



ORIENTIERUNG

Nr. 5 63. Jahrgang Zürich, 15. März 1999

DA NUN DER BRUCH MIT der Kirche endgültig geworden ist, fühle ich mich intellektuell und geistig entlastet und befreit, in einem Frieden und in einer Freude, die ich seit Jahren nicht mehr gekannt hatte. Aber wie alles Glück in diesem Leben, ist auch meines mit Schmerz durchsetzt. Meine Kritik an der Kirche als Institution läßt mich nicht die Kirche als Gemeinschaft von Menschen, die ich kenne und liebe, vergessen.» Diese Worte stehen im Schlußteil des Beitrags, in dem *Charles Davis* am 1. Januar 1967 ausführlich seine Entscheidung begründete, auf das Priesteramt zu verzichten und die katholische Kirche zu verlassen, nachdem er diesen Entschluß am 20. Dezember 1966 öffentlich bekanntgemacht hatte.¹ Er begann seine Darstellung mit einem Rückblick auf die letzten Wochen, die seinem Schritt unmittelbar vorangingen und an deren Ende er zur Einsicht kam: «Ich stellte fest, daß ich nicht länger mehr an die vom Papstamt beanspruchten Vorrechte, wie sie im Ersten Vatikanischen Konzil formuliert und im Zweiten Vatikanischen Konzil bestätigt worden waren, glauben konnte, und daß ich mich durch die Art und Weise, wie ich christliche Kirche grundsätzlich verstand, außerhalb des Katholizismus versetzt sah.» In den folgenden Passagen nannte Charles Davis dafür zuerst exegetische und historische Erkenntnisse, um dann ausdrücklich die Stellungnahmen von Papst Paul VI. zur Geburtenregelung und zur Interpretation der Eucharistielehre als Gründe anzuführen, die ihn die Überzeugung gewinnen ließen: «Meine Erfahrungen mit der Kirche haben mich im steigenden Maße davon überzeugt, daß es der Kirche an Sorge um die Wahrheit und an Sorge um die Menschen fehlt.»

Charles Davis (1923–1999)

Der Kirchenaustritt von Charles Davis und die Begründung, die er dafür nannte, waren für den angelsächsischen Sprachraum, aber auch darüber hinaus ein entscheidender Wendepunkt in der Geschichte der katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.² Daß Charles Davis nach seinem Austritt aus der katholischen Kirche nicht in eine andere christliche Kirche eintrat, wohl aber gleichzeitig an seiner Arbeit als Theologe festhielt, deuteten viele Beobachter als eine Anfrage auch an die übrigen christlichen Kirchen. Der Einsatz für die Wahrheit und die Menschen, dessen Mangel er in den Haltungen und Handlungen des kirchlichen Lehramtes so sehr beklagte, blieb bis zu seinem Tod vor wenigen Wochen am 28. Januar 1999 das grundlegende Motiv seiner intellektuellen Arbeit als Theologe. Es schlug sich nieder in einer einflußreichen akademischen Tätigkeit zuerst an der Universität von Alberta in Edmonton (Kanada), dann an der Concordia Universität in Montreal und in gewichtigen Veröffentlichungen.³

Noch 1967 veröffentlichte Charles Davis eine umfangreiche Antwort auf die Kritiken und die zustimmenden Äußerungen, mit denen sein Kirchenaustritt kommentiert worden war.⁴ Man mag bei einer ersten Lektüre den Eindruck haben, dieses Buch sei eine Verteidigungsschrift für seine Entscheidung, aber zur Debatte stand mehr als das. Charles Davis skizzierte darin zwar den Weg bis zu seinem Austritt aus der katholischen Kirche, aber das Buch *Katholizismus heute?* leistete mehr: Es ist ein Entwurf einer «kritischen Ekklesiologie», und zwar deshalb, weil es eine theologische Reflexion über die Kirche ist, die von einer Analyse der Wirkungen und der Folgen des kirchlichen Handelns ausgeht, und darauf aufbauend eine Beschreibung dessen versucht, was Kirche sein soll. Wenn man heute auf *Katholizismus heute?* zurückblickt, so kann man darin schon die grundlegenden Themen und Positionen seiner späteren Veröffentlichungen erkennen.⁵

Formal entfaltete *Katholizismus heute?* ein Grundmerkmal aller zukünftigen Artikel und Bücher von Charles Davis. Er argumentierte darin schon als jemand, der sich als Teilnehmer in einem Gespräch vor einer kritischen Öffentlichkeit zu verantworten versucht. Darin kam bei Charles Davis jene Haltung zum Tragen, die Rosemary Radford Ruether meinte, als sie zu seinem Austritt aus der katholischen Kirche in einem Leser-

IN MEMORIAM

Charles Davis (1923–1999): Konzilsberater und einflußreichster Theologe in England – Tritt 1966 aus der katholischen Kirche aus – Das Buch *Katholizismus heute?* – Eine Antwort auf Kritiker und Befürworter – Entwurf einer kritischen Ekklesiologie – Akademische Karriere in Kanada und weitgespannte publizistische Tätigkeit – Auseinandersetzung mit der Moderne – Der Zusammenhang von Gesellschaftsveränderung und Kirchenreform.

Nikolaus Klein

PHILOSOPHIE

Was bedeutet «die Frage nach Gott» heute? Die Dramatik gegenwärtiger Zeitdeutung und Zeitgenossenschaft – Jede Frage hat ihren Zeitindex – Skeptisch-agnostischer Mainstream in der Philosophie – Die Radikalität des Bösen – Pluralismus religiöser und weltanschaulicher Positionen – Kann die Religionswissenschaft weiterhelfen? – Bestandesaufnahme von religiösen Vorstellungen und Praxis – Aber sie stellt die Gottesfrage nicht. (Zweiter Teil folgt.)

Heinz Robert Schlette, Bonn

LITERATUR

Literatur und Politik: Zum Briefwechsel (1968–1984) zwischen *Christa Wolf* und *Franz Fühmann* – Integre Stimmen inmitten der institutionalisierten Lüge – Sozialistisches Ideal und realsozialistische Wirklichkeit – Wandlungs- und Selbstfindungsprozesse.

Brigitte Sändig, Berlin

POLITIK

«Meine einzige Schuld ist es, als Kurdin geboren zu sein»: Zu einem Buch von *Devrim Kaya* – In Deutschland geboren und in der Türkei aufgewachsen – Folter und Gefängnis – Die Kurden als «verspätete Nation» – Der Friedensvertrag von Sèvres (1920) – Die Situation der Kurden im Irak, Iran und in der Türkei – Schlepper und Fluchthelfer als wirkliche Helfer? – Erfahrungen mit dem deutschen Anerkennungsverfahren für Asylsuchende – Stellung zur PKK.

Rupert Neudeck, Troisdorf

KIRCHE/PASTORAL

Kirche in der Postmoderne: Erwägungen eines Vikars – Offene Situation und allgemeine theologische Ratlosigkeit – Anthropologische Begründung von Orientierungssystemen – Anregungen von der Prozeßtheologie *Alfred N. Whiteheads* – Prozeß als universale Grundkonstante – Die Frage nach dem jeweiligen unmittelbar Besten – Die Bedeutung des Individuums – Was einen unbedingt angeht – Der Ort der Kirche – Problemfelder der Pastoral – Der Ort ist draußen bei den Laien.

Ulrich Schmidt, Weiach

brief an den *National Catholic Reporter* schrieb, daß er eher als ein gemäßigter denn als ein radikaler Theologe dazu gekommen sei, die Kirche zu verlassen: «Er stand unter dem Eindruck, daß das, was man von ihm zu glauben verlangte, tatsächlich etwas mit dem zu tun hatte, was er glauben sollte. Wir haben all diese Ideen ohne Rücksicht auf ihre Verwirklichung neu ausgelegt, und so hat die bestehende Kirche ihre Gewalt verloren, uns zu verleumden. Er versuchte mehr.»

Aber auch dort, wo es um Inhalte ging, zeigte sich in Charles Davis' Überlegungen noch einmal die gleiche Paradoxie, daß eine Haltung nämlich, die ihre Herkunftsgeschichte ernst nimmt, zu radikalen Konsequenzen für das gegenwärtige Handeln führt. «Wir eignen uns die Vergangenheit an und machen sie in dem Maße lebendig und sinnvoll, wie wir in die Zukunft sehen. Das Verharren in Vergangenheit erweist sich als falsch, wenn es absolut gesetzt wird, denn das vermindert seine Authentizität als eine vergangene Verkörperung der Realität des Menschen.» Von dieser Voraussetzung aus analysierte Charles Davis den immer größer werdenden Widerspruch zwischen dem, was der Katholik täglich an Zumutung von Freiheit und Verantwortung erfährt, und den Positionen des kirchlichen Lehramtes. In diesem Zusammenhang entfaltete Charles Davis schon 1967 Elemente für eine «dialektische Deutung» des Modernisierungsprozesses, wenn er feststellte, daß die offene Situation, in der Menschen heute leben, noch nicht die Garantie eines gegläckten Lebens biete, weil vielen der Zugang zu voller gesellschaftlicher und politischer Partizipation verwehrt sei. Wenn diese Situation «Liebe für die Geschädigten und wirksame Maßnahmen, diese

¹Vgl. Observer vom 1. Januar 1967, nachgedruckt mit einem Kommentar von Gregory Baum, in: *National Catholic Reporter* vom 25. Januar 1997, S. 6.

²Unter den vielen zeitgenössischen Stellungnahmen vgl. S.J. Adamo, *The Story of Charles Davis*, in: *America* vom 27. Mai 1967, S. 777–780; Gregory Baum, *The Credibility of the Church Today. A Reply to Charles Davis*. Burns & Oates, London 1968; Herbert McCabe u.a., *The Purification of the Church*, S.C.M. Press, London 1967; Ronald Moffat, *Charles Davis and Ourselves*, in: *The Month* 37 (1967), S. 109–112; John Ernest Pinnington, *Disaffiliation or Disaffection: A Historian Looks at Charles Davis*, in: *Journal of Ecumenical Studies* 6 (1969), S. 400–413 (mit einer Antwort von G. Baum, ebenda S. 414–418 und einer Replik von J.E. Pinnington, ebenda 7 [1970], S. 536–547).

³Charles Davis, *Christ and the World: Religions*. Hodder & Stoughton, London 1970; *The Temptations of Religion*. Hodder & Stoughton, London 1973; *Body as Spirit. The Nature of Religious Feeling*. Seabury Press, New York 1976; *What is Living, What is Dead in Christianity Today? Breaking the Liberal-Conservative Deadlock*. Harper & Row, San Francisco 1986; *Soft Bodies in a Hard World. Spirituality for the Vulnerable*. Anglican Book Centre, Toronto 1987; *Kommunikative Rationalität und die Grundlegung christlicher Hoffnung*, in: Edmund Arens, Hrsg., *Habermas und die Theologie*. Düsseldorf 1989, S. 96–114; *Theology and Political Society*. Cambridge University Press, Cambridge 1980; *Religion and the Making of Society. Essays in Social Theology*. Cambridge University Press, Cambridge and New York 1994.

⁴Charles Davis, *A Question of Conscience*. Hodder & Stoughton, London 1967, u.ä.; deutsch: *Katholizismus heute?* München 1969. Alle Zitate stammen aus diesem Buch.

⁵Vgl. Marc P. Lalonde, Hrsg., *The Promise of Critical Theology. Essays in Honour of Charles Davis* (Editions SR, 16). Wilfrid Laurier University Press, Waterloo/Ontario 1995 (vor allem die Beiträge von M.P. Lalonde, P. Lakeland, D.P. McCann und K.R. Melchin).

Mängel zu beheben» fordere, dann sei für ihn in einer, technologisch orientierten und bürokratisch organisierten Gesellschaft Humanität nur zu retten, wenn die Gesellschaft «Ausdruck einer gemeinsamen Welt von Sinngehalten und einer universalen Brüderlichkeit zwischen den Menschen sei».

Immer wieder hat Charles Davis im Verlaufe seiner theologischen Arbeiten unter veränderten Theorie-Kontexten die Folgen der Moderne für den Menschen reflektiert. Seine Option für eine «universale Brüderlichkeit zwischen den Menschen» hat er dabei jeweils neu expliziert. Als fundamentales Prinzip menschlicher Gesellschaft kann sie als stetige Anstrengung für die Realisierung einer gemeinsamen Welt verstanden werden. Gerade darin fand Charles Davis die Grundlage für den Pluralismus der Kulturen und der Religionen. In diesem Kontext stellen seine Publikationen bis heute einen eigenständigen Beitrag zur Debatte über die Moderne und ihre Folgen dar.

Diese Feststellung gilt nicht nur für eine allgemeine Debatte über die Moderne, sondern sie meint in besonderer Weise die Theologie, hat Charles Davis doch immer wieder den Zusammenhang von Gesellschaftsveränderung und Kirchenreform thematisiert. Dabei ging er davon aus, daß Gesellschaftsveränderung nur gedacht werden kann, wenn man sich über die Kirchen bzw. Religionen und ihre sozialen Funktionen vergewissert, und daß jede Kirchenreform nicht ihr Ziel erreichen kann, wenn sie sich nicht als ein Beitrag zur Veränderung der Gesellschaft versteht. Mit diesem Interesse beschrieb und analysierte Charles Davis die Entwicklung der zeitgenössischen Theologie in der Dritten Welt, in Europa und Nordamerika.

Im Rückblick ist es wenig überraschend, daß Charles Davis für dieses Thema seine grundlegenden Gedanken in *Katholizismus heute?* an einer Stelle dargelegt hat, wo man es kaum erwarten würde, nämlich im abschließenden Kapitel, in welchem er von den Sakramenten spricht. Zwar stützt der Leser, wenn der entscheidende Abschnitt mit dem Satz «Seltsam genug, es war gerade das Studium der Sakramente, das mich dazu führte, den Bruch zu vollziehen» eingeleitet wird, denn dieser Satz läßt schon die Radikalität von Charles Davis in seiner Feststellung ahnen: «Es heißt falsch vorgehen, mit der bestehenden Struktur der Sakramente zu beginnen und diese als Grundlage zu benutzen, die Struktur der Kirche zu definieren. Die allgemeine Struktur der Kirche als eine Gemeinschaft muß zunächst bestimmt werden, und erst dann wird es möglich sein zu sehen, wie diese Gemeinschaft ihren christlichen Glauben und ihre Überzeugungen in ihren Haupthandlungen, nämlich in den Sakramenten, ausdrückt. Daß dies das richtige Vorgehen ist, beweist die Geschichte. Die Struktur der Sakramente hat immer die zeitgenössische Struktur der Kirche wiedergegeben.» Der Ausarbeitung eines Verständnisses von kirchlichem Handeln, das dieser Einsicht Rechnung trägt, hat Charles Davis bis zu seinem Tode seine Arbeit gewidmet.⁶

Nikolaus Klein

⁶Vgl. Charles Davis, *Why It Was not Enough to Ignore Church*, in: *National Catholic Reporter* vom 7. Februar 1992, S. 12ff.; Claire Davis, *Journey across the Desert*, in: *The Tablet* vom 25. Januar 1997, S. 106f.; Joan Chittister, *Charles Davis Still Feisty after 20 Years*, in: *National Catholic Reporter* vom 28. Februar 1997, S. 14f.

Was bedeutet «die Frage nach Gott» heute?

Religionsphilosophische und religionswissenschaftliche Überlegungen* (1. Teil)

Mit irgend etwas muß man anfangen. Ich möchte zuerst auf das Wörtchen «heute» eingehen. Selbstverständlich ist es hochproblematisch und letzten Endes unmöglich, das «Heute» allseits zufriedenstellend zu bestimmen, und deshalb ist es auch im Grunde aussichtslos, in bezug auf die Frage nach Gott bzw. die «Gottesfrage» eine Verschiebung der Akzente (um es vorsichtig auszudrücken) aufzuweisen, die die gegenwärtige Situation zweifelsfrei von früheren abgrenzen kann. «Heute» bzw. «das

Ende des 20. Jahrhunderts» – das ist ja weniger eine punktuelle Festlegung und meint also nicht einen Zeit-Punkt; auch die Expo 2000 ist, wie mir im Unterschied zu anderen scheint¹, kein Datum, das ein trefflicher Anlaß sein könnte, die religionsphilosophische Gesamtlage zu präzisieren. «Heute» – das meint doch

*Vortrag bei der Jahrestagung der Görres-Gesellschaft in Göttingen am 5. Oktober 1998. – Hans Saner gewidmet.

wohl eher eine *Zeitstrecke*, einen Zeitverlauf, so daß man sich fragen kann, ob zu diesem Heute nicht auch noch die Religionskritik von Voltaire, Marx, Nietzsche und Freud gehört, wenngleich z.B. zwei Sätze Heideggers und ein Satz Adornos von besonderer Brisanz sein dürften.

In «Identität und Differenz» von 1957 schrieb Heidegger: «Wer die Theologie, sowohl diejenige des christlichen Glaubens als auch diejenige der Philosophie, aus gewachsener Herkunft erfahren hat, zieht es heute vor, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen.»² Im «Spiegel»-Interview von 1966 steht jedoch der Satz: «Nur noch ein Gott kann uns retten.»³ Und im Schlußkapitel von Adornos 1966 erschienenener «Negativen Dialektik» findet man, erheblich konkreter, einen nicht minder radikalen Satz: «Kein vom Höheren getöntes Wort, auch kein theologisches, hat unverwandelt nach Auschwitz ein Recht.»⁴

In Anbetracht der Autorität derartiger Aussagen, die natürlich durch eine Vielzahl weiterer Aussagen und Zeugnisse zeitgenössischer Autoren aus den unterschiedlichsten Bezirken menschlicher Artikulation und Kreativität bestätigt, ergänzt und auch modifiziert werden können, fällt es nicht leicht, über die Dramatik zu sprechen, die offenbar darin liegt und auch daraus folgt, daß die Frage nach Gott mit der Zeitdeutung und der Zeitgenossenschaft verknüpft ist. Wie würde sich die Problematik eigentlich darstellen, wenn wir über «die Frage nach Gott» am Ende des 16. Jahrhunderts, des 18. oder des 19. Jahrhunderts nachdächten? Hat sich denn, so muß man doch auch fragen, das philosophische oder wenn man will: das religionsphilosophische Nachdenken über die «Frage nach Gott» wesentlich verändert, ja, kann eine Frage wie diese sich überhaupt verändern, handelt es sich, wenn überhaupt irgendwo, nicht gerade hier um eine Frage, die *keinen* Zeitindex trägt, die sich stets gleich bleibt? Aber läßt nicht schon die flüchtige Erinnerung an die Problemkonstellation früherer Jahrhundert- oder gar Jahrtausendwenden deutlich werden, daß man sich auf sehr verschiedene Art um dieses Problem bemüht hat, das möglicherweise dasselbe war? Ich möchte hier indes auf die damit angedeutete, außerordentlich vielschichtige und komplizierte historische Seite des Themas nicht eingehen, sondern in Kürze auf einige Gesichtspunkte hinweisen, die es als plausibel erscheinen lassen, heute von einer zumindest dramatischer und radikaler gewordenen Denksituation angesichts der sog. Gottesfrage zu sprechen. Diese verstehe ich, wie angedeutet, als eine wirkliche *Frage* nach Gott, bei der allerdings nicht klar ist, wonach sie eigentlich fragt, also jedenfalls nicht im Sinne mehrdeutiger Genitiv-Kombinationen wie z.B. Gotteskrise, Gottespassion u.ä., von denen heute die Rede ist, jedoch auch nicht im Sinne eines nivellierten Gebrauchs des Wortes «Frage» zu der bloßen Bedeutung von «Thema» wie z.B. in Formulierungen wie «die soziale Frage», «die Frauenfrage» und ähnlichen.

Die Radikalität des Bösen und die Frage nach Gott heute

Was nun die heutige Philosophie und Religionsphilosophie angeht, so spielt die überkommene Frage nach Gott als die Frage nach seiner «Existenz» trotz mancher Publikationen zu diesem Thema m.E. kaum noch eine Rolle. Die Gründe dafür ergeben sich aus den differenzierteren erkenntnistheoretischen Ansprüchen, einer weitverbreiteten Allergie gegenüber der alten, «großen» Metaphysik, aber auch aus der praktischen Erfahrung, daß die in dieser Hinsicht unternommenen argumentativen Bemühungen praktisch niemanden überführen oder gar religiös motivieren. Der «mainstream» der heutigen Philosophie versteht sich nach meiner Einschätzung zwar nicht mehr als explizit atheistisch, wohl jedoch als skeptisch-agnostisch. Daß Vertreter

einer sog. «christlichen Philosophie» die Szene anders beurteilen würden, ist mir bekannt, doch kann ich dem nicht folgen, weil es mir stets um eine klare Grenzziehung zwischen Philosophie und – christlicher – Theologie geht. Freilich kann nicht ausgeschlossen werden, daß der mainstream der Philosophie sich irrt, aber ich persönlich kann ein derartiges Urteil in bezug auf die Gottesfrage bereits aus den angedeuteten Gründen nicht nachvollziehen.

Eine ganz besondere Rolle spielt bei der Bestimmung des Heute im Hinblick auf unsere Frage die extreme Radikalität des Bösen, die im 20. Jahrhundert Wirklichkeit geworden ist. Sie hat zu einer erheblichen Verschärfung des Theodizeeproblems geführt. In diesem Zusammenhang hört man heute zumindest zwei divergierende Ansichten, die nicht nur philosophisch, sondern auch kulturell und politisch brisant sind. Manche erklären, die metaphysische und auch die religionsphilosophische Problematik des Wesens und der Entstehung des Sittlich-Bösen und damit der «Zulassung» dieses Bösen durch einen transzendenten und personalen Gott um der menschlichen Freiheit willen sei unabhängig von der Quantität des Bösen; sie können sich hierfür sogar auf einen Zeugen wie *Dostojewski*, berufen, dessen Iwan Karamasoff dem frommen Aljoscha das Eingeständnis abnötigt, er könne das Leiden eines einzigen unschuldigen Kindes niemals akzeptieren, auch nicht um eines eschatologischen Glücks willen.

Andere verweisen mit großer Eindringlichkeit auf jene Realitäten, für die der Ortsname «Auschwitz» steht, um die Einmaligkeit des Unmaßes und der Exzesse des Bösen zum Anlaß zu nehmen, das Ende der Theodizee zu proklamieren, sei es im Sinne eines doch noch durchgehaltenen Vertrauens auf den unbegreiflichen Gott wie bei *Lévinas*, sei es in einer neo-dualistischen Verwerfung der Geschichte wie etwa bei *Cioran*.

Wie immer man aber die Abgründigkeit des Bösen oder eben, mit *Teilhard de Chardin*, das «Übermaß» des Bösen, das auch um der Evolution willen nicht zu rechtfertigen ist⁵, empfinden oder gar aus einem metaphysischen Gesamtkonzept heraus beurteilen mag, wenn man sich weigert, das Böse zu einem bloß Negativen in einem durch Harmonie charakterisierten Weltganzen aus Licht und Schatten zu depotenzieren und damit zu beseitigen, verschärft die uralte Frage nach der möglichen Verantwortlichkeit eines göttlichen Wesens für das Böse gerade in diesem Jahrhundert die Frage nach «Gott» bis zur Unkenntlichkeit.

Außerdem sei, um die heutige Situation gegenüber der Frage nach Gott zu kennzeichnen, noch auf eine zwar weniger provokative, jedoch äußerst verbreitete Ansicht hingewiesen, nämlich auf den sog. Pluralismus. Wenn es denn wahr sein sollte, daß es, sehr im Unterschied zur Zeit Platons und zum Mittelalter, heute in der Philosophie nur noch um einen Streit um die besser zu begründende, um die plausiblere *δόξα* geht, so ist gerade auch für die sog. Frage nach Gott nicht zu übersehen, daß hier zahlreiche religiöse und weltanschauliche Meinungen nebeneinander stehen, daß also keine Eindeutigkeit hinsichtlich dessen besteht, was man unter dem Wort «Gott» überhaupt verstehen oder gar denken kann, und aus dieser Unsicherheit ergibt sich zwangsläufig, daß auch nicht klar sein kann, wonach die «Frage nach Gott» eigentlich fragt. Wir leben eben nicht mehr in der Zeit *Anselms*, in der dieser voraussetzen konnte, jeder, der die Vokabel Gott höre, denke sich darunter «*id quo maius cogitari nequit*».⁶ Es kann heute sein, daß man sich überhaupt nichts unter diesem Wort denkt, weil es neopositivistisch nur ein Scheinproblem anzeigt, daß man sich darunter ein transzendentes, schweigendes Ungeheuer oder einen ethischen Weltpolizisten vorstellt – «ein Auge ist, das alles sieht...» –, daß man sich einen noch größeren oder auch besseren Gott denkt, der uns das Böse erspart hätte, daß man ihn für einen guten, aber schwachen, ohnmächtigen und selbst leidenden Gott hält, dem möglicherweise doch ein

¹Vgl. Die spekulative Philosophie der Weltreligionen. Ein Beitrag zum Gespräch der Weltreligionen im Vorfeld der EXPO 2000 Hannover. Hrsg. von P. Koslowski. Wien 1997.

²Pfällingen 1957, S. 51.

³Der Spiegel vom 31. Mai 1976 (30. Jg., Nr. 23) S. 209.

⁴Frankfurt/M. 1966, S. 358.

⁵Vgl. P. Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*. München 1959 (frz. 1954 [posthum]), S. 310.

⁶Proslogion, c. 2.

böser Gott im gnostischen Sinn entgegensteht, daß man sich ihn irgendwie mit Welt und Mensch als schwer zu begreifende Einheit denkt, «kosmotheandrisch», wie Panikkar das nennt⁷, oder daß man ihn einfach braucht und in Anspruch nimmt als einen Garanten für sittliche und gesellschaftliche Werte, auch wenn man sich religiös vielleicht gar nicht für ihn interessiert. Noch weitere Auffassungen mögen in Umlauf sein, die von der traditionellen «großen» Metaphysik – und erst recht von der Theologie – als unangemessen oder falsch zurückgewiesen werden können, ganz abgesehen davon, daß man die vielen Fragen nach Gott durch den Hinweis auf das Geheimnis, das Gott sei, ruhigstellen kann.

Kann die Religionswissenschaft weiterhelfen?

Wenn man aus diesen Überlegungen folgern darf, daß es philosophisch, aber auch soziologisch und psychologisch gesehen heute einfach nicht klar ist, was die Frage nach Gott überhaupt bedeutet, so legt sich die Vermutung nahe, es könne vielleicht doch in einer Zeit, in der die Wissenschaft nahezu alles regelt, auch eine Wissenschaft geben, die uns darüber informieren kann, wie aus dem beschriebenen Dilemma herauszukommen ist. Diese nunmehr vielleicht schon abenteuerlich wirkende Vermutung bezieht sich natürlich auf die sog. Religionswissenschaft. Ich möchte daher kurz auf sie eingehen, bevor ich auf die religionsphilosophischen Reflexionen zurückkomme.

Die Religionswissenschaft bzw. die Wissenschaft, die sich noch so nennt, obwohl ihre Spezialisierung dies oft nicht mehr zuläßt, versteht sich, nicht nur in Deutschland, bis auf den heutigen Tag vorwiegend als eine historisch-deskriptive Disziplin mit verschiedenen Unterabteilungen. Seit einiger Zeit ist es üblich und beliebt, Religion in die Nähe von «Kultur» und Religionswissenschaft in die der Kulturwissenschaften zu rücken. Wie immer hier die Relationen im einzelnen aufgefaßt und interpretiert werden, man ist nicht ohne Grund daran interessiert, die Religionswissenschaft als eine empirisch registrierende und auf diese Weise auch verstehende und vergleichende Wissenschaft zu betreiben bzw. zu etablieren, d.h. sie nicht unter die sog. «Normen» einer bestimmten Religion oder auch Philosophie geraten zu lassen. Dieses Bestreben, das sich, wie man weiß, in erster Linie aus dem mühsamen Prozeß der Emanzipation der Religionswissenschaft von den christlich-kirchlichen Theologien erklärt, hat dazu geführt, daß die Religionswissenschaft einen gewissen, wenngleich zumeist äußerst gelehrten und insofern Anerkennung verdienenden «Positivismus» praktiziert; ob und inwieweit dieser Deskriptionismus wirklich *keiner* Norm unterliegt oder nicht doch philosophisch einem unkritischen Rationalismus, ja vielleicht sogar einer Art von Kultur-Materialismus folgt und auch einem relativistischen Dogma oder zumindest einer relativistisch-pluralistischen Grundstimmung, wäre anhand der methodischen Darlegungen der Vertreter dieses recht eigenartigen Faches im einzelnen zu untersuchen.

Jedenfalls ist es durchaus kein Geheimnis, daß alle Bemühungen, religionsphilosophische Reflexionen, die Erforschung der Religionskritik oder auch die Analyse traditionell als religiös angesehener Erfahrungen wie etwa der des Heiligen innerhalb der Religionswissenschaft zur Geltung zu bringen, in dieser Disziplin weithin nicht geschätzt und als Rückfall in die Zeit normativer Übergriffe oder gar in den sog. Irrationalismus abgelehnt werden. Einige Autoren, die sich trotzdem *innerhalb* der Religionswissenschaft mit diesen Themen zu befassen wagen, gelten als Außenseiter, wenn nicht gar als Schwärmer. Obwohl es nützlich sein könnte, angesichts dieser immer noch virulenten methodischen Querelen auf die Habilitationsschrift von *Wolfgang Gantke* mit dem Titel «Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung»⁸

⁷Vgl. hierzu im einzelnen F. Podgorski, *The Cosmotheandric Intuition: The Contemplative Catalyst of Raimon Panikkar*, in: *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, hrsg. v. J. Prabhu. Maryknoll, New York 1996, S. 106–118.

näher einzugehen, in der die verschiedenen Aspekte jenes Streits zusammengestellt sind, möchte ich mich auf die hier im Mittelpunkt stehende Frage beschränken und die vielleicht ebenso überraschende wie letzten Endes triviale These vertreten, daß wir (auch) von der Religionswissenschaft nicht erfahren können, was die «Frage nach Gott» heute bedeutet, zumal die Religionswissenschaft diese Frage gar nicht stellt und gemäß dem in ihr vorherrschenden Selbstverständnis auch gar nicht zu stellen braucht.

Die Religionswissenschaft stellt die Gottesfrage gar nicht

Freilich ist in der Religionswissenschaft von «Gott» nicht selten die Rede. Wir hören, was in den Religionen von «Gott» geglaubt und gesagt wird, wie man ihn in vergangenen Zeiten erfahren oder erlebt hat, ob man ihn personal, dreipersonal, apersonal oder metapersonal auffaßt, ob man in der Form der negativen Theologie über ihn redet, ob man sich ihn männlich, weiblich oder metageschlechtlich vorstellt, ob man überhaupt von einem «Gott» spricht und dergleichen mehr. Dies alles referiert uns die Religionswissenschaft auf hochinteressante Weise, doch ist das offenbar nicht «die Frage nach Gott», wie sie aus großer Verunsicherung heute philosophisch oder sagen wir einfach und altmodisch: existentiell gestellt wird. Allenfalls informiert uns die Religionswissenschaft auch noch darüber, daß in der säkularisiert-aufgeklärten Moderne von manchen, vielleicht an den Rändern der Religionen, die Frage nach Gott tatsächlich aufgeworfen wird, aber die Religionswissenschaft als solche stellt diese Frage nicht. Ja, sie vermag uns auch nicht zu sagen, was diese Frage inhaltlich bedeutet, denn der religionswissenschaftlich ausbreitende Befund verweist auf derart divergierende Traditionen und Meinungen, daß Eindeutigkeit in bezug auf die Bedeutung dieser Frage bis auf den heutigen Tag nicht gegeben ist und auch nicht erreichbar sein dürfte.

Immerhin wird uns die Religionswissenschaft speziell daran erinnern können (sofern diese Erinnerung denn nötig sein sollte), daß im Judentum und im Christentum danach gefragt wurde und wird, warum Gott nicht in den Gang der Dinge eingreift, warum er zögert, warum er schweigt oder, wie schon im christlichen Mittelalter gefragt wurde, warum er erst so spät Mensch geworden sei; aber einerseits fragt die Religionswissenschaft wie gesagt diese Fragen nicht selbst, sondern notiert sie nur, und andererseits sind *diese* Fragen nach Gott auf der jeweiligen religiös-spirituellen Ebene angesiedelt, auf der nicht «Gott» selbst fraglich geworden ist, sondern die Weisen seines sog. Handelns bzw. Nicht-Handelns. *Mutatis mutandis* gilt für die in verschiedenen Religionen anzutreffende «negative Theologie» das gleiche; sie ist dort immer noch eine durchaus affirmative «Theologie», denn sie ist nicht aus der Verunsicherung, aus der die Frage nach Gott «heute» hervorgeht, entstanden, sondern im Gegenteil aus besonderem Respekt vor dem immer schon akzeptierten «Gott», von dem sie allerdings in einer ihm angemesseneren Weise zu sprechen sucht, indem sie Analogien bzw. Anthropomorphismen vermeidet.

Insofern zu der umfassenden Thematik der Religionswissenschaft auch die Mystik der Religionen gehört, wird man hierzu gewiß historisch mitteilen, daß manche Mystiker nicht die personale oder impersonale «unio mystica» erlebt haben, sondern eine Mystik der Abwesenheit oder auch des Sich-Entziehens Gottes; man wird hier z.B. an *Johannes vom Kreuz* oder im Bereich des Judentums an den Gedanken des *Zimzum*, der Selbstbeschränkung Gottes, bei dem Kabbalisten *Isaak Luria* (1534–1572) denken können und an die Formulierung ähnlicher

⁸Marburg 1998.

⁹Vgl. des näheren G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt/M. 1957, S. 285–290; M. Vetö, *La Métaphysique religieuse de Simone Weil*. Paris 1971, S. 19–43, spez. 20, Anm. 8; R. Boschki, *Der Schrei. Gott und Mensch im Werk von Elie Wiesel*. Mainz 1994, S. 96–98, 200–204 u.ö.; E. Wiesel, *Macht Gebete aus meinen Geschichten. Essays eines Betroffenen*. Freiburg-Basel-Wien 1986, S. 23.

religiöser Erfahrungen und Reflexionen in neuerer Zeit bei der Philosophin *Simone Weil* oder auch einem Zeugen der Shoah wie *Elie Wiesel*.⁹ Es läßt sich nicht bestreiten, daß derartige mystische Erfahrungen mit der heutigen Frage nach Gott vergleichbar sind, etwa was die Abwesenheit Gottes oder die Metaphorik der Dunkelheit und des Nichts betrifft, aber wenn und insofern diese Erfahrungen als mystische anzusehen sind, ist ihre Verunsicherung in einem äußersten, wengleich schwersten Prüfungen ausgesetzten Vertrauen aufgehoben, und die Formulierung «die Frage nach Gott» würde hier zweifellos nicht dasselbe bedeuten wie dann, wenn sie mit dem Vermerk «am Ende des 20. Jahrhunderts» versehen ist und sich so offenbar nicht auf Spezialprobleme der Mystik bezieht. (Schluß folgt.)

Heinz Robert Schlette, Bonn

Literatur und Politik

Zum Briefwechsel (1968–1984) zwischen C. Wolf und F. Fühmann¹

1997 sagte Luise Rinser in einem Berliner Vortrag über ihre Kollegin Anna Seghers: «Heute über einen DDR-Autor zu reden heißt, sich in das Dornengestrüpp deutsch-deutscher Konflikte begeben...»² Nichtsdestoweniger soll hier der Briefwechsel zwischen Christa Wolf und Franz Fühmann vorgestellt werden, bei dessen Lektüre man regelrecht in die Ideologie- und Kulturverhältnisse der siebziger Jahre in der DDR zurücktaucht.

Ein Teil davon ist allein schon die Bedeutung, die diesen beiden Autoren nicht nur als literarische, sondern auch als moralische Leitgestalten zufiel. Was machte sie dazu? Von den äußeren Umständen her war es das Bedürfnis der kritisch Denkenden, besonders der geistig interessierten Jugend, nach glaubwürdigen, integren Stimmen inmitten der institutionalisierten Lüge; von der Persönlichkeit beider Autoren her war es die Ernsthaftigkeit und Ehrlichkeit, die sich in ihrem Schreiben und ihrer menschlichen Haltung aussprach. All dies machte im Zeitraum des Briefwechsels – auch vor dem Hintergrund sonstiger geistiger Monotonie – das Erscheinen eines jeden ihrer Werke zu einem Ereignis; die Bücher Christa Wolfs und Franz Fühmanns wurden, soweit beschaffbar, von dem oben umrissenen Personenkreis begierig gelesen.

Integre Stimmen inmitten der institutionalisierten Lüge

Nicht unwesentlich trug zu dieser Wirkung auch der von Christa Wolf und Franz Fühmann stets geäußerte und durchgehaltene Entschluß bei (so wenig dieser heute honorierenswert erscheint), die DDR nicht zu verlassen; die Anwesenheit und die Arbeit dieser beiden Autoren war für all jene, die nicht nur aus Anpassung, sondern auch aus Verantwortung zum Dableiben entschlossen waren, eine lebenswichtige Bestätigung.

Die Ernsthaftigkeit und Ehrlichkeit, die beiden eignet, der ihnen gemeinsame Drang zur Selbsterkundung und der Wille zur Wandlung rühren zweifellos aus einer übereinstimmenden biographischen Voraussetzung her; Franz Fühmann, 1922 geboren, und Christa Wolf, Jahrgang 1929, erlebten den Zweiten Weltkrieg als sehr junge Menschen; beide hatten sie, aus konformistischen Elternhäusern kommend, keine Abwehr gezeigt, sondern sich freiwillig in die Hitler-Anhängerschaft eingereiht – Fühmann als freiwilliger Frontsoldat, Wolf als Angehörige des «Bundes deutscher Mädchen». Beide empfanden sie beim Zusammenbruch des 3. Reiches und der Offenlegung seiner Greuel ein sehr persönliches Schuldgefühl, das auf Sühne und Wiedergutmachung drängte.

¹Christa Wolf, Franz Fühmann, *Monsieur – wir finden uns wieder*. Briefe 1968–1984, Aufbau-Verlag, Berlin 1995. Die im Text integrierten Seitenangaben beziehen sich auf dieses Buch.

²Luise Rinser, Rede, gehalten am 27.10.1997 in der Berliner Schaubühne im Rahmen der Reihe «Die Einen über die Anderen».

In dieser Verfassung setzten sie mit außerordentlicher emotionaler Intensität, die im Falle Fühmanns durch ideologische Umerziehungsmaßnahmen in russischer Kriegsgefangenschaft ergänzt wurde, auf das neue Gesellschaftsmodell, das ihnen als das gänzlich Andere und Neue erschien; Fühmann sagt dazu: «Die sozialistische Gesellschaft war für mich, den ehemaligen Nazijungen, eine ungeheure Autorität: das war die, die mich aus meiner faschistischen Entwicklung herausgeschlagen hatte, die mich auf eine andere Bahn gebracht hatte. Wie konnte ich ihr anders gegenüberstehen als mit einem großen Schuldgefühl...», und: «Meine Generation ist über Auschwitz zum Sozialismus gekommen.»³

Mit dieser Disposition werden beide, da sie durchsetzungswillige, starke Persönlichkeiten und verheißungsvolle junge Autoren sind, in den fünfziger Jahren ins Zentrum des offiziellen literarischen und – damit untrennbar verbunden – politischen Lebens katapultiert; beide arbeiten als Funktionäre im Kulturbetrieb und gehören hohen kulturpolitischen Gremien an. Immer mehr geht ihnen dabei der Auseinanderfall zwischen hochgehaltenem sozialistischem Ideal und «realsozialistischer» Wirklichkeit auf – eine Diskrepanz, die mit der sowjetischen Invasion in Prag 1968 ihren vorläufigen Höhepunkt findet. Sicher nicht von ungefähr setzt der veröffentlichte Briefwechsel in diesem Schicksalsjahr des Sozialismus ein; im November 1968 schreibt Christa Wolf, noch recht kryptisch, an Fühmann: «Ich glaube, den Zustand ein bißchen zu kennen, in dem Du jetzt wahrscheinlich bist. Schlechte Zeiten für Nerven» (6), und Fühmann entgegnet: «Nun, wir, die wir knödelessenden Völkern entstammen, wir Böhmen + Tiroler, tun uns etwas schwer und kapieren spät – und so hat es denn gedauert, bis ich ganz begriffen habe, daß «die» eben «die» sind. Habe ich's jetzt ganz kapiert? Ich will's wenigstens hoffen, denn ich habe auch etwas dafür gezahlt.» (6)

Sozialistisches Ideal und «realsozialistische» Wirklichkeit

Unendlich schwer, von tiefen persönlichen Krisen begleitet, wurde ihnen die Loslösung vom Glauben an den Sozialismus als Alternative; die andere Seite, «die», waren den beiden Glaubenswilligen in der Erkenntnis der Kluft zwischen ihnen und dem «Realsozialismus» um Längen voraus: In einer «Information über negative und feindliche Aktivitäten von Personen aus dem kulturellen Bereich» des Staatssicherheitsdienstes von 1975 heißt es z.B. über Christa Wolf: «gehört zu einer Gruppe [...], die mehr oder weniger offen eine Theorie des Aufzeigens angeblich wunder Punkte als Aufgabe des Schriftstellers verkündet. Kleinbürgerlich-abstrakter Humanismus, ein subjektivistischer Alleinanspruch auf absolute Wahrheit führen bei ihr zu einer Verabsolutierung des kritischen Elements in der Kunst, wobei sie nicht von den Positionen des sozialistischen Realismus und den Errungenschaften unseres Staates ausgeht.»⁴ Franz Fühmann schreibt 1977 ausgerechnet an seinen Zensor, daß ihm nach einem Gespräch mit diesem klargeworden sei, daß «das Mißverständnis [...] zwischen euch und uns – doch größer, und vielleicht gefährlicher ist, als ich geglaubt habe.»⁵

1977, nach der Ausbürgerung Wolf Biermanns und dem Spektakel um das gemeinsame Protestschreiben von DDR-Autoren, erklären Fühmann und Wolf ihren Austritt aus dem Vorstand des Schriftstellerverbandes; jetzt schicken sie sich zur gegenseitigen Information mitunter Kopien ihrer Ratschlags-, Mahn- oder Protestschreiben an Kulturfunktionäre zu. Bei diesen Schreiben überrascht – aus heutiger Sicht – der im Falle Christa Wolfs noch ziemlich unterwürfige Ton; sie selbst sagt 1987 dazu rückblickend in ihrer Dankrede für die Verleihung des Geschwister-Scholl-Preises: «Mir scheint, daß vielen Angehörigen meiner

³Franz Fühmann, *Essays, Gespräche, Aufsätze 1964–1981* (Band 6 der achtbändigen Ausgabe), Rostock 1993, S. 416.

⁴Ernst Wichner, Herbert Wiesner, Hrsg., *Zensur in der DDR. Geschichte, Praxis und «Ästhetik» der Behinderung von Literatur*, Berlin 1991, S. 114.

⁵Ebd., S. 141.

Generation – unterschiedlich ausgeformt je nach den unterschiedlichen Angeboten und Zwängen in Ost und West – von ihren frühen Prägungen her der Hang zur Ein- und Unterordnung geblieben ist, die Gewohnheit zu funktionieren, Autoritätsgläubigkeit, Übereinstimmungssucht, vor allem aber die Angst vor Widerspruch und Widerstand, vor Konflikten mit der Mehrheit und vor dem Ausgeschlossenwerden aus der Gruppe. Es ist uns schwergefallen, erwachsen zu werden, Selbständigkeit, Souveränität zu erwerben und eine im guten Sinn soziale Haltung. Dies ist eine Erfahrung, die ich von innen her kenne und die noch nicht beschrieben ist, eine noch uneingelöste Schreibschuld.»⁶

Verwunderung ruft heute auch der von beiden mühsam erhaltene Glaube hervor, daß die Adressaten dieser Schreiben Vernunft- und Moralargumenten zugänglich seien. Doch hier kämpfen Christa Wolf und Franz Fühmann um die Aufrechterhaltung der existentiell wichtigen Überzeugung vom Sinn des Schreibens, vom Schreiben als Sinngabe: Verzweiflung daran bedeutete Verzweiflung am Leben schlechthin. Fühmann schreibt 1979 an Konrad Wolf, Präsident der Akademie der Künste und ein bescheidener Hoffnungsträger: «Wenn ich irgendwo nicht mehr leben kann, dann gibt's immer noch die Freiheit der Wahl, nicht mehr da zu leben, und nicht mehr da zu leben» (92)

Sie haben schließlich beide eine marginalistische Position eingenommen – entsprechend ihrer unterschiedlichen persönlichen Lebensform: Fühmann in tatsächlichem produktivem Rückzug in einen kleinen Ort der Berliner Region, Christa Wolf als eine Art Kultgestalt der DDR-Nischenkultur. Wenngleich diese Lebensformen durchaus auch ihre Vorzüge hatten – den vor allem, die wirkliche Bedeutsamkeit derartiger Schriftsteller-Persönlichkeiten zu erweisen –, leicht wurde dieser Rückzug nicht; denn er war Ausdruck des Verlusts von Ideal und Perspektive. Christa Wolf formuliert dies im Nachwort des Bandes so: «Auf verlorenem Posten (Würde) wahren, um Selbstbehauptung kämpfen, es lernen, ohne Perspektive und ohne sichtbare Alternative zu leben, darum ging es [...]» (165); «[...] vielleicht ging es ja darum, einen Platz nicht zu verlassen, und wenn es auch ein Platz war mit dem Rücken an der Wand, und wenn wir ihn auch noch so unvollkommen, so fehlerhaft, unter noch so viel zermürbenden Selbstzweifeln und Selbsttäuschungen verteidigten [...]» (166)

Wandlungs- und Selbstfindungsprozesse

Andererseits erwuchs aus dem Zusammenhalt Ähnlichgesinnter Ermutigung und Kraft; die Bedeutung dessen, füreinander da zu sein, das Wohltuende menschlicher Nähe wird von den Briefpartnern immer wieder hervorgehoben; Fühmann schreibt z.B.: «Der liebe Gott der Schriftsteller machts schon, daß wir einander finden, wenn wir einander brauchen. Es ist wohl das Wichtigste, daß man dann da ist.» (63) und: «Wir brauchen einander, und wahrscheinlich ist es der Sinn dieser heillosen Epoche, daß sie uns zueinander rückt.» (100) Und Christa Wolf entgegnet Fühmann auf dessen ironisch geäußerte Befürchtung, die Göttin Literatur werde ihm allenfalls so wie die Göttin Artemis dem Hypolytos erscheinen, d.h., ihn angeekelt anblicken und sich von ihm abwenden: «Und wenn die Göttin nicht herbeigezwungen, sondern auf die rechte Weise herbeigeseht und -gewünscht wird, und sei es in der Sterbe- oder Schreibestunde, dann kommt sie ganz selbstverständlich, leichtfüßig und wohlgesonnen, und was sie sagt, ist keineswegs: I gitt. Sondern: Na, Alter, immer noch nicht klüger geworden? Und dann lächelt sie auf ihre unnachahmliche Weise, und was sie denkt, ist: Männer!, und dann hörst du sie atmen und alles läßt sich machen. So wird es sein. Sei gegrüßt, Deine Christa.» (130) Aus der menschlichen Nähe und dem ähnlichen literarischen und politischen Impetus entsteht eine erstaunliche Übereinstimmung der künstlerischen Anstrengung; Christa Wolf schreibt Fühmann über dessen E.T.A.-

⁶Christa Wolf, *Ansprachen*, Darmstadt 1988, S. 74/5.

27.–31. März 1999

*Besinnung für Menschen aus akademischen Berufen
mit Prof. Dr. P. Pietro Selvatico SJ*

Wirken, Tod und Auferweckung Jesu von Nazaret

Inmitten des Trends einer postmodernen Beliebigkeit bleibt Jesus von Nazaret Ursprung und Maß eines christlichen Lebensentwurfes und einer entsprechenden Lebenspraxis. Mit Vorträgen, Einzelgespräch und Meditation.

Kosten: Kurs Fr. 120.– / Pension Fr. 320.–

Ort und Anmeldung:

Lassalle-Haus Bad Schönbrunn, CH-6313 Edlibach

Tel. 041-757 14 14, Fax 757 14 13, e-mail: lassalle@lassalle-haus.com



Hoffmann-Essays⁷: «[...] an solchen und manchen anderen Stellen hatte ich das unheimliche, nicht aber schauerliche Gefühl, Du arbeitest mir zu, vielleicht, wir arbeiten uns gegenseitig zu...» (98)

Wandlung wird ein ungeheuer wichtiger Tatbestand, und Prozesse der Wandlung spielen in beider Werk eine zentrale Rolle. Fühmanns großer Trakl-Essay von 1982, «Vor Feuerschlünden»⁸, und Christa Wolfs Antike-Parabel «Kassandra»⁹ von 1983 beschreiben schmerzliche, langwierige Wandlungs- und Selbstfindungsprozesse: Fühmann stellt dar, wie Trakls Dichtung ihn zur Erkenntnis von Zusammenbruch und Schuld des Hitler-Regimes, später zur Nicht-Übereinstimmung mit Politik und Kultur des «realen Sozialismus» und schließlich zur Annahme der in Trakls Gedicht enthaltenen künstlerischen und menschlichen Wahrheit geführt habe; Christa Wolf verfolgt Kassandras zunehmende Absonderung von der «Palastgesellschaft», ihre Hinwendung zu den Niedrigen und Ausgestoßenen und ihren Weg in Leid und Tod, den Kassandra mit den Worten beschließt: «Das Glück, ich selbst zu werden [...], ich hab es noch erlebt.»¹⁰ – In ihrer Trauerrede auf Fühmann nennt Christa Wolf als für den Freund zentrale Motive: «Wandlung: Wahrheit. Wahrhaftigkeit. Ernst. Würde.» (142)

Von der politischen Wende erzwungene Wandlung war nur noch Christa Wolf auferlegt; Fühmann ist 1984, zweiundsechzigjährig, gestorben und hat ein Testament hinterlassen, in dem es heißt: «Ich möchte in Märkisch-Buchholz begraben werden. [...] Die Herren H. Kant und D. Noll ersuche ich, von der Teilnahme am Begräbnis abzustehn – falls sie diesen Wunsch verspüren sollten. Ebenso Herrn G. Henninger oder einen offiz. Vertreter dieses Schriftstellerverbands. – Ich habe grausame Schmerzen. Der bitterste ist der, gescheitert zu sein: In der Literatur und in der Hoffnung auf eine Gesellschaft, wie wir sie alle einmal erträumten.»¹¹ Für Christa Wolf bedeuteten die Veränderungen nach dem Mauerfall eine «drohende Zerstörung des Selbstbewußtseins», eine Gefahr, mit der sie im weiteren Schreiben und Nachdenken umzugehen gelernt hat. Mit sieben Jahren Abstand zur Wende fragt sie schließlich 1996: «Kann es nicht auch möglich sein, daß der Blick von Leuten, die in einer anderen Gesellschaft aufgewachsen sind, schärfer ist für die Schwächen des neuen Systems [...]?»¹²

Brigitte Sändig, Berlin

⁷Franz Fühmann, Fräulein Veronika Paulmann aus der Pirnaer Vorstadt oder Etwas über das Schauerliche bei E.T.A. Hoffmann, Rostock 1979.

⁸Franz Fühmann, *Vor Feuerschlünden*. Erfahrung mit Georg Trakls Gedicht, Rostock 1982; Ausgabe in der damaligen Bundesrepublik Deutschland 1982 unter dem Titel: Franz Fühmann, *Der Sturz des Engels*.

⁹Christa Wolf, *Kassandra*. Vier Vorlesungen. Eine Erzählung, Berlin 1983.

¹⁰Ebd. S. 211.

¹¹Franz Fühmann, Auszug aus dem Testament. Franz Fühmann, Im Berg. Hrsg. von Ingrid Prignitz, Rostock 1991, S. 307.

¹²Interview mit Christa Wolf im «Tagesspiegel» Nr. 15611 vom 30.4./1.5. 1996. S. 21: «Sind Sie noch eine Leitfigur, Frau Wolf?»

«Meine einzige Schuld ist es, als Kurdin geboren zu sein»

Devrim Kaya über ihre Erfahrungen in türkischen Foltergefängnissen und im deutschen Asylverfahren¹

«Sie packten mich wieder und schleppten mich irgendwohin. Wieder einmal hatten sie keinen Erfolg mit ihren Methoden gehabt. Sie wurden immer wütender. Sie zogen mich nochmals nackt aus und übergossen mich mit eiskaltem Wasser. Dann schlugen sie mich erneut systematisch. Schließlich fingen sie wieder an, mir Elektroschocks an meinem Busen zu verabreichen, wobei sie jedesmal, wie sie sagten, höher «dosierten». Obwohl ich es nicht wollte, schrie ich bei jedem Stromschlag aus vollem Halse. Mein ganzer Körper bäumte sich wieder und wieder unter den Schocks auf. Sie hörten dann kurzfristig auf, um die Elektroden umzusetzen. Diesmal waren die Elektroden an meinem Finger angelegt. Ich schrie und schrie. Ich wurde bald selbst taub davon. Ich dachte, das ganze Haus würde auf mich fallen, weil meine Schreie es in den Grundfesten erschüttern mußten. Als sie schließlich aufhörten, zitterte mein Körper immer noch weiter. Mir war ganz schwarz vor Augen.» (110)

Zu berichten ist von einem unglaublichen und beschämenden Buch: «Meine einzige Schuld ist es, als Kurdin geboren zu sein. Eine junge Frau auf der Flucht vor türkischer Folter und deutscher Justiz.» Beschämend: denn wir können uns wirklich nicht vorstellen, daß es solche Schreie andauernd in den Verhörzellen von Erzurum und Dersim, von Erzincan und Hakkari gibt – und wir hören sie nicht! Die Autorin, Devrim Kaya, ist ja wie Friedrich Schiller in seiner «Ode an die Freude» davon überzeugt, daß die Schreie die Grundfesten des Hauses erschüttern *mußten*. So wie es in der Ode von Schiller heißt: «Brüder, überm Sternenzelt *muß* ein lieber Vater wohnen!»

Beschämend: Wir wissen das ja alles. Es ist in den Aktenordnern von Amnesty International, des Internationalen Komitees des Roten Kreuzes, in den Ministerbüros und Staatskanzleien ja längst verzeichnet. Aber diese registrierten Schreie sind eben nicht physische Schreie eines zitternden, empörten und vergewaltigten Menschen. Nur ganz selten – ja bei der Lektüre dieses Buches wird uns sein Schreien wieder hörbar. Es verfolgt uns gellend bis in die Nacht, läßt uns aufwachen. Wo sind wir, wo leben wir? In diesem neuen Europa des Schengener Abkommens.

Die Kurden – eine «verspätete Nation»

Die Kurden sind eine «verspätete Nation». «Verspätete Nation» ist der Titel, den der Philosoph H. Plessner den Deutschen zugeordnet hatte. Die Kurden und – toute proportion gardée – die Albaner sind in Europa eine «verspätete» Nation. Sie haben, wie mir einmal eine junge Kurdin im Nord-Irak sagte, den «Abschluß verpaßt». Den Anschluß hätten sie noch im Gefolge der Friedensverhandlungen von Versailles gemäß dem Friedensvertrag von Sèvres (1920) kriegen sollen, als der Nachfolgestaat des Osmanischen Reiches die Auflage bekam, sowohl für die Armenier wie für die Kurden eine Heimstatt zu bereiten. Die moderne Türkei unter ihrem Staatsgründer Kemal Atatürk wehrte sich dagegen mit Händen und Füßen. Nach der Explosion des Osmanischen Reiches wurden die Kurden auf mehrere souveräne Staaten verstreut: etwa 8 Millionen Kurden leben in der Ost-Türkei, ähnlich viele im Nord-Irak, etwa 4 Millionen im Iran. Außerdem gibt es große Minderheiten in Syrien und Georgien. Die Zahl der Kurden in Westeuropa dürfte mittlerweile auch schon gegen 900 000 betragen.

Bisher gelang es den Kurden nur ein einziges Mal in ihrer Geschichte und dann nur für ganze zwölf Monate (zwischen Dezember 1945 und Dezember 1946) einen eigenständigen Staat,

¹ Devrim Kaya, «Meine einzige Schuld ist es, als Kurdin geboren zu sein.» Eine junge Frau auf der Flucht vor türkischer Folter und deutscher Justiz. Hrsg. und mit einem Beitrag von Günter Wallraff. Campus Verlag, Frankfurt/M. und New York 1998.

nämlich die Republik von Mahabad unter dem allseits gerühmten Kurdenführer Ghasi Muhammad, auf iranischem Gebiet zu errichten. Als diese Kleinstrepublik (im Vergleich dazu ist der Gazastreifen ein großes Land) von den iranischen Streitkräften blutig aufgelöst worden war, war es für die Kurden mit jeder Form von² Eigenständigkeit, Selbstbestimmung, Autonomie oder gar Unabhängigkeit erst einmal zu Ende.

Seit 1984 kämpft allerdings eine bewaffnete und durch eine totalitäre Disziplin zusammengeschnittene Widerstandsbewegung, nämlich die kurdische Arbeiterpartei (PKK) hauptsächlich in der Ost-Türkei gegen die türkische Armee, unterdrückt dabei aber auch die eigene Bevölkerung und verfügt über einen miserablen Menschenrechtskatalog. Auch in Mitteleuropa macht sie durch Terror gegen eigene Landsleute, Zwangseintreibungen und Zwangsrekrutierungen immer wieder unruhlich von sich reden. Im Sommer 1998 mußte der alleinige Kopf der PKK, Abdullah Öcalan, seinen Hauptsitz in Syrien aufgeben. Über Moskau kam er am 12. November 1998 nach Italien, wo er versprach, den Terror und die Gewalt aufzugeben und sich, wie seinerzeit Yassir Arafat für die Palästinenser, ganz auf die friedliche Lösung der Kurdenfrage einzulassen. Nach einer mehrwöchigen Irrfahrt wurde er durch ein Kommando des türkischen Geheimdiensts in Nairobi gefaßt und gewaltsam in die Türkei verschleppt.

Als die Kurden nach dem Golfkrieg Ende 1991 von Saddam Hussein aus dem Nord-Irak über die schneebedeckten Berge von Isikveren und Cukurca geworfen wurden, kam es zu einer zweiten großen Chance für die Kurden. Sie wurden von einer Eingreiftruppe von Briten, US-GIs, Niederländern u.a. mit bewaffneter Macht in ihre Heimatgebiete eskortiert. Das irakische Gebiet nördlich des 37. Breitengrades bekam eine Fast-Autonomie zugebilligt, die in wichtigen Elementen bis heute besteht. Die Kurden bekamen dort die Chance einer Autonomie, einer Selbstorganisation mit freien demokratischen Wahlen zu einem Parlament. Doch konnten sich die kurdischen Stämme und die Clan-Chefs der Barzani wie der Talabani nicht einigen und fielen wieder zurück in den gefährlichen Peschmerga-Kampf. Peschmergas (kurdisch: die zum Kämpfen bereit sind) sind potentiell alle jungen Männer, die von den Clan-Chefs unter Waffen gehalten werden, um sie zu ihrer Verfügung zu haben. In aller Regel geht es nicht um die gesamtkurdische Sache, sondern gegen den nächstbesten Nachbarstamm oder Staat. Saddam Hussein wie die Regierungen der Türkei und des Irans haben mit der notorischen Unfähigkeit der Kurden-Führer, etwas aus den Freiräumen zu machen, immer wieder ihr Spiel getrieben. Die Kurden des Iran kämpften im Auftrag von Saddam Hussein gegen Teheran, die des Irak im Auftrag Teherans gegen Saddam Hussein.

Die größte Diaspora, gleichsam das vierte Land, in dem Kurden in großer Zahl leben, ist die Bundesrepublik Deutschland. Gemäßigte Kurden-Führer wie Sertac Bucak (Chef des Kurdischen Vereins für die Menschenrechte in Bonn) waren sich Ende letzten Jahres im klaren, daß die Präsenz des PKK-Führers in Italien seine Zähmung bedeutet. Es kommt jetzt darauf an, daß die Deutschen eine große starke Feundschaftspolitik mit der Türkei beginnen und dann mit der Türkei auch über deren Kurden sprechen können. Der Schlüssel zur Lösung der Kurdenfrage liegt in Deutschland, wo auch ein Buch wie das von Devrim Kaya erscheinen konnte.²

Sind Schlepper und Fluchthelfer manchmal auch wirkliche Helfer?

Lesen und Lesen – Welch ein Unterschied. Und dann noch Lektüre und Realität. Nackte, bloße, gewalttätige Realität in einem Rattenloch, wo Menschen voller Kälte zittern und nicht mehr

wissen, zittern sie mehr vor Kälte oder vor dem nächsten Morgen, vor den Schergen, die ihnen wieder die Elektroden an die Geschlechtsteile ansetzen werden.

Es liest sich dieses Buch eben nicht leicht. Das kann man zu seiner Ehre sagen. Das Buch reißt einen hinein in das «un-glaubliche» Schicksal einer jungen Frau. Devrim Kaya, 1974 in Eberbach in Württemberg geboren, aufgewachsen in der Ost-Türkei, die als 17jährige festgenommen wird und die Hölle erlebt. «Lasciate ogni speranza voi qu'entrate», könnte man sagen, denn wer einmal in die türkischen Folterverliese hineinkommt, der kommt nicht mehr heraus.

Dieses Buch und seine Autorin unterrichten den Leser mehr, als ihm lieb ist. Wenn ich in den Nachweihnachtstagen 1998 las: «Otranto, 27. Dezember (dpa) Der Flüchtlingsstrom über die Adria nach Italien hat an den Weihnachtstagen zugenommen. Insgesamt landeten 700 Flüchtlinge, darunter viele Menschen aus dem Kosovo und aus den türkischen und irakischen Kurdengebieten, an der süditalienischen Küste in Apulien. Das italienische Fernsehen meldete, allein in der Nacht zum Sonntag seien an verschiedenen Stränden in der Region um Otranto 289 illegale Einwanderer aufgegriffen worden. Darunter seien 170 Kurden aus dem Irak sowie 80 Flüchtlinge aus der Unruhregion Kosovo.» Dabei fehlt hier bei aller Hilflosigkeit der politischen Nachrichtensemantik das entscheidende Reizwort: verbrecherische Schlepper haben diese Flüchtlinge illegal aufgenommen und Geld erpreßt. Dabei erzählt die verfolgte, schreiende Kurdin Devrim Kaya, daß sie froh war, in der Gegend von Istanbul einen Schlepper gefunden zu haben, der 4000 DM haben wollte. Dafür mußte sie noch sieben Monate arbeiten.

Wir lesen die erschreckend hohe Zahl von 700 Flüchtlingen. Ein junger kurdischer Flüchtling habe im italienischen Fernsehen gesagt, er hoffe, demnächst in Deutschland eine Arbeit zu finden. Devrim Kaya könnte eine von diesen 700 gewesen sein. Ihre Schreie wären untergegangen in den Schreien des ganzen Volkes. Devrim Kaya war ihr ganzes junges Leben lang unterwegs auf der Suche nach Barmherzigkeit und Mitgefühl. «Gegen fünf Uhr früh kam ein großer Bus. Die Soldaten sagten, sie würden uns jetzt für kurze Zeit nach Erzurum bringen. Ich sah achtzehn Gefangene der Männerabteilung, die gefesselt in den Bus getrieben wurden. Dann sollten auch wir einsteigen. Zwei Kolleginnen wurden vor mir gefesselt und mußten in den Bus einsteigen. Ein Soldat befahl mir: «Los, du bist jetzt dran! Oder brauchst Du eine Extraeinladung?» – «Ich werde meine Hände ganz bestimmt nicht fesseln lassen!» erwiderte ich. «Wieso? Meinst du, daß du ein so vornehmes Fräulein bist, daß du eine Sonderbehandlung verdienst?» Sah er denn gar nicht, daß mein Rücken eine einzige Wunde war? Warum hatte er nicht einen einzigen Funken Mitgefühl für mich übrig?» (136)

Außerhalb des Gefängnisses

Das Folgende gehört zu den wohl dramatischsten aller unerhörten Begebenheiten, die die Autorin schildert: «Am Abend des 17. März 1992 hatten mir meine Kolleginnen gerade in der Zelle beim Baden geholfen, da ich dies immer noch nicht alleine

²Vgl. Namo Aziz, Kurdistan in Deutschland. Ein Offener Brief an Gerhard Schröder, in: Die Zeit vom 10. Dezember 1998, S. 55; Metin Incesu, Weil die Türkei nicht zum Umdenken bereit ist ... Über den Kurdenkonflikt und die Einflußmöglichkeiten der neuen rot-grünen Bundesregierung, in: Frankfurter Rundschau vom 24. Februar 1999, S. 46. Der Dialog-Kreis «Krieg in der Türkei: Die Zeit ist reif für eine politische Lösung» (Köln) hat bisher in seiner Reihe «Dialog» folgende Studien und Dokumente für eine politische Lösung des Kurden-Konflikts veröffentlicht: Mehmet Sahin, Türkei: Ausweg aus der Sackgasse – Zur friedlichen Lösung der Kurdenfrage; Wirtschaft contra Militär in der Türkei. Aus dem TÜSIAD-Bericht: «Perspektiven der Demokratisierung in der Türkei»; Parlamentarier der Türkei durchbrechen Tabu in der Kurdenfrage. Parlamentarische Kommission berichtet über systematische Vertreibung von Kurden und fordert eine neue Politik. Alle drei sind beim Verlag meinhardt text und design, D-65510 Idstein, erhältlich. (Red.)

konnte. Gegen halb acht saß ich nun gemütlich mit dem Rücken zum Ofen, auf dem das heiße Wasser für den Tee blubberte, und schrieb einen Brief an meinen Vater. Plötzlich hörte ich ein komisches Geräusch, das aus der Erde zu kommen schien, wie ein tiefes Donnerröllen. So etwas hatte ich in meinem Leben noch nie gehört. Die Glühlampe an der Decke schaukelte wie verrückt hin und her. Als ich die Lampe sich so stark bewegen sah, fühlte ich mich wieder in die Situation zurückversetzt, als man mir die Elektroschocks verabreicht hatte. Ich schrie vor Entsetzen. Dann ging das Licht aus. Ich spürte wie das ganze heiße Wasser, das auf dem Ofen gestanden hatte, sich über meinen Rücken ergoß, hörte, daß die Schlafpritschen mit Donnergetöse umfielen und wie Menschen vor Angst und Panik durcheinanderschrien. Dann traf das heiße Ofenrohr meinen rechten Fuß. Plötzlich war die ganze Zelle voller Rauch, und die glühenden Kohlen waren überall verstreut. Ich bekam kaum noch Luft. Mein Rücken schmerzte durch die Verbrühung unerträglich.» (134)

Die Gefangenen können noch aus dem qualmenden Gebäude heraus, weil die Gefängnismauer eingestürzt war. Aber selbst in dieser Situation einer Naturkatastrophe, die alle getroffen hatte, gab es nur die Sorge, daß die Gefangenen nicht entwischen. Devrim Kaya kann sich bis heute nicht darüber beruhigen, daß selbst beim Erdbeben kein Mitgefühl erlebbar war.

«Obwohl so viele Menschen dringend Hilfe gebraucht hätten, hatten die Polizisten nichts Besseres zu tun, als sich mit uns Gefangenen zu befassen. Sie forderten uns auf, augenblicklich die Hände zu heben, sonst hätten wir nicht mehr lange Freude an dem uns gerade geschenkten Leben. Dann führten sie uns auf einen freien Platz außerhalb des Gefängnisses. Dort machten sie ein großes Feuer, das uns wegen der eisigen Kälte wärmen sollte. Nachdem wir die ganze Nacht dort verbracht hatten, waren wir am Morgen trotzdem völlig durchgefroren. Für mich war die Kälte besonders schlimm, da ich nur noch die Fetzen meines Pullovers hatte, womit ich mir gerade nur die Brüste bedecken konnte, und ich wegen meiner Verbrennungen sowieso unter Schüttelfrost litt.» (135)

Die gefährliche Entwicklung des deutschen Asylrechts

Als Devrim Kaya in Nevsehir provisorisch auf freien Fuß gesetzt wird, sie soll sich dauernd melden, kann sie mit Hilfe einer Notlüge den Gefängnisausweis behalten. Sie ist fest davon überzeugt, daß jemand, dem all das angetan wurde, in der Bundesrepublik Deutschland oder in der Schweiz sofort Asyl bekommt, vielleicht sogar eine besondere Zuwendung erfährt. «Früher hatte ich immer geglaubt, daß ein politischer Flüchtling nur deutschen Boden betreten müsse, um einen Asylantrag stellen zu können, wenn für ihn in der Heimat wirklich Lebensgefahr bestand. Schon unser Schlepper in der Türkei hatte mich davor gewarnt, so leichtgläubig zu sein.» (200)

Beschämend ist dieses Buch auch deshalb, weil es leider nicht so ist, daß der Asylkompromiß dazu geführt hat, daß unbedingt all diejenigen, die wirklich gefoltert und halb tot geschlagen wurden, in Deutschland Aufnahme finden. Devrim Kaya berichtet in den letzten drei Kapiteln des Buches über ihre Lage als halb-legale, dann illegale Kurdin, die abgeschoben werden soll und die nur dank der Initiative und außerordentlichen Hilfsbereitschaft einer Tierärztin aus der Nähe von Bielefeld in Deutschland bleiben durfte. «Ich begann damit, daß ich wegen Mitgliedschaft in der PKK neun Monate in der Türkei im Gefängnis war. Die Beamtin saß völlig ungerührt in ihrem Bürosessel: «Ach Sie sind also auch so eine Terroristin von der PKK! Die machen bei uns nur Probleme! Aber passen Sie auf, die PKK wird auch in Deutschland bald verboten werden!» Ich war wie vom Donner gerührt. Sie sprach ja genauso wie die türkischen Sicherheitskräfte! Warum war ich bloß nach Deutschland gekommen? Sicher hatte ich auch schlechte Erfahrungen mit der PKK gemacht, aber das konnte doch nicht bedeuten, daß man die Folter in türkischen Ge-

fängnissen guthieß. Ich protestierte und wollte ihr etwas über die Ziele der PKK erklären und warum wir Kurden gar keine andere Wahl hätten, als zur Waffe zu greifen. Das hätte ich besser nicht tun sollen. (...) Ich kam gar nicht mehr dazu, ihr etwas über meine Zweifel an der PKK zu erzählen. Dann fragte sie mich plötzlich: «Sind Sie gefoltert worden?» Alles verschwamm mir vor den Augen. Plötzlich war ich wieder in den Folterkellern von Erzurum und Dersim. Ich merkte nur noch wie ich in Tränen ausbrach und kein Wort mehr herausbrachte.» (206)

Das ist das letzte Lehr-Kapitel in diesem luzid und glaubwürdig geschriebenen Buch: die Stellung der Autorin zur PKK. Ganz einleuchtend beschreibt sie, daß ihr die PKK viel bedeutet hat: Einmal, weil sie gehört hatte, daß dort die Frauen den Männern gleichberechtigt sind, zum anderen, weil die Kurden in der Situation totaler Unterdrückung nur noch die Wahl haben, zur Waffe zu greifen oder diejenigen zu bewundern, die das tun. Das ist eine etwas stromlinienförmige Begründung. Die Autorin kann nicht wissen, daß sich die PKK unter Abdullah Öcalan auch zu einer terroristischen Kaderpartei entwickelt hat, die nicht zimperlich mit ihren eigenen Landsleuten bei der Erpressung von Geldern und Rekruten umgeht. Devrim Kaya, deren Haltung ich verstehen kann, aber für die politische Sache der Kurden nicht gut finde, hat die Zweifel an einigen Stellen nur angedeutet. Es wird in Zukunft immer wieder wichtig sein, die Basiserfahrungen von Recht- und Sprachlosigkeit der Kurden wirklich erst zur Kenntnis zu nehmen, ehe man sich auf das schwierige Parkett der politischen Argumentation begibt.

Devrim Kaya hat jetzt dank des Engagements von Bürgern wie der Tierärztin Dr. Mathia Dubberke einen Status erreicht, so daß sie keine Ängste mehr haben muß. Sie hat oft gedacht, daß es leichter wäre, zu sterben, daß es leichter wäre, sich selbst das Leben zu nehmen. Überall war sie in ihrem kurzen Leben immer wieder in Gefahr: Noch nach der Freilassung aus dem Gefängnis schien es ihr, daß sie verfolgt wird. «Was war das für eine Freiheit, wenn wir uns jeden Tag in Lebensgefahr befanden und bei allem, was wir taten, uns genau die nächsten Schritte überlegen mußten.»

Die Große Nationalversammlung der Türkei, hatte im November 1998 den Ausnahmezustand in den kurdischen Provinzen um vier Monate verlängert. Der Informationsdienst des Kurdischen Menschenrechtsvereins in Bonn schreibt dazu: Die Provinzen unter dem Ausnahmezustand sind: Diyarbakir, Tunceli, Hakkari, Sirnak, Siirt und Van. Die rechtliche Lage ermöglicht es der Exekutive, in diesen Provinzen willkürlich zu handeln. Folter, willkürliche Verhaftungen, außergerichtliche Hinrichtungen, Verschwindenlassen und andere Menschenrechtsverletzungen ereignen sich in dieser Region, da die Sicherheitskräfte, die Polizei und die Armee mit weitgehenden Befugnissen ausgestattet sind (Gesetz Nr. 2935). Die Ankunft von Apo Öcalan am 12. November 1998 in Rom habe eine Verhaftungswelle in der Türkei ausgelöst. Die Menschenrechtsgruppe France Libertés unter der bekannten Menschenrechtskämpferin Danièle Mitterrand hat in Frankreich die Ausweisung und Verweigerung der Akkreditierung des neuen türkischen Botschafters Sömmiez Köksal gefordert. Köksal war von 1993 bis 1997 Leiter des türkischen Geheimdienstes MIT – und deshalb für diesen Job in der Hauptstadt der Menschenrechte, Paris, nicht tragbar.

Das Buch von Devrim Kaya trägt den Titel, den jeder Leser nach der Lektüre als angemessen und sachlich empfinden wird: «Meine einzige Schuld ist es, als *Kurdin* geboren zu sein». Die modernen Antigones werden heute nicht auf dem Theaterboden und in kunstvollen Dramen kreierte. Sie leben tausendfach überall, in Kurdistan, im Kosovo, in Ruanda, im Süd-Sudan, in Tschetschenien, in Nordkorea.

An dieses Buch zu erinnern, wird uns beim politischen friedlichen Kampf für die Freiheit der Kurden helfen.

Rupert Neudeck, Troisdorf

Kirche in der Postmoderne

Erwägungen eines Vikars¹

Eine «allgemeine theologische Ratlosigkeit» konstatierte ein Kollege auf einer der zum Vikariat gehörigen Kurswochen. Er empfinde sie als sehr entlastend, da man nun nicht mehr alles so «bierernst» nehme. Zugleich hielt er mir vor, ich wolle mich anscheinend damit nicht abfinden; stattdessen würde ich mich immer noch darum bemühen, eine Position zu konstruieren. Damit hat er in der Tat etwas angetippt, was mich beschäftigt und antreibt: einerseits die Auflösung alter Sprach- und Deutungsgefüge und andererseits das Empfinden, daß man nicht ohne «Sinnsystem» leben kann, oder wie *John Bonjovi* einfacher sagt: "I need something to believe in."² Muß man dies als Gegensatz hinnehmen oder gibt es die Möglichkeit des Profils in der Offenheit? Diese Frage soll hier in einer persönlich gehaltenen – und nicht wissenschaftlichen – Reflexion nachgegangen werden.

Sinnsysteme

In *Umberto Ecos* «Der Name der Rose» brennt die Bibliothek, die Schätze der Vergangenheit, aus denen die Gemeinschaft sich genährt hatte, sie zerfallen, lösen sich in Fragmente auf. Dies ist natürlich nicht nur ein dramatisches Element innerhalb der Erzählung, sondern symbolisiert die als Postmoderne bezeichnete heutige Situation³, in welcher sowohl der einfache Rückgriff auf vergangene Sinnsysteme⁴ als auch die Konstruktion idealer Zukunftszustände unmöglich wurde. Nicht mehr die vergangenen Phasen des Welt-Prozesses und nicht ein eventuelles Ziel desselben können reflektiert werden, sondern «nur» der gegenwärtige Prozeß selbst. Der Prozeß selber wird allerdings zur dubiosen Angelegenheit. Die Welt zerfällt in zahllose Subsysteme, wobei es dem Individuum gerade noch bleibt, sein eigenes Subsystem zu gestalten, während das Ganze der Welt einen ominösen Gang geht, der von mir unbeirrt zu bleiben scheint, über mich hinweggeht und nicht selten mein eigenes Subsystem bedroht.

Diese Nichtbedeutsamkeit des Individuums für das Ganze hat auch eine christliche Tradition. Die christlichen Vorstellungen von Gottes Handeln in der Geschichte gaben dem Individuum keinen aktiven Part im Geschichtsverlauf. Gott schien die Abläufe im großen zu steuern, so daß man sich darauf konzentrierte, Erklärungsmöglichkeiten für das individuelle Leid zu finden, welches nicht eben selten jenen großen Geschichtsverläufen entspringt. Jedemfalls dachte man den Geschichtsverlauf mehr oder weniger unabhängig vom einzelnen Individuum, allenfalls von einzelnen Exponenten. Dem Einzelnen blieb nur, sich herauszuhalten und das Leid geduldig zu ertragen; Gott müsse schließlich wissen, was er tut. Dieser Orientierungsrahmen ist aber seit den Horror-Ereignissen des 20. Jahrhunderts (Holocaust, Hiroshima und Vietnam⁵) ebenfalls *ad absurdum* geführt worden – freilich nur für den, der bereit ist, theologisch induktiv zu denken. Eine weitere Bibliothek, die Dokumente über vergangene Ansichten zu Gottes Aktivität in der Geschichte und zu den Gründen des Leidens enthielt, stand in Flammen.

Dieser Erosion der Sinnsysteme steht das beharrliche Verlangen nach eben diesen gegenüber, die Sehnsucht nach einem Rahmen an/in dem man sich orientieren kann. Ich halte es für unmöglich, in einer völligen Offenheit zu leben, die auf sämtliche Kategorien verzichtet und sich einfach treiben läßt. Auch die Postmoderne hat dieses Bedürfnis nicht beseitigt, wohl aber die Frage

¹ Dieser Artikel ist ein Teil meines Vikariatsberichtes aus dem Jahre 1995. Er wurde für diese Veröffentlichung leicht überarbeitet.

² In dem Song "Something to believe in" im Album "Keep the Faith".

³ Vgl. McHale, *Constructing Postmodernism*, London-New York 1992, S. 145–164.

⁴ Nach J. Derrida entziehen sich diese sowieso vollständig!

⁵ Die erschütternde Bedeutung, welche Vietnam für die USA hatte, ist beispielsweise bei W.T. Davis, *Scattered Dreams. America's Search for Its Soul*, Valley Forge 1994, nachzulesen.

geändert: statt «Was ist die Wahrheit?» lautet sie nun eher «Wieviel Wahrheit braucht der Mensch?», worauf keinesfalls mit «Gar keine» geantwortet werden kann. Peter Berger, Thomas Luckmann, Hermann Lübbe u.a. haben nicht nur die tatsächliche Präsenz eines Sinnsystems in jedem Leben, auch dort wo die Notwendigkeit eines solchen bestritten wird, phänomenologisch aufgewiesen, sondern aufgrund dieser Beobachtungen dieses gar als anthropologische Notwendigkeit ausgegeben.⁶ Nicht zuletzt ist die erstaunliche allgemeine «neue» Religiosität ein Zeichen dafür.

Perspektivenwechsel

Wie soll man diese beiden Fäden aufnehmen und zusammenführen? Die Prozeßtheologie hat eben daraus ihr Hauptprogramm gemacht. Sie rekurriert auf Alfred N. Whitehead, in dessen Philosophie der Prozeß, die Entwicklung als universale Grundkonstante angenommen wird. Dabei zerlegt er den Zeitstrahl in unendlich kleine Momente, die Augenblicke oder *occasions*, in denen jeweils die gesamte Vergangenheit präsent ist, in denen die momentane Gegenwart eine Transformation verlangt und in denen einem aus der Zukunft verschiedene Möglichkeiten entgegenreten. Zugleich gibt es eine universale Verknüpfung. Die Entscheidungen in den *actual occasions* sind keine isolierten Akte, sondern nehmen Impulse von «außerhalb», die in der Vergangenheit geschahen, auf, wobei die getroffene Entscheidung (bzw. die Verwirklichung des *subjective aim*) wiederum zum Impuls für andere bzw. in das Ganze hinein wird.

Whitehead selbst hat in der Spätzeit die aus der Zukunft entgegenretenden Möglichkeiten mit Gott verbunden, und die Prozeßtheologie hat dies zu einem theologischen System ausgebaut, woraus ich hier nur Stichworte hinwerfen kann. Gott gilt als der *supremely related one*, der in jedem Augenblick mit allem und jedem verbunden ist, der in jeder Situation die jeweils beste Möglichkeit anbietet, der nicht nur die getroffenen Entscheidungen *in sich selbst* aufnimmt, sondern auch die damit verbundenen Ereignisse, Gefühle, Freuden und Schmerzen. Er ist die Quelle sämtlicher Möglichkeiten und hat "a power of holding opposites together in a deep complexity of beauty".⁷ Mit der universalen Verknüpfung beseitigt die Prozeßtheologie auch die Nichtbedeutsamkeit des Individuums für das Ganze. "To exist is to have an effect"⁸; zwischen *the many* und *the one* besteht eine *interrelatedness*, sie wirken jeweils in *creativity* aufeinander ein. Damit hat sie die Dichotomie zwischen dem idealistischen Theorem «Das Bewußtsein bestimmt das Sein» und der Umkehrung desselben in der Neuen Linken zu «Das Sein bestimmt das Bewußtsein» aufgelöst. Sie gibt dem Individuum wieder seine Bedeutung zurück, und zwar effektiv. Gott lockt jede/n Schritt für Schritt in Richtung der *primordial vision*⁹, welche uns nicht zugänglich ist. Diese Bewegung verläuft immer über das jeweils Beste – nicht das absolut Beste! –, und dieses kann sich von Situation zu Situation ändern. Mit dieser Perspektive ließe sich auch die Relativität der Postmoderne überwinden, denn die Frage nach dem unmittelbar Besten ist ständig aktuell.

Trotz der Skepsis gegen alle Metaphysik¹⁰, die mir im Lauf des Studiums andoziert wurde, entdeckte ich in diesem theologischen Entwurf einen eigenen, wesentlich bescheideneren, aber zur Prozeßtheologie kohärenten, Gedanken wieder, der während der Studien- und Vikariatszeit reifte und den ich «sensible Impulse» nannte. Gemeint ist damit, daß wir Menschen nicht selten leise, fragile Eindrücke erhalten, die uns eine Handlungsmöglichkeit nahelegen, die aber zugleich so fein sind, daß sie leicht

⁶Vgl. dazu nur die knappen Darstellungen bei D. Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin-New York 1986, S. 69, 71f.

⁷M. Suchocki, God – Christ – Church. A Practical Guide to Process Theology, New York 1992, S. 32.

⁸M. Suchocki, a.a.O., S. 12, 35 u.a.

⁹M. Suchocki, a.a.O., S. 34 u.a.

¹⁰Die der Prozeßphilosophie eigene Metaphysik wird schön zusammengefaßt bei H. J. Young, Hope in Process. A Theology of Social Pluralism, Minneapolis 1990, S. 47–49.

übergangen werden. Im Film «Feld der Träume»¹¹, der in der Hauptrolle mit Kevin Costner besetzt ist, wird dieser Sachverhalt in wundervoll eindrücklicher Weise dargestellt: ein Studierter wird Farmer – er hat Mühe, sich über Wasser zu halten – da bekommt er den Eindruck, den Mais unterzupflügen und ein Baseballfeld zu bauen – völlig absurd in einer derart verlassenen Gegend – nach einigem Zögern beginnt er damit – Eindruck reiht sich an Eindruck – Costner lernt, auf diese zu vertrauen – am Schluß versteht er warum. Auch wenn einem das Ende etwas abstrus erscheinen mag, so ist hier doch sowohl die Realität dieser Impulse als auch unsere Skepsis ihnen gegenüber schön dargestellt. Meines Erachtens ist Paul Tillichs Rede von dem «das-was-mich-unbedingt-angeht» damit vergleichbar, auch wenn er es mehr auf grundlegendere Dinge bezieht, denn auf solche Eindrücke. Für mich jedenfalls stellte sich die Frage, ob in diesen «sensiblen Impulsen», die wir viel zu wenig beachten, nicht vielleicht Anstöße ganz anderer Qualität gesehen werden können. Wie treffend fand ich da eine Bemerkung von Jörg Zink: «Wir achten zu wenig auf die Gedanken, mit denen Gott auf dieser Erde wirkt und die ja doch auch in unseren bescheidenen Einfällen am Werk sein können. Woher soll denn etwas einfallen, wenn es nicht von oben einfällt?»¹² Es sind eben «sensible» Impulse, denen wir zu wenig trauen.

Und was sind die Gründe für diese Skepsis? Nur zwei, wenn auch wesentliche Gründe sollen hier genannt werden. Wir vertrauen unseren Einfällen bzw. Impulsen so wenig, weil das darin Angedeutete nicht selten im Gegensatz zum Gewöhnlichen, Üblichen, Traditionellen steht und uns somit als unsinnig, nicht machbar, lächerlich oder absurd erscheint.¹³ Mit den Worten «Träume sind Schäume» geht man zum Gewohnten über. Die Strukturen, Abläufe oder Verhaltensmuster unserer Wirklichkeit erscheinen uns als autokratisch und nahezu unumstößlich, sodaß wir den «sensiblen Impulsen», unseren «Phantasien» oder dem «was-mich-unbedingt-angeht» zu wenig zutrauen. Mitverursacht ist dieses Mißtrauen freilich auch durch die Expertokratie. Die Spezialisten, die Sachverständigen – oder im Bild gesprochen: die Kenner der Bibliotheken – haben und hatten das Sagen. Daneben verblissen die «gewöhnlichen» Menschen, die Laien, die Nicht-Sachverständigen. Wie könnten diese denn in einer solchen Situation eigenen Einfällen trauen können? Freilich bringt die Postmoderne hier erhebliche Veränderungen. Die Autokratie des Üblichen, des Selbstverständlichen, des Gewohnten, des Immer-schon-Gewesenen ist derart der Erosion ausgesetzt, daß nie zuvor dagewesene Möglichkeiten und Freiheiten entstehen, das eigene Leben zu gestalten. Ganz unterschiedliche Akzentsetzungen können eingebracht und gelebt werden. Ganz neue Lebensentwürfe werden möglich. In dieser Situation nun könnten unsere Einfälle, in denen etwas «von oben einfällt», ganz massiv an Bedeutung gewinnen!

Die Kirche

Die eben skizzierten Hindernisse sind wahrlich auch in der Kirche ein Thema. Es besteht wohl kein Zweifel daran, daß dem Individuum in der Vergangenheit kein Einfluß auf die Institution und deren Gestalt zugestanden wurde; eine von Gott gestiftete Institution ist nicht antastbar und schon gar nicht von Laien. Dabei verwechselte man nicht selten eine gegenwärtige und regionale Form mit einer absoluten Form. Neben der Autokratie der Struktur stand auch eine Abwertung des Individuums; dieses wurde als zu gestaltendes Objekt angesehen und nicht als bewegtes, gestaltendes Subjekt akzeptiert. Die Reformatoren entdeckten zwar theoretisch das Priestertum aller Gläubigen, setzten es aber nur ansatzweise, z.B. in der Institution des Presbyteriums, um. Im großen und ganzen entwickelte sich in der Kirche aber

¹¹Der Film beruht auf dem Buch "Shoelless Joe" von W.P. Kinsella. Für die Filmfassung wurde es bearbeitet von P.A. Robinson.

¹²J. Zink, Freiheit ist ein verfolgtes Wesen, DAS 50 (1993), S. 17.

¹³H. J. Young, Hope, S. 48, sieht eine "tendency in society to distort concrete acts of experience. These distortions occur through abstractions."

eher parallel zur «Außenwelt» die Expertokratie: der Pfarrer kennt sich aus, weiß über richtig und falsch zu urteilen, teilt die Lehre mit, ... Kurz: die Entmündigung des Individuums war auch hier Teil des Systems. Natürlich ist diese Situation unerträglich – zumal dann, wenn die obigen Erwägungen zu unseren Ein-fällen korrekt sind, denn dann wäre diese Situation eine Mißachtung dessen, wie Gott handelt. Wenn Gott in der Welt tatsächlich durch sämtliche Individuen hindurch zu handeln sucht, dann wäre es ureigenste Aufgabe der Kirche, dies auszuloten und zu leben!

Demnach ist es nicht der Auftrag der Kirche, nur die Psyche ihrer Mitglieder zu stabilisieren, oder Gewissen mit dem Trost Gottes zu beruhigen, so daß unsere Mitglieder wieder problemlos im gesellschaftlichen System weiter funktionieren können. Im Gegenteil! Sie hält mit den utopisch klingenden «Lebensbildern» der christlich-jüdischen Tradition die «lebensrettenden Träume» wach, oder wie es Fulbert Steffensky sagt: «Das Evangelium bildet uns, d.h. es baut an unseren inneren Bildern, an unseren Visionen vom Leben. Wer einmal mit Jesaja 53 gelernt hat, daß ein Land versprochen ist, in dem auch der Lahme springt, in dem die Blinden sehen, in dem auch die Stummen sprechen, der wird nicht völlig zuhause sein in seiner Gegenwart, in der die Sprachlosigkeit so vieler als gegeben hingenommen wird und für die meisten Menschen nicht mehr als eine Wüste ist. ... Das Evangelium baut unsere Träume von der Gerechtigkeit, es baut unser Gewissen»¹⁴ – und zwar dasjenige von jedem Einzelnen, im Vertrauen darauf, daß diese Bilder bei jedem neue Impulse hervorrufen.

Oder anders gesagt: Die Kirche befördert den Gebrauch der «hermeneutischen Vernunft», das Reflektieren der gesellschaftlichen Wirklichkeit oder das Träumen, welche allesamt in unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht eben vertraut und nicht unbedingt beliebt sind. Die Kirche ermutigt zu diesen Aktivitäten, bietet einen geschützten Raum, wo man es wagen kann, sich darauf einzulassen, sie bietet Einführungen und Hilfestellung, wird zur Gemeinschaft der von Träumen Bewegten, die im Reich Gottes einen nie auszuschöpfenden Überschuß über unsere gegenwärtigen Realitäten erkennen, der aber sehr wohl auf unsere Realitäten einwirken kann. Die Kirche macht Mut, den «sensiblen Impulsen» nachzugehen, auch wenn sie ungewohnt und unbehaglich sind, und stärkt das Vertrauen, daß auch individuelles Handeln auf das Ganze einwirken wird. In der Verkündigung des Evangeliums befreit die Kirche das Individuum auch vom *curvatum in se*, was den Wert des Einzelnen im Ganzen verdunkelt, ermutigt durch den Gedanken des *simul justus et peccator* zum Handeln, auch in Anbetracht der Gefahr, daß die intendierte Handlung vielleicht nicht das maximal Beste bedeutet, denn es ist allemal besser, beim Handeln Fehler zu machen, als aus Furcht vor Fehlern nicht zu handeln.

Leiterschaft

«Die Postmoderne relativiert!» – wie kann man da noch «leiten» und wohin? Ist Leitung nötig und möglich? Und wer schließlich kann sich dies anmaßen? Natürlich muß Leiterschaft sein – gerade auch unter der oben entwickelten Perspektive. Der Umgang mit den «sensiblen Impulsen» ist heikel: sie sind fragil, auf sie zu hören oder gar über sie zu sprechen ist schwierig, ihnen nachzugehen ist gewohnungsbedürftig, und schließlich besteht immer die Gefahr, daß Einzelpersonen zu dominieren versuchen. Der Pfarrer wird sich also darum bemühen, ein entsprechendes Bewußtsein zu nähren, einen geschützten Raum zu bieten und Dominierungsversuchen zu wehren. Er wird die Menschen zum «Träumen» einladen und sie dabei nicht zu «Erfüllungsgehilfen» seiner eigenen Träume oder Vorstellungen machen, in dem Glauben, daß jede/r wesentliche/r Mitarbeiter/in am Reich Gottes ist, daß jede/r unverzichtbare Aspekte der *primordial vision*

¹⁴Zitate von F. Steffensky, Wenn die Träume verloren gehen, in: Brennpunkt Gemeinde 2 (1994), S. 47–49.

Burg Rothenfels 1999

«Und die Knie beugen wir doch nicht mehr» – Religiöse Verehrung und moderne Kunst – Offene Guardini-Tagung mit Dr. Franz Gniffke (Münster), Prof. Dr. Alex Stock (Köln), Prof. Dr. Elmar Salmann O.S.B. (Rom) und Prof. Dr. Reinhard Hoeps (Münster) vom 16.–18.4.1999.

Literatur wird Geschichte. Literarische «Wende»-Bilanzen nach 10 Jahren – Tagungsleitung: Dr. Frauke Meyer-Gosau, AutorInnen: Brigitte Burmeister, Harald Gerlach und Kerstin Hensel vom 30.4.–2.5.1999.

«Der Arzt pflegt und sorgt, Gott heilt» – Therapeutisch-medizinische Erkundungen im jüdisch-christlichen Kontext, Rothenfelser Pfingsttagung mit Dr. Eckhard Frick S.J. (München), PD Dr. Georg Steins (Bamberg), PD Dr. Hubertus Lutterbach (Münster) vom 21.–24.5.1999.

Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, D-97851 Rothenfels, Telefon 09393-99999, Telefax: 09393-99997

Gottes einbringt, die niemandem vollständig zugänglich ist, die aber im «Reich Gottes» symbolisiert ist.

Der Pfarrer hat seine Kompetenz keinesfalls hinter einer pseudo-christlichen Demut zu verstecken, sich nicht in ein «Wir sind alle gleich» einzuordnen, denn das sind wir nicht! Selbstverständlich hat er einen Wissens- und Erfahrungsvorsprung, der allerdings – und das ist die wichtige Kehrseite – dem Wissens- und Erfahrungsvorsprung bei anderen Personen gegenübersteht. Er ist Teil eines Ganzen, wobei seine Perspektive und theologische Kompetenz ebenso wichtig ist wie die Beiträge anderer Menschen. Er hat etwas zu geben. Das durch theologische Bildung erworbene Wissen ebenso wie sein durch persönliche Erfahrungen und Reflexion gewachsene Sinnsystem sollte ihm so wertvoll sein, daß er dafür einsteht und es zum Ausdruck bringen möchte, um anderen Menschen damit ein Angebot zu machen, um sie einzuladen, darüber nachzudenken. Auch ohne autoritär zu werden, kann man klar und deutlich reden, so daß sich das Gegenüber mit den vorgetragenen Positionen auch wirklich beschäftigen kann.

Natürlich regt sich die Frage, wer denn alles im Raum der Kirche zu Gehör kommen darf, ob es nicht Kriterien gibt, die über Mitspracherecht entscheiden, wie etwa Bekenntnis, *praxis pietatis* usw. Wir fürchten ja alle möglichen «fremden Einflüsse» in der Kirche. Vielleicht haben wir uns zu lange vor «fremden Einflüssen» gefürchtet, die eigentlich gar nicht «fremd» sind, sondern deren Ausschluß die Entfremdung der Kirche von der «Welt» hervorrief.¹⁵ Wenn Gott tatsächlich in der oben beschriebenen Weise auf die Verwirklichung der *primordial vision* hinarbeitet, dann ist es sowieso schwierig «drinnen» und «draußen» zu definieren. Aber wenn schon, dann möchte ich die folgenden, von M. Nüchtern stammenden Kriterien¹⁶ anführen: 1. das Formalkriterium: die Person will Christ/in sein, sich auf Christus und die Bibel beziehen; 2. das ökumenische Kriterium: die Person setzt sich nicht absolut, betrachtet nicht sich, sondern Christus als absolut und verzichtet auf Machtaufbau.¹⁷

Jugendarbeit

Das Entdecken des eigenen Innenlebens¹⁸ führt bei Jugendlichen auch zur Frage nach der Zukunft und nach dem eigenen Platz in derselben, was in der Regel Träume freisetzt. Diese treffen jedoch allzuleicht auf nichtende Reaktionen. Zum einen werden sie nicht selten von Erwachsenen bzw. einer anonymen,

¹⁵Vgl. dazu D. Rössler, Grundriß, S. 79f., wo er die Säkularisierungsthese bestreitet und statt dessen einen Rückzug der Kirche aus der Welt konstatiert.

¹⁶Er formulierte diese auf der Ekklesiologie-Woche im Mai 1994 auf dem Leuenberg.

¹⁷Davon gibt es einige Varianten, wie z.B. Definitionsmacht, strukturelle Macht, Traditionsmacht, Zugang zu den Mitteln, Ausdrucksmacht, Beharrungsmacht, Pressure-Macht.

¹⁸Vgl. dazu nur J. Fowler, Glaubensentwicklung. Perspektiven für Seel-sorge und kirchliche Bildungsarbeit, München 1989, S. 91–97.

dumpfen «Realität» auf den «Boden der Tatsachen» zurückgeholt. Während der Arbeit an dem Lied «Wünsch' Dir was» von den Toten Hosen im Religionsunterricht wurde das überdeutlich: die Schüler sprachen von ihren Träumen, von einer anderen Welt, aber auch von der anscheinend offensichtlichen Unsinnigkeit bzw. Unerreichbarkeit derselben. Jugendliche haben eine Vorstellung von einer anderen Welt, sehen aber nicht oder kaum, wie sie dazu beitragen können, da das Vertrauen in solche Vorstellungen in unserer Gesellschaft ebensowenig gefördert wird wie der Versuch, sie in die Wirklichkeit umzusetzen. Damit wird aber Potential für eine andere Zukunft abgetötet. Zum anderen ereignet sich dieselbe Nichtung von Träumen auch dann, wenn sie mittels Werbung kommerzialisiert werden, d.h. wenn sie durch Marken und Lifestyles «kurzgeschlossen» werden, so daß sich ein Traum in einen Besitz hinein auflöst. Wer das Vertrauen in seine Träume verliert, der wird zu einem guten gesellschaftlichen Systembaustein. Religionsunterricht und Konfirmandenunterricht machen den Jugendlichen Mut, ihre Träume ernst zu nehmen.

Dabei ist mir allerdings der Aspekt wichtig, daß dieser Unterricht im Rahmen der christlichen Kirche erfolgt. Ich trete bewußt als Christ auf, gebe meine Sicht zu erkennen. Ich halte Neutralität oder eine bloß «objektive» Darstellung der christlichen Tradition, welche dem Schüler die Wahl lassen will, für falsch. «Die Furcht, den Schüler bei dieser Zielsetzung zu indoktrinieren, ist nicht gerechtfertigt. Jemanden auf der Basis fundierter Reflexion überzeugen zu wollen, ist unterrichtlich fruchtbarer als farblos blasse Neutralität oder gelegentliches pathetisches Bekennen. Indoktrination kommt erst durch die Setzung nicht hinterfragbarer Normen und durch die Anwendung bestimmter manipulativer Verfahren zustande.»¹⁹ Ich versuche anschaulich zu machen, wo unsere Träume, Kreativität usw. im christlichen Glauben ihren Platz finden und daß dieser eben gerade das Ernstnehmen derselben bedeutsam und möglich macht. Durch meinen christlichen Glauben erfasse ich die «sensiblen Impulse» eben nicht als Utopien, sondern als in einer Beziehung mit dem Göttlichen stehend, so daß deren Verwirklichung nicht allein meiner Aktivität obliegt.

¹⁹U. Früchtel, Leitfaden Religionsunterricht, Göttingen 1987, S. 70.

²⁰R. Kearney, Modern Movements in European Philosophy, Manchester 1986, S. 125.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich
Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83
Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,
Josef Bruhin, Werner Heilerle, 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 1999:

Schweiz (inkl. MWST): Fr. 55.- / Studierende Fr. 40.-
Deutschland: DM 63.- / Studierende DM 43.-
Österreich: öS 450.- / Studierende öS 310.-
Übrige Länder: sFr. 51.- 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.

Gottesdienst

Die Postmoderne hat dem Menschen erstmals eine ungeheure Wahl ermöglicht. Unser Leben ist weniger strukturell festgelegt, sondern gleicht einer permanenten Entscheidungskette. Dies ließ Menschen erstmals eigene Bedürfnis- und Erlebnisstrukturen wahrnehmen. Die problematische Seite davon ist gewiß, daß man nur noch die leichtverdauliche Kost sucht, also das, was einem unmittelbar eingeht, keiner Anstrengung bedarf und mich nicht in Frage stellt. Eben diese Geisteshaltung vermuten Kirchenkreise oft hinter mangelndem Kirchenbesuch. Ich halte diese Sicht aber nur für teilweise richtig. Es mag schon sein, daß zu oft nur noch das leicht Eingängige gesucht wird; zugleich ist doch aber auch klar, daß der traditionelle Gottesdienst viele Verständnisbarrikaden bietet. Sprache und Symbolik sind nicht ohne weiteres zugänglich und kommen den Rezeptionsstrukturen vieler Zeitgenossen nicht gerade entgegen.

Die Wahrnehmung eigener Bedürfnis- und Erlebnisstrukturen sowie deren Ausdifferenzierung macht eine Erweiterung der gottesdienstlichen Formen nötig. Neben dem gewohnten Sonntagsgottesdienst stelle ich mir weitere Veranstaltungen vor, die an verschiedenen Wochentagen, zu verschiedenen Zeiten, für unterschiedliche Menschen gestaltet werden und zu deren Verwirklichung nicht nur der Pfarrer, sondern wiederum ganz verschiedene Personen aktiv werden könnten. Ich denke an eine viertelstündige Morgenandacht Mittwoch morgens um 6.45 Uhr, mit Lied, Lesung, Stille, Gebet; an eine halbstündige «politische Besinnung» donnerstags um 18 Uhr unter Mitwirkung von Lehrer Y., mit Orgel, treffenden Zeitungsartikeln, einem korrespondierenden Bibeltext, einer Denkpause und Musik zum Schluß; an unterschiedlich ausgerichtete Sonntagsgottesdienste, die verschiedenen Anlässen und Personengruppen gewidmet sind; an ein Angebot für Personen, die sakrale bzw. meditative Tänze mögen, das von Frau Z. verantwortet wird; an eine Musik- und Videoprojektionsanlage in der Kirche, welche mir am Freitag andere Möglichkeiten für einen Jugendgottesdienst bietet, wobei die Jugendlichen selber aktiv gestalten könnten ... Eine solche Diversifizierung könnte man sogar noch romantisierend als ein Abbild der Kreativität Gottes auffassen.

Dabei ersehne ich mir das Bewußtsein in den Gemeinden, daß wir, weil wir unterschiedliche Bedürfnis- und Rezeptionsstrukturen haben, zwar unterschiedliche Angebote wahrnehmen, aber letztlich doch auf der gleichen Suche nach dem Einen sind. Herr X. mag sakrale Tänze nicht gerade lieben, aber er weiß, daß jene Personen auf diesem Wege das Gleiche suchen, was er in einer anderen gottesdienstlichen Form sucht.

«Draußen bei den Laien»

Der Brand der Bibliothek – ein Bild für die Postmoderne, zugleich ein Bild, das wohl verschiedene Konnotationen enthält, von denen ich nur eine ausziehen möchte. Dieses Bild enthält die poststrukturalistische Verneinung des «attempt to reduce the signifying process to a totalised system of absolute knowledge – to a meaning that could be possessed once and for all».²⁰ Ein solches System könnte einerseits für neue Einsichten verschließen und andererseits die Expertokratie befördern. So brennt also die Bibliothek, vertreibt die Bibliothekskenner aus ihrem vertrauten Rahmen, so daß sie plötzlich draußen stehen, bei jenen, die keinen Zugang zur Bibliothek fanden, bei den «Laien», Seite an Seite mit ihnen. Sie werden sie brauchen können, denn «draußen» kennen sie sich nicht so gut aus. Da stehen sie, sehen den Flammen zu und wissen, daß sie nun gegenseitig aufeinander angewiesen sind, denn sie werden sich nun gemeinsam auf den Weg machen müssen, um miteinander neue Seiten zu füllen, die nicht das Alte wiederholen, sondern Neues festhalten.

Wenn doch die Kirche eine solche Schreibstube werden könnte, in der unterschiedlichste Menschen miteinander neue Blätter füllen, die Zeugnis ablegen von Gottes Wirksamkeit durch bewegte Menschen im hier und jetzt! *Ulrich Schmidt, Weiach*