



ORIENTIERUNG

Nr. 10 63. Jahrgang Zürich, 31. Mai 1999

DER ANBLICK HAVANNAS am Eingang des Hafens ist einer der reizendsten und malerischsten, dessen man sich an der Küste des äquinoktialen Amerika nördlich des Äquators erfreuen kann», schreibt Alexander von Humboldt 1826.¹ «Dieser von den Reisenden aller Völker gefeierte Platz besitzt nicht die Üppigkeit des Pflanzenwuchses, welcher die Ufer des Flusses von Guayaquil schmückt, noch die wilde Majestät der felsigen Gestade von Rio de Janeiro, zweier Häfen der südlichen Halbkugel. Aber die Anmut, welche unter unseren Himmelsstrichen die Bilder der bebauten Natur verschönert, mischt sich hier mit der Majestät der Pflanzenformen und der organischen Kraft, welche die heiße Zone kennzeichnet. In der Menge so zarter Eindrücke vergißt der Europäer die Gefahr, welche ihn im Herzen der volkreichen Städte der Antillen bedroht.»

Alexander von Humboldt war der erste Europäer, dem es vergönnt war, das Kleinod des spanischen Imperiums, San Cristóbal de La Habana, zu beschreiben. Wohl bestehen die Städte aus Ziegelstein und Eisen, Mörtel und Zement. Aber für Havanna gab es vor Humboldt keine Worte, oder wenn es sie gegeben hatte, so waren sie im Staub der Archive verschwunden. Die spanische Kolonisation sollte diese Perle der Karibik stärker prägen als die meisten Kolonien in der Neuen Welt: nicht nur verschwand die einheimische Bevölkerung, die *tainos*, bis auf wenige kümmerliche Überreste, die Stadt Havanna und die Insel Kuba sind bis auf den heutigen Tag geprägt vom System der Pflanzung – von Produkten wie Zucker oder Tabak.

Wie entsteht in einer solchen Kolonie ein literarisches Leben, eine intellektuelle Schicht? Und was ist aus ihr geworden?

Das unsinkbare Floß

Seit der Zerstörung von Tenochtitlán durch Hernán Cortés bis zur Gründung von Brasília (1960) sind die Städte Lateinamerikas eher ein Produkt der Ratio gewesen als ein Ergebnis natürlicher Entwicklung. Als die spanische Krone begann, Amerika zu erobern, kopierte sie die Strategie des Römischen Reiches und legte in der Neuen Welt Vorposten Europas an, kleine barocke Städte im Schachbrettstil – einen großen, vier-eckigen Platz mit Straßen in alle vier Himmelsrichtungen, mitten in der Wildnis. Diese Städte – Keimzellen der Utopie eines spanischen Amerika – bedurften jedoch einer geistigen Ordnung, um inmitten einer feindlichen Umwelt zu bestehen. So schrieben die königlichen Verordnungen bei Stadtgründungen die Präsenz eines Schreibers vor, der eine Akte anlegen mußte, um damit die Gründung zu beglaubigen.

Das System der absoluten Monarchie verlangte nach einer Oberschicht von Schriftkundigen, um sein Überleben in einer fremden Welt zu sichern. Die Ausbildung dieser Elite oblag dem Jesuitenorden – Geistliche, Verwalter, Erzieher, Freiberufliche und Schreiberlinge aller Art, deren Privileg es war, in einem analphabetischen, feindlichen Umfeld das Monopol der Feder zu besitzen.² Gestützt auf eine Kette von Universitäten und Kollegien entstand eine städtische Oberschicht, deren Stellung vom regen Kontakt zum Mutterland abhing, als deren Transmissionsriemen und Sachverwalter sie fungierte – in unmittelbarem Kontakt mit der Macht. Diese Gelehrtenstadt verstand sich als zeitloses Über-Ich der barocken Kolonialstadt, gestützt auf die geschriebene Sprache, auf Diplome und Akademien. Die größte Herausforderung für die *República de las letras* war das Ende der Kolonialzeit; nur unter geschickter Anpassung an die Verhältnisse des Nationalstaates im 19. Jahrhundert sollte es ihr gelingen, zu überleben.

Auf Kuba sahen die Dinge etwas anders aus: die Kolonialzeit wollte einfach nicht zu Ende gehen. Als die Spanier nach einem dreißigjährigen Krieg (1868–1898) schließlich gehen mußten, geriet die Insel in den Machtbereich der USA. Die kubanische Intelligenzia durchlief einen Weg der nationalen Frustration: als auf der Insel geborene Weiße bekleideten sie eine Mittlerposition zwischen der spanischen Verwaltung und der großen Masse der rechtlosen Sklaven. Das Projekt einer «kubanischen Nationalität» war letztlich das Werk einer kleinen Minderheit ohne Unterstützung durch den

LITERATUR

Das unsinkbare Floß: Kubanische Literatur im Zeichen des Überganges – Auswirkungen der Kolonisation – Städte als Ergebnis einer Planung – Keimzellen für eine Utopie – Die absolute Monarchie verlangte eine literarische Elite – Ungewöhnliche Geschichte Kubas innerhalb des spanischen Reiches – Niederlage von 1898 – Revolution von 1959 – Gründung der «Casa de las Américas» – Nach den Flitterwochen der Revolution – *Abilio Estévez* und das innere Exil in Havanna – *Reinaldo Arenas* und das Floß in der Nacht. *Albert von Brunn, Zürich*

ZEITGESCHICHTE

Staat und katholische Kirche in der DDR: Zu einer Publikation von *Bernd Schäfer* – Versuch einer Periodisierung – Grundzüge der staatlichen Kirchenpolitik und ihre Veränderungen – Reaktionen auf innerkirchliche Gruppenbildung – Der sogenannte «Bensch-Kurs» – Ein *modus vivendi* als Geschäftsgrundlage – Die Brisanz der Jurisdiktionsverhältnisse – Die Frage der geteilten Stadt Berlin – Kirchliche Machtkonzentration im «Berliner Zentralismus» – Auseinandersetzung um ein gesellschaftskritisches Engagement der Kirche. *Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen*

Das Humane ist das Politische: Zur Verleihung des «Walter-und-Marianne-Dirks-Preises» 1999 an *Rupert Neudeck* – Vietnamesische Boat People und die Rettungsaktionen der «Cap Anamur» – Rückgewinnung politischer Handlungskompetenz – Die Wüste der Politik und Spuren der Hoffnung. *Nikolaus Klein*

THEOLOGIE

Erosion der Gottesrede und christliche Spiritualität: Antworten von Michel Foucault und Michel de Certeau im Vergleich (1. Teil) – Reflexionen auf die Erfahrung des Bruchs des Humanismus der klassischen Moderne und der Autorität der Wissenschaften – Elemente einer Modernitätskritik – Der moralische Pragmatismus einer spätmodernen Gesellschaft – Krise der Gotteserfahrung – Perspektivenverschiebungen in den Humanwissenschaften der Neuzeit – Prozesse der Ausschließung und der Wiedereingliederung – Die Gestalt des Narren, des Wahnsinnigen und des Geisteskranken – Die Erfahrung einer kosmischen Sprachlosigkeit – Die humanwissenschaftliche Antwort auf das Schweigen der Dinge – Das «leere Blatt» der Klassik. *Johannes Hoff, Tübingen*

DOKUMENTATION

Christen und der Kosovo-Krieg: Eine Erklärung der katholischen Pastoraltheologen *O. Fuchs, N. Greinacher, L. Karrer, N. Mette* und *H. Steinkamp* – Da hilft nur noch beten – Nur beten hilft nicht – Sich öffentlich Gehör verschaffen – Kirchen zum Zeugnis auffordern – Sich selber in Frage stellen.

spanischen Staat, ein Nationalismus der Oberschicht, in dem kein Platz war für die breite Masse der Schwarzen. Die wichtigsten Vertreter dieser Minderheit – Félix Varela, José Antonio Saco, José de la Luz y Caballero – paarten Liberalismus und Nationalismus mit einer gehörigen Portion Rassismus und der Angst vor einer «Negerrepublik», wie im benachbarten Haiti. So war dieses Projekt eines kubanischen Nationalismus in der letzten spanischen Kolonie der Neuen Welt zum Scheitern verurteilt: eine Autonomie von Spanien wurde nicht erreicht, die bekanntesten Nationalisten wurden ins Ausland getrieben oder ins innere Exil, in wirtschaftliche Not oder schlichte Bedeutungslosigkeit.³

Als Fidel Castro mit seinen Truppen am 8. Januar 1959 in Havanna einzog, war der Jubel groß, aber ebenso die Überraschung: im Gegensatz zu anderen Revolutionen machten sich die kubanischen Intellektuellen ein Projekt zu eigen, an dessen Entstehung sie wenig Anteil gehabt hatten: dank der Alphabetisierungskampagne, der Gründung der *Casa de las Américas* (28. April 1959) und zahlreicher neuer Verlage erlebte die Literatur eine bislang unbekannte Blüte. Der Preis dafür war hoch – die Unterordnung unter eine politische Struktur, die den kulturellen Freiraum immer mehr einschränkte, bis nur noch der Dialog mit der Macht übrigblieb. Die «Flitterwochen» der Intellektuellen mit der Macht dauerten nur kurz: 1961 wurde die Kulturzeitschrift *Lunes de Revolución* geschlossen, am 20. März 1971 der Dichter Heberto Padilla verhaftet, der einen Monat später mit einem absolut ungläubwürdigen Geständnis wieder auftauchte, das an stalinistische Prozesse erinnerte.⁴

In den neunziger Jahren zählt Kuba zu den Ländern mit dem höchsten Anteil an Emigranten – zwischen 15% und 20% der Bevölkerung⁵ – darunter auch eine große Anzahl von Künstlern und Schriftstellern. Heutzutage von einer Gelehrtenstadt in Kuba zu sprechen, bedeutet, sich an eine leere Illusion zu klammern. Statt dessen gibt es eine Gruppe von Intellektuellen ohne Stadt, die ihre Argumente in halboffiziellen Zeitschriften veröffentlichten oder in Debatten unter Ausschluß der Öffentlichkeit vortragen.⁶ Zwei Autoren beleuchten die kubanische *Conditio humana* exemplarisch – Abilio Estévez und Reinaldo Arenas.

Dein ist das Reich – inneres Exil in Havanna

«Die Insel ist ein großes Waldstück mit Pinien, Kasuarinen, Hibiskus, Palmen, Korallensträuchern, Mango- und Guanábana-Bäumen, die die größten und süßesten Früchte tragen. Daneben hat es auch Pappeln, Weiden, Zypressen, Olivenbäume und sogar einen großen roten Sandelholzbaum aus Ceylon [...]. Zu dieser Insel gelangt man durch ein Portal, das auf die Línea-Straße führt, eine Region von Marianao, die *Reparto de los Hornos* heißt. Vor Jahren muß dieses Tor ein Prunkstück gewesen sein. Zwei hieratische Säulen stützen das Giebeldach und das schmiedeeiserne Gitter, auf dem in verschnörkelten Lettern *La Isla* zu lesen ist, direkt neben der Glöcke».⁷ Am Stadtrand von Havanna le-

¹ Alexander von Humboldt, *Essai politique sur l'île de Cuba*. J. Smith, Paris 1826; deutsch: Alexander von Humboldt, Studienausgabe. Bd. III, Cuba-Werk. Hrsg. von Hanno Beck. Darmstadt 1992, S. 9. Vgl. auch Alejo Carpentier, *Die Stadt der Säulen*, in: Stegreif und Kunstgriffe: Essay zur Literatur, Musik und Architektur in Lateinamerika. Aus dem Spanischen von Anneliese Botond. (Edition Suhrkamp 1033), Frankfurt a. M. 1980, S. 176.

² Ángel Rama, *La ciudad letrada*. Ediciones del Norte, Hanover/N.H. 1984.

³ Irma Llorens, *Nacionalismo y literatura. Constitución e institucionalización de la República de las letras cubanas*. (Serie América, 2), Universitat de Lleida, Lleida 1998.

⁴ Seymour Menton, *Narrativa de la revolución cubana*. Plaza & Janés, México 1982, S. 14f., 149–146.

⁵ Iván de la Nuez, *La balsa perpetua. Soledad y conexiones de la cultura cubana*. Casiopea, Barcelona 1998, S. 28–33.

⁶ Rafael Rojas, *La relectura de la nación*, in: *Revista Encuentro de la cultura cubana*, 1(1996), S. 42–51.

⁷ Abilio Estévez, *Tuyo es el reino*. (Andanzas 317), Tusquets, Barcelona 1998, S. 17f.; englische Übersetzung: *Thine is the kingdom*. Transl. From Spanish by David Frye. Arcade, New York 1999.

ben in einer ärmlichen Wohngemeinschaft eine Büroangestellte, ein Eisverkäufer, ein Englischlehrer, ein älterer Buchhändler mit seiner Schwester neben mehreren Personen undefinierbaren Lebensunterhalts und zahlreichen Kindern unter der Verwaltung von Helena, der einzigen, die sich in *La Isla* wirklich auskennt. Das Anwesen – einst Liebesnest eines inestuösen Geschwisterpaars aus Galicien – trägt alle Züge eines kubanischen *solar*, Bienenkorb und Wohnstätte für arme Einwanderer und freigelassene Sklaven. Ein solcher *solar* verfügt über einen gemeinsamen Innenhof, auf den sich mehrere Zimmer ohne fließend Wasser und mit Strom aus angezapften Leitungen öffnen. Es handelt sich um eine zusammengewürfelte soziale Mischung, einen kulturellen Schmelztiegel, in dem die verschiedensten Religionen und Glaubensvorstellungen verschmolzen werden.⁸

La Isla ist ein solcher *solar*, Hof der Wunder in einer von der Sklaverei geprägten karibischen Stadt. Zwei Charakteristika zeichnen ihn aus: eine diffuse apokalyptische Erwartung und der Wunsch zu fliehen. Die Heilserwartung konzentriert sich auf eine kleine Statue, die *Virgen de la Caridad del Cobre*, Schutzpatronin von Kuba, eine kleine, unscheinbare Madonnen-Figur in einer Urne aus Glas und Stein. Der Fluchtgedanke richtet sich auf das Meer, den unsichtbaren Strand am Ende der grünen Wildnis. Diesen Weg übers Meer wird jedoch niemand beschreiten, alle Vorstellungen konzentrieren sich auf die Apokalypse hier und jetzt, im inneren Exil der Insel. Einer der Jungen auf *La Isla* hat das Wäldchen mit Statuen überzogen, mythologischen Figuren aus weißem Gips. Eines Tages ist die Figur der Venus von Milo mit Blutflecken übersät, was die Bewohner in Angst und Schrecken versetzt. Noch mehr erstaunt sie jedoch, als kurz darauf die Jungen einen verletzten jungen Mann in der alten Schreinerwerkstatt entdecken – eingewickelt in die kubanische Fahne. Der Unbekannte weist zahlreiche Pfeilverletzungen auf und wird sofort mit dem heiligen Sebastian identifiziert. Die Bewohner von *La Isla* pflegen und verehren ihn wie einen Heiligen. Als der Unbekannte an Allerseelen zum Abendessen erscheint, fallen die Bewohner vor ihm auf die Knie. Gleichzeitig verschwindet die Madonnen-Figur aus ihrer Nische – dies ist das Zeichen der Apokalypse. *La Isla* wird ein Raub der Flammen.

«Die Inseln sind die Extreme der Welt», philosophiert der kubanische Essayist Iván de la Nuez.⁹ «Auf sie konzentriert sich die Welt, und durch sie geht sie verloren. Die Inseln haben die klarsten Grenzen – Wasser rundherum. Zudem sind sie Orte zum Sterben, auch wenn nicht ganz klar ist warum.» Abilio Estévez' *La Isla* ist eine Metapher für eine solche Existenz mit Wasser rundherum, ohne Ausweg und ohne Zukunft, erfüllt von messianischen Erwartungen, die sich auf den rätselhaften Verletzten konzentrieren. Diese Inkarnation des heiligen Sebastian wird zum Sinnbild einer bedrohten Existenz, aus der allein die Flucht übers Meer einen Ausweg zu weisen scheint. Seltsame Zeichen begleiten diese Fluchtabsichten – so taucht neben der Statue des Apollo ein alter Kompaß auf und ebenso das Logbuch des Christoph Kolumbus. Allein, alles scheint seltsam unwirklich; gibt es eine Fluchtmöglichkeit, oder ist die Insel nur ein Hirngespinnst des alten Kapitän's, der auf dem Weg nach Indien einer Fata Morgana erlegen ist?

Abilio Estévez (geb. 1954 in Havanna) hat Gedichte, Erzählungen und Theaterstücke geschrieben. 1989 erhielt er den kubanischen Kritikerpreis, 1994 den *Premio Tirso de Molina de Teatro* (Madrid). *Tuyo es el reino* ist sein erster Roman. In Havanna wohnt er im Haus seiner Schwester unter beengten Verhältnissen: er verfügt über einen einzigen Raum, gleichzeitig Schlafzimmer, Bibliothek und Schreibstube.¹⁰

«Nach einer Weile wird Dein Handgelenk müde vom vielen Winken», sagt Abilio Estévez in einem Interview.¹¹ «Schreiben

⁸ Antonio Benítez Rojo, *La isla que se repite. El Caribe y la perspectiva postmoderna*. Ediciones del Norte, Hanover/N.H. 1996, S. 233–236.

⁹ Iván de la Nuez, a.a.O. (Anm. 5), S. 125.

¹⁰ Alle Angaben aus der Sondernummer «Primer Salón del Libro Iberoamericano», in: *El Comercio/Gijón*, 27.–31. Mai 1998, S. 12.

¹¹ Ruth Behar, *Queer Times in Cuba*, in: Dies., Hrsg., *Bridges to Cuba – Puentes a Cuba*. The University of Michigan Press, Ann Arbor 1995, S. 394–415, 401.

in einer Zeit der Stromkürzungen und Mängel aller Art hat etwas Heroisches [...]. Aber ich werde bleiben, ich werde dieses Land nie verlassen, wie schlimm es auch immer wird.»

Auf das Floß und in die Nacht

«Als ich Reinaldo Arenas zum erstenmal begegnete, hatte ich noch nichts von ihm gelesen», erinnert sich Abilio Estévez.¹² «Es spielte keine Rolle, daß er erst 35 Jahre alt war und sein Werk offiziell totgeschwiegen wurde. Unter uns, den jungen Leuten von damals, umgab ihn eine Aura von Respektlosigkeit und Mysterium [...]. Nun kommt er in seiner Autobiographie zu uns zurück. Seine Haßliebe, seine Ängste, seine Verzweiflung – klarer denn je. Nun, da er aus dem Exil zurückkehrt, reiht er sich ein in die lange Liste berühmter Exilschriftsteller, die von ihrer Inselmutter ausgewiesen und wieder einverleibt wurden.» Wer war Reinaldo Arenas?

Am 16. Juli 1943 in einer bettelarmen Bauernfamilie im Osten der Insel geboren, wuchs der Junge vaterlos auf. 1958, ein Jahr vor dem Triumph der Revolution, schloß er sich der Guerilla in der Sierra de Gibara an und arbeitete jahrelang in einer Hühnerfarm. Aufgewachsen ohne Bücher und fast ohne Schule, gelang es ihm 1963, bei einem literarischen Wettbewerb der Nationalbibliothek Interesse für sein Talent zu wecken. Vom kubanischen Literaturbetrieb immer wieder zurückgewiesen, gelang ihm schließlich der Durchbruch 1968 in Frankreich. Damit war er jedoch in seiner Heimat vollends unmöglich geworden. Der «ideologischen Abweichung» angeklagt, wurde er 1974 verhaftet. 1980 gelang ihm unter dramatischen Umständen die Flucht aus dem Hafen von Mariel. Am 7. Dezember 1990, unrettbar an Aids erkrankt, nahm er sich das Leben.¹³

In seiner Autobiographie¹⁴ verquicken sich politische Macht und homosexuelles Verlangen zu einem unversöhnlichen Gegensatz. Das Fehlen des Vaters und die Gewalt, die die Erinnerung an ihn bestimmen, lösen die erste Krise im Ich-Erzähler aus. Ein wütender Schrei gegen Paternalismus und Fremdbestimmung durchzieht den Text von der ersten bis zur letzten Zeile. Diese Auseinandersetzung wird überlagert durch den Kontrast zwischen Stadt und Land. Während das Land einerseits Isolation und Einsamkeit bedeutet, Armut und Hunger, so ist es doch

¹² Abilio Estévez, *Between Nightfall and Vengeance. Remembering Reinaldo Arenas*, in: Ruth Behar, Hrsg., *Bridges to Cuba – Puentes a Cuba*. The University of Michigan Press, Ann Arbor 1995, S. 305–313.

¹³ Eduardo C. Bejar, Reinaldo Arenas, in: *Dictionary of Twentieth-Century Cuban literature*. Greenwood Press, New York 1990, S. 22–27.

¹⁴ Reinaldo Arenas, *Bevor es Nacht wird*. Autobiographie. Deutsch von Thomas Brovot u. Klaus Laabs. (dtv 12161), Deutscher Taschenbuchverlag, München 1996.

auch der Ort einer an Promiskuität grenzenden Freiheit, wo alles (oder doch fast alles) erlaubt scheint. Demgegenüber ist die Stadt Havanna zugleich Befreiung von der Beengtheit ländlicher Verhältnisse und Bühne für die Auseinandersetzung der Hauptfigur mit seinem Todfeind – dem kubanischen Staat.¹⁵

Der Titel hat – so Arenas – eine doppelte Bedeutung: in dem Moment, da er anfang, seine Autobiographie zu schreiben, war er auf der Flucht vor der Polizei im *Parque Lenin* in Havanna. Er mußte schreiben, solange das Licht ausreichte, bevor noch die Dunkelheit hereinbrach. In den Jahren des Exils hingegen galt es zu schreiben gegen den Tod.

Bevor es Nacht wird ist eine Autobiographie, wenn auch mit Fragezeichen. Problematisch ist nicht die sexuelle Rebellion gegen ein sozialistisches Regime mit all seinen Zwängen, sondern die pausenlosen Übertreibungen, die dem Text einen guten Teil seiner Glaubwürdigkeit nehmen. Dennoch ist dieses Buch zum Symbol des kubanischen Exils geworden, einem surrealen Zeugnis der Vertreibung und des Zerwürfnisses mit einer Revolution, die einmal die Menschheit erlösen wollte.

* * *

«Der Inselbewohner glaubt sich stets auf einem Floß, im Begriff, in See zu stechen oder zu kentern, mit dem einen Unterschied allerdings, daß dieses Floß nicht die See pflügt. In dem Moment, da er begreift, daß die Insel sich nicht bewegen wird, daß sein Floß von einer ewigen und teuflischen Macht fest am Meeresgrund verankert worden ist, fällt er Baumstämme, baut sein Boot und entfernt sich für immer [...]. Nicht die Insel verläßt ihn, er verläßt sie.»¹⁶

Kuba erlebt derzeit eine allgemeine Fluchtbewegung weg von der Insel und in alle Welt. Dieser allgemeine Exodus ist vielleicht die wichtigste Erfahrung Kubas in der Ära der Globalisierung. Es ist eine Zeit des Übergangs, voller apokalyptischer Hoffnungen, geprägt von der Rückkehr zur Religiosität, zu afro-kubanischen Riten und der schmerzlichen Erfahrung des Exodus: zu jeder kubanischen Familie gehört – so die weitverbreitete Anekdote – ein Arzt in Moskau, ein Märtyrer in Afrika, ein Fettleibiger in Miami und ein Hungerkünstler in Havanna.¹⁷ Die kubanische Literatur ist ein getreuer Spiegel dieser Zerrissenheit – zwischen Hoffnung und Verzweiflung – mitten in einer Übergangsphase, von der niemand weiß, wohin sie führen wird.¹⁸

Albert von Brunn, Zürich

¹⁵ Emilio Bejel, *Antes que anochezca*. Autobiografía de un disidente cubano homosexual, in: *Hispania* 25 (1996), Nr. 74, S. 29–45.

¹⁶ Abilio Estévez, a.a.O. (Anm. 7), S. 174.

¹⁷ Iván de la Nuez, a.a.O. (Anm. 5), S. 61.

¹⁸ Ich danke meinen Buchhändlern María Mariotti, Zürich, und Alain Couartou, Madrid, für die Unterstützung bei diesem schwierigen Thema.

Staat und katholische Kirche in der DDR

In seiner Eigenschaft als Mitglied der Zentralkommission zur Vorbereitung des Zweiten Vatikanums hatte sich der Berliner Erzbischof *Alfred Bengsch* im Mai 1962 gegen die Absicht gewandt, in den Konzilsdokumenten den Kommunismus in aller Form zu verurteilen. Man solle, so sein Rat, «von der Kirche des Schweigens schweigen». Was als eine im übrigen von den Konzilsvätern befolgte Empfehlung gedacht war, bestimmte in der DDR die kirchenamtliche Strategie, was – neben der staatlichen Zensur – eine fehlende kirchliche Öffentlichkeit zur Folge hatte.

Dieser Sachverhalt ist in mancherlei Hinsicht bedeutungsvoll. Er bildet einerseits einen der Gründe für innerkirchliche Konflikte, auf die noch einzugehen ist, und erklärt andererseits das nach dem Untergang der DDR zu beobachtende auffällige Interesse an der Situation der katholischen Kirche in der DDR. Unter den vorliegenden Veröffentlichungen sticht besonders die im folgenden zu besprechende Arbeit von Bernd Schäfer¹ als «eine

(erste) analytische Auswertung umfangreichen staatlichen und kirchlichen Quellenmaterials aus dem gesamten Zeitraum zwischen 1945 und 1989» hervor.² Als für die erforderlichen Recherchen verantwortliches Mitglied der «Arbeitsgruppe zur Aufarbeitung der Tätigkeit staatlicher und politischer Organisationen/MfS gegenüber der katholischen Kirche in der DDR» besaß der Autor Zugang zu den staatlichen und kirchlichen Archiven sowie die Möglichkeit, über Kontakte mit Zeitzeugen deren Erfahrungen zu nutzen und an persönliche, nicht archivierte Unterlagen heranzukommen. Beim Umgang mit den Quellen, speziell mit denen des Ministeriums für Staatssicherheit (MfS), kann dem mit dieser Studie promovierten Historiker

¹ Bernd Schäfer, *Staat und katholische Kirche in der DDR*. Band 8 der von K.-D. Henke und C. Vollnhals hrsg. Schriften des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung, Köln 1998, 501 Seiten.

² Ebd. S. 21. Im folgenden zitiert als Schäfer, Staat, oder mit Seitenzahlen im Text.

die für den Wahrheitsgehalt der jeweiligen Aussagen erforderliche Berücksichtigung «hermeneutischer Quellenkritik» (S. 24f.) bescheinigt werden.

Der Autor erhebt nicht den Anspruch, ein umfassendes und vollgültiges Bild der katholischen Kirche in der DDR zu vermitteln. Er beschränkt sich auf das facettenreiche Geflecht von Kirche, Staat und Gesellschaft, so daß das innerkirchliche Leben lediglich unter dem durchgängigen kirchenpolitischen Aspekt in den Blick gerät.

Versuch einer Periodisierung

Jede Unterteilung der Geschichte der DDR in einzelne, sich gegeneinander abhebende Zeitabschnitte ist davon abhängig, aus welcher Perspektive der jeweilige Autor die DDR betrachtet, und kann somit keine objektive Geltung beanspruchen. Aus kirchenpolitischer Perspektive sieht Schäfer eine erste Zäsur nach 1945 nicht im Gründungsdatum der DDR (Oktober 1949), sondern im Jahr 1953, das mit Stalins Tod und der Niederschlagung des Juniaufstandes einen deutlichen Einschnitt markiert. In dieser die Sowjetisch Besetzte Zone (SBZ) und die Anfänge der DDR umfassenden Phase waren für das politische System Kirchenfragen, zumal in bezug auf die «im Windschatten» (S. 28) der evangelischen Landeskirchen stehende katholische Kirche, noch nicht vorrangig.

Das Faktum, daß zwischen 1953 und 1957 die kirchenpolitischen Apparate sowohl im ZK der SED als auch im MfS strukturiert wurden und ein eigenes Staatssekretariat für Kirchenfragen seine Tätigkeit aufnahm, aber auch die Einführung der Jugendweihe (1954), durch die ein bis zum Ende der DDR anhaltender Konflikt mit den Kirchen in Gang kam, mögen den Autor bestimmen haben, die zweite Periode auf diese wenigen Jahre zu begrenzen.

Das für die Geschichte der DDR wohl einschneidendste Ereignis war die Schließung der bis dahin relativ offenen Grenze nach Westberlin am 13. August 1961; sie beendet die dritte Periode, mit der im Zuge des sozialistischen Aufbaus eine deutlich repressive und konfliktreiche Kirchenpolitik der SED einherging. Aus katholischer Sicht verbindet sich zudem mit dem August 1961 durch den Wechsel von Kardinal Döpfner nach München und die Berufung von Alfred Bengsch auf den Berliner Bischofsitz ein für das weitere Staat-Kirche-Verhältnis bedeutsamer Paradigmenwandel, der als sog. «Bengsch-Kurs» denn auch im Zentrum dieser Besprechung steht.

Da die «Ära Bengsch» über seinen Tod im Dezember 1979 hinaus bis zum Untergang der DDR nachwirkte, bleibt dieses Datum in der Periodisierung unberücksichtigt. Schäfer wählt als nächsten Einschnitt die Ablösung *Ulbrichts* durch *Honecker* im Jahr 1971. Dieser Machtwechsel ist allerdings kirchenpolitisch nicht sonderlich relevant. Viel bedeutsamer ist der Umstand, daß das Jahrzehnt zwischen 1961 und 1971 unter dem Einfluß des Konzils durch ernste innerkirchliche Konflikte um den «Bengsch-Kurs» und das Verhältnis von Kirche und sozialistischer Gesellschaft geprägt ist, Konflikte freilich, die mit dem Jahr 1971 keineswegs ihr Ende fanden.

Die letzte Periode der Jahre zwischen 1972 und 1989 ist staatlicherseits durch das Paradox äußerer Stabilisierung sowie völkerrechtlicher Anerkennung der DDR bei zunehmender innerer Erosion gekennzeichnet, wobei seit Mitte der achtziger Jahre die kirchliche Basis immer offensiver in die Auseinandersetzung mit der sozialistischen Gesellschaft eingriff, während die auf Berlin zentrierte Kirchenleitung im Sinne des «Bengsch-Kurses» weiterhin und bis zuletzt an ihrer Verhandlungsdiplomatie festhielt.

Grundzüge und Modifizierungen staatlicher Kirchenpolitik

Schäfer widerspricht der verbreiteten Auffassung, es habe unmittelbar nach Kriegsende eine auf der Basis eines Kommunisten und Christen gemeinsamen Antifaschismus eine «hoffnungsvolle Phase» wechselseitiger Toleranz gegeben, die mit Ausbruch

des «Kalten Krieges» (1948) ihr Ende fand, wobei «die kooperativen Ansätze zwischen Partei und Kirche zerstört» wurden. (S. 39) Demgegenüber betont der Autor die in der KPD/SED tief verwurzelte Überzeugung von der gesellschaftlich reaktionären Funktion der Religion, die es ideologisch sowie machtgestützt zu bekämpfen galt, wobei im Rahmen dieser durchgängigen Strategie taktische Spielräume für Gemeinsamkeiten zwischen Staat und Kirche durchaus ihren Platz haben konnten. Soweit eine «Integration von Christen in die SED sowie von Kirchen in die angestrebte neue Gesellschaftsordnung» geplant war, lief diese «Bündnispolitik» letztlich auf eine «absolute Unterordnung» der Kirche unter das System hinaus und erlaubte keine «ideologische Koexistenz». (S. 40)

In Verfolgung seiner kirchenpolitischen Ziele verfügte das SED-System über ein breites ideologisches, politisches und administratives Instrumentarium, das Schäfer unter besonderer Berücksichtigung der Tätigkeitsfelder des MfS³ für jede Periode detailliert darstellt.

Der Kern staatlicher Kirchenpolitik bestand bis in die siebziger Jahre vorrangig in dem Bemühen, durch offizielle wie inoffizielle Einflußnahme auf kirchliche Persönlichkeiten die Geschlossenheit der Kirche aufzusprengen. Diese sog. «Differenzierungspolitik» war – anders als bei den evangelischen Landeskirchen – «gegenüber der katholischen Kirche insgesamt eher ineffizient» (S. 202), eine Einschätzung, die Schäfer durch staatsinterne Dokumente hinlänglich belegt. Zu deutlich waren in der Erfahrung von Katholiken die verschiedenen Formen der Repression, als daß die vielfältigen, besonders im Umfeld der «Wahlen» verstärkten Anstrengungen, Bischöfen und Klerus positive Stellungen zum Sozialismus und zur Friedenspolitik von Partei und Regierung zu entlocken und sich zum «Aufbau des Sozialismus» zu bekennen, erfolgreich hätten sein können.

Hinzu kommt, daß sich die gegen Ende der sechziger Jahre immer deutlicher werdenden innerkirchlichen Konflikte um eine Verwirklichung des vom Konzil geforderten Weltdienstes auch unter den Bedingungen der DDR für die staatliche Differenzierungspolitik nicht nutzen ließen. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang eine von Prälat *Otto Groß*, dem kirchlichen Gesprächsbeauftragten für die Kontakte mit dem MfS, diesem Ministerium am 22. April 1970 zugeleitete Information. In ihr heißt es u.a.: «Es gebe bereits mehrere Gruppen von Geistlichen, die sich progressiv nennen und Veränderungen kirchlicher Strukturen, die Wahl von Bischöfen und ähnliches fordern. Diese Geistlichen richten sich aber gleichzeitig gegen den Staat. Offensichtlich hat der Staat aber bisher nur bemerkt, daß diese Geistlichen eine innerkirchliche Opposition betreiben. [...] Sie sind der Meinung, daß dem Staat in der DDR eine konservative katholische Kirche am besten gelegen ist. [...] Eine moderne Kirche demgegenüber, zu der sich diese Geistlichen rechnen, wäre lebendiger und würde im Gegensatz zu den Konservativen auch zu gesellschaftlichen Problemen Stellung nehmen. Diese Kirche wäre für den Staat weit unbequemer.»⁴

Die innerkirchliche Gruppenbildung im Anschluß an das Zweite Vatikanum führte zu einer Relativierung der bislang vorherrschenden Differenzierungspolitik. Nicht zuletzt zu ihrer Abwehr war es eine Maxime des «Bengsch-Kurses», die innere Einheit und Geschlossenheit der Kirche gegen alle Tendenzen einer Pluralisierung zu wahren. Aus Sicht der Berliner Kirchenleitung standen denn auch die innerkirchlichen Oppositionsgruppen unter dem (unberechtigten) Verdacht staatlicher Steuerung und erschienen als das Ergebnis einer erfolgreichen Differenzierungspolitik. Auf diesem Hintergrund macht es Sinn, wenn in der zitierten «Information» das MfS kirchlicherseits auf den staatsgefährdenden Charakter dieser Gruppen verwiesen wird,

³Zu den Auswirkungen des Repressionsapparats des MfS auf die katholische Kirche vgl. meine Besprechung des von D. Grande und B. Schäfer hrsg. Bandes «Kirche im Visier. SED, Staatssicherheit und Katholische Kirche in der DDR», erschienen unter dem Titel «Abschlußbericht mit Klärungsbedarf» in: *Orientierung* 62 (1998), S. 116–119.

⁴Schäfer, Staat, S. 289.

der allerdings auch ohne diesen Hinweis den staatlichen Stellen klar war. Wenngleich die «Information» wohl überinterpretiert wäre, wollte man aus ihr die insgeheime Aufforderung an die staatlichen Organe herauslesen, gegen die unliebsamen Gruppen vorzugehen, so wird doch eine Interessenkonvergenz deutlich, die ihrerseits von den Gruppen durchaus wahrgenommen wurde, wie ein Diskussionspapier des «Aktionskreises Halle» (AKH) von 1970 zeigt, in dem zu lesen steht: «Diese Analogien [zwischen Staat und Kirche] führen zu einer objektiven Interessenkonvergenz, die in Form eines Stillhalteabkommens die nach innen gerichteten konservativen Interessen der jeweils anderen Seite respektiert. Auf diese Weise finden sich staatliche und kirchliche Führung in einer gemeinsamen Front gegen reformerische Bemühungen wieder.»⁵

Auf diesem Hintergrund kommt Schäfer zu folgendem Schluß: «Erfolge staatlicher Differenzierungspolitik resultierten letztlich kaum aus dem innerkatholischen Pluralismus nach dem II. Vatikanischen Konzil, sondern beruhten in viel höherem Maße auf den Ergebnissen kirchenleitender Versuche, diesen Pluralismus in den eigenen Reihen zu unterbinden. Mit anderen Worten: Die in ihrer Kirche fest beheimateten «Dissidenten» ließen sich von der SED nur selten gegen ihre Kirchenleitungen nutzen, einige Vertreter der Kirchenleitungen dagegen durchaus zur Neutralisierung ihrer eigenen «Dissidenten.»⁶

Angesichts dieser Umstände verlor seit Anfang der siebziger Jahre die Differenzierungspolitik an Bedeutung. Statt ihrer gewann für die staatlichen Organe der Kurs «politischer Abstinenz» als das gegenüber der gesellschaftlich offensiveren evangelischen Kirche vermeintlich kleinere Übel an Gewicht und wurde zunehmend als «Geschäftsgrundlage» eines beiderseitigen *modus vivendi* akzeptiert. Nachdem man staatlicherseits bis Ende der sechziger Jahre vergeblich versucht hatte, der den Katholiken in der DDR durch ihre Kirchenleitung verordneten «politischen Abstinenz» entgegenzuwirken, und das gesellschaftskritische Engagement innerkirchlicher Gruppen nicht nur dem «Bengsch-Kurs» zuwiderlief, sondern auch die Stabilität des DDR-Systems zu bedrohen schien, stützte sich die Kirchenpolitik mehr und mehr auf die von Erzbischof Bengsch kurz nach seiner Amtsübernahme offerierte «Geschäftsgrundlage». Dies führte in den achtziger Jahren dazu, daß sie angesichts einer vorsichtigen Öffnung der Kirche gegenüber gesellschaftskritischen Initiativen wie die «Ökumenische Versammlung für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung» staatlicherseits förmlich eingeklagt wurde. Interessant ist in diesem Zusammenhang ein aus dem ZK der SED stammender Vermerk vom 4. November 1985, in dem Jahre nach dem Tod von Kardinal Bengsch ausdrücklich auf die «Geschäftsgrundlage» Bezug genommen wird.⁷ Angesichts einer zunehmenden Erosion des sozialistischen Systems versprach sich die SED von der katholischen Kirche eine stabilisierende Wirkung. Während die Berliner Zentrale durch ihre Gesprächsbeauftragten – mitunter an Kardinal Meisner vorbei – die von Kardinal Bengsch vorgegebene Linie weiterverfolgte und damit den kirchenpolitischen Absichten des Regimes entgegenkam, wurde diese bis in das Bischofskollegium hinein immer weniger mitgetragen. Das über Jahrzehnte durchgehaltene Prinzip innerer Geschlossenheit erwies sich am Ende der DDR als Hindernis für eine von der Entwicklung geforderte gesellschaftliche Mitverantwortung. Daß diese dennoch im Herbst 1989 in den Brennpunkten der Geschehnisse von breiten Teilen des Klerus und der Laien wahrgenommen wurde, ist jedenfalls nicht das Verdienst kirchlicher Gesprächsdiplomatie, sondern bestätigt im Gegensatz zu ihr letztlich die lange Zeit innerkirchlich unterdrückter «Bedürfnisse nach Diskussion und kritischer öffentlicher Auseinandersetzung mit der sozialistischen Gesellschaft». (S. 461)

⁵Ebd., S. 290, Anm. 470. Vgl. zu diesem Komplex auch meinen Beitrag «Der Arbeitskreis Pacem in terris» in: Orientierung 59 (1995), S. 79–82.

⁶Schäfer, Staat, S. 458.

⁷Zur «Geschäftsgrundlage» der Beziehungen der Leitung der katholischen Kirche in der DDR zum Staat unter Kardinal Bengsch, ebd. S. 334, Anm. 141.

Kirchliche Strategien und Konfliktlagen

In der Darlegung staatlicher Kirchenpolitik wurden bereits Grundlinien kirchlicher Strategien und Konfliktlagen deutlich. Im folgenden sollen einzelne, bislang unerwähnte Aspekte zur Sprache kommen, die zum einen weitere Begründungen für den «Bengsch-Kurs» liefern, zum anderen die mit ihm verbundenen innerkirchlichen Konflikte näher verdeutlichen.

▷Kirchenpolitische Brisanz der Jurisdiktionsverhältnisse: Jede Behandlung der katholischen Kirche in der SBZ/DDR muß ihre durch die Jurisdiktionsverhältnisse gegebene kirchenpolitische Brisanz in Betracht ziehen. Bekanntlich gab es als Folge des Zweiten Weltkriegs in der SBZ die drei von ihren Westbistümern abhängigen und von ihnen getrennten Kommissariate Erfurt-Meiningen, Magdeburg und Schwerin, dazu als Restteil der Breslauer Erzdiözese das Erzbischöfliche Amt Görlitz und das durch die Teilung der Stadt betroffene Berliner Bistum. Lediglich die Meißener Diözese blieb durch die Kriegsfolgen jurisdiktionsell unbetroffen. Der kirchenpolitische Zündstoff dieser Konstellation wird besonders deutlich, wenn man bedenkt, daß sowohl die Regierung der Bundesrepublik als auch der Vatikan an der Gültigkeit des mit Hitler-Deutschland abgeschlossenen Reichskonkordats festhielten, das nach Art. 11 die Zustimmung der Reichsregierung bei etwaigen Neuordnungen der Diözesen vorsah.

Da die DDR in Abgrenzung zur Bundesrepublik eine Verselbständigung der in der DDR gelegenen Jurisdiktionsbezirke anstrebte und sich zudem mit der polnischen Politik abstimmte, die ihrerseits auf die Einrichtung regulärer Bistümer in den einstigen deutschen Ostgebieten drängte, stand die Berliner Ordinariatskonferenz (BOK) unter einem zunehmenden Druck, der ihrem Vorsitzenden, zumal Kardinal Bengsch, ein hohes diplomatisches Geschick abverlangte. So hat er bereits am 31. Oktober 1966, also Jahre vor der 1972 nach Ratifizierung des deutsch-polnischen Vertrages seitens des Vatikans vollzogenen kirchlichen Neuordnung in den polnischen West- und Nordgebieten, beim Nuntius in Bonn «eine kirchenrechtliche Neuregelung der westpolnischen und ostdeutschen Diözesangrenzen» angeregt. (S. 253) Dieser Vorstoß erweckte seinerzeit den Unmut der Bonner Regierung, «welche die Problematik der Diözesangrenzen im Kontext von «Hallstein-Doktrin», Nichtanerkennung der Oder-Neiße-Grenze und Relevanz des Reichskonkordats betrachtete» (S. 253), ungeachtet der Tatsache, daß durch eine Politik des Hinauszögerns die katholische Kirche in der DDR wie in Polen einem erhöhten staatlichen Druck ausgesetzt war und zudem das Gesetz eigenen Handelns verspielt wurde.

Die hier deutlich werdende Konfliktlinie läßt sich bis zur Errichtung der Berliner Bischofskonferenz (BBK) als Vorstufe zur Einrichtung selbständiger Bistümer im Herbst 1979 verfolgen. Diese Entscheidung hatte der Vatikan zwar nicht gegen die damalige Bundesregierung, wohl aber trotz «massiver Intervention der DBK und des ZdK» getroffen. (S. 317)

▷Die Westberlinfrage: Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Rolle Westberlins. Einerseits bot der Westteil der geteilten Stadt bis zum Mauerbau die Möglichkeit, in die SBZ/DDR hineinzuwirken, und dies zumal, wenn Westberlin – wie unter den Bischöfen von Preysing und Döpfner – Bischofs-sitz blieb. Am Beispiel der Jugendweihe verdeutlicht Schäfer die Fehleinschätzung der kirchlichen Lage in der DDR von Westberlin aus. Der von Kardinal Döpfner in der Frage der Jugendweihe vertretene Rigorismus war schließlich von den Gläubigen in der DDR auszubaden und wurde zu einer pastoralen Belastung, um deren Milderung sich beispielsweise der Magdeburger Ordinarius Weihbischof Rintelen bei Döpfner – vergeblich – bemüht hatte. (S. 155) Zudem konnte bei allzu deutlichen Protesten gegen das DDR-Regime von Westberlin aus die Einheit des Berliner Bistums in Gefahr geraten. Schäfer zitiert in diesem Zusammenhang eine interne Äußerung des Meißener Bischofs Spülbeck vom März 1959, in der dieser darauf drängt, daß Döpfner seinen Bischofssitz von West- nach Ostberlin verlegt, um

dieser Gefahr vorzubeugen. (S. 158) Zu einer Lösung des Problems kam es, als Döpfner nach München berufen wurde und Alfred Bengsch als sein Nachfolger seinen Wohnsitz in Ostberlin nahm.

Auf diesem Hintergrund gewinnt das geflügelte Wort des Berliner Kardinals vom Schweigen über die Kirche des Schweigens einen besonderen Sinn. Bengsch hatte wohl erkannt, daß die von Westberlin aus verfolgte und «vom westdeutschen Denken geprägte Strategie kirchlichen Protestes unter Nutzung der Öffentlichkeit» (S. 161) die staatlichen Organe unbeeindruckt ließ und nur die Konfliktlage der Kirche erschwerte. Da seine Ernennung zum Bischof von Berlin fast zeitgleich mit der Grenzschließung nach Westberlin am 13. August 1961 zusammenfiel, ist der von ihm vollzogene Paradigmenwechsel auch unter dem Aspekt zu werten, die Einheit des Bistums zu erhalten, was für seine Person einen geregelten, staatlich abgesicherten Zugang zum Westteil der Stadt erforderte. Der Kurs «politischer Abstinenz» war somit auch durch diese Umstände mitbedingt. In der Tat gelang es Bengsch durch seinen mit «einem Mindestmaß an Loyalität gegenüber dem Staat» verbundenen «Kurs politischer Abstinenz» (S. 166), die Einheit des Bistums zu wahren und über den «Zugang nach Westberlin in ständiger Verbindung mit der Bundesrepublik Deutschland und dem Vatikan (zu) verbleiben.» (S. 167)

▷Machtkonzentration im «Berliner Zentralismus»: Der Kurs politischer Abstinenz und innerkirchlicher Geschlossenheit bedingte eine Konzentration kirchlicher Macht auf die Person des Berliner Kardinals und seine engsten Mitarbeiter. Dieser «Berliner Zentralismus» wurde nicht nur als Bevormundung der Laien, sondern auch als Entmündigung des Klerus bis in ihre höchsten Ränge hinein empfunden und entsprechend kritisiert. Zudem war mit ihm ein Informationsmonopol verbunden. Der dadurch gegebene Mangel an innerkirchlicher Öffentlichkeit hatte einerseits zur Folge, daß die oftmals sehr komplexen kirchenpolitischen Zusammenhänge innerkirchlich nicht vermittelt wurden und daher auch keine auf Einsicht basierende Akzeptanz beanspruchen konnten; andererseits schuf sich die kirchliche Basis seit der zweiten Hälfte der sechziger Jahre durch Gruppenbildung, Vernetzung und Erstellung von Diskussionspapieren ihre eigene, in einem kritischen Verhältnis zum «Berliner Zentralismus» stehende Öffentlichkeit.

Schäfer analysiert diesen Sachverhalt in einem eigenen Unterabschnitt (IV.3.3) sehr genau und betont dabei die besondere Rolle des mit den Gesprächskontakten zur Dienststelle des Staatssekretärs für Kirchenfragen sowie zum MfS beauftragten Prälaten Otto Groß, der nach Einschätzung des Autors «zum einflussreichsten kirchenpolitischen Amtsträger in der DDR» (S. 259) und damit aber auch zur bevorzugten Zielscheibe innerkirchlicher Kritik wurde.

Wie weitgehend durch den «Berliner Zentralismus» die vom Konzil geforderte Kollegialität der Bischöfe missachtet wurde, zeigt Schäfer am Beispiel der ohne Wissen der Betroffenen vom Berliner Kardinal betriebenen Ablösung der drei in Abhängigkeit zu ihren westlichen Mutterbistümern stehenden Ordinarien in Meiningen, Magdeburg und Schwerin und ihre Ersetzung durch Nachfolger seiner Wahl. Über diese innerkirchliche Intrige war das MfS im übrigen durch entsprechende «Treffberichte» von Prälat Groß bestens informiert. Allerdings ging dieses Spiel nicht – wie gewünscht – schweigend über die Bühne. Der Magdeburger Weihbischof Rintelen machte seine für ihn überraschende Abberufung öffentlich und löste damit in seinem Kommissariat eine Protestwelle aus, die sich in einer bis dahin nicht gekannten Form gegen den «Berliner Zentralismus» und die aufgrund der bestehenden Strukturen «fehlende Mitbestimmung» richtete. (S. 264) Doch die Proteste halfen nichts; der Wechsel in den Bischofsämtern wurde vollzogen. «Die Position des Berliner Bischofs war unter den Ordinarien noch stärker geworden als sie ohnehin schon war.» (S. 265)

▷Innerkirchliche Auseinandersetzung um ein gesellschaftskritisches Engagement: Der als Sicherung der zahlenmäßig

schwachen Diasporakirche gedachte Kurs politischer Abstinenz entsprach einer in den Nachkriegsjahren allgemein vorhandenen binnenkirchlichen Mentalität. Unter Einwirkung des Konzils, zumal aufgrund der Rezeption der Pastoralkonstitution «Die Kirche in der Welt von heute», vollzog sich in Kreisen des Klerus, der Jugendseelsorge, der Studentengemeinden und Akademikerkreise ein Mentalitätswandel, der mit verschiedenen Gruppenbildungen eines zur geforderten Geschlossenheit in Spannung stehenden Pluralismus verbunden war. Neben dem Ruf nach kirchlichen Strukturreformen standen Überlegungen, den von der Pastoralkonstitution angestrebten Weltdienst auch unter den Bedingungen der sozialistischen Gesellschaft in der DDR umzusetzen.

Damit war praktisch der «Bensch-Kurs» in Frage gestellt. Auch auf diese Konfliktlage geht Schäfer ausführlich ein (IV.3.4. sowie 3.5.), wobei neben den innerkirchlichen Spannungen auch die «Bedrohungsängste der SED» (S. 285) zur Sprache kommen. Es fällt im übrigen schwer, die unter dem Leitgedanken eines gesellschaftlichen Engagements entwickelten unterschiedlichen Ansätze und Vorstellungen auf einen Nenner zu bringen und ihnen unter dem Aspekt der damaligen harten, tief in die Biographien einzelner Vertreter eingreifenden kirchlichen Auseinandersetzungen gerecht zu werden. Hier wären wohl weitere Untersuchungen erforderlich. Unter diesem Aspekt sei es mir erlaubt, über die Buchbesprechung hinaus auf zwei Beiträge zurückzugreifen, die ich zu damaliger Zeit als Leiter des Arbeitskreises «Pacem in terris» mitverfasst habe. So heißt es in einem aus dem Jahr 1967 stammenden Text «Bewußtseinswandel und Unbehagen» u.a.: «Die kirchenpolitisch notwendige Sicherung einer innerlich freien Minderheitskirche im gesellschaftlichen System hat einen Verlust an Weltbezug zur Folge. Der Bewußtseinswandel, der gerade unter Laien den ihnen eigenen Weltcharakter betrifft, kann bei einer ghettohaften Isolierung der Kirche nicht zur Wirksamkeit kommen. Das Dilemma besteht darin, daß sich objektiv die kirchenpolitische Strategie nicht mehr mit den pastoralen Erfordernissen deckt. Im Augenblick werden pastoral notwendige Initiativen, die sich als Konsequenz aus dem Weltcharakter der Kirche, insbesondere der Laien, ergeben, durch die Priorität der Kirchenpolitik blockiert. Die Situation ist entsprechend unbehaglich.»⁸

Neben diesem Versuch, die damalige Konfliktsituation als Spannungsverhältnis von Kirchenpolitik und Pastoral zu objektivieren, sei noch eine analytische Begründung zitiert, warum die von Kardinal Bengsch bekanntlich nicht mitgetragene Pastoralkonstitution auch für die Kirche in der DDR von Bedeutung war. So heißt es in einem weiteren, mit «Grenzen und Möglichkeiten eines Weltdienstes der Kirche in unserer Situation» betitelten und der BOK vom Arbeitskreis im März 1967 zugeleiteten Text: «Es ist u. E. unbestreitbar, daß das dialogische Weltverhältnis der Kirche auf das Modell einer pluralistisch-demokratischen Gesellschaft bezogen ist... Wenn u. E. trotz dieser Schwierigkeiten ein dialogisches Weltverhältnis der Kirche bei kritischer Auseinandersetzung mit dem Sozialismus angestrebt werden soll, dann ist dafür die Einsicht bestimmend, daß die Entwicklung zu einer pluralen Welt unaufhaltsam ist, daß also das integralistische Weltverhältnis sozialistischer Prägung letzten Endes an den Forderungen sachgerechter Lösungen der sich im weltlichen Bereich stellenden Probleme scheitern muß. Der Widerspruch von Theorie und Praxis macht die Krise des Sozialismus offenbar und zeigt, daß die Ideologie nicht hinlangt, der Vielfalt und Komplexität der Probleme Herr zu werden. Mehr und mehr zeichnet sich die Notwendigkeit ideologiefreier, sachgerechter Entscheidungen ab.»⁹ Als Konsequenz dieser Analyse wird dann angeregt, «durch sachgerechtes Handeln in den gesellschaftlichen Bereichen die von der Ideologie gehemmte und überfrem-

⁸Hier zitiert nach Martin Höllen. Loyale Distanz? Katholizismus und Kirchenpolitik in SBZ und DDR. Ein historischer Überblick in Dokumenten, Bd. 3/1 (1966–1976), Selbstverlag 1998 (Vertrieb M. Höllen, Seler Weg 34, 12169 Berlin), S. 88, Anm. 215.

⁹Ebd., S. 51.

dete Entwicklung zu einer pluralen Welt zu fördern», wobei in bezug auf diese Aufgabe dem Aufbau «kirchlich legitimierte(r) Arbeitskreise qualifizierter Laien» besondere Bedeutung beigemessen wird.

Die hier angesprochene Problematik und Konfliktlage hat sowohl die Synode des Bistums Meißen (1969–1971) als auch die Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR (1973–1975) entscheidend mitbestimmt. Beide Ereignisse werden von Schäfer eingehend gewürdigt und kritisch gewertet.¹⁰ Die Behandlung dieses Komplexes würde den Rahmen dieser Rezension sprengen. Auch weitere interessante Aspekte bleiben ausgespart

¹⁰Schäfer, Staat. IV.3.6, bzw. V.3.1. Vgl. auch die nach Erscheinen des Werkes von Schäfer veröffentlichte Dissertation von Rolf Schumacher, Kirche und sozialistische Welt. Eine Untersuchung zur Frage der Rezeption von «Gaudium et spes» durch die Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR, Bd. 76 der Erfurter Theologischen Studien, Leipzig 1998, 260 Seiten.

DAS HUMANE IST DAS POLITISCHE

Zur Verleihung des Walter-und-Marianne-Dirks-Preises 1999 an Rupert Neudeck

Während eines Interviews im Juni 1979 antwortete der französische Philosoph und Schriftsteller *Jean-Paul Sartre* auf die Frage seines Interviewpartners *Rupert Neudeck*, was die Grundfrage einer Ethik heute ausmachen würde¹: «Es kommt, so glaube ich, darauf an, daß jeder sein eigenes Leben lebt, nicht nur innerlich, sondern objektiv, in einer Gesellschaft. Oft können wir nicht mehr handeln, weil uns die politischen Kräfte und die Institutionen die Macht gestohlen haben. Deshalb müssen wir uns erneut der Politik zuwenden. Wir müssen uns erneut die Macht nehmen, wir müssen einen wirklichen Schritt auf die Demokratie hin tun.» Sartre bezeichnete im Verlauf des Gesprächs diese Situation als eine, die den Menschen sich selber entfremdet hat, um dann den Kern einer zukünftigen Ethik zu beschreiben: «Diese Entfremdungsverhältnisse muß man brechen. Man muß versuchen, für sich selbst und für die anderen zu leben. Man muß sich selbst verwirklichen, indem man sich den anderen gibt. Das ist das Wesentliche: eine Aktivität wiederfinden, die zugleich eine Aktivität für die anderen und für uns selbst ist.» Sartres Äußerungen sind im Kontext seiner damaligen Arbeit an einer politischen Ethik zu verstehen, die er in den letzten Monaten seines Lebens und altersblind seinem Freund und Mitarbeiter *Pierre Victor* diktierete. Aber seine Überlegungen zielten auf einen konkreten Vorgang: Zusammen mit seinem politischen Kontrahenten *Raymond Aron* unterstützte er eine private, aber gesellschaftlich weit gefächerte Initiative «Komitee Ein Schiff für Vietnam». Im Dezember 1978 war dieses Komitee gegründet worden. Damit reagierte eine Gruppe von Franzosen auf die Nachricht, daß immer mehr Vietnamesen auf kleinen, seeuntauglichen, manchmal auch etwas größeren Booten – diese Flüchtlinge wurden deshalb *Boat People* genannt – aus ihrem Land über das Südchinesische Meer nach Malaysia zu fliehen versuchten. Seit 1975 waren auf diese Weise insgesamt 65 000 Menschen geflohen. Nach einer vorsichtigen Schätzung haben 15 Prozent der Fliehenden die malayischen Küsten nicht erreichen können, sondern sind im Meer ertrunken. Das Komitee in Frankreich war gegründet worden, um Geld für die Charter eines Schiffes zur Rettung der *Boat People* zu sammeln. Im Februar 1979 war dann auch das Schiff «Ile-de-Lumière» für eine Rettungsfahrt bereit, aber die bisher gesammelten finanziellen Mittel reichten für die Aktion noch nicht aus.

¹Vgl. in: Orientierung 44 (1980) S. 85; vgl. auch: Rupert Neudeck, Die politische Ethik bei Jean-Paul Sartre und Albert Camus. (Studien zur französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts, 4.) Bonn 1975; Ders., Jean-Paul Sartres posthume Unsterblichkeit, in: Orientierung 48 (1984) S. 196–199.

und können hier nur kurz vermerkt werden; die dem institutionellen kirchlichen Ausbau dienenden «Kirchengeschäfte», durch die mit entsprechenden West-Ost-Transferleistungen kirchlicherseits der chronische Devisenhunger der DDR befriedigt wurde (V.2.2.); das 1987 durchgeführte Katholikentreffen in Dresden (S. 411–413); die katholische Teilnahme an der Ökumenischen Versammlung für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung in den Jahren 1986/87 (V.4.2.) sowie das Verhalten der Kirche im Herbst 1989 (V.4.3.)

Die inzwischen in zweiter Auflage vorliegende und durch den Förderpreis der Gesellschaft für Deutschlandforschung ausgezeichnete Arbeit von B. Schäfer wird aufgrund ihrer Verlässlichkeit in der Darstellung wie in der Analyse ihren Platz als Standardwerk behaupten und für jede qualifizierte Diskussion zum Verhältnis von katholischer Kirche und sozialistischem Staat in der SBZ/DDR eine unverzichtbare Grundlage bilden.

Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

Die Initiative einer kleinen Gruppe von Deutschen, mit einem «Deutschen Komitee Ein Schiff für Vietnam» die französische Aktion zu unterstützen, wurde zur Geburtsstunde dessen, was seither bis heute als «Komitee Cap Anamur/Deutsche Not-Ärzte e.V.» bekanntgeworden ist. *Heinrich Böll*, der von Rupert Neudeck über die Aktion der Franzosen und über den Plan für ein deutsches Unterstützungskomitee informiert wurde, reagierte sofort. Er war fasziniert von der Verbindung von Spontaneität und praktischer Phantasie, die er bei den Initianten wahrnehmen konnte. Mit seinen öffentlichen Auftritten verschaffte er dem deutschen Komitee hinreichend wirksame Aufmerksamkeit, so daß dieses nach wenigen Wochen die französische Initiative mit Geld unterstützen konnte. Der entscheidende Durchbruch gelang dem Komitee mit der Sendung des politischen Magazins «Report» über die *Boat People*, die *Franz Alt* am 23. Juli 1979 moderierte. Drei Tage nach deren Ausstrahlung waren 1,2 Mio. DM an Spenden eingegangen. Die Initiatoren des Komitees verstanden dies als Auftrag des Publikums, ihrerseits nun selber ein Schiff zu chartern. Das damals gemietete Schiff war die «Cap Anamur», das noch im gleichen Jahr zum Namensgeber des Komitees werden sollte. Damals ging man noch davon aus, daß dieses Engagement höchstens fünf Monate dauern würde.

Im Rückblick faßte Rupert Neudeck einmal die Entstehung des «Komitee Cap Anamur» mit folgenden Worten zusammen²: «Das Komitee wurde nicht gegründet, sondern es schlitterte ungeplant und ungewollt in seine Existenz hinein – fast gegen den Willen derer, die sich später ihre Gründer schimpfen lassen müssen.» Zwei Tatbestände waren dafür entscheidend. Einmal war die deutsche Bevölkerung bereit, die Arbeit des Komitees nachhaltig zu unterstützen. Während drei Jahren gingen monatlich 400 000 DM und mehr an Spenden ein, welche die Charter und den Betrieb der «Cap Anamur» möglich machten. Und zweitens fand der Aufruf für die freiwillige Mitarbeit von Ärzten, Pflegepersonal und Technikern 1979 ein solches Echo, daß das Komitee noch im gleichen Jahr für die Flüchtlinge aus Kambodscha in den Lagern im thailändisch-kambodschanischen Grenzgebiet medizinische Hilfsstationen einrichten konnte. Aus dieser Zeit datiert der zweite Teil des Namens des Komitees: «Deutsches Komitee Not-Ärzte e.V.»

²Vgl. Rupert Neudeck, Jürgen Escher, Humanitäre Radikalität. Komitee Cap Anamur/Deutsche Not-Ärzte e.V., Troisdorf 1988, S. 15.

³Rupert Neudeck hat mit einer Reihe von Veröffentlichungen die Arbeit des Komitees begleitet. Erwähnt seien hier nur die beiden letzten: Rupert Neudeck, Hrsg., Abenteuer Humanität. Mit der «Cap Anamur» unterwegs, Münsterschwarzach 1998; Ders., Ostern in Blace oder Der Sündenfall der humanitären Hilfe, in: Thomas Schmid, Hrsg., Krieg im Kosovo (rororo aktuell, 22172). Reinbek 1999, S. 123–140.

Das «Komitee Cap Anamur» kann nach zwanzig Jahren Arbeit nicht die normalerweise zu erwartende «ordentliche» Gründungsgeschichte nachweisen.³ Aber gerade dies macht seine geheime Kraftquelle aus: weil der normative Kern nicht in einer Gründungsgeschichte festgeschrieben ist, sondern aus der Erinnerung an den Willen vieler, gemeinsam zu helfen, lebt, konnte das Komitee immer wieder rasch auf die jeweils neuen Herausforderungen reagieren. Als *Hans Koschnik*, Bosnien-Beauftragter der Deutschen Bundesregierung, in seiner Laudatio anlässlich der Verleihung des *Walter-und-Marianne-Dirks-Preises* am 8. Mai 1999 in der St.-Gallus-Kirche (Frankfurt/M.) an Rupert Neudeck an die bisherige Arbeit des «Komitee Cap Anamur» erinnerte⁴, wurde das zu einem *tour d'horizon* der jüngsten Zeitgeschichte. Er nannte Einsätze in Vietnam, Kambodscha, Äthiopien und Eritrea, Tschad, Sudan, Uganda, Afghanistan, Angola, Kurdistan, Tschetschenien, Bosnien-Herzegowina, Kosovo, Haiti und in den neuen Bundesländern. Und er sprach von dem langwierigen Engagement in der internationalen Kampagne für ein Verbot der Herstellung und des Einsatzes von Anti-Personen-Minen und den öffentlichen Kontroversen mit der Rüstungsindustrie. Für ihn erschloß sich mit der Arbeit des Komitees eine neue Stufe politischen Bewußtseins für die Bürger und die Politik in Deutschland, insofern es Brücken zu den drängenden Fragen der Zeit schlagen konnte. Gerade diese Form eines humanitären Engagements, das sich nicht von politischen Optionen leiten

⁴Der *Walter-und-Marianne-Dirks-Preis* wird ausgerichtet von Pfarrer Franzwalter Nieten (Pfarrei St.Gallus, Frankfurt/M.), Karl Koch (Katholisches Bildungswerk, Frankfurt/M.), Thomas Seiterich-Kreuzkamp (Publik-Forum, Frankfurt/M.). Die Juroren stammen aus dem journalistischen, politischen, gewerkschaftlichen und kirchlichen Bereich. Bisherige Preisträger waren: für 1995 Alois Schardt (ehemaliger Chefredaktor von *Publik*, Programmdirektor beim ZDF), 1996 Joachim Garstecki (Generalsekretär der Deutschen Sektion von *Pax Christi*), 1997 Rita Stüssmuth (damals Präsidentin des Deutschen Bundestages), 1998 Herbert Leuninger (*Pro Asyl*) und Ernst Leuninger (Dezernent für Erwachsenenarbeit im Bistum Limburg). Der Preisverleihung ging ein Gedenkgottesdienst für Marianne und Walter Dirks voraus. Weihbischof Hans-Jochen Jaschke (Hamburg) predigte zu Jak 2, 14–20 und Mt 25, 31–49.

ließ, aber gleichzeitig den einzelnen Bürger zum Handeln ermächtigte, führte notwendigerweise zu harten Auseinandersetzungen mit politischen Institutionen darüber, was opportun und machbar, wer kompetent und von gesetzlichen Bestimmungen wie von akzeptierten Gewohnheiten her zum Handeln ermächtigt sei. Darin erwies sich die Arbeit des Komitees bis heute als höchst politisch, insofern es im Widerspruch wie in der Kooperation die Bedingungen humanitären Handelns sich erkämpfen mußte und dadurch erst sichtbar machte. Hans Koschnik schloß seine Laudatio mit einer einfachen Geste, indem er auf Rupert Neudeck mit den Worten «Seht – ein Mensch» zeigte und damit nachdrücklich daran erinnerte, wie er seine Rede begonnen hatte, nämlich mit der Feststellung, daß man nur dann zutreffend über Rupert Neudeck sprechen kann, wenn man die Situationen und Kontexte zum Thema macht, die dieser durch sein Handeln den Menschen neu zugänglich gemacht habe.

Rupert Neudecks Dankesrede für die Preisverleihung konfrontierte die Zuhörer mit einem Prozeß politischer Aufklärung. Er begann mit der Feststellung, daß humanitäre Arbeit in Europa immer wieder dem Irrtum zu verfallen drohe (wörtlich sprach er von einem «Aberglauben»), alles mit Geld lösen zu können. So würde aber den Bedürftigen nicht geholfen, weil sie als Menschen nicht mehr wahrgenommen würden, wie die Spender ihrerseits sich deren Situation zu verschließen drohen. Humanitäres Handeln, wie es angesichts der aus dem Kosovo vertriebenen Menschen notwendig sei, müßte deren Hoffnungen, vor allem deren Hoffnung auf eine Rückkehr, wahrnehmen und sie darin bestärken. Darum sei das, was heute geschieht, eine Krise der Politik. Das humanitäre Engagement sei das einzige gewesen, auf das die Menschen aus dem Kosovo sich in den letzten Wochen wirklich verlassen konnten. Daß dies möglich gemacht wurde durch die Hilfe (auch die Geldspenden) von Bürgerinnen und Bürgern in den europäischen Ländern, bezeichnete Rupert Neudeck als einen «Trostspruch» in der «Wüste der Politik», der Katastrophe eines Krieges, der genau das nicht verhindert habe, was er behauptete.

Nikolaus Klein

Erosion der Gottesrede und christliche Spiritualität

Antworten von Michel Foucault und Michel de Certeau im Vergleich (1. Teil)*

«Der Sinn und das Verstehen folgen dem Ereignis nach, wie das Hören eines Schlages dem Auge folgt, das die Geste des Schlagens erblickt. Das Verstehen kommt stets zu spät.»¹ Mit dieser Formulierung umschreibt der Mystikforscher, Historiker und Sozialpsychologe *Michel de Certeau* (1925–1986) die Erfahrung des mystischen Ereignisses. Sie charakterisiert aber auch eine Erfahrung, die das Werk des Jesuiten mit dem Werk seines Freundes und philosophischen Wegbegleiters *Michel Foucault* (1926–1984) verbindet. Das Denken beider reflektiert auf einen Bruch, der sich irgendwann um die Jahrhundertwende ereignet haben muß – die Erfahrung eines Schlages, der den Humanismus der klassischen Moderne ebenso wie die Autorität ihrer Wissenschaften verunsicherte, schon bevor sie ihren Zenit überschritten hatten und die Rationalitäts- und wissenschaftskritischen Diskurse des 20. Jahrhunderts ihre «Krise»² konstatierten. Es mag sich deshalb nahelegen, die nachfolgende vergleichende Werkanalyse mit einer literarischen Episode zu eröffnen, die

den Gestus dieses Bruchs zu einem Zeitpunkt in Szene setzte, bevor die beiden «Michels» – *cum gemitibus et variis membrorum motibus* – das Sprechen erlernten; einer Episode aus dem ersten Kapitel des *Ulysses* von James Joyce.

Wir begegnen dort einer der beiden Hauptfiguren des Romans, dem Dichter Stephen Dedalus, verwickelt in ein Gespräch mit seinem Freund, dem Mediziner *Buck Mulligan*. Stephen – von Mulligan auch als «Kinch» bezeichnet – wird von religiösen Schuldgefühlen geplagt. Er hat dem frommen Katholizismus seiner Mutter abgeschworen, doch seine Befreiungsversuche werden in regelmäßigen Abständen von einer schuldbeladenen Erinnerung unterlaufen. Unvermittelt kommt Mulligan auf das Ereignis zu sprechen, mit dem sich diese Erinnerung assoziiert: «Du hättest dich ja verdammt nochmal auch hinknien können, Kinch, als deine sterbende Mutter dich darum bat, sagte Buck Mulligan. Ich bin genauso ein Hyperboreer wie du. Aber wenn ich denke, daß deine Mutter dich mit ihrem letzten Atemzug anbettelt, du sollst doch niederknien und für sie beten! Und du sagst nein! Mensch, du hast was Unheimliches in dir...»³ Stephens Medizinerfreund vertritt in dieser Passage den rationaleren Part – er verkörpert die Rolle des humanistischen Pragmatikers, der seinen Gefühlen mit analytischer Distanz begegnet. Wenige Seiten später erläutert er, an welchem Punkt sich seine Wahrnehmung der beschriebenen Familienszene von

*Überarbeitete Version eines Vortrages anlässlich des Symposiums «Kultur, Mystik und Christentum – Denken auf ungebahnten Wegen mit Michel de Certeau» am 2./3. Oktober 1998 in Weingarten.

¹Michel de Certeau, *L'Étranger ou l'union dans la différence*. Nouvelle édition établie et présentée par Luce Giard, Paris 1991, S. 4 (Übers. JoH).

²Vgl. hierzu insbesondere die für die spätere Diskussion richtungweisende, bereits 1936 erschienene «Krisenschrift» Edmund Husserls: ders., *Die Krise der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana VI), The Hague 1954; sowie: Jacques Derrida, *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*. Übers. von Rüdiger Henschel und Andreas Knop, München 1987.

³James Joyce, *Ulysses*. Übers. von Hans Wollschläger (Frankfurter Ausgabe, Werke 3.1 und 3.2), Frankfurt 1975, S. 10.

derjenigen seines Freundes scheidet: «Und was ist denn der Tod, fragte er, der deiner Mutter oder deiner oder mein eigener? Du hast bloß deine Mutter sterben sehen. Ich seh' die Leute jeden Tag abkratzen im Mater und Richmond, seh' wie man ihnen in den Kutteln rumschneidet im Seziersaal. Eine Dreckerei ist das und nichts sonst. Hat einfach gar nichts zu besagen. Du wolltest nicht niederknien, um zu beten für deine Mutter an ihrem Sterbebett, als sie dich bat. Warum? Weil du den verfluchten Jesuitenzug in dir hast, bloß daß er dir verkehrtherum eingepfist worden ist. Für mich ist das alles urkomisch und dreckig. Ihre Gehirnlappen funktionieren nicht mehr. Sie nennt den Doktor Sir Peter Teazle und pflückt sich Butterblümchen von der Steppdecke. Halt sie bei Laune, bis es vorbei ist. Ihren letzten Wunsch im Tode hast du durchkreuzt, und trotzdem schmollst du mit mir, weil ich nicht flenne wie irgendein gedungener Säragschlepper von Laloutte.»⁴

Joyce inszeniert mit diesen beiden Dialogen ein verschlagenes Kippspiel. Man ist geneigt, sich nach dem ersten Dialog auf die Seite des Mediziners zu schlagen. Warum sollte Stephen sich nicht hinknien, wenn es seiner sterbenden Mutter guttut? Der Zynismus von Mulligans Kommentar dürfte indessen selbst den gutmütigsten Leser verunsichern. Wenn dieser daraufhin die Seite wechselt, ist er allerdings bereits auf die Joycesche List hereingefallen – er hat sich zumindest vor sich selbst als ein «Medizyniker» geoutet. Und so mag sich nach der Lektüre dieser Episode der Verdacht aufdrängen, daß sich der «Medizynismus» Buck Mulligans nicht auf die Deformationserscheinung eines Berufsstandes reduzieren läßt. Das spätmoderne Subjekt scheint geneigt, jede Handlung zu tolerieren, wenn sie als geeignet erscheint, sich oder anderen Menschen «etwas Gutes zu tun» oder dazu verhilft, «sich wohl zu fühlen».

Die zitierte Episode nimmt damit eine der Grundeinsichten der Foucaultschen Modernitätskritik vorweg. Denn das diffuse Bedürfnis, sich wohl zu fühlen und anderen Menschen nicht weh zu tun, gehört zu den auffälligsten Merkmalen des moralischen Pragmatismus spätmoderner Gesellschaften: «Generell kann man sagen, daß in unserer Gesellschaft das Hauptfeld der Moral, der Teil unserer selbst, der für die Moral am wichtigsten ist, unsere Gefühle sind. (Du kannst auf der Straße oder sonstwo ein Mädchen haben, wenn du nur für deine Ehefrau gute Empfindungen hegst.)»⁵

Was Foucault an dieser Stelle durch den Verweis auf moralische Maximen erläutert, wird in der zitierten literarischen Episode am Beispiel religiöser Gesten durchgespielt. Es ist, als habe die Sprache der Gesten und Zeichen, durch die Menschen einander ihre Achtung bekunden oder mit «Furcht und Zittern» von der verborgenen Macht ihres Gottes Zeugnis geben, ihr rituelles Gewicht verloren – als hätten sie sich irgendwann im Verlaufe der Moderne in die Verfügungsmasse therapeutischer, didaktischer, pädagogischer oder anderweitig «humanistischer» Maßnahmen verwandelt: Unsere Selbst- und Fremdwahrnehmung trägt die Spuren jener Sehweise, die nach Foucaults und Certeaus Überzeugung für die moderne Krise der Gotteserfahrung kennzeichnend ist. Wie kam es zu dieser Krise? Und welche Folgerungen ziehen Foucault und Certeau aus ihrer Situationsanalyse?

Die Denkwege von Foucault und Certeau verlaufen auf weite Strecken parallel. Nur in der Gottesfrage scheinen sie voneinander zu differieren: Ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs in Foucaults Schriften durchgehend abwesend, so ist dessen Abwesenheit in den Schriften Certeaus so gut wie durchgehend anwesend. Es wird sich allerdings zeigen, daß die Differenz dieser Positionen – die Differenz zwischen einer abwesenden und einer anwesenden Abwesenheit – gar nicht so leicht zu fassen ist, wie dies das philosophische Spiel der Worte nahelegen mag.

⁴James Joyce, *Ulysses*, a.a.O., S.15.

⁵Michel Foucault, *Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten*, in: Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, Michel Foucault. *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Übers. von Claus Rath und Ulrich Raulff, Frankfurt am Main 1987, S. 275.

Im folgenden soll zunächst eine Skizze von Foucaults und Certeaus Analyse der Vorgeschichte der modernen humanwissenschaftlichen Vernunft vorgelegt werden, um aufzuzeigen, warum der christliche Glaube im Gefolge der Neuzeit in eine tiefe Krise geraten mußte. Daran anschließend soll zumindest in groben Zügen auf die Fragen eingegangen werden, inwieweit Certeaus Auseinandersetzung mit der mystischen Tradition Ansatzpunkte liefert, auf diese Krise zu reagieren und inwieweit sich dabei Parallelen in bezug auf das Konzept einer «Ästhetik der Existenz» beim späten Foucault ergeben.

Der Einschluß des Ausgeschlossenen

Foucaults wissenschaftskritische Analysen der humanwissenschaftlichen Vernunft der Moderne folgen einer wissenschaftshistorischen Problemstellung: Sie erforschen die Perspektivverschiebungen, die sich vollziehen mußten, damit der Mensch zum Objekt eines humanistisch-therapeutischen Programms systematischer Selbsterforschung werden konnte, das über den engeren Rahmen der Wissenschaften hinaus auch die Selbstwahrnehmung spätmoderner Subjekte prägt. Zwei Epochenübergänge stehen dabei im Zentrum seiner Analysen: der Übergang von der Renaissance zum «klassischen Zeitalter», der nach Foucault ungefähr um die Mitte des 17. Jahrhunderts anzusiedeln ist, und der Übergang zur Moderne, die für ihn gegen Ende des 18. Jahrhunderts im Umfeld der Französischen Revolution anbricht.

Die Grundstruktur dieser Epochengliederung wird von Foucault bereits in seinem ersten bedeutenden Werk *Wahnsinn und Gesellschaft* ausgearbeitet und läßt sich dort an drei exemplarischen Gestalten festmachen, die – historisch aufeinanderfolgend – keineswegs miteinander identisch sind:

erstens der Gestalt des sprechenden Narren, der die tragisch-heitere Welt der Renaissance charakterisiert: beunruhigt und fasziniert zugleich, ließ man die Narren auf «Narrenschiffen» durch die Flüsse Europas ziehen. Denn ihr Anblick erscheint den Menschen als ein rätselhaftes Zeichen im großen Buch der Welt – eine Hieroglyphe, die von den Geheimnissen der Schöpfung Zeugnis gibt⁶,

zweitens der Gestalt des *Wahnsinnigen*, der das klassische Zeitalter Descartes beschäftigte: der Narr der Renaissance wird zum Schweigen gebracht, indem man ihn zusammen mit Arbeitslosen und Müßiggängern aus dem alltäglichen Leben ausschließt⁷,

drittens der Gestalt des *Geisteskranken*, den das Zeitalter der modernen Psychiatrie erfindet: In Kliniken interniert, wird der Wahnsinnige zum Objekt medizinisch-therapeutischer Maßnahmen.⁸

Der moderne Geisteskranke – so läßt sich die philosophische These zusammenfassen, die Foucault mit dieser Epochengliederung verbindet – ist das Produkt einer Aus- und Wiedereinschließungsprozedur, die nur deshalb als plausibel erscheinen konnte, weil sie mit entsprechenden sinnlich-räumlichen Aus- und Wiedereingrenzungsprozeduren einherging. Die erste unter den beiden Zäsuren, die diesen Prozeß untergliedern, ereignet sich dabei mit dem Übergang von der Renaissance zur Klassik: Als das klassische Zeitalter den Narren der Renaissance zum Schweigen brachte, verfolgte es eine Strategie der Ausgrenzung. Gestützt auf an Leprakranken erprobten Techniken zur räumlichen Absonderung Aussätziger, läßt die Neuzeit den Wahnsinn als eine vergeistigte Form des Aussatzes erscheinen. Mittels sinnlicher Abgrenzungsprozeduren erscheint die nunmehr öffentlichkeitswirksam sichtbar gemachte «Unvernunft» des Wahnsinnigen als eine Kontrastfolie, von der sich das denkende Ich – das Cogito des kartesianischen Zeitalters – abhebt, um sich der unerschütterlichen «Vernünftigkeit» seiner selbst zu verge-wissern.

⁶Vgl. Michel Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt am Main 1973, S. 19ff.

⁷Vgl. Michel Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, a.a.O., S. 68ff.

⁸Vgl. Michel Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, a.a.O., S. 435ff., 534ff.

Als im Umfeld der Französischen Revolution gegen Ende des 18. Jahrhunderts der moderne «Philanthrop» das Wort ergreift, um die ausgegrenzten Wahnsinnigen erneut zu «integrieren», ereignet sich der zweite Bruch, der den Übergang in die dritte Phase einleitet: der Prozeß der Wiedereinschließung des Ausgeschlossenen, mit dem die Moderne anbricht. Unter der Aufsicht ärztlicher «Thaumaturgen»⁹ in Kliniken interniert, kehrt das «andere der Vernunft» erneut ins Innere des gesellschaftlichen Raumes zurück. Doch die Gestalt dieses «anderen» hat sich einer folgenreichen Verwandlung unterzogen: Der Wahnsinnige hat aufgehört, die Vernunft zu verunsichern, und sich in ein klinisch definiertes *geisteskrankes Objekt* verwandelt.

Die De-finition des Geisteskranken – seine Eingrenzung als ein diskretes Objekt der Therapie – erweist sich damit als Produkt einer gesellschaftspolitischen Operation, die den Raum öffentlicher Wahrnehmung radikal umstrukturiert. Der Narr der Renaissance erschien als ein zeichenhaftes Wesen: Kraft der göttlichen Vorsehung erinnerte seine Gestalt an die befremdliche Eitelkeit des Welttheaters oder das göttliche Gebot zur Nächstenliebe. Doch als dieses Wesen – nach einer vorübergehenden Phase des Ausschlusses – erneut ins Innere des gesellschaftlichen Raumes zurückkehrte, um in Kliniken interniert zu werden, hatte es sein Geheimnis verloren und sich in ein «anormales Bewußtsein» verwandelt. Weder geheimnisvoll noch bedrohlich wird es der Fürsorge menschenfreundlicher Therapeuten überantwortet.

Humanwissenschaftliche Antwort auf das Schweigen der Dinge

Die Analyse der für diesen Vorgang charakteristischen Aus- und Wiedereingliederungsstruktur kennzeichnet – wenngleich auf weniger anschauliche Weise – auch Foucaults Hauptwerk zur «Archäologie der Humanwissenschaften». Sein Buch *Die Ordnung der Dinge* setzt erneut ein mit einer Analyse der «*prosaischen Welt*»¹⁰ der Renaissance. Das Wissen – so Foucaults These – wird in dieser epochalen Phase beherrscht vom Prinzip der Ähnlichkeit: Von der Naturkunde über die Physiologie und Astronomie bis hin zu den Text- und Sprachwissenschaften forscht man nach Ähnlichkeiten, Entsprechungen, Verwandtschaften oder Analogien. Weit davon entfernt, eine klare Grenze zwischen Dingen und Zeichen zu ziehen, läßt die Renaissance alles und jedes als Bestandteil eines Netzes von allegorischen Verwandtschafts- und Verweisungsbeziehungen erscheinen.

Der Beginn des klassischen Zeitalters erscheint vor diesem Hintergrund in einem etwas undramatischeren Licht. Während der Wahnsinnige in Foucaults erstem Hauptwerk noch die Rolle einer tragischen Heldenfigur besetzt, erscheint er aus der Retrospektive von *Die Ordnung der Dinge* als Beispiel für einen Umbruch, der sich auf breitem Niveau vollzog: sein Verstummen ist das Resultat eines kosmischen Schweigens – er hat gleichsam seinen allegorischen Bezeichnungswert verloren. Foucaults Analysen nehmen damit Certeaus These vorweg, daß die Moderne als Antwort auf die Erfahrung einer kosmischen Sprachlosigkeit zu begreifen sei: «Wenn man die Geschichte vereinfacht [...] kann man sagen, daß die SCHRIFT bis zur «modernen» Zeit, also bis zum 16./17. Jahrhundert spricht. Der heilige Text ist eine Stimme; er lehrt [...] und ist als das «Sagen-wollen» Gottes auf uns gekommen, der vom Leser (eigentlich vom Hörer) ein «Hören-wollen» erwartet, von dem der Zugang zur Wahrheit abhängt. Aus andernorts erwähnten Gründen kommt die «Moderne» dadurch zustande, daß man feststellt, daß dieses WORT nicht mehr vernehmbar ist [...]. Man kann es nicht mehr verstehen. Die «Wahrheit» hängt nicht mehr von der Aufmerksamkeit des Hörers ab [...]. Sie ist nun das Resultat einer historischen, kritischen und ökonomischen Arbeit. Sie beruht auf einem *Machen-wollen*.»¹¹

⁹Michel Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, a.a.O., S. 534.

¹⁰Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Übers. von Ulrich Köppen. Frankfurt am Main 1974, S. 46ff.

Romero-Haus, Luzern

Für eine Theologie des Lebens

Abendgespräch mit Elsa Tamez, Costa Rica

Die feministische Befreiungstheologin Elsa Tamez ist die erste Rektorin einer theologischen Hochschule in Lateinamerika (Universidad Biblica Latinoamericana in Costa Rica) und eine der bedeutendsten Stimmen der Befreiungstheologie dieses Kontinentes. Ihre besondere Stärke ist es, kraftvolle Visionen für ein gerechteres Leben zu vermitteln.

Das Gespräch mit ihr führen Li Hangartner und José Amrein-Murer.

Für das Romero-Haus: José Amrein-Murer

Datum: Donnerstag, 1. Juli 1999, 20.00 Uhr

Romero-Haus, Kreuzbuchstrasse 44, 6006 Luzern,
Telefon (041) 370 52 43, Telefax (041) 370 63 12

Nicht nur die «heilige Schrift», die ganze Schöpfung hatte bis zum Beginn der Neuzeit von den Mysterien der Heilsgeschichte Zeugnis geben. Doch im Gefolge der religiösen Krisen des 16. Jahrhunderts hatte das «Buch der Welt» seine Sprache verloren – sekundäre Strategien der Bedeutungsstiftung sollten an seine Stelle treten. Bis dahin hatte Gott selbst die Dinge als bedeutungsvoll erscheinen lassen: «Aber wenn diese Gewißheit durch die politischen und religiösen Institutionen, die sie garantierten, beeinträchtigt wird, wendet sich die Fragestellung dem Problem zu, Ersatzformen für den einzigartigen Sprecher zu finden [...]. Das Verschwinden des «Ersten Sprechers» schafft das Problem der Kommunikation; das heißt einer Sprache, die *hergestellt* und nicht mehr nur *gehört* werden muß.»¹²

Folgt man Foucault, so führt die Suche nach einer Antwort auf das Schweigen Gottes allerdings nicht, wie man erwarten könnte, auf geradem Wege zur Entdeckung des «sprechenden Menschen». Ähnlich wie die Erfindung des modernen «Geisteskranken» ist die Erfindung dieses «Kulturwesens» vielmehr das Produkt einer Aus- und Wiedereinschließungsprozedur, die sich erneut in drei Phasen vollzieht. Auf das Verschwinden des «Ersten Sprechers» folgt nicht die Entdeckung eines Worte, Zeichen oder Symbole produzierenden menschlichen Subjekts, sondern das *Zeitalter der Repräsentation*.

So wie der Wahnsinn sich von der Vernunft absplattet, so splattet sich das Spiel der Welt jetzt von den sie repräsentierenden Zeichen ab. Die Klassik unterscheidet deshalb zwischen dem rohen Material der Dinge und einem logisch geordneten System von Zeichen, das ihre verborgene Ordnung zu repräsentieren hat. Die Dinge müssen von nun an – ähnlich wie der Wahnsinnige – aus dem Bereich des repräsentativen Sprechens ausgeschlossen werden. Der vernünftige Gebrauch von Zeichen hat seinen Ort nicht im wirren,

¹¹Michel de Certeau, *Kunst des Handelns*. Übers. von Ronald Voullié, Berlin 1988, S. 249f.

¹²Michel de Certeau, *Kunst des Handelns*, a.a.O., S. 251.

von abergläubischen Irrtümern verdunkelten Gemurmel der Welt, sondern in der Sphäre einer abstrakten Vernunftordnung. Foucault spricht mit Blick auf diese Sphäre rationaler Repräsentation auch von einem «Tableau», Certeau von einer «leere(n) Seite».¹³ Denn die logische Klarheit und Transparenz der Vernunft darf durch keine Außerlichkeit getrübt werden. In beispielloser Konsequenz repräsentiert durch das «Ich denke» Descartes', gleicht das Tableau oder leere Blatt der Klassik einem modernen Laboratorium: jenem Ort, in den man die alltäglichen Dinge zitiert, um ihnen auf «neutralem Boden» das Gesetz ihrer Natur zu entlocken.¹⁴ Doch gegen Ende des 18. Jahrhunderts wird das weiße Blatt der Klassik erneut seine Unschuld verlieren: Die Perspektive auf das Ganze erscheint nun als geschichtlich bedingt; das Tableau als verunreinigt durch das flüchtige Spiel der Welt. Foucault verdeutlicht dies am Beispiel der Sprachwissenschaften, der Biologie und der Ökonomie: Die «allgemeine Grammatik» wird durch die Geschichte der nationalen Sprachen verdrängt; die «Taxonomie der Lebewesen» und Pflanzen durch die Evolution der Arten; die «Analyse der Reichtümer» durch ökonomische Theorien, die Gebrauchs- und Tauschwerte auf den Einsatz von Arbeitskraft zurückführen.¹⁵

¹³Michel de Certeau, Kunst des Handelns, a.a.O., S. 246.

¹⁴Vgl. Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge, a.a.O., S. 82–113.

¹⁵Vgl. Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge, a.a.O., S. 269ff.

Allen diesen Umbrüchen ist gemeinsam, daß die Suche nach einer universalen «Ordnung der Dinge» durch die Erforschung ihrer evolutionären oder geschichtlichen Bedingtheit verdrängt wird. Der Glaube, daß zwischen der Sphäre der Vernunft und dem Gemurmel der Welt eindeutig unterschieden werden kann, verliert damit seinen Kredit. Aber man kehrt keineswegs erneut zum allegorischen Kosmos der Renaissance zurück. Es beginnt vielmehr das Zeitalter der Humanwissenschaften: das *ausgeschlossene* «andere der Vernunft», das die Reinheit unseres Erkennens trübt, verwandelt sich in ein Objekt der Forschung und wird damit in das Feld der Vernunft *eingeschlossen*.

Die humanwissenschaftliche Vernunft gerät vor diesem Hintergrund allerdings in folgende Antinomie: Der Mensch besetzt zugleich die Position des Objekts und des Subjekts wissenschaftlicher Forschung. Als ein empirisch und historisch analysierbares Kulturwesen markiert er nicht nur ein eingegrenztes Forschungsgebiet im großen Feld der Wissenschaften, er ist in seiner Rolle als Kulturwesen zugleich der «Gesetzgeber» des ganzen Feldes. Insofern er als «Gesetzgeber» agiert, tritt er an die Stelle Gottes; doch insofern er sich darin als ein Wesen erscheint, das seine Welt durch die geschichtlich bedingte Brille einer Epoche oder einer kulturellen Tradition wahrnimmt, untergräbt er zugleich die Autorität seiner Gesetzgebung. (*Zweiter Teil folgt*)

Johannes Hoff, Tübingen

Christen und der Kosovo-Krieg

Wir dokumentieren die Erklärung der fünf katholischen Pastoraltheologen Prof. Dr. Ottmar Fuchs (Tübingen), em. Prof. Dr. Norbert Greinacher (Tübingen), Prof. Dr. Leo Karrer (Freiburg/Schweiz), Prof. Dr. Norbert Mette (Paderborn) und Prof. DDr. Hermann Steinkamp (Münster/Westf.) vom 6. Mai 1999 zum Kosovo-Krieg. (Zu früheren Erklärungen vgl. u.a. Nicht mehr schweigen! Zur gegenwärtigen Lage in der katholischen Kirche, in: Orientierung 58 [1994] S. 231ff.)

«Wie man's macht, ist's falsch.» Viele empfanden die Lage im Kosovo als eine so gut wie aussichtslose Situation, die dann faktisch zur Entscheidung der NATO, militärische Stärke zu demonstrieren und Milošević und seine Anhängerschaft zum Verhandlungstisch «zurückzubomben», führte. Einerseits: Darf man einen solchen Völkermord, wie er in Kosovo von bestimmten serbischen Gruppen systematisch betrieben wurde und wird, die Vertreibung Hunderttausender ins Elend hinein, die bestialische Folter und die Vergewaltigungen tatenlos hinnehmen? Andererseits: Ist ein Krieg wirklich ein geeignetes Mittel, Greuel zu beenden und eine tragfähige Ordnung herzustellen?

Die anfängliche auch in Deutschland weit verbreitete Zustimmung, letzteren Weg nach dem Scheitern der Verhandlungen zu versuchen, weicht mehr und mehr der Irritation, der ohnmächtigen Empörung bis hin zu Abscheu und Ablehnung: Muß eine solche Form der Bombardierung Serbiens sein? Darf es sein, daß durch dieses Vorgehen, Milošević und seine Sympathisanten zum Einlenken zu bringen, ebenfalls Tausende zu Tode kommen, ganze Landstriche auf Jahrzehnte zu verbrannter Erde werden? Verstärkte Zweifel an der Legitimation – fehlendes Mandat der Vereinten Nationen und Verhältnismäßigkeit der Mittel – kollidieren in der Gewissensnot vieler Menschen mit ihrer früheren Option für ein militärisches Eingreifen der NATO. Die außerordentlich hohe Spendenbereitschaft in der Bevölkerung bekundet nachhaltig den Wunsch vieler, nicht gänzlich tatenlos zusehen zu wollen.

Da hilft nur noch beten

In dieser Situation der Ohnmacht und der Aussichtslosigkeit erinnern sich Christen und Christinnen der alten Weisheit der

Volksfrömmigkeit: «Da hilft nur noch beten» und verstehen wieder den Kern dieses Satzes, der im Alltag oft zu banalem Gerede zu verkommen droht. Vielerorts schließen sich Menschen spontan zu Friedensgebeten zusammen, um wenigstens dies zu tun, nämlich ihre Ohnmacht vor den zu tragen, dem sie mehr zutrauen als denen, die in dieser schwierigen Situation Verantwortung tragen, aber auch als sich selbst, die ebenso wenig weiterwissen. Nicht selten machen sie dabei die Erfahrung, daß der gemeinsame Ausdruck und das Eingeständnis der Ohnmacht im Gebet neue Hoffnungen frei setzen und die gemeinsame Enttäuschung und Empörung sich in den Impuls zum öffentlichen Protest wenden können.

Nur beten hilft nicht

So sehr der Impuls, zu beten und «zum Himmel zu schreien», dem Glauben entspringt und entspricht – Beten allein hilft in dieser Situation nicht. Oder genauer formuliert: Wenn Beten im christlichen Verständnis sich an den Gott wendet, der in Leben und Tod Jesu Christi Gewalt und Zerstörung ein für allemal eine Absage erteilt hat, dann läßt dieses Beten leidenschaftlich suchen nach Möglichkeiten der Überwindung von jeglicher Form von Gewalt und Zerstörung im Nah- und im Fernbereich. Die unbedingte Option gilt der Minimierung von Gewalt und der Mehrung von Versöhnung und Frieden. Natürlich sind damit keine politischen Patentrezepte an die Hand gegeben. Aber das Von-sich-Abbrücken im Beten läßt frei werden, sich nicht von einer sich möglicherweise sublim in den Vordergrund rückenden Logik militärisch-strategischer Rationalität vereinnahmen zu lassen, sondern das Denken und Handeln für Alternativen offen zu halten. Auch das richtet sich nicht besserwisserisch gegen die «Anderen», die Politiker und Militärs, sondern die Trauer über das eigene Mit-verwickelt-Sein ist der erste Schritt der Bewußtseinsbildung.

Von daher gehört beides zusammen: die verzweifelte, klagende und hoffende Hinwendung zu Gott im Gebet und die praktische Umsetzung dieses Gebets in ein von der Option der Gewaltlosigkeit bzw. Gewaltminderung getragenes – individuelles und gemeinsames – Engagement.

Beten – sich öffentlich Gehör verschaffen

In diesem Sinne ist der Ort, wo gebetet wird, zugleich der Ort, wo die Beteiligten die Sorgen und Nöte, Zweifel und Fragen, die sie vor Gott getragen haben, auch untereinander austauschen und ihnen öffentlich Gehör verschaffen. Solche Fragen, die durch die derzeitige Kriegsstrategie mit Blick auf die sie verantwortende Politik aufgeworfen werden, sind etwa:

Warum haben sich die derzeit kriegführenden NATO-Staaten so gut wie nicht um das Kosovo gekümmert, als noch eine vorbeugende Konfliktbearbeitung möglich war und Politiker dort um eine politische Kompromißlösung rangen und auf Unterstützung von außen warteten?

Gibt es – außer der humanitären Absicht der Verhinderung des Völkermordes – ein langfristiges politisches Ziel, das durch den Krieg erreicht werden soll und kann? Bestehen mit Mitteln solcher Gewaltanwendung ernsthafte Aussichten auf dauerhaften Erfolg?

Dient der massenhafte Einsatz modernster Vernichtungswaffen womöglich nicht nur dem erklärten Ziel, sondern indirekt auch anderen Interessen (Exempel der neuen NATO-Strategie, Interessen der Waffenindustrie u.ä.m.)?

Wird mit der derzeitigen Kriegsführung dem Grundsatz entsprochen, daß der Gebrauch von Waffen nicht Übel hervorrufen darf, die schwerer sind als das Übel, das eliminiert werden soll (vgl. Katechismus der Katholischen Kirche 2309)?

Ist die massenhafte Flucht aus dem Kosovo vorausschauend in die strategischen Überlegungen eingeplant und sind entsprechende Vorkehrungen für Hilfsmaßnahmen früh genug getroffen worden? Stehen für solche unmittelbaren humanitären Maßnahmen ebenso großzügige finanzielle Mittel zur Verfügung, wie sie – so gut wie selbstverständlich – für die Kriegsführung eingesetzt und verbraucht werden?

Ist bewußt, daß mit der Eskalation der Gewaltanwendung – auf beiden Seiten – Eigendynamiken, emotionale und irrationale Faktoren – wie etwa die Dämonisierung der jeweils anderen Seite – vermehrt «ins Spiel» kommen, die nur schwierig zu kontrollieren sind? Täuscht der Eindruck, daß sich in die Motive der Verhinderung des Völkermordes schleichend, aber zunehmend Impulse der Demonstration von Macht und Wut mischen, den unbeugsamen Feind in die Knie zu zwingen?

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

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

Preise Jahresabonnement 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.

Praktizieren die westlichen verbündeten Staaten mit ihrer bestenfalls äußerst zögerlichen Bereitschaft, Flüchtlinge aus dem Kosovo aufzunehmen, nicht eine unverständliche Unmenschlichkeit gegenüber den Betroffenen?

Wie kann erreicht werden, daß infolge des Krieges die notwendigen Anstrengungen in Richtung einer Weiterentwicklung des Völkerrechts (das bislang ein internationales Staatenrecht ist) und den Ausbau einer weltweit anerkannten Friedensmacht, die das Gewaltmonopol innehat, nicht behindert, sondern um so mehr vorangetrieben werden?

Beten – Kirchen zum Zeugnis auffordern

Weiterhin haben aber auch die Christen und Christinnen und die Kirchen gerade in diesem Konflikt allen Anlaß zur eigenen Gewissensforschung:

Könnten nicht die Kirchen Zeichen für eine gewaltfreie Konfliktlösung setzen und sie mit ermöglichen, indem sich etwa möglichst umgehend Kirchenleiter der vom Krieg betroffenen Kirchen in Ost und West treffen und gemeinsam nach Auswegen suchen? Müssen die Kirchen – gemeinsam mit den muslimischen Gläubigen – nicht verstärkt alle Bemühungen darauf richten – gerade mit Blick auf ihre eigene 600jährige Verstrickung in die andauernden Streitereien zwischen den verschiedenen Volks- und Religionsgruppen im Kosovo und auf dem Balkan –, daß es wenigstens zum Frieden zwischen den Religionen und Konfessionen kommt?

Findet der Vatikan mit seinen diplomatischen Vermittlungsbemühungen im Kosovo-Krieg in der eigenen Kirche Rückhalt und Unterstützung?

Warum gibt es in den Kirchen so wenig Phantasie, nach alternativen Wegen zu suchen? Warum werden etwa die nicht zuletzt aus christlichen Motiven inspirierten und praktizierten Ansätze zu einem zivilen Friedensdienst, die u.a. auch unter vom Krieg traumatisierten Menschen auf dem Balkan einen wichtigen Beitrag zur Versöhnung leisten, selbst in der kirchlichen Öffentlichkeit so wenig wahr- und ernstgenommen?

Wie können die Kirchen und Kirchengemeinden dazu beitragen, daß unterschiedliche Standpunkte miteinander ins Gespräch gebracht werden und es nicht dazu kommt, daß der derzeitige Krieg auch im eigenen Land die Menschen unversöhnlich entzweit?

Überhaupt: Besteht nicht Anlaß, sich verstärkt darüber zu vergewissern und dafür einzusetzen, daß die Seligpreisung der Friedensstifter und das Gebot der Feindesliebe in der Bergpredigt das Vertrauen, den Mut und die Phantasie geben, im kirchlichen Raum und darüber hinaus in Gesellschaft und Politik konsequent auf praktikable Methoden und Mechanismen friedlicher Konfliktbearbeitung und Streitbeteiligung hinzuwirken?

Beten – sich selber in Frage stellen

Und schließlich ist jeder und jede einzelne nach seinem oder ihrem Verwickelt-Sein in diesen Krieg gefragt:

Inwiefern trage ich durch meinen eigenen Lebensstil zur Förderung von Gewalt in der Welt bei? Was kann ich bei mir ändern?

Wie schütze ich mich davor, durch die tägliche Berichterstattung von den Greueln in Serbien nicht allmählich abgestumpft zu werden?

Wie kann ich dazu beitragen, daß das öffentliche Klima bei uns für eine Aufnahme von Flüchtlingen gefördert wird?

Wir erblicken in den immer mehr Kreise ziehenden Friedensgebeten – verbunden mit Friedenswachen und Friedensforen – ein Hoffnungszeichen dafür, daß die aus den Schmerzen und Leiden der Geschichte, vor allem derjenigen dieses Jahrhunderts, heraus erwachsene Einsicht, daß Krieg um Gottes Willen nicht sein darf, aus den Köpfen und Herzen der Menschen nicht einfach weggebombt werden kann. Es muß allerdings alles daran gesetzt werden, daß sie nicht erst erinnert wird, wenn es schon zu spät ist...