilgesellschaftlicher Akteure im Kampf gegen die Ursachen und Gestalten ökonomischer Ungerechtigkeit der Menschen in der Dritten Welt mitbedacht werden.

Michael Krüggeler, St. Gallen, Markus Büker, Düringen

AUTOREN: Michael Krüggeler ist Mitarbeiter am SPI (Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut), St. Gallen, und Markus Büker ist Assistent am Pastoraltheologischen Institut der Universität Freiburg (Schweiz).

⁸Vgl. Friedhelm Hengsbach, Bernhard Emunds, Matthias Möhring-Hesse, Hrsg., *Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*, Düsseldorf 1993, bes. S. 276–291. Vgl. kritisch zur Diskussion der «Zivilgesellschaft» Christine Parsdorfer, *Die neue zivilgesellschaftliche Internationale*. In: *iz3w*, Nr. 216 (1996), S. 34–37.

«DIESE SHOW – DAS BIN ICH!»

Die Londoner Neuproduktion von *Jesus Christ Superstar* als Berührungspunkt zwischen Pop-/Rockmusik und Frömmigkeit

Mit der provokanten Antithese «Feuer oder Marmelade» brachte der Salzburger Dogmatiker *Gottfried Bachl* einmal das Problem der Rede über Jesus in eine merkwürdige Konfrontation. Er pointierte damit die Spannung zwischen genehmer Lebensgestaltung und der Zumutung des biblischen Ethos.¹ Tatsächlich stellt sich diese Konfrontation auch immer dort ein, wo die Gestalt und Botschaft Jesu für die darstellende Kunst herangezogen wird. Gerade die Jesus-Figur ist in künstlerischer Hinsicht schon vielfach benutzt worden. In den *literarischen* Verarbeitungen der Figur Jesus ist zuletzt ein Strang festzustellen gewesen, in dem Jesus nicht selber – in persona –, sondern vornehmlich in *Spiegelungen* durch die Wahrnehmung Dritter besprochen wurde.² Die Jesus-Figur wird dabei aus einer Distanz vorgestellt, die einerseits den unmittelbaren Kontakt vermeidet, andererseits dem Interesse Rechnung trägt, das dem Zimmermannszögling immer noch entgegengebracht wird. Die Figur Jesu ließ viele Künstler auch unseres Jahrhunderts nicht ruhen. Sie stellt, wenn schon nicht eine Einladung zur Nachfolge, so doch «Reibfläche» zur Lebensgestaltung dar. Auch für Kirchenferne gilt, daß «Jesus... das Abenteuerlichste, Aufrechteste, Brennendste und Liebenswertigste (ist), das im Christentum zu finden ist.» (G. Bachl)³ Diesem Jesus gilt seit nunmehr über einem Vierteljahrhundert das Interesse der Rockoper *Jesus Christ Superstar*. Zu Beginn der 70er Jahre wurde das Stück für viele geradezu zu einem Symbol. Die Jesus-People fanden darin ihren Lebensstil, ihre musikalischen Vorlieben und ihr Lebensthema wieder. Zahllosen Jugendlichen, inner- wie außerhalb der christlichen Konfessionen, rückte die Jesus-Figur wieder hautnah und mit ihr die Bewegung der Kirche. Aufgeschlossene Kapläne und Pfarrer erkannte man in den 70er und 80er Jahren vielfach daran, daß in ihrem Plattenschrank das *Superstar*-Plattenalbum, mit *Ian Gillan* (Lead-Sänger der Rock-Gruppe *Deep Purple*) in der Titelrolle, obenauf lag. Zur Erinnerung: Zuvor war durch einige Kirchen-

musiker und Bischöfe heftig gegen «Jazz in der Kirche» und andere popularkulturelle Idiome in der Liturgie opponiert worden.⁴ Anlässlich der Londoner Erstaufführung schmückte das Palace-Theatre 1972 seine Fassade mit zwei überdimensionalen Engel-Silhouetten, die prompt zum weltweiten Signum von *Superstar* wurden, und beherbergte die zur Legende aufsteigende Bühnensfassung (Regie: Jim Sharman) bis an ihr rekordträchtiges Ende nach über 3300 Aufführungen (1980).

Im November des vergangenen Jahres eröffnete nun eine Neuproduktion des Stücks das renovierte und legendäre Lyceum-Theatre in London. Schon bis Herbst 1997 können Tickets für diese Produktion geordert werden, die Regisseurin *Gale Edwards* mit einem hochkarätigen Kreativteam verantwortet. Was veranlaßt 25 Jahre nach der ersten Bühnensfassung dazu, das Stück (Komponist Andrew Lloyd Webber überarbeitete das Opus und gab sein ausdrückliches Placet zu diesem Regiekonzept) neu zu produzieren? Und: Was interessiert an dem neuen *Superstar*? Was ist verändert worden, und – ungleich schwieriger zu beantworten – gibt es in dieser Renaissance, der zuletzt zahlreiche Produktionen an kleineren Bühnen vorangegangen waren, eine Botschaft für das Publikum und die Kirchen kurz vor der Jahrtausendwende?⁵

Der neue *Superstar* als Teil des Musical-Booms

Ehe man diese Fragen beantworten will, sollte man *Superstar* als das würdigen und einordnen, was es von seinem Ursprung, seiner Intention und der neuen Produktion her darstellt. *Superstar* ist ein merkantiles Projekt, für das man das geschichtsträchtige Lyceum-Theatre in der Wellington Street umgebaut hat. Schon diese Spielstätte ist ein Signal. Im Lyceum-Theatre dirigierte einst *Verdi* persönlich sein Alterswerk *Otello*. Hier fand die englische Erstaufführung von *Wagners Der Fliegende Holländer*

¹Vgl. Gottfried Bachl, *Gottesbeschreibung*, Innsbruck-Wien 1990, S. 92–94.

²Vgl. Karl Josef Kuschel, *Jesus in der deutschen Gegenwartsliteratur*, Gütersloh 1978 (u.ö.). Zuletzt beschrieben bei Paul Konrad Kurz, *Identifikations- und Projektionsgestalt Jesus*, in: *Geist und Leben* 68 (1995), S. 455–469.

³G. Bachl, *Der schwierige Jesus*, Innsbruck-Wien 1994, S. 110.

⁴Die Deutsche Katholische Bischofskonferenz schloß sich Kardinal Frings einschlägigem Verbot im Frühjahr 1966 an. Siehe bspw. die Mitteilung im Amtsblatt für das Erzbistum München und Freising 1966, S. 212.

⁵In den Spielzeiten 1992/93 und 1993/94 wurde *Superstar* allein im deutschsprachigen Europa von einem Dutzend Bühnen, darunter die Häuser in Coburg, Gera, Meiningen und Basel, inszeniert.

statt. Der Tenor *Richard Tauber* hat in diesem Haus einst gastiert, und als sie noch ein Kind war, besuchte die derzeitige Monarchin aus dem Hause Windsor im Lyceum ihr erstes Weihnachtsmärchen. Aufrüstung und Umbauten des Lyceums verschlangen im Vorfeld des neuen *Superstar* weit über 30 Millionen Mark. Produktionen solcher Größenordnung, noch dazu für das Londoner Theaterviertel im sogenannten Westend, unterliegen nicht den Absichten der Martyria, sondern zunächst einmal dem Kalkül der Ökonomie. Der Musical-Boom, der in der Schweiz *M. Rimas Keep Cool* (gespielt mit überwältigendem Erfolg in Zug und zuletzt in Köln) hervorbrachte und zurzeit in Basels Musical-Theatre *Das Phantom der Oper* präsentiert, ist in Deutschland vom Hamburger Management «Stella» dominiert. Nachdem Intendant *Peter Weck* Anfang der 80er Jahre in Wien gezeigt hatte, daß es sich finanziell lohnt, einen Erfolg wie das Londoner *Cats* zu kopieren, nahm Stella seine Arbeit auf. *Cats*, *Phantom der Oper* (beide Hamburg), *Starlight Express* (Bochum), *Les Misérables* (Duisburg) und jüngst *Joseph* (Essen), wurden – sämtlich in London und andernorts erprobt – für deutsche Spielstätten nachproduziert. Die Umsätze des Komponisten Sir Andrew Lloyd Webber erreichen derweil längst die Region vielstelliger Millionenbeträge. Der Essener *Joseph*, 1968 in einer ersten Fassung direkter Vorläufer von *Superstar*, war Stella 58 Millionen Mark für die Erschließungskosten eines ehemaligen Fabrikgeländes wert, dessen denkmalgeschützte Haupthalle sie zum Theater mit über 1500 Sitzplätzen umbauten. Webbers britische Produktionsgesellschaft R.U.G. (= Really Useful Group; sic!) wollte angesichts des Erfolgs der Vermarkter aus dem Hause Stella nicht länger abseits stehen und hat bei Stuttgart eine eigene Musical Hall errichtet. Dort wird die deutschsprachige Fassung von *Sunset Boulevard*, Webbers bislang jüngstem Musical klassischer Machart, präsentiert.⁶

Der «neue» *Superstar*

Die millionenschwere Londoner Neuproduktion konterkariert, was *Sabina Lietzmann* 1971 in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* über *Superstar* prophezeite, daß das Stück nämlich «der Ausdruck eines – vergänglichem – Moments in der immerwährenden Suche der «Woodstock Nation» nach Idolen (ist), ein perfekter Ausdruck... doch kein Monument der Dauerhaftigkeit».⁷

In Londons U-Bahn-Stationen werben jetzt ein Vierteljahrhundert später Plakate, die das alte Engel-Emblem vom Palace Theatre zitieren. Damals schien das himmlische Logo poppig goldgelb im Textbuch des Plattenalbums, im Programmheft der Bühnenshow und überlebensgroß an die Fassade geheftet; heute ist es als *Holzrelief* kopiert. Wie das Schnitzwerk eines alten Chorgestühls kommt das erneuerte Logo daher. Und tatsächlich besichtigt man im Lyceum-Theatre eher einen alten Bekannten, dem der Respekt des zur Legende gewordenen Mythos gebührt, denn einen akuten «Feuersbrand». Die musikalisch dramatische Umsetzung für die 90er, oder für die Jahrtausendwende gar, die aufrüttelt und in Bewegung versetzt, ist die Neuproduktion von Gale Edwards nämlich nicht geworden.

Dabei ist das Produktionsteam hochkarätig besetzt. Edwards hat weltweite Erfahrung als Regisseurin von Musical- und Operninszenierungen vorzuweisen. Bühnen- und Kostümbildner *John Napier* gewann *Tony Awards* für seine Ausstattungen zu *Cats*, *Sunset Boulevard* u.v.m. Licht-Designer *David Hersey* ist einer

⁶In London läuft indes seit Mai 1996 das Singspiel *By Jeeves*, mit dem Webber (Musik) und Alan Ayckbourn (Libretto) die beliebten Butler Jeeves-Stories von P.G. Wodehouse verarbeiten. In Washington hatte im Dezember 1996 *Whistle Down the Wind* seine vielbeachtete Uraufführung. Beide zuletzt genannten Stücke versuchen durch kleinere Besetzung und geringeren technischen Aufwand die zuletzt übliche Gigantomanie der Großproduktionen zu reduzieren. Ob ihnen das gelingt, erscheint angesichts des Treibens am maßstabsetzenden Broadway und im Westend noch fraglich.

⁷Sabina Lietzmann, *Christus als Kassenschlager*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 18. Oktober 1971, S. 22.

von Londons renommiertesten Beleuchtungskünstlern, er verantwortete die Lichtregie u.a. für *Oliver*, *Miss Saigon* und jüngst *Martin Guerre*. Die Choreographin *Aletta Collins* hat schon Opernproduktionen in Bregenz, München und Zürich betreut. Von daher sind die Erwartungen bei Betreten des Lyceums hochgesteckt.

Als Spielfläche entwarf Napier eine schlicht wirkende Holz- und Backsteinumfaßte Ruine, die teils an den Circus Maximus, teils an die Katakomben erinnern kann. Dieser Aufbau bietet sogar einigen dutzend Zuschauern Plätze an der rückwärtigen Bühnenseite, quasi «auf den Rängen» des Circus. Um sie herum klettert die Darsteller immer wieder das täuschend echt nachgebildete Mauerwerk hinauf, um auf einer integrierten Plattform zu agieren, die wahlweise Pilatus' Palast oder eine Szenerie im Freien darstellen soll. So rückt ein Teil des Publikums ganz nah an das Geschehen heran und wird (stummer) Teil der Handlung. Zusätzlich ragt das Bühnenrund in das Parkett hinein. Die Inszenierung kommt dadurch dem Publikum näher als das bei der traditionellen Lösung, der sogenannten Guckkasten-Bühne, möglich wäre. Die Kostüme halten das Stück in der Schwebe zwischen Historismus, Jesus People und aktueller Streetwear. In diesem mehrdeutigen Ambiente rollt das Geschehen um die Passion Jesu ab.

Was ist neu?

Die Veränderungen dieser autorisierten «Revidierten Fassung» betreffen hauptsächlich die Kreuzigungsszene, die auf dem Originalalbum von 1970 eine bedrückende Mischung aus Synthesizer, menschlichen Stimmen und apokalyptisch anmutenden Klängen war.⁸ Webber hat diese packende Musik jetzt zugunsten besserer Verständlichkeit der letzten Worte Jesu am Kreuz reduziert.⁹ Die Leistung von Regisseurin Edwards würdigt er in der Londoner Souvenir-Broschüre als authentische Umsetzung seiner eigenen Ideen, die bei der ersten Bühnenfassung (Broadway 1971; Regie: Tom O'Horgan) noch so derbe enttäuscht worden waren.

Die neue Produktion ist in gewisser Weise ein «update» für die 90er Jahre, das manche der Songs effektvoller ausklingen läßt, sich aber nicht in einer grundlegenden Überarbeitung des Librettos niederschlägt. Autor *Tim Rice* hielt das Textbuch von *Superstar* schon vor der Probenarbeit für eine «Superstory, so wie es da steht».¹⁰ Einige unmaßgebliche Veränderungen hat man aus der Filmfassung und aus der konzertanten Jubiläumsproduktion übernommen, die bereits zum 20-Jahr-Jubiläum von *Superstar* als Tonträger publiziert worden war.¹¹ Was hat sich geändert an *Superstar*?

▷ Der Orchesterapparat ist auf knapp 20 Musiker, einschließlich zwei Keyboards, zurückgenommen, was im Vergleich mit der Ersteinspielung auf Kosten des philharmonischen Sounds geht.

▷ Die Musiker sind hinter dem Bühnenbild verborgen, was einerseits befremdlich wirkt, weil es sehr an das «Kellerversteck» von *Starlight Express* erinnert. Andererseits wird dadurch aber die Vorderbühne als Spielfläche hinzugewonnen, was der Insze-

⁸Das trifft auch für die Einspielung der revised version zu (Polydor-Nr. 533735-2). Erst kurz vor der Premiere, indes nach den Sitzungen im Aufnahmestudio, reduzierte Webber die Musik der Szene, um den Text hervorzuheben. Im übrigen unterscheidet sich diese neue Einspielung von der Bühnensversion im Lyceum durch die einmalige und zugkräftige Mitwirkung von Rock-Legende Alice Cooper als Herodes (in London für die Bühne besetzt mit Nick Holder).

⁹Eine Auswahl der klassischen «Letzten Worte Jesu am Kreuz», wie sie in der Musikgeschichte Ausgangspunkt von Kompositionen waren (vgl. J. Haydn's Streichquartett op. 51 Nr. 1–7).

¹⁰Jesus Christ Superstar. Dokumentation eines Gesprächs zwischen dem «Oscar»-Preisträger Timothy Rice (London) und dem Theologen Peter Hahnen (Münster) über das Libretto der Rockoper «Jesus Christ Superstar» von T. Rice und A. Lloyd Webber, in: *Theologie der Gegenwart* 38 (1995), S. 226–229, 229.

¹¹The 20th Anniversary London Cast Recording 1992, RCA-Victor, CD-Nr. 09026-61435-2 (Vertrieb für Deutschland über Bertelsmann Music Group).

nierung zugute kommt, wenn sie das Geschehen näher an das Publikum heranrücken kann.

Auch in dieser Inszenierung gibt es Entgleisungen bzw. Gedankenlosigkeit; Bei der Szene «Abendmahl» wird Rotwein in hohem Bogen in den Kelch gegossen, eine unangebrachte biologische Illustration des Kelchsakraments. Frauen fehlen bei der Abendmahlsfeier nach wie vor nicht nur in der Partitur, sondern auch in der szenischen Umsetzung: Der Auftritt des Herodes gerät einmal mehr zur Knallcharge. Mit Lustknaben und ausgiebigem Gebrauch vulgärer Zeichensprache steht dieser zweifelhafte Showstopper, der das Publikum amüsiert, in der Tradition einfältiger Lachnummern. Hier bietet Edwards Inszenierung (Herodes als adipöser Sonderling) wenig mehr als die Reminiszenz an die altbekannte Regiekonzeption der Broadway-Inszenierung (T. O'Horgan, 1971) bzw. an die Verfilmung (N. Jewison, 1973).

Gut ein halbes Dutzend Inszenierungen von *Superstar* habe ich im Laufe der Jahre gesehen. Mir fiel in London lediglich ein origineller Regieeinfall auf, der mich beeindruckte: Bei der Geißelung Jesu rücken nicht Soldaten zu einem peitschenschwingenden Stunt an, sondern Darsteller aus Volk und Soldateska greifen in eine Schale mit einer schmutzigroten Flüssigkeit und bewerfen Jesus der Reihe nach.¹² Die Peinigung Jesu wird so in meiner Wahrnehmung zu einem Tribunal des Spotts, der giftigen Blicke, der Nadelstiche, wie sie nun wirklich der sprichwörtliche Jedermann jederzeit auszuteilen in der Lage ist. In solchen seltenen Momenten gerät der neue *Superstar* zu einer fesselnden Neuproduktion. Für das übrige hat Geltung, was die *Times* in ihrer Rezension mit dem lapidaren Urteil «Lahme Auferstehung» betitelte.¹³

Bis Herbst kommenden Jahres scheint die Lebenszeit der jungen Produktion indes schon gesichert. Die Theaterkasse berichtet von großer Nachfrage. Die Ticketpreise bewegen sich innerhalb der Londoner Norm (zwischen 40 und 80 DM). Die kommerziellen Begleitumstände spielen sich in den üblich gewordenen Grenzen des Merchandising ab: CD und MC des neuen Ensembles werden ebenso zum Kauf angeboten wie Mützen und T-Shirts mit dem *Superstar*-Schriftzug. Wer will, kann seinen Kaffee aus einem *Superstar*-Becher konsumieren. An der Ladentheke im Foyer baumelt einer dieser Becher am dicken Seil, als habe Judas ihn dort «abgelegt», ehe er sich selber den Kopf in die Schlinge legte. Daß sich mit den Accessoires der Pop-/Rock-Passion Geld verdienen läßt, berührt offensichtlich nur wenige Zuschauer peinlich. Das Gedränge vor der Theke ist groß.

Der neue *Superstar* als Wortmeldung an die Kirchen?

Nicht nur *Superstar* hat sich geändert, auch die Welt der Rezipienten ist nicht mehr dieselbe wie vor fünfundzwanzig Jahren. Das hatte den Produzenten Michael Reed anlässlich der Feier zum 20. Geburtstag des Stücks schon zu dem lakonischen Kommentar veranlaßt: in den Revivals von *Superstar* können die Jugend jetzt erleben, wie sich die Welt in den 70ern, «ohne sauren Regen auf Golgatha und ohne Ozonloch über dem See von Galiläa» darstellte.¹⁴ Man kann aber heute ernsthafte fragen: Was trifft jetzt noch an *Superstar*, oder was bewegt die Menschen, dieses Stück anzuschauen?

Bei den ersten Inszenierungen der 70er Jahre hatten die Rezenten darauf hingewiesen, daß die heimliche Hauptperson von *Superstar* nicht der Gottessohn, sondern Judas war. Judas war der «everyman», der in musikalischer Hinsicht mit harten Rockidiomen, zur Stimme des Großteils des Publikums geriet. Er

stellte die Fragen, die man an Jesus hatte («Who are you?», «Was that just PR?» usw.). Letztlich kondensiert sich an der Judas-Figur die Frage nach Ernsthaftigkeit oder Oberflächlichkeit («superstar» oder «saviour»?). Die Figur des Judas entpuppt sich auch bei einer Analyse der musikalischen Gestaltungsmittel als Hauptfigur der Rockoper. Judas ist «der eigentliche *Rocksänger* des Stücks» (U. Prinz).¹⁵ Für das rocksozialisierte Publikum tritt die Jesus-Figur dahinter zurück. Musikalische Identifikationsfigur ist somit weniger der kaum auffallende Zimmermannszögling, sondern der rockig-hartnäckig fragende und störende Judas. Hierzu findet sich ein interessanter Hinweis aus der Entstehungsgeschichte von *Superstar*: die Rolle des Judas war zunächst nicht als ein spezieller Apostel benannt, sondern als «everyman» bezeichnet worden.¹⁶ Auch die Rezeptionsgeschichte bestätigt diese Lesart. Die Rezensionen der frühen Bühnenproduktionen von 1971 (Broadway) und 1972 (London) enthielten mehrfach Kommentare, die Judas zur Hauptperson von *Superstar* erklärten bzw. das Identifikationspotential dieser Figur hervorheben.¹⁷

In den Besprechungen der neuen Produktion taucht dieser Aspekt jetzt erstaunlicherweise kaum noch auf. Sind die Fragen, die die Judas-Figur vor einem Vierteljahrhundert personifizierte, die drängende Frage nach Jesu Person («Who are you?»), die ein ernstes Interesse an Jesu Leben und Botschaft ausdrücken können, womöglich keine Fragen mehr für die 90er Jahre? Spielt sich das Bemühen um eine zeitgenössische Umsetzung der Jesus-Figur womöglich eher innerkirchlich ab denn im öffentlichen Raum?

Daß die Figur des Judas jetzt von Publikum und Fachpresse so wenig beachtet wird, erstaunt um so mehr, als diese Rolle mit Zubin Varla als einem bewährten Darsteller der Royal Shakespeare Company hervorragend besetzt ist.¹⁸ Varla zeigt Judas als gehetzten und zerrissenen Menschen. Er bewegt sich mitunter wie an unsichtbaren Fäden aufgehängt, die ihn ruckartig fernzulenken scheinen. Sein Abscheu gegen die Beziehung Jesu mit der Dirne Maria Magdalena und gegen die verschwenderische Salbung Jesu in Bethanien scheint echt zu sein. Allein: Was seinen Widerspruch so vehement werden läßt, bleibt ungewiß. Wofür er so rigoros kämpfen will, was er konkret vermißt an Jesu Verhalten, bleibt unklar. Das ist aber nicht dem Darsteller, sondern dem Libretto vorzuwerfen. Im Textbuch von Tim Rice sticht zwar eine Fülle biblischer Zitate und Entlehnungen hervor, die aber scheinen ziellos ausgewählt: Judas' Vorwurf der Geldverschwendung angesichts der Salbung Jesu und dessen Mahnung, die Hure nicht selbstgerecht zu verurteilen, sind das spärliche Rudiment biblischer Ethik. Der schiere Fatalismus, mit dem Jesus («Everything is fixed and you can't change it») seinen letzten Dialog beendet, wird vor solch einem schmalen Hintergrund zu einer mehr bedenkliche denn bemerkenswerten Predigt.

Presse wie Publikum setzen jetzt andere Akzente. Statt der Judas-Figur und ihrer Anfragen an die Bedeutung Jesu wird nun allenthalben das Passionspektakel, die Technik der Darbietung und die darstellerische und sängerische Leistung von Stephen Balsamo als Jesus und Joanna Ampil als Maria Magdalena besprochen.¹⁹ Fragen an die Jesus-Figur, als Fragen, die sich aus der

¹⁵ Ulrich Prinz, «Jesus Christ Superstar» – eine Passion in Rock. Ansätze zu einer Analyse und Interpretation, in: Musik und Bildung, 1972, S. 194–199, hier: 196.

¹⁶ Michael Walsh, Andrew Lloyd Webber. His Life and Works, New York 1989, S. 70. Siehe hierzu auch: Hahnen/Rice, vgl. Anm. 10, S. 229.

¹⁷ Chris van Ness nennt Judas in der Rezension für die *Los Angeles Free Press* den «Protagonisten» des Stücks. Abgedruckt in: Jesus Christ Superstar. The Authorised Version, London 1972 (ohne Paginierung). Vgl. Lietzmann vgl. Anm. 7. Auch die deutschsprachige Tournee von 1972 bot mit Oliver Tobias eine herausragende Besetzung für den Judas.

¹⁸ Zubin Varla war zuvor als Romeo in Adrian Nobles Produktion von *Romeo and Juliet* zu sehen und war für seine Darbietung in dieser Rolle vom *Daily Telegraph* schlicht als «delightful» gelobt worden.

¹⁹ Siehe etwa: Daily Mail, 22. November 1996; Die Times (Benedict Nightingale, Lame resurrection, in: The Times, 21. November 1996) befand lediglich, daß dieser Judas, lebte er heute, Bombenattentate auf Flugzeuge zum Mittel seiner Wahl machen würde. Eine ebenso geschmacklose wie willkürliche Feststellung.

¹² In einer stilisierten Choreographie getanzt wurde diese Szene allerdings auch schon 1972 bei der Inszenierung durch Lars Schmidt (deutschsprachige Erstaufführung und anschließende Tournee; Start am 28. Februar 1972 in der Halle Münsterland, Münster/Westf.).

¹³ Benedict Nightingale, Lame resurrection, in: *The Times*, 21. November 1996.

¹⁴ Vgl. das CD-Booklet zu: The 20th Anniversary London Cast Recording 1992.

Darbietung stellen, gibt es indes keine. Und dieser Befund ist nun tatsächlich neu. Ich möchte ihn folgendermaßen pointieren: Man scheint sich dahingehend mit dem Frag-Würdigen von *Superstar* arrangiert zu haben, indem man sich einig ist, daß es hier nichts Wichtiges mehr zu fragen gebe. *Superstar* genügt sich selbst und diese (mythos-typische?) Redundanz genügt ihrerseits offensichtlich weiten Teilen des Publikums. Folgt man dieser Einschätzung, daß also der Neuproduktion von *Superstar* die wiederbelebte Legende ausreicht, dann wird auch verständlich, warum seitens des Kreativteams auf einen riskanten Neuzugang, auf eine wirkliche Neudeutung verzichtet wurde. Tatsächlich muß man eine gewisse Vorkenntnis in die Vorstellung mitbringen. Die Anspielungen auf das Passionsgeschehen werden nicht immer konsequent exponiert. Wenn Pilatus erstmals zu seiner Traumschilderung auftritt («I dreamed, I met a Galilean»), ist er dem Unkundigen als römischer Statthalter kaum zu erkennen. Die Erwartungen des Publikums auf Wiederbegegnung mit einem Mythos einzukalkulieren und zu bedienen, wird an der Neuproduktion deutlich vollzogen.

Publikumsreaktionen

Nahezu drei dutzend Besucher aller Altersgruppen konnte ich anlässlich einer Vorstellung Anfang Dezember nach ihren Motiven und ihren Eindrücken befragen.²⁰ Ihre Antworten skizzieren, selbstverständlich ohne Anspruch auf Repräsentativität, interessante Akzente:

▷ Das Interesse an *Superstar* macht sich vielfach an dessen Show-Charakter fest:

Eine junge Frau: «Ich bin nicht gekommen, um hier heute abend etwas zu lernen. Ich möchte einen schönen Abend verbringen.»

Eine Zuschauerin: «Das ist eine großartige Show, die das Kommen immer lohnt. Das ist eine neue Art, das Biblische näherzubringen. Ich freue mich besonders auf die herrlichen Melodien.»

Drei italienische Touristen: «Wir sind wegen Andrew Lloyd Webber hier und wegen der Kostüme. Das ist hier ein echtes Erlebnis. So muß Musical sein!»

Ein Paar (Mitte zwanzig): «Wir wollten einen Musicalabend verbringen. Hauptsache Musical! Daß das ein Stück zur Bibel ist, macht nichts, aber das interessiert uns auch nicht. Wir wollen einen schönen Abend erleben.»

Ein junger Mann erzählt: «Ein Freund feiert hier seinen Geburtstag mit uns. Es ist eine neue Show, die interessiert uns immer. Nicht Jesus gilt unser Interesse, sondern der neuen Show. Unser Freund hat gewählt, und wir beugen uns.»

▷ Nur selten wird religiöses Interesse benannt, und nur wenige vermuten beim übrigen Publikum solches Interesse.

Ein junges britisches Paar: «Wir kennen das Plattenalbum und wollen wissen, wie es, auf die Bühne gebracht, ausschauen kann. Wir sind begeistert! Warum die Leute in solchen Massen hierher kommen, wissen wir nicht. Aber es wird kaum religiöses Interesse sein. Nein, das können wir uns nicht vorstellen.»

Ein junger Mann: «Ich bin überzeugt, daß ein Teil des Publikums mit dem Stück religiöse Gefühle verbindet und ihm religiöses Interesse an Jesus entgegenbringt. Die Story Jesu wird hier angemessen wiedergegeben. Ich wurde aber kürzlich darauf aufmerksam gemacht, daß die Auferstehung verschwiegen wird. Das war mir nie aufgefallen.»

Mit der fehlenden Auferstehung hat eine alte Dame, die während der Pause im Parkett sitzengeblieben ist, überhaupt keine Probleme. Sie denkt sich ihre religiöse Überzeugung «dazu». Dieses Statement dokumentiert zugleich in beeindruckender Weise, wie unterhaltende Qualität und religiöse Anteile im personalen Gestaltungsprozeß des Musicalerlebnisses ineinander verwoben sein können: «Meine beiden Kinder haben mir diesen Theaterbesuch zum Geburtstag geschenkt. Sie erinnerten sich,

daß ich auf den Tag genau vor fünfundzwanzig Jahren auch in *Superstar* war. Das war damals die berühmte erste Londoner Produktion. Es ist mein Lieblingsstück. Die Geschichte, die Musik, jeder Song ist etwas ganz Besonderes. Ich liebe dieses Stück. Der Darsteller des Judas ist ganz außergewöhnlich, unvergleichlich gut. Ich bin Christin und sehe das Stück auch als bewegende, anrührende Umsetzung unseres Glaubens. Es ist natürlich problematisch, daß die Auferstehung fehlt. Es ist ja auch viel kritisiert worden deswegen. Ich weiß aber, daß es anders ist, daß es nach dem Sterben weitergeht. Ich brauche diese Botschaft nicht auf der Bühne zu sehen. Sehen Sie, ich bin heute abend hier, um mich gut unterhalten zu lassen. Die inhaltlichen Mängel nehme ich in Kauf. Was fehlt, denke ich mir dazu. Die Bühnentechnik ist überwältigend und geheimnisvoll. Aber schließlich muß ich doch sagen: Ich glaube an das Wunder Jesus, nicht an die Bühnentricks.»

▷ *Superstar* ist ein biographisch verankertes Identifikationsmedium.

Eine Zuschauerin: «Ich habe die erste Produktion im Westend 1975 gesehen. Wir waren Teenager damals. Jetzt sind die Blumenkinder verschwunden, und wir wollen das Stück wiedersehen.»

Ein Mann, etwa 30 Jahre alt, lehnt schon eine Stunde vor Vorstellungsbeginn still an den Säulen des Theatereingangs. Im Gespräch stellt sich heraus, daß er aus Rußland stammt. Angesprochen, reagiert er zunächst scheu, unsicher in der englischen Sprache, aber dann sprudelt die Begeisterung für *Superstar* aus ihm heraus: «Ich liebe dieses Stück sehr. Es ist ein Teil meines Lebens. Ich liebe die Musik und die Texte gleichermaßen. Als ich in dieses Land kam, sprach ich kaum ein Wort Englisch, aber *Superstar* konnte ich auswendig. Diese Show – das bin ich!»

Auch als Unterrichtsmedium wird *Superstar* eingesetzt.²¹ Eine dänische Lehrerin, die auf Klassenreise nach London gekommen ist, hat sich mit den Schülern ausführlich auf den Theaterbesuch vorbereitet. Sie haben die biblischen Vorlagen nachgeschlagen, Teile des Original-Albums gehört und im Englischunterricht das Libretto gelesen. Für den Abend aber gilt jetzt: «Wir versprechen uns ein aufregendes Erlebnis, eine gute Show – keine Bibelstunde.»

Soweit Auszüge aus den Stellungnahmen des Londoner Publikums. Wenn P. K. Kurz in den literarischen Spiegelungen der Gestalt Jesu jüngst wieder ein soziales Interesse bekundet, so gilt dies für die Neuproduktion von *Superstar* offensichtlich nicht. Zwar bietet *Superstar* ebensowenig wie die Literatur «einen Jesus der kirchlichen Verkündigung, der lehramtlichen Tradition, wissenschaftlich biblischer oder dogmatischer Erörterung»,²² aber das Interesse des Pop-/Rock-Jesus wird vom Publikum nicht als das gewertet, «was die Menschen sozial und religiös in ihrer Zeit beschäftigt, was ihnen mangelt, was sie suchen, was ihrer eigenen Kritik und Auseinandersetzung mit der Welt Ausdruck verleiht». ²³ Natürlich kann das Publikum in *Superstar*, auch unabhängig von der Autorenintention, Unmittelbarkeit und Engagement finden, die die unterkühlte Atmosphäre sinn- und sinnlos abgefeierter Gottesdienst vermissen lassen. Das ist den Jesus People seinerzeit zweifelsohne so ergangen.²⁴ Ein religiöses Interesse war jetzt in den Wandelhallen des Lyceum-Theatre allerdings kaum festzustellen. Das Ergebnis zeigt eine affirmative Annäherung an das Thema Jesus, statt einer aufrüttelnden oder verstörenden Neudeutung. Wenn Jimmy Burns in seiner Rezension für *The Tablet* davon spricht, daß er in *Superstar* seine «Vorbilder» wiederentdecken könne, ist das eher ein

²¹ Siehe hierzu auch: Peter Hahnen, Jürgen Sander, «Ernstfall Christus», Chancen und Grenzen eines Religionsunterrichts mit der Rockoper «Jesus Christ Superstar», in: rhs. Religionsunterricht an höheren Schulen (erscheint voraussichtlich in Heft 1/1997).

²² Kurz, vgl. Anm. 2, S. 456.

²³ Ders., ebd.

²⁴ Schon in seinem Vorwort zur Neuauflage seines Romans «Leben Jesu» (ital. 1921, dt. 1924, Neuauflage 1951) befand Giovanni Papini angesichts intellektueller Bemühungen um das Christentum schlicht: «Das Herz braucht etwas anderes».

²⁰ Die Befragungen wurden anlässlich der Abendvorstellung am 2. Dezember 1996 durchgeführt. Meiner Kollegin Beate Rindfleisch (Osterholz-Scharmbeck) gebührt Dank für die Mitwirkung in den Recherchen.

Beispiel für das (legitime) subjektiv imaginierende Musicalerlebnis denn ein allgemeingültiger Befund.²⁵ Ein junges Paar hatte für solch eine Deutung denkbar wenig übrig. Es beklagte sich lauthals: «Es gibt viel zu wenig Sex in der Show! Maria hätte den Kerl (gemeint ist Jesus; P.H.) mal richtig rannehmen sollen.»

Zwischenresümee

Es gibt keine offenen Fragen, die die Neuproduktion von *Superstar* stellt. Es gibt (fast) nur noch Show! Es gibt Rührung – das bißchen Betroffenheit gehört schließlich zu einem großen Theatererlebnis – aber mehr doch wohl kaum.

Vielleicht liegt das daran, daß *Superstar* kein Tabubrecher mehr sein kann. Es gibt ja kaum mehr ein religiöses Tabu, das zu brechen sich für die medienbestimmte Gesellschaft lohnen könnte. Eine Zuschauerin beklagte enttäuscht, daß durch Produktionen wie den neuen *Superstar* ein völlig falscher Eindruck von der biblischen Überlieferung entsteht. Die verlorene Frag-Würdigkeit des Christentums geht jetzt mit dem Verlust der Frag-Würdigkeit Jesu einher. An ihre Stelle ist eine Mischung aus Kulinarik und Nostalgie getreten. Das spiegeln zahlreiche Zuschauerstatements. Vielfach hörte man Antworten wie: «It's just good, healthy fun.» Die Neuinszenierung Gale Edwards' stellt nicht nur keine neuen Fragen, sie stellt meines Erachtens überhaupt keine Herausforderung mehr dar. Edwards' *Superstar* ist anders als der von 1973 (weniger rebellisch und introvertierter), aber gerade weil er in den Bahnen eines herkömmlichen Passionsspiels bleibt, ist er für 1996/97 von gestern.²⁶

Eine Hoffnung für *Superstar*?

Webber – wenige Wochen nach der Premiere von der britischen Monarchin auf Lebenszeit mit dem Titel eines Barons und einem Platz im Oberhaus geehrt – hat sich mit dieser Produktion einen alten Traum verwirklicht; *Superstar* nämlich endlich so inszeniert zu sehen, wie er es sich von Beginn an erträumt hat. Dieser Traum aber bindet das Stück, das auf einer waghalsigeren, das Stück auf einer eigenen Meta-Ebene illustrierenden «Bühne» einer mutigen Inszenierung sehr viel mehr zu sagen hätte, und nimmt ihm letztlich die Reibungsfläche. An dem Stück stört und

²⁵ Jimmy Burn, *Superstar for the Nineties*, in: *The Tablet*, 30. November 1996, S. 1577f.

²⁶ Eine Zuschauerin, die die beiden Londoner Bühnenauffassungen miteinander verglich, kam zu dem Schluß: «Es geht denen hier um eine Show, nicht um eine Botschaft. Auch scheint mir das alles sehr von der Filmfassung inspiriert zu sein.»

verstört jetzt nichts mehr! Ehe dieses opus magnum nicht einem beherzten Zugriff ausgesetzt wird, der die Legende *Superstar* selbst zu befragen wagt, wird mit dem Stück nichts Neues mehr gesagt. Es ist unvermeidbar, daß der Rebell von einst durch bloße Wiederholung zum Museumsmöbel gerät. Was würden Regisseure wie *Dietrich Hilsdorf* oder *Harry Kupfer* aus dem müden *Superstar* machen? Ein Bühnenstück für das ausgehende 20. Jahrhundert müßte andere Bilder anbieten als die, die man jetzt in der Londoner Wellington Street zu sehen bekommt. Mit *Superstar* könnten nämlich durchaus Fragen gestellt werden, etwa die nach dem Mißbrauch Jesu für die Herstellung schöner Gefühle, wie das nicht nur Gregorianik kann, sondern auch Pop/Rockmusik, oder die nach der Verunsicherung angesichts der Vielgesichtigkeit der Jesus-Figur. Wissen wir denn, wer Jesus war? Wollen wir überhaupt wissen, was er wollte? Wie stehen wir zu der «Vermarktung» Jesu durch Institutionen und Interessenverbände? Neigen wir nicht selbst zur «Ver-Superstar-isierung»? Geschieht das nicht auch in Fehlentwicklungen einer Tradition, die Jesus in die Unnahbarkeit entrückt?

Im Lyceum war für mich nichts von Anfragen an das Stück zu merken, ganz zu schweigen davon, daß etwas vom Feuer des drängenden, neutestamentlichen Ethos zu spüren gewesen wäre. Gereicht wird – um mit G. Bachl zu sprechen und auf das eingangs zitierte Diktum zurückzukommen – «nicht Feuer, sondern Marmelade».

Es muß nicht sein wie bei jener jungen Spanierin, die auf den Stufen zum Lyceum offenerzig bekannte: «Was soll das Gerede von Jesus und Religion? Ich bin wegen Webber hier. Webber ist der Jesus der Musicals!» Zweifelsohne nämlich kann *Superstar* anrühren, wie alle Passionsspiele es vermögen. Kitsch aber ist Kunsthandwerk, das das Original ersetzt. Das trifft auf Bibel-Musicals wie *Superstar*, die häufig mehr verschweigen als gut ist, und auch auf die Londoner Neufassung zu. Mit solchen Stellvertretern aber, die auf die «Sprache der großen Wünsche» (Fulbert Steffensky) zugunsten einer nahezu anspruchslosen Oberflächlichkeit verzichten, sollte sich die Verkündigung nicht verwechseln. Wer in Predigtamt, Katechese oder Pädagogik Verantwortung trägt, wird gut beraten sein, das im Blick zu halten. Und er wird womöglich darauf hinweisen, daß Bühnenkunst zu Eintrittspreisen, die den Kirchensteuersatz locker übertreffen, das eine ist, und Nachfolge in der Jesus-Bewegung das andere. Welches von beiden den Ernstfall darstellt, liegt hoffentlich auf der Hand.

Peter Hahnen, Münster

ZUM AUTOR: Peter Hahnen ist Diplomtheologe und Mitarbeiter am Seminar für Pastoraltheologie und Religionspädagogik in Münster.

DAS NEUE UND DAS FINALE

Geschichtsphilosophische Überlegungen (1. Teil)

Die Rede von dem Neuen und von Erneuerung gerät wegen ihrer Allgemeinheit sehr leicht zu jener Form von Gerede, die zu ertragen einem in Anbetracht der vielfältigen konkreten Probleme und der zahllosen Ärgernisse in dieser Welt immer schwerer fällt. Leere Formeln können beliebig angefüllt und verwendet werden, und demgemäß wissen wir alle, auf wie verschiedenartige Weise von Neuem, Novitäten, Neuheiten, Erneuerungen, Renovationen, Innovationen u.ä. gesprochen wird. In den semantisch-sachlichen Zusammenhang müßten des weiteren Wörter wie Reform, Reformation, Renaissance, Revolution, Reparation, Restauration, Restitution, aber auch Neugierde, Aktualität, Mode, Suche, Sehnsucht, Erwartung, Hoffnung, Wissensdurst, Forschung, Veränderung, das Andere, Zeit und Zeitlichkeit, Neuanfang, Zukunft sowie natürlich auch Neuzeit bzw. Moderne einbezogen werden.

Hinter der leerformelhaften Inhaltslosigkeit und Verwendbarkeit der Rede vom Neuen und von Erneuerungen steht die in Erfahrung und Reflexion sich bestätigende Einsicht in die Unabschaffbarkeit bzw. die Notwendigkeit des Alten und des Neuen und also auch der Erneuerung. Natürlich bleibt eine Ontologie des Neuen leer in bezug auf die konkreten Umstände, Erfordernisse, Möglichkeiten usw., aber sie ist insofern nicht vollkommen leer, als sie zumindest auf die Notwendigkeit des Zusammenspiels, wenn man will: der Dialektik von Altem und Neuem, verweist.

«Nichts Neues unter der Sonne»?

Wie steht es aber dann mit der Formulierung des Qohelet, es gebe «nichts Neues unter der Sonne»? (vgl. 1,9) Diese Formu-

lierung dürfte übrigens die Erfindung jenes Autors sein, der wahrscheinlich im 3. Jahrhundert in Jerusalem als ein selbständiger Denker auftrat und von heutigen Exegeten als ein skeptischer Philosoph in Israel angesehen wird, also nicht als Rezipient babylonischer, hellenistischer oder welcher Tradition auch immer.¹ Daß es Altes und Neues notwendig gibt, kann Qohelet schwerlich entgangen sein; er sagt ja selbst, daß es abwechselnd immer wieder Zeit gibt für dieses und jenes (vgl. 3,1–9).

Aber, so ist doch zu fragen, will Qohelet nicht sagen, daß es trotz allen Szenenwechselln im Ablauf der Zeit letztlich eben doch «unter der Sonne» nichts Neues gibt? Gewiß wollte er dies sagen, und man kann es schwerlich anders denn als Ausdruck von Resignation verstehen, zu der allenfalls kleine Freuden sich einstellen mögen. Genau dies, also die durchgehende Resignation, ist eine wesentliche Aussage über das dem philosophierenden, daß heißt dem nicht an Jahwe glaubenden Menschen allein Erkennbare. Der letzte Satz des Buches von Michel lautet: «In der Tat: Qohelet strebt danach, das Geheimnis der Welt zu erforschen, wobei er nicht willens ist, auf den Flügeln des Glaubens in das Gebiet jenseits der Grenzen des Wißbaren zu schweben. Das muß man begreifen, wenn man ihn verstehen will.»²

Dies scheint mir nun geradezu sensationell zu sein: Ein skeptischer Philosoph in Israel, ja im Kanon von Juden und Christen³, und seine Lehre lautet: «Nichts Neues unter der Sonne»; alles hier, so klingt es als Leitmotiv immer wieder an, sei «hábäl», was Michel nicht mehr mit dem üblichen, aber unklaren Adjektiv «eitel» übersetzt, sondern, aus sprachlich-exegetischen Gründen, mit dem ausdrücklich Camus' «Sisyphos» entlehnten Wort «absurd» wiedergibt⁴, so daß wir zum Beispiel lesen können:

«Vollkommen absurd, sprach Qohelet, vollkommen absurd – alles ist absurd.» (1,2)

Oder etwa auch:

«Doch dann dachte ich nach über all meine Werke, die meine Hände geschaffen hatten, und über die Mühe, die ich aufgewendet hatte, etwas zu schaffen. Ergebnis: alles ist absurd und haschen nach Wind.

Es gibt keinen Gewinn unter der Sonne.» (2,11)

Dem «nil novi» des Qohelet steht indes, wie wir wissen, die gesamte Theologie jüdisch-christlicher Provenienz entgegen, insofern es in ihr aufeinanderfolgende Stadien gibt, also eine Geschichte bzw. Heilsgeschichte, in der offenkundig Neues geschehen ist. Bereits der jüdische und alsdann der christliche Anspruch auf Neuheit sind gut bekannt. Jürgen Moltmann schreibt dazu: «In der Katastrophe der heiligen Geschichte Israels verkünden die Propheten eine neue Geschichte, einen «neuen Exodus», eine «neue Landnahme», einen «neuen Zion», einen «neuen Bund» teils in Entsprechung zum Anfang, teils als endgültige Überbietung alles Bekannten. Die *Apokalypik* weitet dies in der Aonenlehre kosmologisch aus und spricht von «neuem Himmel» und «neuer Erde», von «neuer Schöpfung» aller Dinge. Im Gottesbegriff vom creator ex nihilo heißt es dann: «Siehe, ich mache alles neu». Dem vom Tode bestimmten Leben wird «Leben aus den Toten» als novum ex nihilo entgegengestellt.

Im Rahmen eschatologischer Novumerwartung wird vornehmlich im Bereich *paulinischer Theologie* Christus als der «neue Mensch» (2. Adam), die Christen als «neue Kreatur», die Kirche als «neues Gottesvolk» aus Juden und Heiden und das Evangelium als «neuer Bund» verstanden. Das in Christus antizipierte Novum wird in geschichtlichen Gegensätzen kontrastiert wie Gesetz/Freiheit, Buchstabe/Geist, Sünde/Gerechtigkeit, Tod/Leben, denn im gegenwärtigen Novum des auferstandenen Christus wird das novum ultimum der neuen Schöpfung wahrgenommen.»⁵

¹ Vgl. D. Michel, Qohelet. Darmstadt 1988, S. 46–107.

² Ebd. S. 126

³ Vgl. ebenda S. 86 sowie 127, 131f., 167 u.ö.

⁴ Vgl. ebd. S. 104f. sowie 116–126: «Qohelet im alttestamentlichen Kanon».

⁵ J. Moltmann, Neu, das Neue, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von J. Ritter und K. Gründer, Band VI. Basel-Stuttgart 1984, S. 726.

Antikes und christliches Weltverständnis

Dies ist, wie gesagt, gut bekannt. Aber wir wissen zum Beispiel aus der Schrift «Wahres Wort» des Mittelplatonikers Kelsos (2. Hälfte des 2. Jahrhunderts), die durch Origenes glücklicherweise in wichtigen Teilen überliefert ist, daß gerade dieser Anspruch auf Neuheit für das «griechische Bewußtsein» (wie ich hier pauschal sagen muß) völlig inakzeptabel war, ja geradezu ein Beleg für die Unglaubwürdigkeit der neuen Religion darstellte.⁶ Dieser Einwand ergab sich nicht einfach aus Konservatismus und Immobilismus, sondern aus der zentralen Überzeugung der Griechen von der Ewigkeit und Göttlichkeit des Kosmos, der in der jüdisch-christlichen Sicht – und das war eben das Umstürzend-Neue – für geschaffen und endlich erklärt wurde (also nicht erst und allein aus den Ansprüchen auf Neuheit, die sich aus der sogenannten Heilsgeschichte bis hin zu der Verkündigung der Auferstehung Jesu ergaben).

Es mag nützlich sein, hier kurz zu verweilen mit einer Erinnerung an Heraklit, dessen Kosmosverständnis auf dem Weg über die Stoiker bis weit in die christliche Ära hinein als repräsentativ galt.⁷ Zu den besonders eindrucksvollen Fragmenten Heraklits gehört der Satz: «Diese Welt, dieselbe für alle, die hat kein Gott und kein Mensch gemacht, sondern immer war sie und ist und wird sein: ewig lebendes Feuer, nach Maßen entbrennend und nach Maßen verlöschend.» (Fr. 30)⁸ In diesem Kosmos waltet ein ewiger Nomos, ein Logos, ein Sophón; dieser, so heißt es im Fragment 32, «will und will nicht mit dem Namen des Zeus genannt werden». Bei Parmenides, dem großen Zeitgenossen Heraklits, ist die Rede davon, daß die Gerechtigkeit, die Notwendigkeit und das Schicksal (vgl. Fr. 1 sowie 8, 14, 30, 37) die eine wahre Welt des Seins bestimmen und leiten. «Alles ist voll von Seiendem» (8,24), sagt Parmenides, offenbar dem viel zitierten Satz des Thales entsprechend: «Alles ist voll von Göttern» (Fr. A 22). Für eine Wirklichkeitserfahrung, in der «alles» erfüllt ist von Göttern oder von dem, was diese Vorsokratiker unter dem eón, dem Seiendsein verstanden, gibt es umwälzend Neues nicht. Das Fragment 6 Heraklits: «Die Sonne neu an jedem Tag», steht dem nicht entgegen; manche übersetzen das néos hier mit «jung», «jung an jedem Tag»; gemeint ist der Rhythmus des ewigen Kosmos, der sich täglich aufs neue wiederholt.

Kurzum: Gegenüber dem skeptisch-philosophischen Qohelet, für den angesichts der Absurdität von allem in dieser Welt unter der Sonne nichts Neues zu erwarten ist, und gegenüber der klassischen, griechischen Lehre von dem einen Kosmos, der ein «pyr aëizoon» ist, ein immerlebendes Feuer von erhabener, göttlicher Qualität, wird der radikale Anspruch der jüdisch-christlichen Weltdeutung auf Neuheit und damit auf erneuernde Veränderung der alten Welt, der «Antike» deutlich. Offenbar gibt es also doch Neues unter der Sonne.

Die europäisch-westliche Neuzeit

Doch wie ging es mit dieser Mega-Erzählung von der großen Novität weiter? Wie stellt sie sich heute dar, wie verhält es sich zum Beispiel mit der Neuheit des Christentums gegenüber dem Buddhismus, aber auch gegenüber dem Judentum und Islam usw., wenn sich das Christentum heute nur noch als veraltete Novität erweist? Viele Fragen. Die kirchengeschichtliche Entwicklung steht uns vor Augen. Eine Analyse der heutigen Christentümer unter dem Anspruch ihrer Erneuerungsfähigkeit und -bereitschaft würde nur abermals jene alten Konfliktkonstellationen

⁶ Vgl. Kelsos/Celsus, Wahres Wort. Älteste Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christentum vom Jahr 178 n. Chr., übers. und hrsg. von Th. Klein. Aalen 1969 (Neudruck der Ausgabe Zürich 1873), S. 8–11, 34f., 46–49, 112–122 sowie Th. Klein, Analyse des wahren Worts, S. 194, 232, 235f.

⁷ Vgl. etwa H. Wiese, Heraklit bei Klemens von Alexandrien. Diss. phil. Kiel 1963.

⁸ Deutsch nach W. Bröcker, Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates. Frankfurt/M. 1965, S. 36.

tionen aufzeigen, die zur Genüge bekannt sind. Ziemlich elegisch sei hier lediglich die Frage angefügt, ob es notwendig ist, daß alles, was einmal neu war, veraltet, oder anders gewendet: ob es überhaupt möglich ist, die Neuheit des Neuen als solche zu bewahren.

Ich gehe jetzt dazu über, einige Probleme soziokultureller Art zu skizzieren, die freilich auch nicht ganz neu oder gar originell sind und es wohl auch nicht sein können. Was auch immer mit «soziokulturell» gemeint oder eben umfaßt wird, unsere Betrachtung wird nun etwas konkreter, indem das Historische, das hier anzusprechen ist, unter dem speziellen Gesichtspunkt der Entfaltung und Veränderung von Weltorientierung und/oder Weltgestaltung in den Blick kommt.

Eine solche Reflexion ist natürlich am Beispiel jeder Zivilisation und jeder Epoche möglich; ich beschränke mich daher auf einige Bemerkungen über die europäisch-westliche Neuzeit oder, wenn diese Fast-Identifizierung erlaubt ist, die Aufklärung.

Aus den verschiedensten Gründen kam es zu einer tiefgreifenden, über mehrere Jahrhunderte, sagen wir grob: vom 15. bis ins 19. Jahrhundert sich erstreckende Erneuerung soziokultureller Art. Sie verlief in den verschiedenen Ländern des Westens mit unterschiedlichen Geschwindigkeiten – das Europa der verschiedenen Geschwindigkeiten gab es offenbar stets – und erreichte manche Regionen der Erde nur in sehr geringem Maße oder überhaupt nicht. Daß hier etwas Neues und Erneuerndes in Gang gekommen war und vorwärts gebracht werden sollte, wußte man sehr wohl – wahrscheinlich gerade wegen der Widerstände. Francis Bacon (1561–1626) nannte bekanntlich sein wissenschaftstheoretisches Hauptwerk «Novum Organon» (1620) und seine Utopie «Nova Atlantis» (1624). Einhundert Jahre später gibt Vico (1668–1744) seinem geschichtsphilosophischen Hauptwerk den Titel «Sienza nuova» (1725).

Was ist aber das Neue, das Erneuernde in der Neuzeit und der das Dunkel aufhellenden Aufklärung? Das ließe sich leicht durch uns geläufige Stichwörter aufzählen: Wissenschaft, Technik, Naturbeherrschung, bewußtere Verantwortlichkeit für die politische und soziale Ordnung, für die Zukunft überhaupt, Einsicht in die Grenzen der Erkenntnis auf der Ebene von Metaphysik und Religion, daraus folgend nicht nur Religionsfreiheit und Toleranz, sondern auch der Appell an ethische Verhaltensweisen gemäß dem im kategorischen Imperativ Kants implizierten Gedanken der Gegenseitigkeit, Universalisierbarkeit und der öffentlichen Realisierbarkeit, nicht zu vergessen die Freiheit für alle Subjekte in bezug auf ihre Selbstverwirklichung im Privaten, in der Ökonomie, aber auch in der Kunst. Oft berief man sich zur Durchsetzung dieser neuen soziokulturellen Struktur des Zusammenlebens auf alte Prinzipien, Überlieferungen und Erfahrungen, vor allem auf die Römer (so etwa Machiavelli, aber auch führende Figuren der Französischen Revolution) und da und dort auf einige Imperative des Jesus der Evangelien, insoweit man ihn kannte und schätzte. Auch besondere Vorlieben für das alte China spielten gerade bei der Empfehlung der neuen Vernünftigkeit eine Rolle. Aber trotz solcher Rückblicke wußte man sich auf dem Weg der Erneuerung, des Fortschritts in «Kultur und Gesellschaft», wobei man die «Freiheit» der Menschen außerordentlich hoch einschätzte oder aber, in offenkundiger Spannung hierzu, in ihrer Abhängigkeit von Faktoren unterschiedlicher Art zu begreifen begann, hießen diese nun Geschichte oder Prozeß, ökonomisches Sein, das Unbewußte oder einfach «das Leben».

Der Erneuerungswille stieß indes an vielfache Grenzen, insbesondere an jene, die durch das Vorgegebene, daß heißt durch die Natur immer schon gezogen waren. Deren Grenzen waren zwar spürbar, aber man wußte nicht genau, wo sie verliefen, und so konnte man, je mehr man von ihr wußte, die Eingeschränktheit aufgrund von Natur immer weiter minimalisieren bzw. immer weiter hinausschieben.

Auch heute gibt es keinen Konsens darüber, welche Grenzen die Natur uns tatsächlich setzt, und die entsprechenden Ahnungen und Warnungen scheinen nur in dem Maße Beachtung zu finden,

Die Domschule, Akademie für Erwachsenenbildung der Diözese Würzburg, sucht zum 1. Oktober 1997

Mitglied der Akademieleitung

Aufgabengebiet:

Mitverantwortung für die zwei großen Arbeitsbereiche der Domschule:

- Katholische Akademie mit Diözesanem Bildungswerk
- Theologie im Fernkurs/Kirchliche Arbeitsstelle für Fernstudien

Voraussetzungen:

Kooperativer Führungs- und Umgangsstil – Dialogfähigkeit – mündige Loyalität zur Kirche und ihrem Auftrag – erwachsenenbildnerische Praxis – ausgewiesene theologische Kompetenz (z.B. durch Habilitation) – weitgespannte Interessen und Lernbereitschaft – Sensus für das Notwendige und (auch wirtschaftlich) Machbare – Belastbarkeit – Einsatzfreude

Vergütung:

nach dem Arbeitsvertragsrecht der Bayer. Diözesen ABD Ia (vergleichbar mit dem BAT)

Bewerbungen an:

Leitung der Domschule
Postfach 11 04 55, 97031 Würzburg
Am Bruderhof 1, 97070 Würzburg

wie eine mögliche Selbstschädigung oder Selbstzerstörung sich gegen die aufklärerische Berufung des Subjekts auf seine Selbsterhaltung wenden und also Neuzeit bzw. Aufklärung sich in seine Dialektik oder vielleicht sogar seine Widersprüche verwickelt, ein Vorgang, in dessen Verlauf sich immer deutlicher zeigt, daß das Neue und die Erneuerung nicht immer das Gute oder das Bessere ist. Zu erwähnen ist hier auch jener neue Engel, der nach Walter Benjamins bekannter Deutung auf das Elend der Geschichte blickt und gerade so der Zukunft zugetrieben wird – von dem alten Wind vom Paradies her.⁹

Inzwischen ist die uns vertraute Konstellation entstanden, daß für einige die Erneuerung, die mit der Neuzeit einsetzte, immer noch nicht abgeschlossen ist, während andere sie als zu weit gegangen zumindest bremsen möchten und wieder andere das Projekt Neuzeit erst gar nicht angehen wollen, abgesehen davon, daß man zu meinen scheint, zum Beispiel in Teilen des Christentums und des Islams, sich lediglich die wissenschaftlich-technischen Errungenschaften der neuen Zeit aneignen zu können, nicht aber die, welche die «humanities» im weitesten Sinne von Kultur und Gesellschaft, einschließlich «Religion» betreffen. Die Debatte um die wahre Form der Erneuerungen aufgrund der Neuzeit und über die Neuzeit hinaus ist in vollem Gange, und es fällt nicht gerade leicht, wahre und falsche, nützliche und schädliche Erneuerungen voneinander zu unterscheiden. (Schluß folgt.)

Heinz Robert Schlette, Bonn

⁹Vgl. W. Benjamin, Über den Begriff der Geschichte. These IX., in: Ders., Gesammelte Schriften, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Band I/2. Frankfurt/M. 1978, S. 697f.

Berliner Geschichten

Von der Stasi verhinderte Autoren-Anthologie*

Die Geschichte ist ganz einfach zu erzählen: drei meist in Berlin-Ost lebende, angesehene Schriftsteller haben es im Winter 1974 satt, daß ihnen und ihren Kollegen immer wieder irgendwelche Zensoren/Lektoren ins Handwerk pfuschen. Deshalb schreiben sie einen kollektiven Brief an einige ehrliche Mitstreiter. Sie wollen einen Band mit Erzählungen zum Thema *Berlin: Nachkriegszeit bis zur Gegenwart* zusammenstellen und ihn in einem Autorenverlag ohne Einmischung von Zensoren herausgeben. Bald schon erreichen sie die ersten zustimmenden Briefe mit weiteren Empfehlungen. Achtzehn Kolleginnen und Kollegen wollen sich an dem Projekt beteiligen. Im Mai 1975 war die erste Fassung der Texte fertig. Den Sommer über wurden die vervielfältigten Texte, die «erfreulich unausgewogen» waren und «von der Groteske bis zur Impression, von der klassischen Short-Story bis zum Sprachexperiment» reichten (S. 10), von den Beteiligten kritisch gelesen. Am 10. September trafen sich die wackeren Streiter für das unzensierte literarische Wort im Becher-Club in Berlin, wo von den 18 Co-Autoren nur zehn erschienen waren. Die Phase der Instrumentalisierung des Projektes setzte ein. Rundbriefe an den Schriftstellerverband werden verschickt, erste Kostenvoranschläge u.a. In der Zwischenzeit vermehrten sich die Bedenken gegenüber der Anthologie, auch das politische Klima hatte sich gewandelt. Die Herausgeber registrierten im Herbst 1975 eine wachsende Desinformationswelle, die aus Gerüchten und fadenscheinigen Vermutungen bestanden. Im Januar 1976 zog der erste Autor seinen Text zurück. Nun wurden die Herausgeber wieder aktiv. *Schlesinger* schrieb an den ersten Sekretär des Schriftstellerverbandes einen Brief, in dem er die Gerüchte als unrichtig klassifizierte. Daraufhin reagierte erstaunlicherweise die Verbandsbürokratie, indem sie den Inhalt der Anthologie und die mit ihr in Verbindung gebrachte Behauptung, man habe diese im geheimen vorbereitet, an alle Bezirksleitungen der SED, das Ministerium für Kultur und an *Anna Seghers*, die Präsidentin des Verbands, schickten. Dann erfolgte eine Aussprache der Herausgeber *Plenzdorf* und *Schlesinger* mit fünf Literaturfunktionären, darunter auch *Hermann Kant*. Der Bericht, den die informellen Mitarbeiter «Martin» und «Hermann» an die Abteilung XX/7 der Staatssicherheit schickten, liest sich nach Ansicht der Her-

ausgeber «stellenweise ... wie die Niederschrift eines Verhörs, bei dem es den Vernehmern gelungen ist, die falschen Behauptungen der Täter durch Konfrontation mit den Beweisen zu widerlegen.» (S. 15). Im Frühjahr 1976 brachen die Herausgeber die Arbeit an der Anthologie ab und schickten die Texte an die Autoren zurück.

Die hier vorliegenden *Berliner Geschichten*, von denen die meisten in der Zwischenzeit publiziert worden sind, zeichnen sich durch Darstellungsmuster aus, in denen überraschende phänomenologische Erscheinungen ebenso auftauchen wie soziolinguistisch interessante Sprachexperimente. Die Themen reichen von Berichten über Gerichtsverhandlungen (Republikflucht) bis zu Alltagsgeschichten und protokollarischen Berichten über größtenwahnsinnig gewordene Tennisbälle. Nirgendwo ein heftiger Angriff auf die Staatsorgane. Kein Foul in Richtung Politbüro. Grundsolide literarische Arbeiten. Doch um Inhalte geht es den Organen nicht, die am 29. März 1975 die erste IM-Information erhalten. *Stade*, so heißt es darin, wolle der «Parteizensur» ausweichen und deshalb das Buch machen. Drei Wochen später: Operative Information Nr. 2: der Informant «Andrej» berichtet. Was dann folgt, ist eine Reihe von operativen Informationen, Briefen der Herausgeber, die die IMs fleißig sammeln und an die Stasi-Zentrale weiterleiten. Die Demagogie-Zentrale schickt am 10. November 1975 zum ersten Mal eine streng geheime Information an alle Kommandozentralen. Die Hatz, die Bearbeitung der Beteiligten zwecks Verzicht auf Teilnahme an der Anthologie, auf die «Verschwörer» beginnt. Die im militärischen Kommando ton verfaßten Anweisungen verdeutlichen: Hier muß der Klassenfeind zur Strecke, Pardon zur Vernunft gebracht werden. Also schreiten Major *Wild*, Major *Bronder*, Hauptmann *Pönig*, die Leutnants *Holm* und *Lieback* und nicht zu vergessen Oberstleutnant *Häbler* zur Tat. Denn er entwickelt am 22. November 1975 einen Maßnahmenplan, der den stasideutschen Titel trägt: *Vorgangsmäßige Bearbeitung des politisch-operativen Schwerpunkts «Selbstverlag»*. Nach bewährter deutscher Art, angeregt von der faschistischen Praxis, staatsfeindliche Elemente so lange einzukreisen, bis sie sich ergeben, wird ein detaillierter Sechs-Punkte-Schlachtplan entworfen. Die Observierungsobjekte heißen *Schlesinger*, zweimal *Schubert* und *Erb*. Zu überprüfen sind: die ideologischen Standpunkte der Anvisierten, Handschriften- und Schreibmaschinenproben zu beschaffen (also illegale Wohnungsdurchsuchung), Reisepläne der Betroffenen sind zu kontrollieren, kurzum: es graust einem beim Lesen all dieser Anweisungen, Überprüfungen, Absicherungen. Es sind Handlungsweisen, die den Wahnwitz des Überwachungssystems verdeutlichen, ohne daß man die staatlich sanktionierte Schizophrenie begreifen könnte. Ihre Intentionen verweisen vielmehr auf die Psychopathologie eines Systems, dessen Methoden in vieler Hinsicht aus dem Repertoire nationalsozialistischer Repressionsmechanismen stammten, wenngleich festzuhalten ist, daß die wahnwitzige Erziehungsvorstellung der ostdeutschen Kommunisten eine «abgemilderte» Pragmatik im Vergleich zu den Vernichtungsorgien der deutschen Faschisten aufwiesen. Trotz dieser historischen und regimespezifischen Relativierung bleibt ein gallenbitterer Beigeschmack beim aufmerksamen Lesen dieser Dokumentation, die ja dank der Aktensicherung durch die Gauck-Behörde erst möglich werden konnte. Darum ist unter anderem mit dem Hinweis auf die *Berliner Geschichten* jenen Argumentationsstrategen entgegenzutreten, die die Durchleuchtung der menschenunwürdigen Praktiken des DDR-Regimes so schnell wie möglich «abschließen» wollen. Augenscheinlich haben sie beim literarischen und politischen Spaziergang über das weite Feld der deutschen Denunziationsgeschichte die Untiefen vergangener und zukünftiger Diktaturen nicht mehr im Blick.

Wolfgang Schlott, Bremen

ORIENTIERUNG

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

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

Preise Jahresabonnement 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: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG,
Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009 306, Stella Maturina, Feldkirch

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

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.

* *Berliner Geschichten*. «Operativer Schwerpunkt Selbstverlag». Eine Autoren-Anthologie: wie sie entstand und wie sie von der Stasi verhindert wurde. Hrsg. von Ulrich Plenzdorf, Klaus Schlesinger und Martin Stade. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1995. 317 S., 17,80 DM.