



# ORIENTIERUNG

Nr. 15/16 61. Jahrgang Zürich, 15./31. August 1997

**W**IE SOLL MAN HEUTE VON Gott reden? Und kann man überhaupt noch mit ihm sprechen? Die Frage hängt seit langem in der Luft, und in einem solchen Luftreich finden sich keine bündigen Antworten, höchstens Versuche. Diese tragen fast immer, sofern sie ernst genommen werden können, das Stigma unserer Brüchigkeit und Skepsis ebenso wie jenes der Zurückhaltung, ja Verschwiegenheit. Die 1963 in Würenlingen geborene Heilpädagogin *Elsbeth Schneider* setzt «Gespräche» ein, wo man früher den Begriff der «Gebete» verwendet hätte. Der modernere Terminus schließt die ganze Skala möglicher Haltungen ein: jene des Fragens, Flehens, Bedenkens und Zweifelns, aber auch des Mitteilens, ja Staunens. Eine solche Befindlichkeit hält sich indessen in der Nachbarschaft der biblischen Psalmen, die alleamt auch diese Vielfalt an Regungen einschließen, während der Begriff des «Gebets» uns heute flacher und eindimensionaler erscheint. Die «Gespräche» dieser Autorin gründen auf der nachhaltigen religiösen Erfahrung des Rufs, der Heimsuchung, welche das Ich mit jener Unberechenbarkeit und Unfaßbarkeit getroffen haben, die wir aus der gesamten religiösen Literatur kennen; als moderne Beispiele mögen hier die Texte der Schweizer Autorin *Silja Walter* (\*1919) oder der oberschwäbischen Autorin *Maria Menz* (1904–1996) stehen. Eine solche Voraussetzung schließt nicht den gründlichen Zweifel aus, im Gegenteil. Fast möchte man meinen: Je leidenschaftlicher diese Berufung erspürt und angenommen worden ist, um so tiefer greift später das Irresein.

## «Aber wie läßt Du Dich finden...?»

Diese Dynamik bestimmt auch die Texte *Elsbeth Schneiders*. «Wann mein Gott haben wir uns verloren?» fragt sie, und sie spricht kurz danach von einer «schweren Liebe». «... bin gebunden an Dich/bin verloren an Dich...» Dann wieder leuchten Momente auf, da das Ich «ruhig in unsrer Liebe» verweilt, die Dichte der göttlichen Gegenwart spürt. Gott ist der «Fernnahe», wie *Paul Konrad Kurz* in seinen «theopoetischen Texten» 1994 sagt. Und dieser Gott wird ermahnt, behutsam zu sein, «wenn Du mich überkommst». Er solle dieses Ich, das sich in Nischen verkrochen habe, loslassen, «daß ich gesunde/ wenn ich erschöpft/ und wund bin/ von Dir». Diese Texte sind von einem großen Atem getragen, haben eine hohe Tonlage gewählt, oftmals gefährlich hoch angesetzt für das Empfinden einer skeptischen Leserschaft. Man wird sich nicht wundern dürfen, wenn nicht alle Leserinnen und Leser diese Befindlichkeiten in ihren extremen Höhen und Tiefen, in ihrer beinahe schon ekstatischen Anspannung nachvollziehen können. Indessen spricht *Elsbeth Schneider* in einer klaren, durchdachten Sprache von unverkennbarer Schönheit – einer Sprache, die angemessen für das Sprechen im religiösen Raum ist und Maßstäbe setzen kann, weil sie als «Theopoesie» gelten darf. Anders verfährt *Paul Dominik Hasler*, ein 34jähriger Elektro-Ingenieur, in seinen «Gesprächen mit Gott», die 1994 abgeschlossen worden sind. Die Sammlung enthält Dialoge zwischen Menschen aus verschiedenen Alters- und Berufsgruppen mit Gott. Dabei wird die monologische Struktur unbefangen aufgebrochen, indem Gott ganz selbstverständlich antwortet, ja in seinen Repliken sogar der Sprachgebärde seines Partners/seiner Partnerin entgegenkommt. Wer spricht da mit Gott? Der alte Fischer, die verliebte Dreizehnjährige, die Astrologin, der Makler und der Lastwagenchauffeur, die Hausfrau und ein Straßenmusikant, der Pfarrer und der neunzehnjährige Mountain-Bike-Fahrer, der Fußballtrainer und die Sozialarbeiterin – das ganze Spektrum möglicher Gesprächspartner mit Gott eröffnet sich hier:

Gott und Alice (36, Personalchefin)

A: Und wie ist deine Anschrift?

G: Gott im Himmel und auf Erden.

A: Sehr schön. – Zwei Wohnsitze oder Pendler?

G: Zwei permanente Wohnsitze.

### GEBETE

«Aber wie läßt Du Dich finden...?»: Zu Publikationen von *Elsbeth Schneider* und *Paul Dominik Hasler* – Haltungen des Fragens, Flehens, Bedenkens und Zweifelns – In ekstatischer Anspannung – Die partnerschaftliche Unverstelltheit des Herzens.

*Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern*

### ERINNERUNGEN

**Im Spiegel des Anderen:** Das Schicksal der Zwillingbrüder *George* und *Nicklas* – Geboren in Ungarn als Kinder jüdischer Eltern – Taufe und Eintritt in die katholische Kirche – Eine unbeschwerte Jugend – Liebe zu den Büchern – Die Wege der beiden Brüder trennen sich – Der eine übersteht den Krieg in Italien – Der andere überlebt das Konzentrationslager von Bergen-Belsen – Eine Wiederentdeckung des Judentums – Die beiden Brüder treffen sich in den USA wieder.

*Eugene L. Pogony, Newton/Mass.*

### POLITIK/SOZIALETHIK

«Ohne Streit wird es nicht gehen...»: Eine politische Einordnung des Buches «Wohlstand trotz alledem» – Zum 60. Geburtstag des Sozialethikers und Wirtschaftswissenschaftlers *Friedhelm Hengsbach SJ* – Das Kooperationsparadigma in der Kritik – Suche nach einem neuen Gesellschaftsvertrag – Konsens- oder Konfliktgesellschaft? – Zwei unterschiedliche Zugänge zu neoliberaler marktradikaler Politik – Das Verhältnis wohlfahrtsstaatlicher zu privaten Diensten – Wohlstand für alle unter den Bedingungen einer begrenzten Welt – Debatte um die konkreten Reformvorhaben – Globalisierung und Legitimationskrise – Pluralisierung von Werten und Lebensmustern – Das Modell einer kooperativen Freiheit – Die Gesellschaft braucht Reformen. *Andrea Fischer, Bonn*

### FRAUENORDINATION

**Das Kriterium der Gerechtigkeit:** Eine Stellungnahme der *Catholic Theological Society of America* zum römischen Nein – Nach einem einjährigen Konsultationsverfahren – Plädoyer für eine Weiterführung der Diskussion. *Nikolaus Klein*

### LITERATUR

**Gott, die Abendbrise und das Chaos:** Portugal als Themenschwerpunkt der Frankfurter Buchmesse – Zu einem Roman von *Mário de Carvalho* – Das Römische Reich unter *Mark Aurel* (222–235) – Politische Instabilität, Zerfall der städtischen Strukturen und militärische Anarchie – Erste Blüte des Christentums auf der Iberischen Halbinsel – Die Stadt als Palimpsest – Das Bild vom eingekreisten Menschen. *Albert von Brun, Zürich*

A: Aha. Und deine Telefonnummer?  
 G: Ich habe keine Nummer, zu mir hat jeder einen direkten Draht.  
 A: Klar doch. – Bist du schon versichert?  
 G: Nein, aber sehr sehr sicher.  
 A: Sehr sicher?  
 G: Ja. Sehr.  
 A: Gut, wie wünschst du den Lohn ausbezahlt?  
 G: Persönlich und menschlich.  
 A: Ich meine, auf welches Konto?  
 G: Du kannst auf jedes Herz einzahlen.

Unversehens können alle zum Beter, zur Beterin werden. Ihre Gefühle und Regungen während dieser Gespräche erlauben eine rasche Identifikation. Was dem religiös Verknochenen der Postmoderne so schwierig, so problematisch erscheint – eben das Sprechen mit und über Gott –, gewinnt in diesen Texten eine «Leichtigkeit des Seins». Die einzige Auflage für die beiden Teilnehmer dieses Dialogs scheint die Ehrlichkeit zu sein, jene «Unverstelltheit des Herzens», die man gern den Kindern und Narren zubilligt, ferner vielleicht auch ein gewisser Mut zur Gewöhnlichkeit. Aber Paul Dominik Hasler macht diese sogenannte Gewöhnlichkeit immer transparent auf etwas Weiterführendes hin: auf eine spirituelle Weisheit manchmal, einen Schimmer von Hoffnung, eine Aussicht auf Heil. Dabei schließen die besonders gelungenen Dialogstücke mit einem überzeugenden Finale ab; andere dagegen finden nicht zur bündigen Pointe, wie auch gewisse Dialoge knapper gefaßt werden müßten. Aber diese Konversationen holen Gott in die unmittelbare Nähe zurück. Gott ist ein Gott des Alltags, ein Gefährte und Ansprechpartner für jedermann. Er ist ebenso ein bedürftiger Gott. Man denkt dabei wieder an die seltsam irritierende Äußerung Christine Bustas von «der Bedürftigkeit Gottes» («Von der großen Bedürftigkeit», in: *Der Himmel im Kastanienbaum*, Salzburg 1989). Und man glaubt sie jetzt plötzlich zu verstehen, wenn Haslers Gott von seiner Einsamkeit spricht.

## IM SPIEGEL DES ANDEREN

Wie der Glaube Zwillingbrüder nach dem Holocaust trennte\*

*Isaak... gab den letzten Atemzug und starb. Er wurde bei seiner Familie versammelt... und... begraben von seinen Söhnen Esau und Jakob (Gen 35, 28–29)  
 ... Wir sehen nämlich jetzt durch einen Spiegel rätselhaft, dann aber von Angesicht zu Angesicht... (1 Kor 13, 12)*

Erst kürzlich habe ich erfahren, daß mein Onkel, der spätere Monsignore *George Pogany*, nach dem Zweiten Weltkrieg während der täglichen Eucharistiefeier nicht nur Gebete für die während des Krieges ermordeten Familienmitglieder sprach, sondern auch für seinen geliebten Zwillingbruder, meinen Vater, der den Holocaust überlebte, sich aber entschloß, zu der Religion, der auch sein Bruder bei der Geburt angehörte, zum Judentum, zurückzukehren. Als sie sich nach dem Krieg wiederfanden, richtete sein Bruder an ihn die jahrhundertalte Anschuldigung, vom Glauben abgefallen zu sein. Obwohl dies schon lange zurückliegt, geisterte es unterschwellig durch die Jahre hindurch, ließ Schuldgefühle und Mißverständnisse unter der Oberfläche unserer ansonsten liebevollen und bürgerlichen Beziehungen entstehen. Tief in seinem Inneren fühlte Father

\*Ich möchte mich herzlich bei denen bedanken, die meinen Text als publikationswürdig erachteten: der Redaktion der Zeitschrift *Cross Currents*, die den Text unter dem Titel "In Each Other's Likeness" im Frühjahr 1995 veröffentlichte, ganz besonders bei *Jürgen Manemann* für seine Übersetzung und sein Bemühen, den Text deutschen Lesern zugänglich zu machen, und nicht zuletzt bei der Redaktion der Zeitschrift *Orientierung* für die Bereitschaft zur Publikation.

Gott und Werner (Buchhalter, 41)

W: Stör mich jetzt nicht, Gott.  
 G: Pardon.  
 W: Ich bin mitten in einer wichtigen Berechnung. Das hättest du sehen müssen.  
 G: Tut mir leid. Ich verstehe halt nichts von Buchhaltung; ich gebe meine Sachen meistens gratis.  
 W: Ich weiß, ich weiß, bin gleich fertig.  
 G: Laß dich nicht stören; ich wollte nur schauen, wie es dir geht.  
 W: Gut, gut, danke.  
 G: Und deine Frau?  
 W: Ist zu Hause.  
 G: Bist du sicher?  
 W: Was? Was sagst du? Wo ist meine Frau?  
 G: Sie ist zu Hause.  
 W: Gott, was soll das? Erst kommst du einfach herein, dann störst du mich beim Rechnen, und dann willst du mich auch noch erschrecken. Was willst du?  
 G: Ach, ich wollte nur reden. Mir ist manchmal so einsam zumute ohne dich.

Somit aber zeigen Elsbeth Schneiders und Paul Dominik Haslers Texte zwei ziemlich konträr angelegte Möglichkeiten auf, wie in einem säkularen, pluralistischen Kontext mit Gott gesprochen werden könnte. Beide Modelle der Annäherung aber erweisen es, daß die Wege niemals gerade angelegt sind, denn die gerade Linie ist nach Friedensreich Hundertwasser «eine gottlose Erscheinung».

*Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern*

Elsbeth Schneider, *Gespräche*. Mit einem Vorwort von Silja Walter und einem Nachwort von Jörg Grond. Z-Verlag: CH-7205 Zizers 1995, 96 Seiten, Fr. 28.50.

Paul Dominik Hasler, *Gespräche mit Gott*, 1994. – Unveröffentlicht (Rückfragen bei der Redaktion möglich).

George, daß er seinen Bruder verloren hatte, obwohl ich mir nicht sicher bin, ob es das Seelenheil seines Bruders, seine Glaubensgemeinschaft oder die Loyalität zu seiner Familie war, um die er am stärksten trauerte und die er zu retten suchte. Vielleicht entsprangen die Gebete meines Onkels aber auch eher dem Kummer darüber, seinen jüdischen Bruder an ein Leben und Schicksal verloren zu haben, das er nicht teilen konnte und nicht zu teilen wagte. Niemals hat er verstanden, wie die Verfolgung als Jude während des Holocaust das Vertrauen meines Vaters in das Christentum zerstörte und wie einzig der Glaube seiner jüdischen Leidensgenossen um ihn herum und die Liebe seiner Frau seine Zuversicht in das Leben erneuerten. Ich stehe erst am Anfang des Versüchtes, Verstehenslücken durch Fragmente der Erinnerung und, mehr noch, aus Unterhaltungen und Gesprächen, getragen von unausgesprochenen familiären Befangenheiten gegenüber Diskussionen über Treue und Verrat, zu füllen.

Nicklas und George wurden in Ungarn vor dem Ersten Weltkrieg als Kinder jüdischer Eltern geboren. Der latente kulturelle Antisemitismus, der sich durch die moderne Geschichte Ungarns zieht, hat immer wieder zu Assimilationswellen im Judentum geführt und nicht selten zu Taufen. Im Zuge der Verteidigung Ungarns 1918 und der nachfolgenden geopolitischen Dezimierung des Landes verloren viele Juden ihr Leben in politisch und religiös angestachelten Pogromen. Teilweise aus diesen Gründen, eher jedoch, um die tiefgreifenden Veränderungen durch die sozialen und ökonomischen Kräfte zu vermei-

den, die sonst ernsthaft den Lebensunterhalt einer jüdischen Familie gefährdet hätten, entschieden meine Großeltern sich, in die katholische Kirche einzutreten. So wurden also die beiden Brüder im Alter von sieben Jahren, kurz nach dem Ende des Ersten Weltkriegs, zusammen mit ihrer jüngeren Schwester in die katholische Kirche hineingetauft. Dies war wenigstens die Auffassung von der Konversion, die mein Vater vertrat, als er sie mir mehr als 70 Jahre später darlegte. George dagegen lehnte aus seiner Sicht die rein pragmatische Erklärung seines Bruders für die Entscheidung der Eltern ab. Aber genausowenig würde er eine Vermutung meines Vaters bestätigen wollen, die eine persönliche Dimension enthält, welche sich auf die Frage nach der mütterlichen Motivation bezieht. Gemäß dieser Vermutung half der Glaubensübertritt meiner Großmutter, sich von der jüdischen Familie ihres Ehemannes zu distanzieren, die zu einer höhergestellten gesellschaftlichen Klasse gehörte und sie nur mit Zögern und Kälte in die Familie aufnahm. In meinen Gesprächen mit George schien dieser unausgesprochen eine spirituelle Erklärung einzubeziehen, die er womöglich einigen seiner Glaubensgenossen dargelegt hatte, aber nicht mit der Familie seines Bruders diskutierte. Indes dürfte klar sein, daß die Konversion für meine Großmutter Gabriella mehr als eine bloße Assimilation, mehr als eine Flucht in die Sicherheit oder Gewißheit war. In der Mitte der sozialen, historischen und psychologischen Einflüsse mag sie vielleicht ihre eigene leise Stimme gehört haben, die sie zu ihrer zielbewußten Berufung geführt hat. Offensichtlich nahm sie ihre Konversion ernst und wurde in der Ausübung ihres Glaubens schnell fromm.

Die beiden Brüder wurden direkt hintereinander geboren und waren in ihrem Aussehen identisch. George war geringfügig älter (einige Minuten) und erhielt aus diesem Grund, wie es nun halt einmal war, das geistige Erstgeburtsrecht der Familie. Für beide wurde später das Priestertum in Betracht gezogen. Nicklas «war ihm direkt auf den Fersen», wenn er sie auch nicht, wie Jakob bei Esau, festhielt. Als Kinder wurde ihr Leben bald durch die politische Situation ihrer Nation verändert, da ihr Vater sie verlassen mußte, um eine lange Zeit in der Armee zu dienen: zunächst vier Jahre im Ersten Weltkrieg und dann ein knappes weiteres Jahr in den Aufständen gegen die kurzzeitige kommunistische Regierung im Ungarn der Nachkriegszeit. Wegen der militärischen Konflikte konnten George und Nicklas in den ersten zwei Schuljahren nicht am Unterricht teilnehmen. Weitere drei Jahre verbrachten beide als Jugendliche in einem Waisenhaus weit weg vom ländlichen Zuhause der Familie, um dort Schulunterricht zu erhalten.

Aneinander gebunden durch die sie umgebenden sozialen und politischen Kräfte, waren die beiden Jungen während ihrer Kindheit und Jugend einander immer Kameraden und die besten Freunde. Sie sahen gleich aus, kleideten sich gleich; sie spielten zusammen, machten zusammen Unfug und nahmen gegenseitig die Liebe der Mutter zum geschriebenen Wort auf, indem sie gierig lasen und die Sommer damit verbrachten, gegenseitig Bücher auszutauschen. George lernte sieben Sprachen fließend, und Nicklas, obwohl er heute bereits 82 Jahre alt ist, kann immer noch griechische, lateinische, deutsche und ungarische Gedichte aus seiner Jugend rezitieren.

George verinnerlichte die Liebe und Hingabe seiner Mutter an das Christentum, und es scheint, daß auch Nicklas während seiner Jugend und seines jungen Erwachsenseins in der Lehre der Kirche zuhause war. Gabriella hatte ihre eigene Mutter im Alter von vier Jahren verloren und war zunächst bei einer Tante aufgewachsen, später bei ihrer Stiefmutter. Sie hatte ihr Leben lang unter einer Reihe psychosomatischer Krankheiten gelitten, so als ob ihr eigener Körper permanent wegen eines starken emotionalen Verlangens nach ihrer Mutter schmerzte. Weder Bruder noch Schwester konnten je diese Leere der komplexen Persönlichkeit ihrer Mutter ausfüllen. George sprach niemals mit mir über das frühe Leben seiner Mutter, und mein Vater warf nur zögernd ein mattes Licht auf ihre Herkunft. Meine Mutter, die ihre zukünftige Schwiegermutter aus der Kindheit

kannte, lieferte über die Jahre hinweg diskret ein paar dieser Fragmente. Ich vermute, daß meine Großmutter sich aufgrund des durch den Tod ihrer Mutter eingetretenen familiären Durcheinanders aus ihrer jüdischen Familie und Gemeinschaft ausgeschlossen fühlte. Trotz ihrer Bücherliebe und ihrer sprachgewaltigen Briefe war Gabriella, verglichen mit ihrem Ehemann, relativ ungebildet und brachte – nebenbei gesagt – natürlich keine Mitgift mit. Sie mußte sich sehr ausgetoßen gefühlt haben in der Familie ihres Ehemannes, die sie zurückzuweisen schien. Die Kirche mag in der Tat für sie zu der beschützenden und heilenden Mutter geworden sein, die sie nicht länger in ihrer Familie oder in der Gemeinschaft hat finden können.

Als die Familie von Budapest nach Barand ins ungarische Tiefland umzog, begleitete lediglich der siebenjährige George die Eltern. Sein Bruder Nicklas und seine Schwester Klara blieben zurück. Nach kurzer Zeit sollten sie nachkommen. Doch das Nachkriegsregime der Kommunisten unter *Bela Kun* fand ein abruptes Ende inmitten von Bürgerkriegswirren und Tumulten. Reisen war gefährlich, und die kommunistischen Kräfte hatten die Eisenbahnbrücke in der Nähe von Szolnok über dem Fluß Theiß in die Luft gesprengt, um dem Vorrücken der zelotischen, antikommunistischen, rumänischen Armee vorzukommen. Dadurch haben sie die Reise meiner Familie in das neue Zuhause in Barand verhindert. Nicklas und Klara mußten über sechs Monate in Budapest bleiben. Sie lebten bei verschiedenen Tanten, bis sie sicher zu ihren Eltern und ihrem Bruder reisen konnten. Georges Erinnerung an diese Zeit – so mir anvertraut in Gesprächsaufnahmen aus dem Jahre 1984 – war die, bereits fest in dem neuen religiösen Glauben seiner Eltern verwurzelt gewesen zu sein. Eine aus dieser Zeit stammende Erinnerung berichtet davon, wie George in der Sakristei der Kirche spielte und seine Mutter ihn rief, sie zum Bahnhof zu begleiten, um seinen Bruder und seine Schwester nach ihrer monatelangen Abwesenheit vom Rest der Familie zu begrüßen.

Ihr Vater war gerade aus dem Krieg heimgekehrt. Doch in seiner sich hinziehenden Abwesenheit hatte sich vermutlich nicht nur eine brüderliche Rivalität etabliert, sondern auch eine sich intensivierende, wenn nicht sogar aus dem Ruder laufende ödipale Auseinandersetzung zwischen den Brüdern um die Zuwendung ihrer Mutter. Obwohl beide in ihrer Jugend gleichermaßen dem Katholizismus anzuhängen schienen, beide Meßdiener waren und zu unterschiedlichen Zeiten jeder für sich das Priestertum in Erwägung zog, so mag doch Georges Eingebundensein in den Katholizismus durch die frühe ununterbrochene Verbundenheit mit seiner Mutter und den religiösen Glauben, in dem sie Akzeptanz und Trost fand, gefördert und stärker ausgeprägt gewesen sein. Im Alter von 72 Jahren erinnerte er sich noch, wie er Ostern 1919 mit seiner Mutter in eine Gemeinde der Franziskaner ging – er war sechs Jahre alt – und auf das große Holzkreuz über dem Eingangstor starrte. «Wie soll Gott nur wieder lebendig werden?», fragte er seine Mutter, so erinnerte er sich launisch. Aber in dieser unschuldigen, kindlichen Frage hat George vielleicht die zwei einflußreichsten Ereignisse seines emotionalen und spirituellen Lebens getroffen und zusammengefaßt: den Tod des Gottessohnes und die jahrelange, sein Leben verändernde Abwesenheit seines Vaters, der selbst zur Zeit der Taufe seiner Kinder noch nicht vom Militärdienst zurückgekehrt war. Jahre später, nachdem George das erste Jahr seiner juristischen Studien in Szeged beendet hatte, fühlte er sich zum Priestertum berufen – vielleicht, um sich diesen zentralen Ereignissen seines innerlichen Lebens zu stellen.

George wurde zunächst von seiner Diözese ins Pazmaneum geschickt – eine Institution in Wien, die die besten ungarischen Seminaristen beherbergte – und dann in das Priesterseminar der Universität Wien. Er wurde dort geweiht und übernahm seine erste Gemeinde in einem ungarischen Dorf in Hosszupalyi. Am 28. Oktober 1939, direkt nach dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges, reiste er wegen eines chronischen Nierenleidens zu den Heilquellen von Foggia in Italien. Doch obwohl er Priester war,

wurde er auf das örtliche Polizeirevier vorgeladen und von italienischen Beamten nach seinen arischen Ursprüngen gefragt. Er antwortete lediglich, daß er Ungar sei. Und obwohl er ein Schreiben an die deutsche Regierung schickte mit der Bitte, zu seiner eigenen Gemeinde zurückkehren zu dürfen, wurde ihm dieses nichtsdestoweniger untersagt. Wäre er nach Ungarn zurückgekehrt, hätte er letzten Endes vermutlich das gleiche Schicksal erfahren, das andere Judenchristen in der von den Nazis beherrschten Heimat erleiden mußten.

Um diese Zeit herum wurde ihm klar, daß er in Italien bleiben mußte, bis der Krieg zu Ende war. So schrieb er sich für ein Zwischenstudium am Institut für Orientalistik in Rom ein. Kurz danach reiste er nach San Giovanni Rotondo in der Nähe der Adria, um den asketischen Stigmatisierten, Pater Pio von Pietrelcina, zu besuchen, den man als Wunderheiler und Hellscher verehrte. Als dieser merkte, daß der primäre Grund für Georges Reise nach Italien nicht sein Studium, sondern seine Gesundheit gewesen war, überzeugte er George davon, daß ihm die Landluft von San Giovanni Rotondo besser bekommen würde als das städtische Treiben in der Gegend von Rom. Was in Italien als ein achtmonatiger Besuch begann, um seine Gesundheit zu erholen, wurde ein 17jähriger Aufenthalt in San Giovanni Rotondo. In dieser Zeit arbeitete der vielsprachig begabte George im Sekretariat des Paters Pio. Er besuchte die Kranken in der örtlichen Gemeinde, nahm Beichten ab und spendete die Sakramente. Während der gesamten Kriegsjahre wurde George durch die wohlwollende italienische Gemeinde, die von seinen jüdischen Ursprüngen Kenntnis hatte, aber darin keinen Grund sah, ihn an die italienischen Faschisten zu verraten, geschützt. Einer Biographie zufolge hat Pater Pio vorhergesagt – einige meinen, er habe es auf wundersame Weise bewirkt – daß San Giovanni Rotondo von den Bomben der Alliierten verschont werden würde. Obwohl das Leben in der Kriegszeit in San Giovanni Rotondo nicht ohne Gefahren und Spannungen war, lebten George und diejenigen der Bruderschaft von der Gnädigen Frau doch ein Leben in Frömmigkeit und relativer Sicherheit.

Im Gegensatz zu George arbeitete mein Vater, der mittlerweile seine juristischen Studien abgeschlossen hatte, vor Ausbruch des Zweiten Weltkrieges als Angestellter in einer Bank in Budapest. Noch bevor die Feindseligkeiten ausbrachen, konnte er schon die Vorboten des Antisemitismus vernehmen, der sich seit den Pogromen seiner Kindheit in den 20er Jahren immer mehr ausgebreitet hatte und periodisch die zerbrechliche Oberfläche der ungarischen Toleranz durchbrach. Doch da er in einem Land und einer Stadt lebte, in der viele Juden weitgehend assimiliert waren und zahlreiche Wellen von Konversionen stattgefunden hatten, scheint mein Vater nicht eine allzu starke Spannung gespürt zu haben, ein Katholik unter jüdischen Verwandten zu sein.

Mit jedem verflossenen Kriegsjahr jedoch und unter dem tief verwurzelten und staatlich geförderten politischen, ökonomischen und zunehmend gewalttätig auftretenden Antisemitismus fühlte Nicklas eine wachsende Spannung und ein Ausgeschlossenheit von seinen früheren christlichen Landsleuten. Es begann 1938: Eine Serie von drei antijüdischen Gesetzen schloß Juden immer mehr aus der ungarischen Wirtschaft aus. Während die Kirche zunächst noch ernsthafte Anstrengungen unternahm, daß die Christen jüdischen Ursprungs von diesem Erlaß ausgenommen würden, wurde es schließlich auch für sie zunehmend schwieriger, ihren Platz in der Gesellschaft zu behaupten. Die Schwester meines Vaters, Klara, eine praktizierende Katholikin, wurde aufgrund ihrer jüdischen Abstammung davon abgehalten, sich im Fach Chemie weiter zu qualifizieren, und war nicht in der Lage, während des Krieges dauerhaft Arbeit zu finden.

Von 1942 bis zu seiner Deportation nach Bergen-Belsen im Dezember 1944 war Nicklas zum Christlichen Arbeitsdienst der ungarischen Arbeitertruppen abkommandiert worden. Diese Truppen stellten ein gutentwickeltes inneres System der Isolation und kriegsbedingter Sklavenarbeit für Juden oder, wie etwa im Falle der christlichen Dienste, getaufte Juden dar. Das Klima

war rauh, häufig brutal und mörderisch, vor allem für solche jüdischen Gruppen, die von heute auf morgen zusammengezogen und in die Ukraine oder nach Serbien transportiert wurden, wo Tausende von ihnen verschwanden. Im Christlichen Arbeitsdienst wurde Nicklas zwei Jahre lang seines Lebensunterhaltes beraubt und hauptsächlich dazu gezwungen, an verschiedenen Regierungsprojekten zu arbeiten; dazu gehörten sowohl der Bau eines Flughafens und eines Elektrizitätswerkes als auch das Reinigen von Straßen und das Ausheben von Gräben.

In dieser Gruppe von Zwangsarbeitern, zusammen mit anderen konvertierten Juden, befand sich nun mein Vater in einer Art Niemandsland, nicht wissend, ob er zu den Christen oder zu den Juden gehörte. Ab dem Frühling 1944, als Adolf Eichmann nach Budapest kam, um den Vernichtungsplan der Nazis in Gang zu bringen, und die Juden gezwungen wurden, den gelben Davidsstern zu tragen, erhielten Christen jüdischen Ursprungs, wie mein Vater, statt dessen weiße Abzeichen. Wenn Nicklas später auf diese Periode zu sprechen kam, bemerkte er oft: «Wie die Fledermäuse in Äsops Legende wußte ich nicht, ob ich ein Ungeheuer oder ein Vogel war.» Er fing an, seine fast lebenslange Identität als Katholik in Frage zu stellen und identifizierte sich mehr und mehr mit den anderen Juden und ihrer aussichtslosen Lage. Einmal, als er in der Stadt Vac arbeitete, bot der Küster einer naheliegenden Synagoge der Arbeitstruppe, in der mein Vater tätig und welche sofort anhand ihrer Abzeichen als Gruppe christianisierter Juden zu identifizieren war, Kaffee an. Als dieser gefragt wurde, warum er Christen gegenüber so hilfsbereit sei, antwortete er: «Blut wandelt sich niemals in Wasser.» Zu diesem Zeitpunkt wurde meinem Vater klar, daß es in Ungarn, trotz des Glaubens, den jeder vorgab, jetzt entweder nur noch «richtige» Christen oder Juden und getaufte Juden gab. Große Teile der katholischen ungarischen Gesellschaft waren nur allzu gern bereit, die rassistischen Dimensionen des nationalsozialistischen Antisemitismus aufzunehmen. Es war nicht länger möglich, der religiösen Verfolgung durch Konversion zu entkommen. Die Juden wurden als die zu verfluchende Rasse betrachtet. Die Taufe verschleierte und beschönigte das endgültige Schicksal, aber sie eliminierte es nicht. Zu guter Letzt konnte mein Vater es nicht mehr fassen und wurde zunehmend durch das untätige Zuschauen der Mitchristen entmutigt, die, wenn sie sich auch nicht aktiv beteiligten, so doch durch Schweigen ihre Zustimmung zu Isolation und letztlich zu Morden, zu Deportation und Vernichtung der überwiegenden Mehrzahl der nahezu 800000 ungarischen Juden gaben.

Nicklas' und Georges Vater, Bela Pogany, war lange Jahre ein geschätzter und beliebter Veterinär in Szarvas gewesen, einem Dorf im südlichen Ungarn. Er starb in dieser Gemeinde 1943 einen rechtzeitigen Tod, ein Jahr bevor die Deportationen der ungarischen Juden begannen und ihm das gleiche Schicksal bevorstand hätte. Doch mein Großvater fand nicht sofort seine letzte Ruhe als Christ, obwohl er getauft und über 25 Jahre lang ein praktizierender Katholik gewesen war. Sein Körper wurde exhumiert und von dem ehrenwerten katholischen Friedhof durch einen örtlichen faschistischen Beamten, den Dorfbäcker, fortgebracht, der nicht wollte, daß das Grab seiner Frau dadurch beschmutzt würde, daß jemand, der eine jüdische Vergangenheit hatte, neben ihr begraben war. So wurde der Körper meines Großvaters zum hinteren Teil des Friedhofs gebracht. Mein Vater schrieb einen vehementen Protestbrief an den Kardinal und Primas von Ungarn, damit diese demütigende Tat rückgängig gemacht werden würde. Doch der Primas delegierte diese Sache einfach zurück an die örtliche Diözese, die niemals darauf reagierte. Nach dem Krieg haben einige der Einwohner, die meinen Großvater liebten und bewunderten, den Bäcker selbst aufgespürt und aus ihrem Dorf vertrieben. Heute liegt das Grab meines Großvaters immer noch ungestört im hinteren Teil des Friedhofs.

Meine Großmutter blieb in Szarvas. Dort wurde sie bis zur Liquidierung ihrer Gemeinschaft auf Drängen ihres Gemeinde-

priesters auf ihrem Weg vom jüdischen Ghetto zur täglichen Meßfeier von ungarischen Gendarmen begleitet. Zu guter Letzt, so berichteten Nachbarn – wie mir von meiner Tante Klara, Gabriellas Tochter, mitgeteilt wurde –, waren es dieselben Gendarmen, die sie nun zu den Todeszügen brachten, welche sie nach Auschwitz deportierten. Ungarische Gesetze und Praktiken wurden in dieser Zeit in Übereinstimmung gebracht mit den «Nürnberger Gesetzen» und dem nazistischen Eifer, die «Endlösung» durchzuziehen: niemand, der als Jude geboren war, wurde davon ausgenommen. Die Gendarmerie des Regierungschefs Miklos Horthy, seit den frühen Anfängen von einem tiefen und gewalttätigen Antisemitismus geprägt, war nun zu einem Werkzeug der imperialen Deportationsmaschinerie Eichmanns geworden. Wie Miklos Hernadi bemerkt hat, wurde die Deportation der ungarischen Juden entweder von Schadenfreude und Gelassenheit oder mit Resignation begleitet. Daß vielleicht die Deportation der christianisierten Juden mehr mit letzterer betrachtet wurde, macht das augenscheinliche atavistische Bedürfnis der Nation, ihre Juden loszuwerden, nicht weniger deutlich. Die Häuser der Familien und ihre Habseligkeiten wurden konfisziert und von den Einwohnern mit Begierde geplündert, ungeachtet der Tatsache, daß sie doch den vormals respektierten Mitgliedern der christlichen Gemeinde gehört hatten.

Auf dem Viehwagen klammerte meine Großmutter sich an ihren Glauben, in dem sie immer Tröstler fand und den auch ihre Unterdrücker für sich in Anspruch nahmen. Gemäß dem Bericht meiner Tante hielt Gabriella Pogany, als sie die Gaskammern in Auschwitz betrat, ein Kreuz fest in den Händen und sprach Stoßgebete für ihre Kinder zu ihrem Erlöser. Die jüdischen Opfer aus ihrer eigenen Gemeinde mieden sie wegen ihrer Sonderbehandlung, die sie früher erfahren hatte, als man sie aus dem Ghetto zur Messe eskortierte und dadurch eine Trennung der jüdischen Nachbarn bewirkte. Aber genau wie sie verhöhnte ihre unnachgiebige Glaubensdarstellung die Inhumanität ihrer Mörder und heiligte dadurch den Namen Gottes.

Gabriella war unter den ersten ungarischen Deportierten, die im Frühling und Sommer 1944 vernichtet wurden, technisch geplant von den Deutschen und – zum größten Teil – unterstützt durch eine zielstrebige Ergebnisheit der ungarischen Streitkräfte und Zivilbehörden. Zudem steuerte die gerade von den Nazis eingesetzte faschistische ungarische Regierung – vor der Deportation meines Vaters Anfang Dezember – ihre eigene Version von religiös motiviertem Judentum und Straßenmorden bei. Nicklas selbst hat den Tod einiger seiner engsten jüdischen Freunde und Kollegen miterleben müssen, die durch die örtliche, zutiefst antisemitische ungarische Pfeilkreuzler-Partei erschossen und in die Donau geworfen worden waren. Einer seiner Freunde war aus seinem Krankenhausbett verschleppt worden, nachdem eine Krankenschwester seine jüdische Identität preisgegeben hatte.

Die Interpretationen meines Vaters und meines Onkels waren jeweils durch ihre Ansichten über das Ausmaß der Beteiligung von Christen gefärbt. Nicklas muß seine eigene schmerzvolle und verwirrende Mischung des antisemitischen Selbstzweifels des konvertierten Juden gehegt haben. Obwohl er bis in die Kriegsjahre hinein den Katholizismus praktizierte, war er sich seiner jüdischen Ursprünge bewußt, unterhielt warmherzige Beziehungen zu vielen jüdischen Verwandten und ansehnliche Freundschaften und Kontakte in der jüdischen Gemeinde. Er war sich offensichtlich seiner jüdischen Herkunft zu sehr bewußt, war zu stark verbunden mit seinen jüdischen Verwandten, Freunden und Kollegen, als daß er für den ungarischen Antisemitismus emotional hätte Partei ergreifen können, obwohl er sich gut an den antijüdischen Unterricht der Kirche während der Kriegsjahre in der katholischen Schule erinnern kann. In der Tat wurde man – selbst in Ungarn –, wenn man ein weit assimilierter Jude oder konvertierter Katholik war, noch lange nicht antijüdisch. Aber wie in jeder Gesellschaft, so mag die kulturelle Haltung der Mehrheit gegenüber der Minderheit, die diese internalisiert, in der Tat Selbstzweifel, Selbsthaß und sogar die Be-

reitschaft begünstigt haben, jegliche sichtbare Zugehörigkeit zu dieser Minderheitengruppe aufzugeben. Welche privaten Konflikte er auch hinsichtlich seiner eigenen Ursprungsgemeinde gehabt haben mag, sie vergingen angesichts der wachsenden Notlage der Juden. Obwohl mein Vater eines Tages schließlich entdecken würde, daß seine eigene Mutter bis zu ihrem Tod dem Katholizismus anhing, fand er es zunehmend unmöglich, sich von seinen Leidensgenossen zu distanzieren.

Welche kulturell bedingten Gefühle gegenüber Juden mein Onkel George auch gehabt haben mag, ich kann mir nicht vorstellen, daß er jemals antisemitisch gewesen ist. Ganz sicher hat er nie mit einem genozidalen Antisemitismus sympathisiert, der ja letztlich seine eigenen Ursprünge angegriffen und die Leben seiner Familienmitglieder zerstört hätte. Aber ein Priester in Ungarn zu dieser Zeit hätte wohl eine sehr viel größere Spannung gefühlt, wenn er zu seinen jüdischen Wurzeln gestanden oder viel Sympathie für die jüdische Gemeinde gezeigt hätte. Mein Onkel wurde niemals gezwungen, sich seinen jüdischen Ursprüngen zu stellen. Ich habe ihn hin und wieder in familiärer Verbundenheit und mit viel Mitgefühl von seinen jüdischen Verwandten in Europa sprechen hören, aber ich weiß kaum etwas darüber, was er hinsichtlich dieser Ursprünge gefühlt hat, als er noch in Ungarn lebte. Einmal teilte er meinem Vater mit, daß er glaube, der deutschstämmige kirchliche Administrator seiner ersten Gemeinde sei froh darüber gewesen, diesem jüdisch-stämmigen Priester verlängerten Krankenurlaub gewähren zu können, um das Land zu verlassen. So war George also weder immun gegenüber dem Antisemitismus seines Geburtslandes, noch konnte er sich an ihn gewöhnen. Aber die allgegenwärtige Atmosphäre im katholischen Mittel- und Osteuropa war theologisch und kulturell derart antijüdisch, daß George nicht ganz der Indoktrination seiner Erziehung entkommen sein konnte, wodurch sich vielleicht in seinem Inneren eine tiefe, unausgesprochene Spaltung entwickelte. Er löste oder milderte diese zumindest dadurch, daß er sich immer inniger der Erlösung zuwandte, die er in seinem religiösen Glauben fand. Als George vor ein paar Jahren einmal kurz über die Behandlung der Juden in Italien während des Krieges nachdachte, schien es, als würde er die Taufe des obersten Rabbiners von Rom, Egenio Zoli, begrüßen; bei einer anderen Gelegenheit – während einer aufgezeichneten, kurzen Unterhaltung zwischen den beiden Brüdern und ihrer Schwester, die aus Australien zu Besuch war – erwähnte George jüdische Verwandte in Budapest, die er selbst vor dem Krieg getauft hatte. (Es sei kurz darauf hingewiesen, daß es sich hier um Verwandte handelte, die nichtsdestoweniger als Juden verfolgt wurden und die, wie mein Vater, nach dem Holocaust erneut dem Judentum beigetreten sind.) Mehr als einmal kam George auf die «schrecklichen Zeiten» zu sprechen, die über die Juden in Europa kamen, aber er schien die Taufe als einen Weg für sie zu betrachten, um, wenn auch nicht irdisches Überleben, so doch spirituelle Erlösung zu finden.

Georges Einstellung zu Ereignissen in Ungarn war nicht nur durch seine Abwesenheit während des Krieges geprägt, sondern auch durch seinen Aufenthalt in der friedlichen Klostersgemeinschaft in einer Gegend Italiens, die unberührt vom Krieg war. Seine Briefe, die er nach Hause zu meinem Vater schickte, zeichneten ein relativ friedliches und gesegnetes Bild. Einmal bemerkte er, daß man in San Giovanni Rotondo leicht vergessen könnte, daß sich soeben ein Weltkrieg zutrug. Obwohl Pater Pio wirklich über die Verwüstungen, die in ganz Europa stattfanden, schmerzhaft berührt war, ist mir nicht bekannt, daß er irgend etwas zur systematischen Vernichtung der Juden gesagt hat. Daß ich später unfähig war, mit meinem Onkel darüber zu sprechen, zeigt mein eigenes Zögern, eine Frage zu stellen, den Grad der Betroffenheit von jemandem – wenn auch nur subtil – zu hinterfragen, dem George so äußerst ergeben war und dessen heilige Güte und Mitgefühl so außer Zweifel standen. Mein Onkel teilte mir jedoch mit, daß Pater Pio gefühlt hatte, daß George in Gefahr geraten würde, wenn er nach Ungarn 1944 zurückkehrte, um direkt den Tod seiner Mutter zu erforschen. Er hatte ihn angefleht, nicht zurückzukehren.

Da George so weit von den schrecklichen Ereignissen, die sich in Ungarn zutrug, entfernt war und zutiefst in seiner spirituellen Ausübung und religiösen Berufung aufging, mußte die Verbindung zwischen christlichem Antisemitismus und dem nazistischen Genozid für ihn undenkbar sein. Ich glaube nicht, daß er jemals willens war, auch nur den Gedanken in Erwägung zu ziehen, wie empfänglich die Ungarn für den deutschen Faschismus und radikalen Antisemitismus gewesen waren und wie die katholische Lehre einen Beitrag zum spirituellen Judentum in seiner Heimat geliefert hatte. Er konnte den Genozid nur als eine antichristliche Handlung wahrnehmen, als ein Versagen der Humanität, aber nicht als etwas, an dem sich Christen hätten beteiligen können. Er versicherte mir, daß Gott auch ein Gott des Zornes sei und daß diese bösen, mordenden Leute für ihre Taten im Jenseits gerichtet werden würden. Aber bis zu seinem Tod verweilte George in einer apologetischen Haltung, zumindest mir gegenüber, was die Unschuld der Christen und die Heiligkeit seiner Kirche angeht.

Als mein Vater im Winter 1944 in Bergen-Belsen ankam, war fast die gesamte jüdische Bevölkerung Ungarns vernichtet worden, entweder massakriert durch die Pfeilkreuzler oder ausgerottet, die meisten von ihnen in Auschwitz-Birkenau. Auch sind viele Tausende bei den berüchtigten Todesmärschen vom Landesinneren Ungarns an die Grenze Österreichs umgekommen. Nachdem mein Vater den Deportationszug verließ, der ihn von Budapest nach Celle gebracht hatte, der Station in der Nähe von Bergen-Belsen im Norden Deutschlands, wurde er zum Tor des Lagers getrieben unter dem Hagel von Steinen und anklagenden Rufen der örtlichen Bevölkerung, die den jahrtausendalten Ruf «Christusmörder» wiederholten. Nicklas hat häufig zornig über dieses Ereignis gesprochen angesichts späterer Behauptungen von Deutschen, nichts von der Deportation gewußt zu haben. Die brutale Ironie, beschuldigt zu werden, denjenigen getötet zu haben, zu dem er inbrünstig gebetet hatte, war das Ende des Christseins meines Vaters. Sein Christentum ist vor den Toren Bergen-Belsens gestorben, während das meines Onkels in dem friedlichen Kloster nahe der Adria blühte und gedieh.

Mein Vater hat sehr wenig über seine Monate in Bergen-Belsen gesprochen, wies immer wieder darauf hin, daß weder im bloßen Leben eine Würde noch im Überleben etwas Heldenhaftes war – nur Schicksal und Glück. Eine Sache hatte er gelernt, daß der Tod keine Macht über ihn hatte. Ein Mithäftling, der sich in Israel niedergelassen hatte, informierte mich 1973 darüber, daß mein Vater eine gute und großzügige Seele war, daß er während der Monate seiner Inhaftierung mit seiner religiösen Identität kämpfte und sein Brot mit anderen Gefangenen teilte, wenn er nur konnte. (Mein stoischer und selbstloser Vater leugnet natürlich solche Behauptungen.)

Vielleicht war das größte Geschenk, das Nicklas mir und seiner Familie machen konnte, die Erzählung einer Begebenheit, deren Zeuge er im Frühling 1945 in Bergen-Belsen wurde, wie nämlich verhungerte Juden mit kleinen Stückchen Waffeln das Passahfest feierten. Als Hoffnung und Würde auf ein bloßes Brot des Leidens reduziert waren, gewann mein Vater seine jüdische Seele zurück und erneuerte den jüdischen Glauben an das Leben in der Mitte der Unterdrückung. In diesem Moment wurde er durch Güte und Mut zum Zeugen des rettenden Gottes und veränderte für immer das Schicksal seiner Familie, die er eines Tages ins Leben rufen sollte. Ich habe meinen Vater nie weinen sehen, aber seine Stimme versagt, und er muß seine Tränen unterdrücken, wenn er mir – 50 Jahre später – von diesem Wendepunkt erzählt. Dadurch, daß diese Unterhaltung auf Video aufgezeichnet wurde, werden meine Kinder und ich und ihre Kinder immer den Grund für die Wiedergeburt meines Vaters zum Juden kennen. Nachdem Nicklas nach seiner Befreiung im April 1945 mit dem Zug nach Budapest zurückgekehrt war, ging er mit einer Gruppe ungarischer Kameraden aus Bergen-Belsen durch Prag. Ein sympathisierender, vermutlich jüdischer Beamter des Verkehrs-

ministeriums, der diese Fahrt arrangiert hatte, gab ihnen, im Wissen um den hohen Assimilationsgrad der ungarischen Juden, folgendes mit auf den Weg: «Ihr wart musterhafte Ungarn. Vielleicht ist es nun an der Zeit, bessere Juden zu werden.»

Nicklas' Rückkehr zum Judentum wurde begleitet und inspiriert durch das Leben und Leiden der Frau, die er liebte und heiratete. Meine Mutter, Margaret, seine Cousine zweiten Grades, war als Jüdin geboren und blieb es. Ironischerweise sind ihre Mütter, Cousinen ersten Grades, im selben Appartementhaus in Budapest aufgewachsen. Nicklas hatte sich, zusammen mit seiner gesamten Familie, um dieses in Amerika geborene Kind gekümmert, dessen slowakischer Vater in Amerika vor ihrer Geburt gestorben und das nun im Kindesalter in der Mutter Heimatland Ungarn zurückgebracht worden war. Es war Nicklas' Mutter, die, als sie die Neuigkeit von der Rückkehr ihrer Cousine hörte, ihr und ihrem Töchterchen 1923 half, wieder Fuß zu fassen. Sie besorgte ihr einen Job und einen Platz zum Leben und war die erste, die die Familie des verstorbenen Ehemannes von der Ankunft der Mutter und des Kindes zuhause benachrichtigte. In dieser Schicksalslage half die fromme katholische Mutter meines Vaters, das jüdische Kind zu retten, das eines Tages ihren Sohn zu seinen jüdischen Wurzeln zurückführen sollte, weg von der Kirche, in der sie ihn liebevoll aufgezogen hatte. Das Mitleid meiner Großmutter und ihre praktische Hilfestellung gegenüber ihrer lieben Cousine und der kleinen Tochter mag der einzige Segen gewesen sein, den sie jemals ihrem Sohn zur Hochzeit mit einer jüdischen Frau hätten geben können. Ich habe immer geglaubt, daß meine Eltern füreinander bestimmt waren (in Jiddisch: baschert). Mein Vater, elf Jahre älter als meine Mutter, war ein väterlicher Beschützer dieses vaterlosen Kindes gewesen. Auf einem Foto aus dem Jahre 1937, geschossen an den Ufern der Donau bei Buda, gegenüber dem ungarischen Parlament, steht mein 25 Jahre alter Vater, den Arm schützend um das 14 Jahre alte, zerbrechliche und ängstlich aussehende Mädchen gelegt, mit dem er durch die nächsten sieben Jahre des Krieges, der Isolation und der Verfolgung in Kontakt bleiben würde, bevor ihr Zusammenleben tatsächlich beginnen sollte.

Nachdem sie meinen Vater im April 1944 geheiratet und die Hochzeitsnacht mit ihm im Schutzbunker während der wiederholten Luftangriffe der Alliierten verbracht hatte, wurde auch meine Mutter, zur selben Zeit wie mein Vater, nach Bergen-Belsen gebracht. Sie wurde zur Zwangsarbeit in einer Flugzeugfabrik in Raghun in der Nähe von Dresden abkommandiert, bevor sie aus Theresienstadt befreit werden konnte. Während ihre Mutter das Budapester Ghetto überlebte, verlor Margaret sowohl 13 Tanten, Onkel und Cousinen als auch ihren Großvater in den Vernichtungslagern, durch Erschießungen und SS-Aktionen. Nach ihrer Befreiung litt sie unter Hunger und Tuberkulose und wurde in einem Sanatorium für nahezu eineinhalb Jahre aufbewahrt. Dort, in dem Lungenkrankenhaus im Buda-Gebirge, erlebte mein Vater, der selbst an Typhusfieber litt – seine größte Freude. «Es war der schönste Tag meines Lebens», sagte er während einer aufgenommenen Unterhaltung, «dieser Tag, als ich im TB-Sanatorium nach unserer Befreiung wieder mit deiner Mutter zusammentraf.» Die Erinnerung an dieses Wiedersehen mit seiner ausgetrockneten, schwerkranken Frau, deren Leben mit ihren 63 Pfund am seidenen Faden hing, brachte einmal mehr Tränen in die Augen meines Vaters. Folglich war also der Religionswechsel vorbereitet durch die Erfahrung des Holocaust und wurde schließlich verstärkt durch die Hingabe zu seiner Frau, die fest dazu entschlossen war, nicht zu vergessen, daß sie und ihre Familie hatten leiden müssen, weil sie Juden waren. Ihre eigene Geschichte könnte mehr als diese Seiten füllen, aber außer dem Licht, das ihr Leben auf das meines Vaters wirft, werde ich hier nichts erzählen. Ihre Geschichte wird irgendwann einmal an anderer Stelle geschildert werden. Die Liebe meiner Eltern, ihre Heirat und letzten Endes wohlüberlegte Verpflichtung, jüdische Kinder in die Welt zu setzen,

wurden geschmiedet durch ihr Leiden während der schrecklichen Zeit der Isolation, der Deportation, des furchtbaren Verlustes und des unmittelbar bevorstehenden eigenen Todes. 1949, als der Gesundheitszustand wiederhergestellt war und sie sich für zwei Jahre in Schweden niedergelassen hatten, wurde meine Mutter das zweite Mal schwanger, das erste Mal, direkt nach ihrer Genesung, hatte sie eine Fehlgeburt gehabt. Nur die Erwartung des Kindes, die Liebe seiner Frau und das Überleben von Leidensgenossen gaben meinem Vater Gründe, weiterzumachen. Zu dieser Zeit betrat er auch wieder die Synagoge, wandte sich damit vom katholischen Glauben ab und war so de facto von der Kirche exkommuniziert. Nicklas hat niemals seine religiöse Überzeugung zur Schau gestellt, aber nichts hat meine eigene Liebe zum Jüdissein mehr inspiriert als seine Rückkehr zum jüdischen Volk und seinem Gott der Geschichte, und zwar in einer Zeit, als die Geschichte unbewohnbar war.

Erst 1956, im Jahr der ungarischen Revolution, also nach 19 Jahren Trennung sahen mein Vater und mein Onkel sich wieder. George kam in die USA, um seinen Bruder zu besuchen und die Familie seines Bruders das erste Mal zu treffen. Wegen des plötzlichen Anwachsens der ungarischen Flüchtlingsgemeinde in New Jersey und des Wechsels der örtlichen ungarischen Gemeinde der Benediktinermönche in ein Kloster in Kalifornien benötigte die Erzdiözese von Newark dringend ungarische Gemeindepriester. Und wieder, was als kurzer Besuch begann, wurde zum entscheidenden Lebenswechsel. George war 37 Jahre in einer ungarischen Nationalgemeinde der Erzdiözese Newark als Priester tätig und wurde in dieser Zeit von der Kirche in den Rang eines Monsignore und eines päpstlichen Prälaten erhoben.

Das erste Mal, als ich meinen Onkel sah, war ich fünf Jahre alt. Ich rannte schnell vom Baseball-Spiel in unser Appartement in der dritten Etage im östlichen Teil von Orange in New Jersey, um ihn und meinen Vater zu sehen, wie sie das Wohnzimmer betraten. Als dieser winzige, freundliche und düster aussehende europäische Immigrant neben seinem eigentlichen Spiegelbild, meinem Vater, stand, fragte meine Mutter mich, ob ich erkennen könnte, wer denn nun wer sei. Es war eine Art Wiederholung der Frage, die meine Großmutter an ihren Ehemann gerichtet hatte, ob er, nachdem er gerade, nach vier Jahren Dienst bei der Kavallerie im Ersten Weltkrieg, zurückgekehrt war, die sechs Jahre alten Jungen auseinanderhalten könnte. Und vielleicht ähnlich wie mein Großvater war ich nicht sicher und versuchte meine Verwirrung zu verbergen.

In vielerlei Hinsicht war George während meiner ganzen Kindheit nur unser Onkel; er brachte uns Geschenke zu unseren Geburtstagen und führte uns in mörderische Mysterien- und Horrorfilme, die uns zu Tode ängstigten. Er kaufte mir meinen ersten Baseballhandschuh und Schläger, einen 33 Inch Louisville Slugger, den ich als sechsjähriger nur schwer über meine Schulter hängen und noch weniger effektiv schwingen konnte. George schaffte es auch, an einer Reihe von Familienfesten teilzunehmen, etwa an «bar mitzvah» und «bat mitzvah». Wir Kinder genossen es, Leuten zu erzählen, das «unser Onkel, der Priester», der genau wie unser Vater aussah, mit Ausnahme seines priesterlichen Kragens und seiner hin und wieder schwarzen oder kastanienroten Soutane, gekommen war, um diese Angelegenheiten zu beobachten. Als Kind nahm ich sein Interesse und seine Teilnahme immer selbstverständlich hin. Aber heute erinnere ich mich auch an häufiges Schweigen und manchmal an eine gespannte Atmosphäre, welche die Erwachsenen bestens zu vertuschen suchten.

Weil es viele Jahre dauerte, bis irgendeiner von uns zu verstehen begann, wie die Ereignisse des Holocaust unsere Eltern und die Familie beeinflusst hatten, sind wir nie zu einem Verstehen oder einer genauen Einschätzung von Georges Platz in der Familie gelangt. Wir ergründeten niemals die unerkannte emotionale Unterströmung dieses fremden, irgendwie strengen Doppelgängers unseres Vaters. Als Kinder war alles, was wir von der Ver-

gangenheit wußten, daß unsere Eltern schreckliche Ereignisse überlebt hatten, über die mein Vater meist schwieg; meine Mutter sprach wiederholt von persönlichen Ereignissen, die jetzt noch nicht in das Bewußtsein eines Kindes eindringen konnten – der Tod und Schmutz um sie herum, die Mißhandlung durch Bewacher und Lagerärzte, das Feilschen mit Gott und mit Insassen, ihr Leben zu ändern, wenn sie überleben sollte; ebenso die mitleidenden Seelen – wirkliche und traumhafte –, die sie tatsächlich dazu befähigten, das zu ertragen... Wir kannten nur schemenhaft Grundzüge der Vergangenheit unserer Eltern, aber wir waren mehr vertraut mit den Schatten, die sie warfen, als den Objekten und Ereignissen, welche diese entstehen ließen. Wir wußten nur allzu gut, daß wir Juden waren und daß unsere Eltern, weil sie Juden waren, gelitten hatten, und tatsächlich, daß unser Vater wieder Jude geworden war aufgrund seines Opfers als Jude. Deutlich realisierten wir, daß Jüdissein sehr wichtig war für unsere Eltern und daß es sehr wichtig war für uns, fortzufahren, Juden zu sein.

Wir wußten ferner nur vage, daß George enttäuscht und getroffen war durch den, wie er es empfand, Verrat des familiären religiösen Glaubens durch meinen Vater. Aber wir wußten bis dahin nicht, was unser Vater während des Krieges erfahren mußte, da er nicht darüber sprach; so registrierten wir nicht Georges Schweigen oder Gleichgültigkeit gegenüber dem, was mein Vater durchmachen mußte. Aber für uns war natürlich George nur eine Randfigur. In Amerika angekommen, gab er der Bitte meines Vaters nach, mit den Kindern nicht über religiöse Dinge zu sprechen, um sie nicht zu verwirren oder ihre Loyalitäten zu durchbrechen. Rückblickend begreife ich, daß wir zum Teil deswegen ihn nicht richtig kennenlernten, weil er diesen Schwur hielt und wir tatsächlich wenig von ihm wußten. Da wir seinen Glauben nicht kannten, blieb vieles, was für ihn im Leben leidenschaftlich von Bedeutung war, für uns unsichtbar. Ich begreife erst jetzt, wie ausgeschlossen er sich gefühlt haben muß, gerade das, was ihm am meisten bedeutete und das ihm das Teuerste war, von seiner eigenen Familie fernzuhalten. Ich erinnere mich ebenso an meine kindliche Furcht, mich meinen Eltern gegenüber illoyal zu verhalten, wenn ich mich nach den religiösen Praktiken meines Onkels und manchmal nach den vielleicht ungeklärten katholischen Überzeugungen meines Vaters erkundigte. Erst seit ein paar Jahren hat mein Vater einige Barrieren abgebaut, um einiges aus seinem Innersten und aus seiner früheren Ergebenheit zur Kirche mitzuteilen.

Obwohl die beiden Brüder zuletzt wieder zusammengekommen sind, konnte der Bruch zwischen ihnen nie ganz behoben werden. Soweit ich feststellen kann, hat George sich nie nach den Erfahrungen von Nicklas während des Holocausts erkundigt, und Nicklas brachte sie nie zur Sprache. Nur durch gegenseitiges Anerkennen der Traurigkeit, des Kammers und der Bitterkeit des anderen wäre mein Vater in der Lage gewesen, zu seinem Bruder über seine Kriegserfahrungen zu sprechen – ohne Rechtfertigungen für seine Abkehr vom Katholizismus und für die Heirat einer jüdischen Frau, ohne Zorn und Anschuldigungen der aktiven oder passiven Komplizenschaft der Christen am Genozid. Weil er weder verteidigen noch anklagen wollte, mied er das Thema ganz und gar. Doch nahm er die Tatsache übel, daß sein Bruder ihn niemals nach seinem Leben während des Krieges gefragt hat, es sei denn, er wollte etwas über die Umstände des Todes ihrer Eltern in Erfahrung bringen. Nicklas bewunderte die religiöse Berufung seines Bruders und war vorsichtig, um nicht Georges christliche Empfindungen zu verletzen. Dennoch hat Nicklas trotz der erneuten Konversion seine frühere Ergebenheit zur Kirche nie verleugnet, wenn ich ihn in den letzten Jahren schließlich doch offen danach fragte. Er bemerkte oft, vor allem während der letzten Lebensjahre seines Bruders, daß er George immer als einen frommen und würdigen Priester verehrt hat. Dennoch, die Umstände des Absterbens des väterlichen christlichen Glaubens, der bleibende Wert der Liebe seiner Frau, ihr gemeinsames Leiden und nicht zuletzt sei-

ne Wahl, als Jude zu leben, waren von seinem frommen christlichen Bruder niemals ergründet, verstanden, geschweige denn akzeptiert worden.

Niemand kann sicher sagen, wie George selbst geantwortet hätte, wenn er während des Krieges in Ungarn gewesen wäre. Aber so wie ich ihn später als einen gütigen, wenn auch launigen Priester kennengelernt habe, dessen Wurzeln in der jüdischen Gemeinschaft lagen, finde ich es unvorstellbar, daß er an den Aktionen der deutschen oder ungarischen Faschisten teilgenommen oder diese gutgeheißen hätte. Hätte er sich von den Juden getrennt, wie es die meisten ungarischen Kleriker taten oder hätte er protestiert? Hätte er versucht, Juden zu retten oder nur, wie andere Priester, diejenigen, die getauft waren? Ganz sicher wäre ein Teil seiner Aktivitäten Selbstschutz gewesen, denn er wäre ja selbst nicht von der Verfolgung verschont worden. Wäre George dort gewesen und wäre er Zeuge dessen geworden, was meine Eltern und viele andere erfahren haben, es wäre für ihn äußerst schmerzvoll, aber unvermeidbar gewesen, sich mit der direkten Verantwortung der Christen auseinanderzusetzen und ihrem moralischen Versagen angesichts der Zerstörung des ungarischen Judentums. In Sicherheit, an einem Platz religiöser Frömmigkeit und stiller Anbetung glaube ich, fühlte er sich dazu nie herausgefordert.

Erst kürzlich ist mir klar geworden, was wohl am meisten dazu geführt haben mag, daß Nicklas und George sich nicht endgültig miteinander haben versöhnen können, daß sie einander nicht die Trauer des anderen anerkennen konnten, vor allem nicht über den Tod ihrer Mutter. Da George glaubte, daß sein Bruder den Glauben, in dem seine Mutter gestorben ist, verraten hatte, konnte er sich nicht mit dem Kummer seines Bruders identifizieren. Sie besaßen nicht einmal den gemeinsamen Grund, den die einander entfremdeten Brüder Jakob und Esau hatten, als sie zusammenkamen, um dem Begräbnis ihres Vaters Isaak beizuwohnen.

Vor langer Zeit muß George, wahrscheinlich in San Giovanni Rotondo, ein Requiem für seine Mutter gefeiert haben, nachdem er von ihrem Tod erfahren hatte, denn er erzählte mir, daß Pater Pio sie als eine christliche Märtyrerin bezeichnet hatte. Ich glaube, daß George seit dieser Zeit für sie gebetet hat. Nicklas hat niemals einen Weg gefunden, ihren Tod zu beklagen, weder als Katholik noch als Jude. Wie bei so vielen Überlebenden, so ließen die Zerstörung seines gesamten Lebenswegs durch den Krieg und die unmittelbaren Erfordernisse des Überlebens keine Gelegenheit, sich mit dem Tod der Geliebten auseinanderzusetzen. Die Trauer meines Vaters könnte ebenfalls durch das Wissen erstickt worden sein, daß seine Mutter die erneute Konversion zum Judentum nicht hätte akzeptieren können. Auf alle Fälle konnte er einfach kein Kaddisch für seine fromme katholische Mutter sprechen. Als Ergebnis trägt Nicklas nichtgeweinte Tränen über den Tod seiner Mutter mit sich. Seine Schuld, wie die Schuld vieler Überlebender, überlebt, und seine spezielle Schuld, den Glauben der Familie verlassen zu haben, mag die seine geblieben sein, aber seine Traurigkeit wurde unsere familiäre Traurigkeit. Sie ist zu der Traurigkeit geworden, die ich in meiner Kehle zu den seltenen Anlässen anschwellen fühle, wenn ich schüchtern versuche, meinen Vater über seine Mutter zu befragen, was nur durch sein Zögern und Schweigen angenommen wird. Die meiste Zeit meines Lebens habe ich nicht gewagt, in die verbotenen Bereiche des väterlichen Herzens einzutreten, noch war ich fähig, ihn nach seiner Mutter zu fragen, ohne an meinen eigenen Fragen zu ersticken. Und ich war nicht fähig, ohne Gefühle maßloser Trauer mit anderen über diesen Verlust zu sprechen. Ich lernte erst später, als ein erwachsenes Kind eines Holocaust-Überlebenden und als Psychotherapeut, daß unausgesprochene Trauer von der einen Generation auf die andere übertragen wird.

**D**eswegen entschloß ich mich im Jahre 1992, als Sohn meines Vaters, als Jude und als Träger von mehr als nur dem eigenen Teil von Kummer und Traurigkeit im Leben, das Gedäch-

nis an meine Großmutter durch die Einhaltung der nahezu einjährigen Klageperiode, während der das Kaddisch täglich rezitiert wird, zu ehren. Ich beklagte meine Großmutter nicht, weil ich glaubte, daß es nötig wäre, um ihre Seele zu retten. Ich glaube, daß sie schon lang ihre letzte Ruhe gefunden hat, noch bevor ich meine Gebete für sie ausstieß. Eher wurde das Kaddisch für mich zu einem Weg, das Leben und den Tod meiner Großmutter anzuerkennen, zu ehren und unseren Familienkummer zu verringern, ein Weg, den Zugang zur Erinnerung meines Vaters an seine Mutter zu erleichtern, so daß diese Erinnerung weitergegeben und aufbewahrt werden kann. Obwohl meine Großmutter sich dazu entschloß, als Christin zu leben und zu sterben, teilte sie unbeabsichtigt das Schicksal der Juden. Wie so viele Juden hat sie keinen Jahrestag («Yahrzeit») für ihren Tod. Wir haben niemals das exakte Datum ihrer Deportation oder ihres Todes in Erfahrung bringen können, so wissen wir lediglich, daß es sich im Sommer 1944 zutrug. Aber durch die Trauer über sie fließen die Tränen, meine Tränen, die meines Vaters, unsere Tränen für die Art und Weise, in der sie umgebracht wurde, schließlich in den Fluß des jüdischen Kummers. Ich wählte Tischa B'Av als den Endpunkt der Klageperiode, den neunten Tag des hebräischen Monats Av, den Tag der universellen jüdischen Klage, an dem der Zerstörung des ersten und zweiten Tempels in Jerusalem gedacht wird, der Zerstreuung der Juden, des nachfolgenden Leidens und der Unterdrückung des jüdischen Volkes. Meine eigenen Gebete für meine Großmutter gaben mir die Kraft und den Mut, mehr Fragen direkt zu stellen und mehr über das Leiden meiner Familie und ihrer geteilten Geschichte in Erfahrung zu bringen, die Traurigkeit meines Vaters von der meinigen zu entwirren, aber in der Tat die Geschichte meines Vaters, meiner Familie und meines Volkes zu meiner eigenen zusammenzufügen.

Obwohl das Schisma zwischen Nicklas und George nie ganz, allenfalls nur oberflächlich gelöst wurde, so scheint es doch eigenartig, daß diese Brüder derart verwandte Lebensaufgaben in fast der selben Nachbarschaft im städtischen New Jersey erfüllten. George kümmerte sich um das spirituelle und religiöse Leben seiner Gemeindeglieder der Mariä-Himmelfahrt-Kirche in Irvington; mein Vater arbeitete den besseren Teil seiner Karriere als Sozialarbeiter, dabei unterstützte er Bewohner des Newark West Side Gettos darin, der Armut und Scham zu entrinnen. Seine nichtendende Zuneigung zu seiner Frau und zu seiner Familie waren ebenso Teil seiner Lebensberufung. Während George spirituelle Erlösung anbot, versorgte Nicklas seine Familie und Gemeinde mit materieller Würde und Stolz. Beide wurden von den Leuten, für die sie arbeiteten und mit denen sie Seite an Seite wirkten, geliebt und waren anerkannt für die Arbeit, die sie verrichteten. Ihre natürliche, unbestreitbare gegenseitige Anziehungskraft, ihre ähnlichen Stimmen und vielleicht die nicht wahrnehmbare Hand ihrer liebevollen Eltern flochten schließlich diese getrennten Strahlen ihres Lebens zusammen, so wie Gott selbst, wie es im Midrasch heißt, Evas Haare flocht.

**K**urz nach dem Tod von George, am 28. Juli 1993, zwei Tage nachdem ich die Periode der Klage für meine Großmutter abgeschlossen hatte, nahm meine Familie an seinem feierlichen christlichen Begräbnis in der großartigen Herz-Jesu-Kathedrale in Newark in der Nähe des Platzes, wo er mehr als 40 Jahre lang sein geistliches Amt ausübte, teil. Erzbischof Theodor McCarrick zelebrierte die Messe, assistiert von einer großen Schar von Bischöfen, Monsignores und Gemeindepriestern aus der kirchlichen Gemeinschaft meines Onkels. Alle Mitglieder von Georges religiöser Gemeinde, die anwesend waren bei seiner Beerdigung, waren extrem freundlich in ihren Sympathiebekundungen gegenüber meinem Vater und gegenüber unserer gesamten Familie. Es wurde kein Geheimnis daraus gemacht, daß die Familie meines Onkels jüdisch ist. Während seiner Ansprache machte Erzbischof McCarrick respektvolle Verweise auf Georges Ursprünge, dabei insistierte er auf das umfangreiche



Wissen der hebräischen Schrift, das in sein priesterliches Wirken eingeflossen war.

Hunderte von Gemeindemitgliedern meines Onkels und Freunde zollten ihm während der Messe und an dem vorausgegangenen Tag der Eröffnung des Begräbnisses Respekt. Auch Fremde kamen zu diesem Ereignis, die von George gehört oder von seiner Beziehung zu Pater Pio gelesen hatten, dessen wundersame Fähigkeiten eines Tages vielleicht kanonisiert werden und dessen Grab jetzt ein häufig besuchter Schrein in Italien ist. Doch, wie sein Freund und Kollege Monsignore Granato während des Begräbnisses von George sagte, hat er weder dieses für sich während seines Lebens ausgenutzt noch irgendwelche anderen Verbindungen im Vatikan. Er sprach selten von dem Mann, in dessen täglicher Präsenz er 17 Jahre lang gearbeitet hatte. George wurde als ein selbstloser, «altmodischer» Priester gepriesen, der sich völlig seinem Gebetsleben, seinem Priesteramt und seiner Kirche hingewidmet hat.

Die Art und Weise des Kummers meines Vaters über den Tod seines Bruders geht nur ihn etwas an. Für mich kann ich soviel sagen, daß ich mich je intensiver jüdisch fühlte, desto mehr ich persönlich die Geschichte meines Vaters und meines Onkels integrierte. In der Leichenhalle saß ich still vor seinem purpurrot eingekleideten Körper, direkt vor der Statue des gekreuzigten Er-

lösers und musterte sein friedvolles Gesicht, das das meines Vaters hätte sein können. Dort stand ein kleines Kamee-Foto von Pater Pio, wie er den Rosenkranz zärtlich mit seinen Händen umklammert. Schweigend wiederholte ich die Worte des Kaddisch für dieses Kind Israels, das ein Sohn der Mutter Kirche wurde: «Verherrlicht und gepriesen sei der Name Gottes in der Welt von seiner Schöpfung...» Ich wollte damit nicht nur Georges Seele himmelwärts tragen, sondern ebenso meinen Kummer übergeben über die vertanen Gelegenheiten zwischen diesen beiden Brüdern und ihren jeweiligen Häusern des Glaubens, um die ungelösten Entfremdungen zwischen ihnen zu heilen. Wenn doch nur die posthumen Anstrengungen, wie die Rezitation des Kaddisch, die inneren Barrieren zwischen dem frommen christlichen Geistlichen und dem couragierten jüdischen Ehemann, Vater und Großvater, der sein Zwillingsbruder war, verringern könnten. Dann schließlich hätten sie jeder in des anderen Traurigkeit und in des anderen Leiden ihr eigenes erkannt.

*Da sprach Joseph zu seinen Brüdern: «Tretet doch zu mir heran!» Als sie näher gekommen waren, sagte er: «Ich bin Joseph, euer Bruder»... (Gen 45,4)*

*Eugene L. Pogany, Newton, Massachusetts, USA*

## «Ohne Streit wird es nicht gehen...»

Eine politische Einordnung des Buches «Wohlstand trotz alledem»\*

Es ist mir eine Freude und eine Ehre, Ihnen, Pater Hengsbach, heute zum 60. Geburtstag gratulieren zu können. Und womit könnte man einem streitfreudigen, engagierten Wissenschaftler und Politiker besser seine Hochachtung erweisen als mit einer intensiven Beschäftigung mit seinen Ideen?

Wenn es noch eines Beweises bedurft hätte, daß Ihre Einmischung in die gesellschaftliche Auseinandersetzung wahrgenommen und geschätzt wird, so liegt er mit dem heutigen Tag in Buchdeckel gepreßt vor. Daß Ihre Mitarbeiter sich die Mühe gemacht haben, Ihnen einen ganzen Strauß von Meinungen zu Ihrer Arbeit zum Geburtstag zu schenken, sagt nicht nur etwas darüber aus, daß diese Mitarbeiter ebenso engagiert wie Sie die Auseinandersetzung über die Zukunft unseres Zusammenlebens suchen, sondern sicher auch, wie sehr sie die Zusammenarbeit mit Ihnen schätzen – ich finde, dies ist ein Kompliment, das man gar nicht genug hochschätzen kann.

Eine ganze Reihe von vielbeschäftigten Menschen hat gerne die Gelegenheit wahrgenommen, sich mit Ihren pointierten Thesen auseinanderzusetzen – sowohl zustimmend als auch ablehnend. Aber auf Zustimmung allein kommt es Ihnen ja auch gar nicht an, Sie suchen ja stets die Auseinandersetzung. In diesem Sinne ist es Ihnen vermutlich ganz recht, daß Sie zu Ihrem Geburtstag eine Streitschrift und keine Festschrift erhalten.

Anders, als es die Kritiker des von Ihnen vertretenen Kooperations-Paradigmas gern behaupten, geht es dabei nämlich gerade nicht um den Wunsch nach Harmonie, sondern um die Suche nach neuen Wegen im Konflikt. Sie beschreiben die Kooperation als einen dynamischen Prozeß, in dem es auf vielfältige Akteure ankommt, die einen neuen Gesellschaftsvertrag miteinander aushandeln.

### **Konsens- oder Konfliktgesellschaft?**

Damit bin ich bereits mittendrin in der Auseinandersetzung, die von etlichen Autorinnen und Autoren des Buches geführt wird. Plakativ gesagt geht es um die Frage: Wollen wir eine Konsens- oder eine Konfliktgesellschaft? Auch wenn ich um den Nutzen von Zuspitzungen weiß – gleichwohl müssen wir fragen, ob die eine oder die andere Kategorie überhaupt den Kern trifft.

Rainer Hank hält es für das Charakteristikum der rheinischen Republik, daß sie von nationalem Konsens und weitgehend ge-

lenkter Kooperation geprägt sei. Das ist doch eine verblüffende Wahrnehmung: Was ist mit den großen Konflikten um die Westbindung, um die Ostpolitik, was ist mit der tiefgreifenden Veränderung von politischer und Alltagskultur durch die 68er Bewegung; auch der Sozialstaat war kein großzügiges Geschenk, sondern wurde in unzähligen Tarif- und anderen Auseinandersetzungen erstritten. Und nicht zuletzt war es Ergebnis starker, neuer sozialer Bewegungen, daß es gelang, in die gefestigte westdeutsche Nachkriegsrepublik eine neue Partei zu etablieren, was in den gern ob ihrer Dynamik gerühmten dynamischen angelsächsischen Ländern nicht unbedingt der Fall war...

Die scharfe Gegensatzung kommt interessanterweise von den Protagonisten des Konflikts, der Dynamik, des Marktes. Die Verfechter der Kooperation bestreiten den Nutzen des Marktmechanismus doch gar nicht, sie verweisen aber auf die Voraussetzungen für dessen Funktionieren und die Grenzen seiner Leistungsfähigkeit.

Im Ernst kann dies auch kein Neoliberaler bestreiten, also warum tun sie es dann in ihren polemischen Beiträgen doch? Die Zuspitzung sucht, wer einen Konflikt vorantreiben will zur Entscheidung. Es scheint, als hätten die neoliberalen Marktwirtschaftler auf diesem Weg schon etliche Schlachten gewonnen – sie haben immerhin die Bundesregierung und einen nicht unbeachtlichen Teil der öffentlichen Meinung auf ihrer Seite, und in den letzten Jahren ist einiges an Konturen der rheinischen Republik erheblich in Bewegung gekommen. Aber sind wir deshalb schon auf dem Weg in den Kapitalismus pur? Ich halte diese Frage offen und diskutiere einige Indizien oder Gegenbeispiele, wie sie uns der Sammelband liefert.

### **Beiträge von Norbert Walter und Wolfgang Schäuble**

Zwei Beiträge in diesem Band zeigen uns auf das Allerdeutlichste, welche unterschiedliche ideologische Zugänge es zu neoliberaler marktradikaler Politik gibt. Die Herausgeber haben in ihrem Nachwort dafür ein wunderbares Bild gefunden: Im Rückblick auf die Gesellschaftsentwicklung der alten Bundesrepublik beklagt die eine Seite den im Zuge von «Wohlstand für alle» zunehmenden Freiheitsverlust für die einzelnen, die anderen kritisieren deren durch «Wohlstand für alle» genährtes Anspruchsverhalten und Moralverlust. Sind es im ersten Fall eher

die Enkel, die – endlich befreit vom Regelungswahn ihrer Großväter und Väter – loslegen möchten, scheinen es dagegen im zweiten Fall die Großväter und Väter zu sein, die erschrocken zur Kenntnis nehmen, daß sie ihre Enkel und Kinder zu verwöhnten Blagen erzogen haben.

Norbert Walter und Wolfgang Schäuble stehen beispielhaft für diese unterschiedlichen Wahrnehmungen der deutschen Realität. Mit meiner Wahrnehmung haben beide nicht viel zu tun.

Norbert Walter sieht die Bundesrepublik als eine Puppenstube: «wohlgeordnet und schön anzuschauen, aber ohne wirkliches Leben».

Nimmt man seine Forderungen als Anhaltspunkt für das, was er wohl für das wirkliche Leben hält, so haben wir uns darunter unbeschränkte Konsumentenfreiheit, flexible, mobile und billige Arbeitskräfte vorzustellen, im steten Lernprozeß und immer die Nase vorn auf den Weltmärkten.

Wenn nur mir bei dieser Vorstellung vom «wirklichen Leben» angst und bange würde, es wäre ja auszuhalten. Aber was hat diese elitäre Perspektive tatsächlich mit dem Alltag der meisten Menschen zu tun? Ich will es mir nicht so leicht machen, nur darauf zu verweisen, daß den meisten Menschen eine Konsumentensouveränität nach 18 Uhr doch nicht so wichtig erscheint, wie die Erfahrungen der letzten Monate zeigen... Aber was ist mit den vielfältigen Konflikten zwischen notwendiger Stabilität und Flexibilität, die tagtäglich von Millionen Menschen gelöst werden? Wie geht das mit den gut ausgebildeten Jugendlichen, wenn sie ständig die Schule wechseln müssen wegen ihrer beruflich mobilen Eltern? Was wird unter den Bedingungen eines rudimentären Sozialstaats, wie Walter ihn ja wünscht, mit den pflegebedürftigen Eltern, um die sich die kräftig Überstunden klopfenden Kinder nicht kümmern können? Nein, das wirkliche Leben ist komplizierter und reicher, als es die Marktapologeten wahrhaben wollen. Deshalb wären wir nicht gut beraten, ihnen die Definitionsmacht über das wirkliche Leben zu überlassen:

Wolfgang Schäuble hat eine andere Gesellschaftsdiagnose: Er sieht das, was Norbert Walter fordert, bereits als gegeben. «Das Credo des modernen Individualisten ist Unabhängigkeit, Autarkie, Selbstgenügsamkeit, Unverbindlichkeit bis zur Beliebigkeit.» Eine Fehlenentwicklung sieht er darin, daß wir in der Vergangenheit die Menschen mit einem Zuviel an staatlicher Entlastung und Fürsorge systematisch unterfordert haben, daß das vorhandene Potential an solidarischen Kräften sinnlos zugeschüttet wurde. Seine Lösung lautet, alte Wertegemeinschaften neu zu stärken, damit man auf der Grundlage von Nächstenliebe und Verantwortung, von regionaler Verwurzelung und nationaler Wertegemeinschaft den Halt im Leben findet, um sich dann den Chancen der Globalisierung zu stellen.

Diese kulturpessimistische Sicht des «wirklichen Lebens» ist auf geradezu unanständige Weise vollkommen blind gegenüber der lebendigen Seite unseres Sozialstaats. Frage einmal jemand die Eltern eines schwerbehinderten Kindes, ob sie ihre Fürsorge unterfordert fühlen durch allumfassende staatliche Betreuung! Frage einmal jemand die Pflegerin in einem Altenheim, ob es nur das üppige Gehalt ist, das sie dort arbeiten läßt, und ob sie so etwas wie Nächstenliebe nicht kennt! Frage einmal jemand die Millionen Frauen, die Angehörige pflegen, ob sie die Bindungslosigkeit zu ihrem obersten Wert gemacht haben!

So legitim die Zuspitzung in der politischen Auseinandersetzung ist, mit der Realität in der bundesdeutschen Puppenstube haben die Bilder der Sänger des freien Marktes und der Eigenverantwortung nichts mehr zu tun.

### **Verhältnis wohlfahrtsstaatlicher zu privaten Diensten?**

Vielleicht machen die Verteidiger der «sozialdemokratischen» Bundesrepublik hier einen Fehler, indem sie sich nur auf den Streit über die Systeme und die Finanzen einlassen, aber selber nicht aufmerksam genug sind für die lebensweltlichen Aspekte des Sozialstaats. Denn das ist mir aufgefallen an den Beiträgen der Verfechter einer kooperativen Bundesrepublik, die sich ei-

nen neuen Gesellschaftsvertrag geben muß: Der zentrale Bereich der gegenseitigen tätigen Sorge umeinander, sei er nun professionell oder ehrenamtlich organisiert, gerät bestenfalls randständig in den Blick. Das ist zum einen heikel, weil so der kulturpessimistischen Perspektive von der Ego-Gesellschaft das Terrain überlassen wird. Zum anderen aber auch, weil damit ein zentrales Gestaltungsfeld für künftige Gesellschaftspolitik aus den Augen gerät. Wie wollen wir uns umeinander kümmern, in welches Verhältnis setzen wir dabei wohlfahrtsstaatlich organisierte Dienste zu den persönlich erbrachten? Gerade hier wird sich die Zukunft des sozialen Zusammenhalts unserer Gesellschaft entscheiden – denn die alltäglich erfahrene Solidarität ist eine unverzichtbare politische Voraussetzung für Solidaritätsbereitschaften in großen Systemen der sozialen Sicherung.

Gegen die wohlfeile Behauptung von der immobilen Gesellschaft setzt Gunter Hofmann völlig zu Recht den Befund von einer längst in Bewegung geratenen Gesellschaft. Diesen soziologischen Befund, daß wir es mit Individualisierungs- und Flexibilisierungsprozessen zu tun haben, bestreiten ja nicht einmal die Streiter für mehr Dynamik. Allerdings scheint ihnen dabei der Blick für die alltagspraktische Bedeutung dieser empirischen Befunde abhanden gekommen zu sein. Die Erosion des Normalarbeitsverhältnisses praktizieren doch Millionen Menschen täglich, die Studenten stellen längst ihre Flexibilität bei den komplizierten Einfädelungsprozessen ins Berufsleben unter Beweis, tagtäglich handeln junge Paare mit Kindern die gesellschaftliche Arbeitsteilung unter sich aus. Um ganz polemisch zu werden: Viele Menschen meiner Generation der Mittdreißiger haben in ihrem kurzen Leben schon mehr verschiedene Jobs gehabt, als die wohl situierten Verkünder der Marktfreiheit in ihrem viel längeren Leben je ausübten.

Wer in dieser Lage, in der alles in Bewegung geraten ist, Angst vor Einschnitten in das soziale Sicherungssystem als Besitzstandswahreerei denunziert, der verweigert sich den gestiegenen komplexen Anforderungen an Politik. Der Verweis auf den Markt ist dann ein bequemes Ausweichen vor der eigentlichen Zukunftsaufgabe – das soziale Netz dort wieder aufzuhängen, wohin die veränderten Lebens- und Produktionsverhältnisse die Menschen längst getrieben haben. Wer verlangt, aus der Individualisierung einen Drahtseilakt mit beständiger Absturzgefahr zu machen, der muß sich nicht wundern, wenn ihm die Menschen mit Angst und Abwehr begegnen. Ich habe das Buch, gerade auch wegen seiner illustren Autorinnen und Autoren, als Seismograph für den aktuellen Stand der gesellschaftspolitischen Debatte genommen. Mein Eindruck ist erfreulicher als erwartet, wenngleich einige Enttäuschungen dabei sind.

Mit der flotten Rede von der Dynamik und den überfälligen Veränderungen scheinen zunächst die Marktradikalen die Nase vorn zu haben. Aber sieht man genauer hin, so erweisen sie sich als ideologisch verböhrt und weniger beweglich als ihre genau dessen immer geschmähten Kontrahenten. Wir wissen doch längst zu viel über die Voraussetzungen funktionierender Märkte, als daß wir Bedingungen wie Vertrauen, Eingebettetsein und ja, eben auch Kooperation geringerschätzen könnten.

Und die Vertreter einer Politik der Kooperation widersetzen sich gar nicht jeder Veränderung, ganz im Gegenteil. Kein Autor in diesem Band erliegt der Selbsttäuschung eines Versprechens, die Vollbeschäftigung im alten Sinne wieder herstellen zu können. Kein Autor in diesem Band hält Reformen für unnötig, im Gegenteil. Kein Autor in diesem Band verniedlicht die Auswirkungen der Globalisierung, sondern alle nehmen diese zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen.

Walter Riesters Beitrag ist dafür ebenso beispielhaft wie der von meiner Kollegin Christa Nickels. Sie verweisen auf umfangreiche Reformnotwendigkeiten in der Arbeitsorganisation, in der Steuer-, Wirtschafts- und Sozialpolitik. Der Beitrag von Herta Däubler-Gmelin ist darüber hinaus ermutigend; als er die Möglichkeiten internationaler Reformpolitik zur Bändigung der Globalisierung aufzeigt.

Meine Enttäuschung liegt darin, daß einige zentrale Fragen dabei zu nebensächlich oder gar nicht behandelt wurden: Dies gilt vor allem für die Ökologiefrage. Auch wenn alle die Umweltbewahrung im Munde führen, ist doch die Auseinandersetzung mit den Grenzen des Wachstums und den Folgen daraus für unseren Lebensstil erheblich zu kurz gekommen. Wohlstand für alle – was heißt das unter Berücksichtigung der begrenzten Welt? Hier liegt aus meiner Sicht erneut ein Indiz dafür vor, daß sich unsere Hauptprobleme so kraß auf die Arbeitsmarktlage und damit verbunden auf Finanz- und Sozialpolitik verlagert haben, daß die Ökologie doch wieder zu so etwas wie einem «Nebenwiderspruch» zu werden droht. Eine zukunftsfruchtige Politik wird aber die Grenzen des Wachstums mitdenken müssen, auch wenn sie über Staatsverschuldung oder über soziale Sicherung redet.

### Kontroverse um Konflikt und Kooperation

Nehmen wir die konkreten Reformvorhaben, wie sie im Buch oder auch in der öffentlichen Debatte diskutiert werden, so kommen wir zum Kern des Kooperationsparadigmas. Denn es geht um die Frage, wie Reformen durchgesetzt werden. Hier scheint auf, was hinter der Kontroverse um Konflikt und Kooperation liegt: Unterschiedliche Gesellschaftsbilder und gegensätzliche Vorstellungen über die Zukunft unserer Gesellschaft.

So ist die Forderung nach der Konfliktgesellschaft auch eine Metapher für die Ungeduld, mit der Veränderungen angestrebt werden. Eine Ungeduld, die so groß ist, daß sie die langwierigen Wege der Kooperation nicht mehr gehen mag. Hans-Olaf Henkel hat uns am vergangenen Wochenende diese Ungeduld, die auf unmittelbare Machtausübung zielt, eindrücklich vorgeführt, indem er den Föderalismus als allerschlimmsten Reformhemmschuh diskreditierte.

Wer auf Kooperation setzt, weiß, daß es dauert. Er zeigt mehr Souveränität, indem er auf die Stärke des eigenen Arguments vertraut, das sich in der Auseinandersetzung bewähren und durchsetzen muß. Kooperation setzt Offenheit für den Konflikt voraus und den Mut, sich diesem Konflikt zu stellen.

Die Konflikte werden schwieriger, komplexer und härter. Dafür gibt es eine Vielzahl von Gründen. Es beginnt mit der Veränderung der gesellschaftlichen Akteure, deren Handlungsmacht heute nicht mehr die gleiche ist wie in den Jahrzehnten des Koorperatismus. Dies ist nicht einfach der Globalisierung oder anderen finsternen Mächten geschuldet, sondern in starkem Maß auch der Legitimationskrise, in die sie unter geänderten gesellschaftlichen Wertvorstellungen geraten sind. Dazu kommt die Pluralisierung von Werten und Lebensmustern, die die Anzahl der Akteure und der Interessenlagen vervielfacht hat. Und schließlich werden Verteilungskämpfe härter, denn es gibt keinen jährlichen Zuwachs. Gerechtigkeitsfragen spitzen sich unter diesen Bedingungen zu, müssen sorgfältiger diskutiert und schließlich ausgehandelt oder ausgekämpft werden.

Pater Hengsbach, Sie verweisen immer wieder darauf, daß Inhalt des neuen Gesellschaftsvertrags insbesondere das Verhältnis zur Arbeit und zur Arbeitsteilung sowie das Verhältnis zur Natur sein muß. Damit füllen Sie den Begriff mit Inhalt. Das stellt hohe politische, zugleich aber auch moralische Anforderungen an alle an der Kooperation Beteiligten. *Wolfgang Kersting* hat darauf verwiesen, daß Kooperation nicht per se gut ist – man denke nur an Kartelle, an die Mafia oder andere Formen der nicht-gemeinwohlorientierten Kooperation.

Damit stellt sich aber die Frage, wie der moralische Gehalt der Kooperation gesichert werden kann. Eine Frage, die unter Bedingungen von Enttraditionalisierung, Pluralisierung und Individualisierung heute schwerer zu beantworten ist als früher. Sie, Pater Hengsbach, haben gefordert, daß eine christliche Gesellschaftslehre heute «jenseits der traditionellen katholischen Soziallehre» gefunden werden muß. Ihre Forderung – wie sie im

Interview im Band zu lesen ist – lautet, daß auch eine christliche Gesellschaftsethik heute nicht ohne die einfühlsame Beschäftigung mit den jeweiligen ökonomischen und sozialen Theorien formuliert werden kann, sondern auf neue, argumentative Versuche einer Moralphilosophie eingehen muß. Beispielhaft nennen Sie hier Rawls' Versuch, neue Entscheidungsregeln aus einer Synthese utilitaristischer und kantischer Vorgaben zu entwickeln.

Ich weiß nicht, ob ich Sie recht interpretiere, wenn ich behaupte, daß der Beitrag von Bischof *Wolfgang Huber* diesen Anforderungen auf das Beeindruckendste gerecht wird. Mich jedenfalls hat sein Versuch, Freiheit und Verantwortung unter den veränderten gesellschaftlichen Bedingungen neu zu bestimmen, sehr überzeugt.

Bischof Huber nimmt die Tatsache zum Ausgangspunkt, daß die Individualisierung von Wertbezügen sowie die Pluralisierung von Werten die bislang vorhandenen Vergemeinschaftungsformen und mit ihnen gemeinsames Handeln zur Disposition stellen. Mit dem Fortschreiten dieser Prozesse werden die Ambivalenz der Individualisierung und die Folgen eines zunehmend individualistischen Freiheitsverständnisses spürbar, das bereitet den Weg für einen neuen Zugang zum eigenständigen Charakter von kooperativem Handeln.

Trotz der Gefahr, ihm mit dieser verkürzten Darstellung nicht gerecht zu werden, möchte ich Bischof Hubers Begriff von der «kooperativen Freiheit» hier besonders herausheben, den ich für eine sehr brauchbare Richtschnur zur Begründung von Kooperation halte: Kooperative Freiheit ist demnach diejenige Freiheit, in der zweckrationale Kooperation sich auf der Grundlage intersubjektiver Verständigung und damit in der freien Übereinstimmung der Beteiligten vollzieht. Vor diesem Hintergrund verbindet sich kooperative Freiheit mit einem Verständnis von Verantwortung, das im wesentlichen auf Wechselseitigkeit aufbaut.

Damit verweist das Konzept auf zwei wichtige Merkmale der Kooperation, wie sie hier zur Diskussion steht. Zum einen geht es eben nicht um Korporatismus, der eher auf Einschränkung von Freiheit und öffentlichem Diskurs aufgebaut ist, sondern um eine Einbeziehung möglichst vieler gleicher Akteure, die alle ihre Chance im Prozeß der Kooperation erhalten; zum anderen ist Kooperation nicht Ergebnis, sondern Weg – ein neuer Gesellschaftsvertrag ist nie fertig, sondern ihm werden neue Artikel hinzugefügt oder alte Artikel verändert.

Legitimation durch Verfahren – genau das haben die Konservativen und Neoliberalen nicht begriffen, die sich stets aufs neue darüber wundern, warum die Menschen ihnen nicht folgen wollen auf dem Weg der Sparpolitik und Deregulierung.

### Kooperationsparadigma als Richtschnur

Gerade für DemokratInnen und SozialstaatsfreundInnen ist das Kooperationsparadigma als Richtschnur wichtig. Nicht einfach nur als Mittel der Entschleunigung, als Bremse gegen rücksichtslose Dynamiker. Würde sich Kooperation darauf beschränken, hätte man die Hegemonie des Marktradikalismus schon akzeptiert, indem man nur den Status quo zu bewahren sucht.

Nein, Verteidigung braucht die Vorwärtsbewegung, und unsere Gesellschaft braucht Reformen!

Wenn wir den großen Herausforderungen durch den Strukturwandel der Arbeitsgesellschaft und die Endlichkeit der natürlichen Ressourcen gerecht werden wollen, dann wird das nicht ohne Zumutungen gehen. Denn radikale Arbeitsumverteilung wird nicht nur die Einkommen betreffen, sondern trifft ins Herz der Identität einer Gesellschaft, die sich der Erwerbsarbeit verschrieben hat. Überstunden werden nicht nur aus Zwang geleistet, sondern auch weil man sich dann wichtiger fühlt. Und selbstverständlich ist eine Umverteilung von Erwerbs- und Hausarbeit nicht das reine Vergnügen für diejenigen, die dann endlich ihren Anteil übernehmen müssen...

Ebenso wird eine wirklich ökologische Politik – selbst wenn sie mit einem marktwirtschaftlichen Instrument wie den Ökosteuern vorangetrieben wird – nicht nur die Emissionen der Betriebe betreffen, sondern auch unser aller Lebensstil. Dann werden wir das Wort Verzicht noch einmal neu definieren...

Wer diese Veränderungen will, der muß dafür die Menschen gewinnen. Auch wenn der Reformstau nach rascher Veränderung drängt – autoritär durchgesetzte Reformen können nicht ernsthaft in Erwägung gezogen werden.

Ohne Streit wird es nicht gehen. Ich bin zuversichtlich, daß die Menschen für Reformen zu gewinnen sind, wenn die Ziele richtig bestimmt sind. Gerade weil wir eine Gesellschaft von «Sozialdemokraten» – dies meine ich selbstverständlich in dem übertragenen Sinne, wie die Herausgeber auch den Begriff verwenden – sind, denen Moral und Solidarität viel bedeuten, haben die Marktradikalen weder die Herzen noch die Köpfe der Menschen «im wirklichen Leben» erreicht. Das ist doch ein ermutigender Ausgangspunkt für eine «zivilgesellschaftliche Modernisierung»!

Längst haben die Menschen mit vielfältigen Formen der Kooperation auf allen Ebenen der Gesellschaft begonnen, sich den Veränderungen zu stellen. Aber woher soll künftig die Bereitschaft der Beteiligten zu solchen Kooperationen kommen, wenn jeder Schritt zum Vorwand genommen wird, noch drei weiter zu gehen. Ich denke hier etwa an die betrieblichen Bündnisse für Arbeit, in denen stets die Beschäftigten das Ihre dazu tun, Beschäftigung zu sichern oder zu schaffen. Aber man kann ihre Solidaritätsbereitschaft auch untergraben, wenn man den kollektiven Rahmen für solche Bündnisse, den Flächentarifvertrag, einfach weghaut, weil der ungebremste Konflikt angeblich soviel besser funktioniert.

Verehrter Pater Hengsbach, meine Impressionen beim Lesen Ihres Buches sind längst nicht allen Beiträgen gerecht geworden. Je mehr ich mich damit beschäftigte, um so mehr spannende Aspekte habe ich entdeckt. Das ist sicher das Verdienst der Autorinnen und Autoren – aber auch und vor allem das Ihre. Mir wurde bedeutet, Sie schätzen es nicht, daß über Ihre Person geredet wird, Sie ziehen die Auseinandersetzung über Ihre Thesen vor. Das ehrt Sie und dennoch gestatten Sie mir bitte abschließend, Ihnen meine allergrößte Wertschätzung auszusprechen.

## Das Kriterium der Gerechtigkeit

Die CTSA zum römischen Nein zur Frauenordination

Regelmäßig verleiht die angesehene Vereinigung amerikanischer katholischer Theologen (*Catholic Theological Society of America*, abgekürzt CTSA) einen Preis für herausragende Beiträge in theologischer Forschung und Lehre. In Erinnerung an den bedeutenden amerikanischen Konzilstheologen John Courtney Murray (1904–1967) heißt diese Auszeichnung *John Courtney Murray Award*. Bei der diesjährigen Jahresversammlung (*National Meeting*) vom 5. bis 8. Juni 1997 in Minneapolis ehrte die CTSA die an der Divinity School der Universität Chicago lehrende Anne Carr BVM für ihre Beiträge zur theologischen Grundlagenforschung und zur feministischen Theologie mit dem *John Courtney Murray Award*.<sup>1</sup> Was Anne Carrs Arbeiten auszeichnet, nämlich die Fähigkeit, theologische Debatten in ihrem gesellschaftlich-politischen Umfeld zu verorten und so zu neuen weiterführenden Einsichten zu gelangen, gilt auch für die seit dem Jahre 1971

<sup>1</sup>A. Carr, *The Theological Method of Karl Rahner*. (AAR Diss. Series 19). Scholars Press, Missoula/Mont. 1977; *Transforming Grace. Christian Tradition and Women's Experience*. Harper & Row, San Francisco 1988; deutsch: *Frauen verändern die Kirche. Christliche Tradition und feministische Erfahrung*. Mit einem Vorwort von E. Wendel-Moltmann. GTB 497, Gütersloh 1990; *A Search for Wisdom and Spirit: Thomas Merton's Theology of Self*. 1988; *Tested by the Cross*. Harper and Row, San Francisco 1993.

Dieses Buch legt beredtes Zeugnis davon ab, daß wir Leute wie Sie in der gegenwärtigen Umbruchsituation brauchen. Mit der Lust an der politischen Zuspitzung und mit analytischer Klarheit, mit Neugier und Offenheit für Veränderungen und mit Engagement für die Gestaltung der Gesellschaft. Ich wünsche mir und uns allen, daß wir weiterhin von Ihnen lernen können und mit Ihnen streiten dürfen, daß Sie Ihre Stimme laut erheben und damit wirksam in der Gesellschaft sind – und Ihnen wünsche ich, daß Sie Freude an Ihrer Arbeit und am Leben haben und natürlich, daß Sie dies Leben noch recht lange gesund leben!

Andrea Fischer, Bonn

\*«Wider die falschen Propheten des «Weiter so»», formulierte in einem Beitrag der Wochenzeitung «Freitag» (vom 20. Juni 1997) der Sozialethiker und Wirtschaftswissenschaftler Pater *Friedhelm Hengsbach SJ* seinen Einspruch gegen den ganz normalen Kapitalismus. Nicht «mehr Konkurrenz» und «mehr Markt», sondern «mehr Kooperation» und ein «neuer Gesellschaftsvertrag» seien angesichts der durch ihn ausgelösten Strukturkrisen und der immer größer werdenden Kluft zwischen Arm und Reich notwendig. Zu seinem 60. Geburtstag am 15. Juli 1997 haben Matthias Möhring-Hesse und Bernhard Emunds (beide Mitarbeiter von P. Hengsbach im von ihm geleiteten *Oswald von Nell-Breuning Institut für Wirtschafts- und Gesellschaftsethik* an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt/M.) und *Wolfgang Schroeder* (Referent beim Vorstand der IG Metall) von einer Reihe von Autoren Stellungnahmen zu seinem Plädoyer für einen «Abschied von der Konkurrenzgesellschaft» (München 1995) gebeten: M. Möhring-Hesse, B. Emunds, W. Schroeder, Hrsg., *Wohlstand trotz alledem. Alternativen zur Standortpolitik* (Knaur, München 1997). Bei der Buchpräsentation am 15. Juli 1997 gab die sozialpolitische Sprecherin von Bündnis 90/Die Grünen und Bundestagsabgeordnete *Andrea Fischer* eine erste Bewertung des Diskussionsbandes. Wir dokumentieren ihre Rede.

*Ausgewählte Veröffentlichungen von F. Hengsbach*: *Die Assoziierung afrikanischer Staaten an die Europäische Gemeinschaft*. Baden-Baden 1977; *Die Arbeit hat Vorrang*. Düsseldorf 1982; *Wirtschaftsethik. Aufbruch, Konflikte, Perspektiven*. Freiburg 1991; *Abschied von der Konkurrenzgesellschaft*. München 1995; *Brauchen wir einen «neuen Sozialstaat»?* Oldenburg 1996; *Die Rolle der Umweltverbände in den demokratischen und umweltethischen Lernprozessen der Gesellschaft*. 1997; *Herausgeber*: Zus. mit M. Möhring-Hesse, *Eure Armut kotzt uns an*. Frankfurt/M. 1995; zus. mit U. Sander und Ngo Cong Hoan, *Strukturentgiftung*. Düsseldorf 1990; zus. mit B. Emunds und M. Möhring-Hesse, *Jenseits katholischer Soziallehre*. Düsseldorf 1993; zus. mit B. Emunds und M. Möhring-Hesse, *Reformen fallen nicht vom Himmel. Was kommt nach dem Sozialwort der Kirchen?* Freiburg 1997.

tagende CTSA<sup>2</sup>: Mit ihren Referaten, Workshops und öffentlichen Erklärungen setzt sie die Standards für eine intellektuell anspruchsvolle und engagierte Gesprächskultur innerhalb der katholischen Kirche in den USA.

In diese Tradition gehört auch die während der Versammlung in Minneapolis verabschiedete Erklärung (*CTSA Committee's Paper*) über «Frauenordination und Tradition» (*Tradition and the Ordination of Women*).<sup>3</sup> Darin nimmt die CTSA Stellung zu der

<sup>2</sup>Vgl. J. Nilson, *La teologia cattolica contemporanea negli Stati Uniti*, in: *Cristianesimo nella storia* 7 (1986), S. 361–377, 364ff.; Joseph Gremillion, *North American Ecclesial: Consciousness in its Global Context*, in: *Proceedings CTSA 38* (1981) S. 113–129; William D. Lindsey, *Telling it Slant: American Catholic Public Theology and Prophetic Discourse*, in: *Horizons* 22 (1995) S. 88–103.

<sup>3</sup>CTSA Committee's Paper: *Tradition and the Ordination of Women*, *Origins* 27 (19. Juni 1997), S. 76–79; *Statement of CTSA Board*, in: ebenda, S. 75f.; inzwischen liegt eine deutsche Übersetzung des Komitee-Berichtes vor: *Frauenordination und Tradition*, in: *Herder Korrespondenz* 51 (August 1997), S. 414–419. Während der Versammlung der CTSA sprach Erzbischof Oscar Lipscomb (Mobile/Ala.), Nachfolger des inzwischen verstorbenen Kardinals Joseph Bernardin als Vorsitzender der *Common Ground Initiative* (vgl. *Orientierung* 60 [1996] S. 201ff.) über den Beitrag der CTSA mit ihren Tagungen und Erklärungen zur *Common Ground Initiative* und zum innerkatholischen Dialog (vgl. *Origins* 27 [19. Juni 1997] S. 72ff.). – Schon 1978 veröffentlichte die CTSA eine Stellungnahme (Sara Butler, Hrsg., *A Report on the Status of Women in Church and Society*:

im Apostolischen Schreiben «*Ordinatio sacerdotalis*» vom 22. Mai 1994 und zu der dieses Schreiben erläuternden Erklärung der Glaubenskongregation («*Responsum ad dubium*» und die dazugehörige ausführliche Erläuterung) vom 28. Oktober 1995 geäußerten Lehrposition, nach der die katholische Kirche keine Vollmacht besitze, Frauen zu Priestern zu weihen: «Es bestehen ernstzunehmende Zweifel in bezug auf die Art der Verbindlichkeit dieser Lehre und ihrer Grundlage in der Tradition. Es besteht ein ernstzunehmender und weit verbreiteter Widerspruch in dieser Frage nicht nur unter Theologen, sondern auch innerhalb der Gemeinschaft der Kirche insgesamt. Noch einmal, es scheint uns daher offensichtlich, daß weiterhin Forschung, Diskussion und Gebet in bezug auf diese Frage unter allen Kirchenmitgliedern in Übereinstimmung mit ihren speziellen Begabungen und Berufungen notwendig sind, wenn die Kirche vom Geist geführt werden soll – in Treue zur authentischen Tradition des Evangeliums heute.» Dieser Schlußabschnitt der Erklärung wird in vollem Wortlaut in der dazugehörenden Stellungnahme des Präsidiums der CTSA (*Statement of CTSA Board*) zitiert. Darin beschreibt dieses Gremium seinerseits das mit der Erklärung angestrebte Ziel: «Das Präsidium kommt zum Urteil, daß diese Erklärung ein Beispiel für die Aufgabe katholischer Theologen ist, die im Geist der Zusammenarbeit und kirchlicher Gemeinschaft schwerwiegende Bedenken und Fragen in bezug auf das *responsum ad dubium* der Glaubenskongregation äußern.» Gleichzeitig entschied das Präsidium, daß die Erklärung wegen der Wichtigkeit der darin behandelten Fragen dem Präsidenten der US-amerikanischen und dem der kanadischen Bischofskonferenz zugesandt werden soll. Die Erklärung selber fand bei den Teilnehmern der Jahresversammlung eine hohe Zustimmung: Von den 248 anwesenden Mitgliedern stimmten 216 mit Ja, 22 mit Nein und 10 enthielten sich der Stimme. Mit dieser Abstimmung kam ein Konsultationsprozeß zu Ende, bei dem während eines Jahres die Mitglieder der CTSA zu einem ersten Textentwurf, vorgelegt von einer dazu eigens gebildeten Kommission, Stellung nehmen konnten.<sup>4</sup> Gegenüber dem Entwurf von Juni 1996 ist die endgültige Fassung der Erklärung präzise auf die Absicht der Erklärung hin formuliert: «Sie will nicht Argumente für oder gegen die Frauenordination vortragen. Die Frage, die sie aufwirft, lautet, ob die von der Glaubenskongregation angeführten Gründe die Behauptung rechtfertigen, daß eine definitive Zustimmung der Gläubigen zur Lehre verpflichtend ist, daß die Kirche keine wie auch immer geartete Vollmacht besitzt, Frauen die Priesterweihe zu spenden.» Die Erklärung der CTSA ist in drei Abschnitte gegliedert, entsprechend den drei Gründen, die von der Glaubenskongregation genannt worden waren: Die in «*Ordinatio sacerdotalis*» vorgetragene Lehre sei «auf dem geschriebenen Wort Gottes gegründet» und «in der Überlieferung der Kirche von Anfang an beständig gewahrt und angewandt» und schließlich «vom ordentlichen und universalen Lehramt unfehlbar vorgetragen» worden. Bei der detaillierten Analyse der von der Glaubenskongregation zu jedem der drei Begründungskomplexe herangezogenen biblischen, historischen wie dogmatischen Aussagen kommt die Erklärung der CTSA zum Schluß, daß sie als Begründung nicht ausreichend seien. Vielmehr könne festgestellt werden, daß die Kirche das Alter einer Tradition nie als alleiniges Kriterium für ihre Verbindlichkeit akzeptiert habe. So sei sowohl in «*Ordinatio sacerdotalis*» wie auch im erläuternden «*Responsum ad dubium*»

Consideret in the Question of Women's Ordination. Darlington Seminary, Mahwah/NJ 1978) zur Erklärung der Glaubenskongregation «*Inter insigniores*. Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt» vom 15. Oktober 1976. Vgl. die Studie: Daniel J. Trapp, *The Discussion of the Ordination of Women to the Priesthood among Roman Catholics in the United States, 1977–1987*. Rom 1989, S. 232–241; 292–298; 339f.

<sup>4</sup>CTSA/Draft Study Paper: *Tradition and Women's Ordination: A question of Criteria*. in: *Origins* 26 (1996), S. 90–94. Mitglieder des Redaktionskomitees waren: John Nilson (Loyola University, Chicago), Sister of Mercy Margaret Farley (Yale Divinity School, New Haven/Conn.), Francis Sullivan SJ (ehemals Gregoriana, Rom).

der Glaubenskongregation die Einsicht erhalten, daß das Lehramt die Grundlagen des traditionellen Glaubens der Kirche in dieser Frage von neuem überprüfen muß. So werden Argumente, die früher einmal genannt worden waren, nicht mehr erwähnt, und gleichzeitig treten in den Äußerungen des kirchlichen Lehramtes andere Gründe als die nun entscheidenden in den Vordergrund.

Die Erklärung kommt bei der Bewertung dieser geschichtlich beobachtbaren Veränderungen zum Schluß: «Die Überzeugung also, nach der Frauen von Natur aus Männern unterlegen seien und daß es göttlichem Willen entspreche, wenn sie sich innerhalb der sozialen Ordnung Männern unterordnen, hat die gesamte Kirchengeschichte hindurch eine wichtige Rolle gespielt, indem sie die Überzeugung bestärkte, Frauen dürften nicht zu Priestern geweiht werden. In dem Maße, wie der früheren Lehre, daß Frauen nicht die Weihe empfangen können, diese Auffassungen zugrunde lagen, die nicht auf göttlicher Offenbarung beruhen, ist sie offen für erneute seriöse theologische Forschung.» Dafür nennt die CTSA zwei Begründungen:

▷ Die Geschichte der Verwaltung der Sakramente und deren Verständnis in der Kirche zeigt, wie eng hier Glaubenspraxis und Lehre verknüpft sind. Die mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil begonnene Änderung im Verständnis und in der Praxis des kirchlichen Amtes hat der Frage nach der Zulassung der Frauen zur Ordination neue Dringlichkeit gegeben.

▷ Das Apostolische Schreiben «*Ordinatio sacerdotalis*» wie die zusätzlichen Erläuterungen der Glaubenskongregation halten ausdrücklich fest, daß Männer und Frauen gleiche personale Würde haben und daß dies eine «absolute fundamentale Wahrheit christlicher Anthropologie» sei. Sie distanzieren sich damit von jeder Argumentation, die heutzutage mit dem Verweis auf den minderen Rang von Frauen diese von der Ordination ausschließen will. Die Erklärung der CTSA deutet diese Position so: «Wann immer eine Praxis eine nicht zu rechtfertigende Diskriminierung beinhaltet, muß diese als unmoralisch und dem *depositum fidei* zuwiderlaufend beurteilt werden.» Dieses Prinzip der Nichtdiskriminierung gilt auch dann, wenn das Apostolische Schreiben «*Ordinatio sacerdotalis*» feststellt, daß «Christus es so festgelegt» habe. Die Erklärung der CTSA stellt dazu fest, daß der Mangel einer solchen Begründung «weniger in der Brüchigkeit der Hinweise aus Schrift und Geschichte für dieses Argument, sondern im Ungenügen liegt, den Erfordernissen traditioneller katholischer Moraltheologie zu entsprechen. Eine Prämisse der katholischen Moraltheologie lautet durchweg, daß der Wille Gottes nicht willkürlich ist und daß moralische Normen insofern mit vernünftiger Einsicht vereinbar sein müssen. Es reicht folglich niemals aus, lediglich festzustellen: «Dies ist das Gesetz.» Gott fordert nicht nur Gehorsam, sondern auch ein bestimmtes Maß an Verstehen (*Understanding*).» Diese Passage macht das Kernstück der Argumentation der Erklärung aus; so wird dieser Gedankengang am Schluß des Abschnittes noch einmal bekräftigt: «An dieser Stelle kann es nicht darum gehen, Probleme dieser Art entweder im Gegensatz oder in Übereinstimmung mit den vatikanischen Dokumenten zu lösen. Es geht vielmehr darum, ihre Bedeutung zu unterstreichen und damit anzuerkennen, daß eine angemessene Untersuchung der Frage, ob das Nichtweihen von Frauen auf göttliche Offenbarung zurückgeht, eine Untersuchung der moralischen Qualität dieser Praxis miteinschließt.» Was der Text hier als knappen Gedankengang formulierte, machte im Entwurf von 1996 fast ein Drittel des Textes aus. Damals wurde in einem Kommentar zu dieser Stelle festgehalten<sup>5</sup>, daß die CTSA neben den drei herkömmlichen Kriterien zur Beurteilung einer Lehre, nämlich Schrift, Tradition und *sensus fidelium*, ein neues Kriterium verwende, nämlich das der Gerechtigkeit. Die CTSA gibt damit einen produktiven Hinweis, in welchem Rahmen die weitere Diskussion um die Frauenordination geführt werden soll. *Nikolaus Klein*

<sup>5</sup>Vgl. die beiden Berichte von Rosemary Johnston in: *National Catholic Reporter* vom 28. Juni 1996, S. 6f.

# Gott, die Abendbrise und das Chaos

Zu einem Roman von Mário de Carvalho

«Seit meiner Jugend war ich nicht mehr nachts in Tarcisis unterwegs gewesen (...). Ich war ungeduldig und wollte mir so bald wie möglich ein Bild vom Zustand der Stadtmauern machen. Über eine Steintreppe erreichte ich den Aquädukt (...). Von hier oben gesehen, wirkte die schlafende Stadt viel kleiner (...): die leere Decumana (...), das Forum mit der starren Eintönigkeit seiner Säulenreihen und dem massigen Jupitertempel, die gähnende Höhle des unvollendeten Theaters, die runden, strohgedeckten Häuser aus vorrömischer Zeit neben den wackeligen Reihenhäusern aus Ziegelstein... All dies war meiner Verantwortung unterstellt. Von hier aus konnte ich ganz Tarcisis überblicken und beinahe mit Händen greifen, gleich einem Modell aus Holz und Gips (...) – Letztlich eine seltsame Stadt. Ich, der ich alle Tage durch Tarcisis ging und über das Geschick der Stadt entschied, hatte soeben herausgefunden, daß mir Tarcisis fremd war...»<sup>1</sup>

Lucius Valerius Quintius, römischer Magistrat, *Duumvirus* und Konsul im lusitanischen Städtchen Tarcisis hat große Sorgen: sein Spion hat ihm gemeldet, die Mauren aus Tingitanien, dem heutigen Mauretanien, hätten die Meerenge von Gibraltar überquert und bedrohten den Süden der römischen Provinz. In Rom herrscht Kaiser Mark Aurel (222–235), stoischer Philosoph und gewiefter Politiker, das große Vorbild von Lucius Valerius, dem er naheifert, ohne jedoch über dasselbe politische Geschick zu verfügen. Er bleibt Gefangener der Prinzipien, in denen er erzogen wurde – *Gravitas, Romanitas, Humanitas* –, in einer Zeit der Umwälzungen, der Spätantike, gekennzeichnet von Barbareneinfällen, militärischer Anarchie, Krise der Institutionen und der *Pax Romana*, die in Lusitanien fünfzig Jahre nach dem Tod des Mark Aurel zusammenbrechen wird: zuerst die Mauren, dann die Franken, Alanen und zuletzt die Westgoten werden die städtische Zivilisation des antiken Hispanien erschüttern. Von alledem weiß Lucius Valerius noch nichts, als er über den Aquädukt spaziert, um sich ein Bild von den Befestigungen seiner Heimatstadt zu machen. Allein, die Stadt ist voller Symbole, die ihn beunruhigen, Zeichen, die er nicht deuten kann, Spuren orientalischer Religionen, die ihn befremden. Am meisten stört ihn der Fisch auf Hauswänden, an Türen, auf Bäumen, im Sand – Vorboten des aufkommenden Christentums. An der Seite eines Sklaven durchquert er die ärmlichen Viertel seiner Stadt, die er sonst nie betreten würde: «Inmitten eines schmutzigen Hofes saßen unter einem Vordach mehrere Männer schweigend an einem hölzernen Tisch. Einer von ihnen trug einen geflochtenen Bart und starrte unverwandt in unsere Richtung. Dabei bemerkte ich, daß auf dem Tisch Brotstücke herumlagen. Ich fragte den Sklaven, wem dieses Haus gehöre: *Episkopos* antwortete er.»<sup>2</sup> Lucius Valerius Quintius ist verwirrt. Er kennt seine Stadt nicht mehr. Was soll dieses seltsame Bankett, mitten in der Nacht – jene starren, versteinerten Männer mit ihren Brotstücken, was hätten sie wohl zu bedeuten? War es nur eine neue Mode, wie andere orientalische Kulte – Osiris, Mithras, Cybele – die kamen und gingen wie die Jahreszeiten? Oder war es mehr?

## Johannes der Täufer und sein Fisch

Die Ära der Severer (192–235) läutete im Römischen Imperium eine Zeit tiefgreifender Veränderungen ein. Septimius Severus (196–211) hatte Julia Domna, die Tochter eines Baal-Priesters, geheiratet und öffnete damit den neuen orientalischen Einflüssen in der römischen Gesellschaft Tür und Tor. Eine Zeit der politischen Instabilität und militärischen Anarchie brach herein, die durch die ersten Barbareneinfälle noch verschlimmert wurde. Lusitanien,

neben der Hispania Citerior (Hauptstadt Tarragona) und der Betica (Hauptstadt Hispalis/Sevilla) eine der drei römischen Provinzen auf der Iberischen Halbinsel im äußersten Westen des Imperiums, lebte seit Kaiser Augustus' Zeiten in Frieden.<sup>3</sup> Die städtische Zivilisation der Antike stand im Süden des heutigen Portugal in voller Blüte: Städte wie Pax Iulia (Beja), Scallabis (Santarém) und Ossonoba (Faro) gehörten zu den reichsten des Römischen Reiches, üppige Villen entstanden, die Minen von Vipasca (Aljustrel) und der Hafen von Tróia (Setúbal) mit seiner Fischtunke (*garum*) sicherten der städtischen Oberschicht einen gewissen Wohlstand.<sup>4</sup> Dieses friedliche Gesamtbild wurde jedoch empfindlich getrübt durch erste Krisenzeichen – politische Instabilität, Zerfall der städtischen Strukturen, militärische Anarchie –, die sich in der *Hispania*, im äußersten Westen in der Form einer Bedrohung durch die Barbaren äußerte. Der Aufstand der *Mauri* aus Tingitanien, der Afrika, insbesondere Volubilis (Marokko) bedrohte, zwang den römischen Prokurator Lusitaniens, Caius Valius Maximianus, zum Eingreifen. Die Lage in Mauretanien wurde so kritisch, daß eine Legion aus dem Donaubecken abgezogen und nach Afrika verlegt werden mußte. Die römischen Städte Lusitaniens – wie auch Afrikas und Galliens – wurden mit Mauern befestigt, ein Zeichen allgemeiner Unsicherheit.<sup>5</sup>

In diese Zeit der Krise und Verunsicherung fällt auch die erste Blüte des Christentums auf der Iberischen Halbinsel. Wenig Genaues läßt sich über seine Entstehung sagen: Immerhin belegt die Streitschrift des Bischofs Irenäus von Lyon (177?–202?), *Adversus Haereses*, die Existenz zahlreicher christlicher Kirchen im Süden der Pyrenäenhalbinsel, die hier – wie überall – verfolgt wurden.<sup>6</sup> In dieser Krisenzeit und Umbruchstimmung spielt der Roman *Ein Gott in der Abendbrise* von Mário de Carvalho.

Im Garten seines langjährigen Freundes Maximus Cantaber wird der Konsul Lucius Valerius Zeuge eines seltsamen Ereignisses: «Etwa zwanzig Frauen und Männer versammelten sich vor einem Opferaltar, auf dem eine plumpe Tonfigur stand, die einen Bauern mit einem Lamm auf dem Rücken darstellte. Alles erschien mir ziemlich lächerlich. Das Fisch-Motiv tauchte immer wieder auf den Schmucksachen auf, die die Versammelten trugen. Ich verstand nicht, was dieses monomane Symbol mit der Tonfigur verband, die den Bauersmann darstellte.»<sup>7</sup> Lucius Valerius Quintius kann es sich nicht leisten, dem Treiben dieser seltsamen Gemeinschaft tatenlos zuzusehen, auch wenn ihre Rituale äußerlich friedlich und harmlos wirken, denn die Stadtbewohner hassen die Christen. Er läßt schließlich den Bischof Milquion verhaften, einen Syrer, beschlagnahmt in dessen Haus zwei Papyrusrollen und blättert darin: «Da vernahmen sie das Geräusch Gottes, des Herrn, der im Garten beim Windhauch des Tages einherging» (Genesis 3,8). Es ist die Geschichte der Vertreibung aus dem Paradies. Lucius Valerius reagiert mit Unverständnis auf diesen Schöpfungsmythos einer Gottheit, die in der erfrischenden Abendbrise im Garten spazierengeht. Die ganze Erzählung erscheint ihm primitiv, zusammenhanglos und schlecht durchdacht. Ebenso lustlos blättert er im Markusevangelium – eine wunderbare Geburt, eine komplizierte jüdische Genealogie, ein paar naive Wunder, schließlich ein Verrat, ein Urteil, eine Kreuzigung und eine Auferstehung. Alles das läßt ihn kalt, wäre da nicht Iunia Cantaber, die älteste Tochter seines Busenfreundes Maximus,

<sup>3</sup>Jorge de Alarcão, *O Domínio romano*, in: Portugal: das origens à romanização. (Nova História de Portugal, 1). Editorial Presença, Lissabon 1990, S. 346–351, 383.

<sup>4</sup>Justino Maciel, *Antiguidade tardia e paleocristianismo em Portugal*. Selbstverlag, Lissabon 1996, S. 25ff.

<sup>5</sup>Jorge de Alarcão, *O domínio romano em Portugal*. (Forum da História, 1). Publicações Europa-América, Mem Mertins 1988, S. 29f.

<sup>6</sup>Miguel de Oliveira, *História eclesiástica de Portugal*. União Gráfica, Lissabon 4a ed. 1968, S. 11–31; Justino Maciel, *Antiguidade tardia e paleocristianismo em Portugal*. Selbstverlag, Lissabon 1996, S. 32f.

<sup>7</sup>Mário de Carvalho, vgl. Anm. 1, S. 127.

<sup>1</sup>Mário de Carvalho, *Um Deus passeando pela brisa da tarde: romance*. Caminho, Lissabon 1994, 4a ed. 1996, S. 60f.; engl.: *A God Strolling in the Cool of the Evening*. Louisiana State Univ. Press, Baton Rouge, 1997.

<sup>2</sup>Ebenda, S. 65f.

deren Bild ihn nicht mehr losläßt: eine schlanke Gestalt, eine blaues Gewand, ein herrischer Blick und eine außergewöhnliche Berufung: Märtyrerin. Lucius Valerius ist dieser Herausforderung nicht gewachsen. Eingezwängt in seine Prinzipien – *Gravitas, Humanitas, Romanitas* –, wird es ihm nicht gelingen, Iunia vor dem Haß der Stadtbewohner zu retten, die das Haus der Cantaber anzünden und ihn dazu zwingen, Iunia zum Tode zu verurteilen. Lucius Valerius selbst wird Opfer dieses Hasses: er muß Tarcisus verlassen, die letzten Jahre seines Lebens auf dem Land verbringen. Die griechischen und lateinischen Klassiker sind sein einziger Trost. Verbittert ob seinem Sturz und angewidert von der Mittelmäßigkeit des Landlebens macht er sich ans Schreiben. Da erwischt er eines Tages einen seiner Sklaven dabei, wie er einen Fisch in den Sand zeichnet. Wütend zertrampelt er das Symbol der neuen Religion, allein, es ist vergeblich: «Die Wirklichkeit läßt sich nicht dadurch auslöschen, daß wir ihre Symbole zerstören.»<sup>8</sup> Was bleibt, sind seine Memoiren: Tarcisus, die Stadt der Erinnerung, und Rom, die Stadt seiner Träume.

### Die Stadt – ein Palimpsest

«Wir waren alle überwältigt vom üppigen Pomp Roms. Der Luxus der Notabeln von Tarcisus (...) wirkte klein und jämmerlich in dieser Welt aus Purpur, Weihrauch und Silber. Was war schon das goldene Haus der Familie Cantaber angesichts der Ruinen der *Domus aurea*? Die Thermen von Tarcisus, eingezwängt in krumme, enge Gäßchen, verglichen mit den Thermen des Trajan? (...) Ja selbst das Elend und der Schmutz der ärmlichen Römer Vorstädte schien eine imposante Größe auszustrahlen, die nichts gemeinsam hatte mit der Armseligkeit unserer provinziellen Häuschen und engbrüstigen Mietshäuser. In unserer Ahnungslosigkeit und provinziellen Verblendung hätten wir um ein Haar unsere ganze Stadt gegen die übelriechenden Hütten der Suburra eingetauscht.»<sup>9</sup>

Das Römische Imperium war eine urbane Zivilisation – ein Bund von Städten, deren Zusammenhalt abhängig war von der Stärke ihres Zentrums, der Ewigen Stadt, und einem perfekt funktionierenden Kommunikationssystem. Dies war nur möglich dank einem Netz von Häfen und gut funktionierenden Verbindungen auf dem Seeweg.<sup>10</sup> Der *Civis romanus* – hier der Magistrat Lucius Valerius Quintius – lebte zwischen zwei Städten, der Stadt der Erinnerung, aus der er stammte, und der idealen Stadt seiner Träume – Rom –, die er nur einmal in seinem Leben besuchte, zumal wenn er im äußersten Westen des Imperiums wohnte, einer Gegend, die schon in der Antike als Finisterrae galt.

Im Romanwerk Mário de Carolhos nimmt die Stadt eine zentrale Rolle ein. Sie wird zur gigantischen Metapher der Kultur: es ist ein Labyrinth, auf halbem Weg zwischen Henoch – der verfluchten Stadt der Genesis (Gen 4,17) – und dem Göttlichen Jerusalem. Der Held verirrt sich in das Gewirr der Straßen, bevor er am Ende hinausgeworfen wird. In der Mitte dieses Labyrinths lauert der Minotaurus, der drohende Untergang. Die Stadt – Metapher der Kultur – ist doppelt bedroht, äußerlich durch die Invasion der Barbaren, innerlich durch die Barbarisierung ihrer Bewohner. Tarcisus, *Fortunata Ara Iulia Tarcisus*, ist keine reale Stadt: es liegt irgendwo im Alentejo, «nicht weit von Evora, nicht weit von Viasca, nicht weit von Mérida».<sup>11</sup> Dieses Tarcisus, eine fiktive Metapher des römischen Lusitanien, versucht Lucius Valerius Quintius in seinen Memoiren zu rekonstruieren, hin- und hergerissen zwischen der Stadt der Erinnerung und der Stadt seiner Träume.

Nach Georg Simmel<sup>12</sup> besteht die wesentliche Selbsterfahrung des Städters in einer Spaltung des Ich: im Laufe seines Lebens entfremdet er sich seiner selbst. Die einzige Perspektive ist die der Nostalgie: verzweifelt versucht der Städter, die Atmosphäre

und die Einzelheiten der Stadt seiner Kinder- und Jugendzeit zu rekonstruieren und damit die für ihn verlorene Stadt wieder lesbar zu machen. Für den Magistraten Lucius Valerius ist das Kernstück dieser Erinnerung das Haus der Familie Cantaber, das ein Opfer der Flammen und der Intoleranz der Stadtbewohner wird, die in der prächtigen Stadtvilla der Cantaber – Imitation der *Domus aurea* – die verhaßte «Sekte» der Christen symbolisch verbrennen: «Das schöne, goldene Haus der Cantaber mit all seinen Kostbarkeiten war zu Asche geworden (...) Ich warf eine Handvoll Erde in die Luft, als Reverenz vor dem Schutzgeist der Cantaber und auch vor meinen Erinnerungen, die gleichfalls ein Raub der Flammen geworden waren.»<sup>13</sup>

Die Erinnerung bedingt die Lesbarkeit der Stadt. Sie soll jedoch nicht nur die Vergangenheit heraufbeschwören, sondern diese auch bewahren und vor dem Vergessen retten. Doch die zuerst im Gedächtnis und dann auf dem Papier rekonstruierte Stadt ist nicht real, sondern fiktiv. Sie lebt vom Vergleich mit einer anderen Stadt, mit einem Archetyp.<sup>14</sup> Schon Sigmund Freud<sup>15</sup> hat in Rom die Ur-Stadt erkannt: Diese archetypische *Urbs* – Stadt der Städte – hat der Memorialist Lucius Valerius Quintius vor Augen. Dieses Bild beflügelt seine Träume, beherrscht ihn auf dem Weg durch die Stadt der Erinnerung, sein Tarcisus, das ihm immer fremder vorkommt. Es ist eine imaginäre Kartographie, in der der Stadtplan von Tarcisus (Forum, Decumana, Thermen) verschmilzt mit Rom, dem Kolosseum, der *Domus aurea* und dem Kapitol. Doch der Versuch des Memorialisten, seine Stadt in der Erinnerung «lesbar» zu machen, ist nicht von Erfolg gekrönt. Immer wieder taucht ein Zeichen auf, das er nicht zu deuten vermag – der Fisch an den Wänden, auf den Mosaiken, ja selbst im Garten seines Kindheitsparadieses, der *Domus Cantaber*: «Dieses Symbol, mitten zwischen den Erinnerungen an meine Kindheit, erschien mir wie eine brutale Profanation. Es gab da eine andere Macht, die stärker war als meine Erinnerungen.»<sup>16</sup> Angesichts dieses undeutbaren Zeichens, das den ummauerten Garten – das Paradies der Kindheit – entweiht, wird die Stadt zu einem befremdlichen Palimpsest, der sich nicht entziffern läßt – eine Abfolge von Schriften, Symbolen und Zeichen, deren Deutung immer unsicherer wird. Diese Unsicherheit überträgt sich auf den Memorialisten, der seine eigene Rolle in diesem städtischen Universum immer weniger zu fassen vermag. Die Stadt wird so zu einem «Nicht-Ort»<sup>17</sup>, einem unverständlichen Babel, das nur im Kollaps der Zivilisation enden kann. Die Fehlleistung des Magistraten Lucius Valerius, seine Unfähigkeit, die eigene Stadt zu deuten, ihren Wandlungsprozeß zu begreifen, führt zu seiner Vertreibung, der Verbannung aufs Land.

### Domus und Villa in bedrohtem Gleichgewicht

«Ich kann mich mit dieser goldenen Mitte nicht abfinden», beklagt sich Lucius Valerius zu Beginn seiner Memoiren. «Mir (...) widerstrebt das Nichtstun, weil mir die Beschäftigung untersagt wurde.» Ein Bild des Bacchus vor Augen, sitzt Lucius Valerius an einem Marmortisch in seiner Laube und macht aus der Not eine Tugend: «Laßt mich meine Müßigkeit kultivieren (...). Ich bin Landbesitzer, Römer, ich lese, bilde mich.»<sup>18</sup> Wohl ist es ihm gelungen, die Invasion der Barbaren fürs erste abzuwehren,

<sup>12</sup> Georg Simmel, *The Stranger*, in: Richard Sennett, *The Conscience of the Eye: The Design and Social Life of Cities*. Knopf, New York 1990, S. 148; ursprünglich: G. Simmel, *Exkurs über den Fremden*, in: Ders., *Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig 1908, S. 509–512.

<sup>13</sup> Mário de Carolhos, vgl. Anm. 1, S. 251–259.

<sup>14</sup> Renato Cordeiro Gomes, *Todas as cidades, a cidade: literatura e experiência urbana*. Rocco, Rio de Janeiro 1994, S. 44ff., 58, 68.

<sup>15</sup> S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, in: Ders., *Abriß der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur*. (Bücher des Wissens, 6043). Frankfurt am Main 1972, S. 69f.

<sup>16</sup> Mário de Carolhos, vgl. Anm. 1, S. 126.

<sup>17</sup> Melvin M. Webber, *The Urban Place and the Nonplace Urban Realm*, in: *Explorations in Urban Structure*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1964, S. 79ff.

<sup>18</sup> Mário de Carolhos, vgl. Anm. 1, S. 13–16.

<sup>8</sup> Ebenda, S. 19.

<sup>9</sup> Ebenda, S. 176.

<sup>10</sup> Pierre Chaunu, *Le système antique*, in: *Histoire, science sociale. La durée, l'espace et l'homme à l'époque moderne*. Société d'édition d'enseignement supérieur, Paris 1974, S. 108ff.

<sup>11</sup> Brief Mário de Carolhos vom 28. April 1997.

wenn auch ein häßlicher Sprung in Bacchus' Gesicht ihn stets an die zerstörerische Wut der Mauren erinnert. Was er jedoch nicht aufhalten konnte, war die Barbarisierung der *Civitas*.

Die Zeiten des Mark Aurel (222–235) waren gekennzeichnet von Katastrophen, Haß und Intoleranz, in seltsamem Kontrast zur Persönlichkeit des Philosophenkaisers. Dies zu durchschauen und in einer Zeit des Umbruchs flexibel zu handeln, wäre die Aufgabe eines umsichtigen Magistraten gewesen. Lucius Valerius war jedoch nicht auf der Höhe seiner Zeit. Was ihm bleibt, ist – nolens, volens – jenes Ideal der *Aurea mediocritas*, wie es Horaz<sup>19</sup> beschworen hat: «Wer da wählt die goldene Mitte, sicher/ Bleibt er fern vom Schmutze der morschen Hütte,/ Bleibt, genügsam, fern von mißgönntem Prunke/ Fürstlichen Schlosses.» Das nahezu vollkommene Gleichgewicht zwischen Stadt und Land, das die römische Gesellschaft auszeichnete, basierte auf diesem Ideal der *Aurea mediocritas*, dem Leitmotiv einer städtischen Oberschicht, die es verstand, ihre städtischen Verpflichtungen mit den Freuden des müßigen Landlebens zu verbinden. Es ist daher kein Zufall, wenn die Römer sich nicht als Städter empfanden, sondern als «Bauern».<sup>20</sup> Das Gleichgewicht *Urbs/Rus* wurde erzielt durch eine Vorherrschaft der Stadt. Bis in die Spätantike hinein bewahrte die *Civitas* die Rolle einer Mittlerin zwischen den neuralgischen Zentren des Römischen Reiches: von hier gingen alle Neuerungen aus. Auch das Christentum verbreitete sich zuerst in den Städten des Imperiums, deren Verwaltungsstrukturen die neue Religion übernahm. Der Bruch wurde erst mit der Invasion der Mauren, Alanen und der verschiedenen Germanenstämme vollzogen; die römische Kultur zog sich aufs Land zurück und verlor ihre kulturelle Dynamik.

Zentrum des Landlebens in der römischen Antike war die *Villa*. Anfangs ein einfaches Landhaus, erfuhr sie eine erste Erweiterung durch die Ausdehnung der Landgüter und die zunehmende Spezialisierung auf die Herstellung von Wein und Olivenöl.<sup>21</sup> Unter orientalischem Einfluß entstanden in der Nähe der Städte prächtige Landhäuser, die *Villae suburbanae*, die durch eine raffinierte Architektur Stadtpalais und Landhaus, *Domus* und *Villa* unter einem Dach verbanden, wie sie Plinius der Jüngere be-

<sup>19</sup> Quintus Horatius Flaccus, Sämtliche Werke. Lateinisch und deutsch. Hrsg. von H. Färber. München 1972, S. 82f. (Carmina. Liber II, 10, 5ff.).

<sup>20</sup> Pierre Grimal, Rome et la terre, in: Derx., La civilisation romaine. Arthaud, Paris 1960, S. 205–231.

<sup>21</sup> Ebenda, S. 222–227.

## ORIENTIERUNG erscheint 2× 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 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: 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 Matutina, 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.

schrieben hat.<sup>22</sup> Das Ideal des einfachen, tugendhaften Landbesitzers wich so nach und nach einem aristokratischen Leitbild des *Dominus otiosus*: Die Vertreter der ländlichen Aristokratie hielten zwar noch an der *Vita rustica* fest, ohne diese jedoch zu kennen: sie hörten auf, das Land selbst zu bestellen, und überließen die Arbeit den Sklaven. Ihre Kultur verkam zu reinem Bücherwissen.<sup>23</sup> So schildert uns auch Mário de Carvalho seinen Memorialisten Lucius Valerius: unfähig, sich den veränderten Umständen anzupassen; vergräbt er sich in gelehrte Anekdoten, Elemente einer städtischen Gelehrsamkeit, die ihm zwischen Sklaven, Ziegen und Schafen wenig nützen werden.

«Alles, was in dieser Stadt an Sagen und Liedern entstanden ist, ist erfüllt von der Sehnsucht nach einem prophezeiten Tag, an welchem die Stadt von einer Riesenfaust in fünf kurz aufeinander folgenden Schlägen zerschmettert werden wird», schreibt Franz Kafka in seinem Fragment über das Stadtwappen.<sup>24</sup> «Deshalb hat auch die Stadt die Faust im Wappen.» Im Roman Mário de Carvalho steht die Stadt als Metapher der Kultur ebenso im Mittelpunkt wie die Angst vor ihrer Zerstörung. Am Ende des Römischen Reiches überstand die *Civitas* den Ansturm der Barbaren von innen und außen in der Hoffnung auf ein neues Stadtmodell – das Himmlische Jerusalem des Heiligen Augustin. Als die biblischen Propheten den Untergang von Sodom und Gomorrha prophezeiten und herbeisehnten, dachten sie offenkundig an eine neue Stadt, an ein neues Leben. Heutzutage ist uns der Glaube an diese Prophezeiung abhanden gekommen: die Zerstörung der Stadt könnte endgültig sein: «Was mich beschäftigt, ist das Bild des eingekreisten Menschen», sagt Mário de Carvalho in einem Interview.<sup>25</sup> «Die Vorstellung, daß wir eines Tages keinen Ausweg mehr finden, läßt mich nicht mehr los. Als Paul Valéry sagte, die Zivilisationen seien sterblich, sprach er einen Gedanken aus, der mir häufig durch den Kopf geht.»

Mário de Carvalho wurde am 25. September 1944 in Lissabon geboren. Er studierte Jurisprudenz, hatte aktiven Anteil an der Studentenpolitik und schloß sein Studium 1969 mit dem Lizentiat ab. Während des Militärdienstes wurde er verhaftet und verbrachte mehrere Jahre im Exil in Frankreich und Schweden. Nach der Nelkenrevolution (25. April 1974) kehrte er nach Portugal zurück, wo er seit 1977 eine Anwaltspraxis führt. Er veröffentlichte 1981 *Contos da Sétima Esfera* (Erzählungen der Siebten Sphäre), 1982 *Contos do Beco das Sardinheiras* (Erzählungen aus dem Beco das Sardinheiras) und 1983 *O Livro Grande de Tebas, Navio e Mariana* (Das Große Buch von Theben, dem Schiff und Marianne). 1982 erhielt er den Literaturpreis der Stadt Lissabon. 1994 folgte *Um Deus passeando pela brisa da tarde* (Ein Gott in der Abendbrise), wofür er ein Jahr später den Großen Preis des Portugiesischen Schriftstellerverbandes erhielt. 1995 schließlich publizierte er *Era Bom que Trocássemos umas Idéias sobre o Assunto* (Wir sollten mal drüber reden). Dieses letzte Buch – eine humorvolle Satire auf die portugiesische Kommunistische Partei und den Alltag in heutigen Lissabon – ist zum diesjährigen Portugal-Schwerpunkt der Frankfurter Buchmesse in deutscher Übersetzung erschienen.<sup>26</sup> Schade ist nur, daß sich für den *Gott in der Abendbrise* kein deutscher Verleger finden ließ, denn nur beide Bücher zusammen geben ein adäquates Bild vom derzeitigen literarischen Schaffen des Autors Mário de Carvalho, eines der bedeutendsten portugiesischen Schriftstellers der Gegenwart.

Albert von Brunn, Zürich

<sup>22</sup> Helen H. Tanzer, The villas of Pliny the Younger. Columbia University Press, New York 1924, S. 3, 7, 16f.

<sup>23</sup> Raymond Williams, O campo e a cidade na história e na literatura. Tradução de Paulo Henriques Brito. Companhia das Letras, São Paulo 1989, S. 69–75. Originaltitel: The Country and the City. Hogarth, London 1985.

<sup>24</sup> Franz Kafka, Zur Frage der Gesetze und andere Schriften aus dem Nachlaß. Fischer-Tb., Frankfurt/M., 1994, S. 147.

<sup>25</sup> Paulo Cunha Porto, Interview, in: Mário de Carvalho. TFM-Verlag, Frankfurt/M., 1997 (im Druck).

<sup>26</sup> Mário de Carvalho, Wir sollten mal drüber reden. Roman. Aus dem Portugiesischen übersetzt von Ralph Roger Glöckler. Klett-Cotta, Stuttgart 1997, 275 Seiten, DM 36.–.