



ORIENTIERUNG

Nr. 15/16 63. Jahrgang Zürich, 15./31. August 1999

KARDINAL BASIL HUME OSB, dem am 17. Juni 1999 nach kurzer schwerer Krankheit verstorbenen Erzbischof von Westminster und Präsidenten der Bischofskonferenz von England und Wales, gelang es immer wieder, Zuhörer und Gesprächspartner durch witzige sprachliche Bilder und Anekdoten zu überraschen. Das Ungewöhnliche dabei war, daß er seine Worte durch eine Geste oder eine Nachbemerkung kommentierte, die es den Angesprochenen möglich machte, ihren eigenen Reim auf das von ihm Gemeinte zu finden. So schloß er seine Rede, mit der er auf eine langweilige und in eine Sackgasse geratene Debatte auf der Römischen Bischofssynode über die Familie (1980) reagierte, indem er von zwei Alpträumen berichtete, in denen er das ausweglose Bemühen der Debattierenden drastisch schilderte, mit dem Satz: «Als ich aufwachte, erinnerte ich mich an das Wort: «Mißtraue deinen Träumen: ob sie nicht übertreiben?»»

Kardinal Basil Hume (1923–1999)

Es ist deshalb nicht überraschend, daß in zahlreichen, nach seinem Tod veröffentlichten Äußerungen von Zeitgenossen eine Vielzahl von Anekdoten berichtet worden sind, deren leichte und ungezwungene Erzählweise darüber hinwegtäuschen könnte, daß hinter Kardinal Basil Humes Einsichten und Optionen die Anstrengungen und Mühen einer lebenslangen und intensiven Beschäftigung mit der Frage standen, wie die Kirche auf die Herausforderung einer säkular gewordenen Kultur reagieren soll, wie der christliche Glauben zu leben und zu verkündigen ist, so daß er verstanden werden kann und seine Relevanz auch für jene erkennbar wird, die der christlichen Tradition entfremdet sind. Dabei verbarg er nie, daß für ihn seine Herkunft aus dem Benediktinerorden (er besuchte die Mittelschule in dem von Mönchen der Abtei Ampleforth geleiteten *College*, wurde selber Mönch in dieser Abtei, arbeitete dort als Lehrer und war bis zu seiner Ernennung zum Erzbischof von Westminster 1976 dreizehn Jahre lang Abt von Ampleforth) bis an sein Lebensende prägend war, und daß er in der Tradition seines Ordens Einsichten fand, die er in der gegenwärtigen Lage als hilfreich ansah. So konnte er vor der «Vereinigung christlicher Parlamentarier» im britischen Unterhaus über die Regierungsmaximen seines Ordensvaters Benedikt sprechen und dessen Erfahrungen mit dem Hauptproblem eines Politikers heute verknüpfen: «Heute gibt es ein intensives Bemühen darum, wie neue Quellen der Gemeinschaft auf allen Ebenen unserer Gesellschaft gefunden werden können. Die Regel des heiligen Benedikt erinnert uns daran, daß Sensibilität für ein gemeinschaftliches Leben mühsam errungen werden muß und dauernder Anstrengung bedarf. Die Forderung nach einem sozialen Zusammenhalt muß auf taube Ohren stoßen, wenn wir uns bloß als eine Ansammlung von Individuen und nicht als eine Gemeinschaft von Leuten sehen, die das Interesse für das Wohl aller gemeinsam teilen.»

Sprach hier Kardinal Hume von der Aufgabe eines Parlamentariers, so könnte man diesen Satz auch dazu gebrauchen, um seine Amtsführung als Erzbischof von Westminster, als Präsident der Bischofskonferenz von England und Wales und als Vorsitzender des Rats der Europäischen Bischofskonferenzen (1978–1987) zu beschreiben. Die Option, daß bei der Suche nach dem Wohl aller alle Betroffenen ein Recht auf Mitwirkung haben, versuchte er mit Takt in den Auseinandersetzungen der eigenen Lokalkirche mit den Positionen von Papst Johannes Paul II. und der römischen Kurie festzuhalten, indem er Lösungen erwirkte, die zwar oft nicht als befriedigend gelten mochten, aber zukünftige Revisionen nicht von vornherein ausschlossen. Dies gegenüber Rom deutlich zu machen, war auch sein wichtigstes Anliegen, als er Papst Johannes Paul II. die Protokolle und Beschlüsse des *Nationalen Pastorkongresses* (1980) präsentierte.² Er wünschte vom Papst eine ausdrückliche Reaktion auf die mühsam errungenen Ergebnisse, in denen der *Nationale Pastorkongreß* konkrete Schritte für einen zukünftigen Beratungs- und Entscheidungsprozeß zur Revision der kirchlichen Lehre über die Geburtenregelung vorschlug. Noch 1998 erinnerte er sich in einem Gespräch an diese

IN MEMORIAM

Kardinal Basil Hume (1923–1999): Erzbischof von Westminster – Der Sprachwitz eines Kirchenfürsten – Spiritualität aus der Tradition des Benediktinerordens – Der Grundsatz «Was alle betrifft, muß von allen mitentschieden werden» – Konflikte zwischen Ortskirche und Rom – Der Vortrag vor der Amerikanischen Bischofskonferenz – Die Forderung nach einer Kurienreform.

Nikolaus Klein

POLITIK

Kosovo – kein Friede ohne Versöhnung: Begegnungen mit Pater *Sava Janjic* im Kloster Decani – Die Erklärung der Klostergemeinschaft vom Juni 1998 – Der Mönch im Internet – Vermittler zwischen Serben und Albanern – Widerstand gegen ethnische Säuberungen – Nach den Angriffen der NATO gegen die Bundesrepublik Jugoslawien – Schuld und Schuldbekennnis – Eine Wahrheitskommission für den Kosovo.

Rupert Neudeck, Troisdorf

NEUES TESTAMENT

Die befreiende Erinnerung an Jesus von Nazaret: Ein Interview mit dem Neutestamentler *Paul Hoffmann* (Bamberg) – Die historische Jesusfrage – Die älteste Schicht bleibt ein Annäherungswert – Jesus und seine Botschaft – Der Primat der Güte Gottes – Kriterien der historischen Rückfrage – Die Deutung Jesu als Messias – Die Aufgabe der Theologie – Der Glaube an die Auferweckung Jesu – Die Frage nach den Wundern – Heil für die Menschen – Jesus und die Kirche.

Interview: Gerhard L. Endres, Baldham

PHILOSOPHIE

Camus und der Anarchismus: Zu einer politischen Untersuchung von *Lou Marin* – Der politische Ort Camus' im zeitgeschichtlichen Kontext – Anarchistisch-libertäre Ansätze – Auseinandersetzung mit J.-P. Sartre – Die Position im Algerienkrieg – «Bürgerliche Interpretationen» von Camus? – Sein Eintreten für Freiheit und Gerechtigkeit – Nähe zu den anarchisch-libertären Traditionen Südeuropas.

Heinz Robert Schlette, Bonn

LITERATUR

Poesie als Suche nach unserem Leben: Hommage auf den Lyriker *Walter Helmut Fritz* – Provokation des Leisen – Unsere Wahrnehmung verlangsamten – Aus Fug und Unfug – Damit unsere Besserwisseri aufhört – Säkulare Weisheitsliteratur – Vom Glück und Gelingen – Die Kostbarkeit jeden Augenblicks – Der Blick auf die «condition humaine».

Christoph Gellner, Zürich

Audienz, in der der Papst auf seine diskrete Nachfrage das Gesprächsthema einfach wechselte.³

Während der diesjährigen Sommer-Retraite der Amerikanischen Bischofskonferenz (18. bis 22. Juni in Tucson/Ariz.) war Kardinal Basil Hume als Hauptreferent eingeladen worden. Er verfaßte dazu einen Text über die Beziehung des Bischofs zur Universalkirche innerhalb des Kollegiums der Bischöfe und zu seinen bischöflichen Mitbrüdern innerhalb einer Region oder einer Nation. Da er ihn nicht mehr persönlich vortragen konnte, ließ er davon eine Video-Aufzeichnung erstellen, die dann auch während der Versammlung der Bischöfe gezeigt wurde.⁴ So ist dieser Vortrag nicht nur durch die Umstände seines unerwartet raschen Todes noch vor Beginn der Tagung, sondern auch durch das Thema und durch die Art und Weise seiner Behandlung zu einem gewichtigen Vermächtnis geworden.

In der Mitte dieses Textes findet sich eine Passage, die für das Verständnis des ganzen Vortrags entscheidend ist. Nachdem Kardinal Basil Hume in einem ersten Teil dargelegt hatte, daß nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils jeder Bischof durch die Ordination Mitglied des Bischofskollegiums wird und damit eine Verantwortung für die Gesamtkirche übernimmt, daß das Amt des Papstes und die Kollegialität der Bischöfe nicht in einem Konkurrenzverhältnis gedacht werden können, stellt er fest, daß er selten solch subtile Überlegungen zu Ekklesiologie, Kollegialität und Episkopat machen würde. Er hätte dies getan, weil er darum gebeten worden sei. Gleichzeitig hätte man aber auch von ihm gewünscht, daß er über seine eigenen Erfahrungen als Bischof sprechen sollte. Daran schloß er unmittelbar den entscheidenden Satz an: «Was ich Ihnen nun darlegen möchte, ist nicht so fern von dem akademischen Exkurs, den ich soeben vorgetragen habe. Wir wissen, daß wir als Bischöfe im Alltag oft auf uns allein gestellt sind, wenn wir uns mit den unmittelbar anste-

henden Problemen beschäftigen oder für die «jeweils letzte Krise» eine Lösung suchen. Jeden Tag, wenn ich nach dem Frühstück in mein Arbeitszimmer gehe, um die Post zu öffnen, ist mir dies sonnenklar.» Was nun folgt, ist eine Schilderung dessen, was innerhalb eines Tages an Briefen auf den Schreibtisch eines Bischofs gelangen kann: von Beschwerden über einen Seelsorger, über die Bitte einer Frau zur Zulassung zur Priesterweihe bis zu einer Rüge einer römischen Kurienbehörde über eine Entscheidung des Bischofs. Kardinal Hume erläutert diese alltägliche Erfahrung mit einem Rückblick auf seine Amtszeit, den er gleichzeitig als Maxime des Handelns formuliert. Seit den sechziger Jahren sei es für Bischöfe und kirchliche Obern eine Pflicht geworden, Toleranz und Großzügigkeit zu pflegen und dabei zwischen dem Wesentlichen und dem Nebensächlichen unterscheiden zu können. Erst wenn man diese Anstrengung auf sich genommen habe, könne man auf das stoßen, was die Einheit einer Diözese am wirksamsten gewährleisten kann. «Wenn das geistliche Leben des Gottesvolkes gefördert wird, dann wird es fähig, die Unterschiede, die Gegensätze und den Mangel an Liebe zu überwinden. So wird es in die Lage gebracht, richtige und kluge Entscheidungen zu fällen. Scheinbar bin ich ständig gezwungen, diesen oder jenen Teil des Gottesvolkes nicht zum Zuge kommen zu lassen oder aus der Kirche auszugrenzen. Ich glaube nicht, daß dies richtig ist. Ich glaube, daß ein Bischof die Pflicht hat, die Gläubigen an jenen Ort hin zu begleiten, an den zu gelangen sie nicht einmal im Traum gedacht haben. Wenn wir eine Person aus der Kirche herausdrängen, übernehmen wir eine schwere Verantwortung.» Auf dem Hintergrund dieser Vision der Aufgabe eines Bischofs gewinnen die Aussagen im ersten Teil der Rede von Kardinal Basil Hume über das Verhältnis von Bischofsamt zur Gesamtkirche erst ihre eigentliche Bedeutung. Sie bestimmt den normativen Rahmen, wie die Institutionen gestaltet werden müssen, welche die Beziehungen zwischen den einzelnen Bischöfen und der Gesamtkirche zu fördern haben. Wo eine solche Institution wie die römische Kurie sie eher behindert als unterstützt, kritisiert sie Basil Hume ausdrücklich. In diesem Kontext erwähnt er ausdrücklich, daß amtliche Briefe der Kurie oft verletzend, daß Ernennungen von Bischöfen vielfach unbefriedigend sind, daß der Umgang mit Theologen und deren Veröffentlichungen oft unsachgemäß ist, und daß schließlich Entscheidungen von der Kurie gefällt werden, ohne die betroffenen Bischöfe vorher konsultiert zu haben. Angesichts dieser Erfahrungen schlägt er vor, daß der Papst alle zwei Jahre die Präsidenten der Bischofskonferenzen nach Rom rufen soll, um sich mit ihnen zu beraten.

Nikolaus Klein

¹ Cardinal Basil Hume, St. Benedict: Ideas on Leadership, in: Origins 26 (1996) 9, S. 133–137.

² Die Dokumente sind veröffentlicht in: Liverpool 1980. Official Report of the National Pastoral Congress. St. Paul Publications, Slough 1981; vgl. Michael P. Hornsby-Smith, Roman Catholic Beliefs in England. Customary Catholicism and Transformation of Religious Authority. Cambridge University Press, Cambridge 1991. Neben der Ethik der Geburtenregelung ging es um die *Viri probati*, die Pastoral für die Geschiedenen, ethische Aussagen zur Homosexualität, die zur katholischen Kirche konvertierten (verheirateten) anglikanischen Priester.

³ Arthur Jones, British Catholic Leader Hume Knew How to Stand his Ground, in: National Catholic Reporter vom 2. Juli 1999, S. 5.

⁴ Cardinal Basil Hume, A Bishop's Relation to the Universal Church and His Fellow Bishops, in: Origins 29 (1. Juli 1999) 7, S. 108–112.

Kosovo – kein Friede ohne Versöhnung

Begegnungen mit Pater Sava Janjic im Kloster Decani

Das letzte Mal, als ich mit Hiermonk Sava Janjic, dem Vorsteher des wunderschönen Klosters im Tal bei Decani, verabredet war, habe ich ihn sitzenlassen. Wie distanziert die Verhältnisse zwischen der albanischen und der serbischen Volksgruppe im Kosovo sind, wurde mir deutlich, als ich einmal Experten für den Kosovo fragte, ob sie mir einige Informationen über die serbisch-orthodoxen Klöster Zociste, Decani, Gracanica, Pec geben könnten. Da sagte mir jemand aus der Redaktion des albanischen Dienstes der Deutschen Welle, nein, da müßte er passen, darüber habe er keine Informationen. Da wurde mir klar: das ist eine ähnliche Situation, wie sie in meiner Heimatstadt Danzig bestand. Es gab die polnische Post, die das letzte Bollwerk des Polentums in Danzig war, und die Nazis pusteten die polnische Post weg. Und bis heute meint eine Mehrheit der Deutschen, daß Danzig nur deutsch gewesen ist.

Dabei war die serbisch-orthodoxe Stimme aus dem Kloster Decani anders als sonstige serbische Stimmen.* Das Kloster hatte, wahrscheinlich unter der entscheidenden Mitwirkung seines

Vorstehers Sava Janjic, in einer öffentlichen Erklärung am 12. Juni 1998 (auf dem Höhepunkt des ersten Vernichtungsfeldzuges der serbischen Armee) sein Bedauern und seinen Schmerz über «die beschädigten und zerstörten Moscheen und alten «Kullas» ausgedrückt. «Die Vernichtung religiöser Objekte und kulturellen Erbes ist absolut unannehmbar im zeitgenössischen Europa und verdient jede Verurteilung.» Was die Zerstörung einer «Kulla» bedeutet, kann ein Mitteleuropäer nur verstehen, wenn er hört – um einen absurden Vergleich heranzuziehen –, daß der Drachenfels bei Bonn oder das Goethe- und Schillerhaus in Weimar niedergebrannt würden. Wer einmal diese alten Gebäude bewundert hat, wie sie im Kosovo (ob es nun in Junik oder Kerpime bei Podujevo ist) verehrt und gewartet, bewohnt und geliebt werden, der wird den Verlust dieser alten Wohnkultur und die unermeßliche Klage darüber verstehen, daß die verschiedenen serbischen Armeen keinerlei Verständnis hatten für die historisch gesättigte Lebenswelt des Kosovo.

«Unsere Bruderschaft», so heißt es in der Erklärung des Klosters Decani, die über das Internet (<http://www.decani.yunet.com>) verbreitet wurde, «drückt ihr großes Bedauern über das, was geschehen ist, und ihr tiefes Mitgefühl für alle unschuldigen Opfer aus, von welcher Seite auch immer, die durch diesen Konflikt ohne ihre Angehörigen, ohne ihre Häuser und ihr Vieh geblieben sind. Besonders traurig fühlen wir uns angesichts dessen, was in der Stadt Decani vor sich geht, in der wir viele Jahre gelebt haben. Sie gibt uns ein Bild dessen, wozu unkontrollierter menschlicher Wahnsinn fähig ist. Wir fühlen einen großen Schmerz in unserem Herzen über das Leiden der Flüchtlinge, insbesondere der Frauen, der Kinder und der alten Menschen, von denen viele noch nicht in ihre Häuser zurückkehren konnten.»

Der Hiermonk mit Raki und Kaffee und Internet

Pater Sava, der uns Ende Januar 1999 in der alten Bibliothek des Klosters Decani mit Kaffee und Raki begrüßt, empört sich über die Politiker, die so tun, als hätten sie irgend etwas mit der Orthodoxie und dem Christentum zu tun. «Die kommen hierher und haben nicht mal die Geduld, die Liturgie auszuhalten. Andere, die ihre frömmsten Stunden auch nicht im Kloster oder der Kirche zugebracht haben, sind dabei, das heilige orthodoxe Kreuz auf zerstörte Häuser und Ortschaften zu schmieren. So, als ob es Gottes und Christi Wille sei, daß Wohnhäuser hier kaputtgeschossen würden.»

«Auch wenn unsere Kirche», so schreibt die Bruderschaft des Klosters Decani in ihrer Erklärung vom 12. Juni 1998, «geistlich und historisch tief mit dem serbischen Volk verbunden ist, fühlt sie dennoch ihre geistliche Verpflichtung auch gegenüber allen übrigen, die in dieser Region wohnen, vor allem gegenüber den ohnmächtigen und schutzlosen Menschen.» Das Kloster wurde Anfang Juni 1998 für alle Schutzbedürftigen geöffnet, für Albaner und Serben. «Niemand hat das Recht – im Namen welcher Ziele auch immer –, sein Glück und seine Existenz auf dem Unglück anderer aufzubauen. Das lehren uns unser Glaube, unsere Heiligen und die ehrwürdige Tradition der orthodoxen Kirche. Das predigen wir und werden wir immer allen predigen, die in unser Kloster kommen.»

Pater Sava war der politische Berater von allen Bewohnern im Kosovo. «Hier, wo Sie sitzen», sagt er uns an diesem Nachmittag, «hat Adam Demaci mehrmals gesessen. Wir haben zwar ganz verschiedene Anschauungen, aber wir sind doch zusammen im Bewußtsein des gemeinsamen Menschseins uns nähergekommen.» Mehrfach wiederholt er dies.

Er selbst habe überhaupt keine Schwierigkeiten, die Linien der serbischen Armee und der UCK zu überschreiten. Vielleicht war Pater Sava der einzige, der sich im ganzen Kosovo aufgrund seiner vorbildlichen Haltung bewegen konnte. Während Zeki Ceku, vom Vorstand des Mutter-Theresa-Hilfswerks, Nedim Goletic, in Sarajevo geborener Deutsch-Bosnier, Klaus Winkenhann, Zimmermann aus Göttingen, die auch mit dabei sind, Kaffee und Raki schlürfen, erzählt uns Pater Sava, seine Großmutter mütterlicherseits sei eine Ungarin gewesen, die Mutter eine Kroatin. Väterlicherseits tauche da auch ein Deutscher auf. Er sagt uns drei Worte auf deutsch: «Ich versteh auch deutsch!» Ansonsten spricht dieser gebildete und auf höchstem Niveau der Kommunikationstechnologie bewanderte «Cyber Monk» Sava im Kloster Decani englisch. Politiker wie Prof. Alyusch Gashi, Fehmi Agami, Ibrahim Rugova, Vetton Surroi, alle hätten mit ihm gesprochen. «Man muß eindeutig davon reden, daß Milosevic die Hauptschuld an dem Desaster hier im Kosovo trägt.» Wir fragen ihn, was wir denn gemeinsam tun könnten. Gleich hier hinter dem Kloster hat die orthodoxe Kirche eine kleine Hilfsorganisation aufgebaut, das «International Orthodox Coordination Committee» (IOCC). Klaus Winkenhann kennt Otto Sörensen, den wir dort treffen. Es ist schon 15.30, wir werden bedrängt, denn die IOCC-Mitglieder müssen um 15.45 von hier los, um genau um 16 Uhr in ihren Privatquartieren in Pec/Peja zu sein.

Kein Platz für ethnisch gereinigte Territorien

In der Erklärung des Klosters Decani vom 12. Juni 1998 heißt es: «Beide – Albaner und Serben – müssen begreifen, daß es im Europa des 21. Jahrhunderts keinen Platz gibt für ethnisch gereinigte Territorien, für Terror und Verbrechen. Diese Region des Balkans wird niemals Teil der modernen Welt werden, solange die Bedingungen für friedliche Koexistenz und Toleranz der Völker ohne Rücksicht auf ihren Glauben und ihre ethnische Zugehörigkeit nicht geschaffen sind.»

Otto Sörensen treibt zum Aufbruch. Die Lage ist gefährlich. Vor wenigen Tagen wurden sechs junge Serben in Pec, der nächstgrößeren Stadt, von einer Kalaschnikoff niedergemäht. Wir gehen noch einmal mit Pater Sava vor die Tür des Klostergebäudes. Er bittet uns noch einmal in die Kirche. Er wirkt so gar nicht wie ein Mönch, er wirkt schon gar nicht abgewandt von der Welt. Er bekomme bis zu zweihundert e-mail-Nachrichten aus aller Welt, sagt er uns. Gern würde ich seine Arbeitszelle einmal besichtigen, aber dieses Mal sage ich ihm das noch nicht: Ich ahne nicht, daß es der vorläufig letzte Besuch vor den Bombenangriffen der NATO ist. Zwischen Juli 1998 und März 1999 hatte der «Cyber-Mönch» nicht weniger als 754 Nachrichten auf seinem kleinen Gerät in alle Himmelsrichtungen geschickt. Es gab insgesamt in dieser Zeit über seine Internet-Website nicht weniger als 1717 elektronische Botschaften.

Anfang April 1999 hatte sich Pater Sava, der begabteste Gegner von Milosevic (viel begabter und klüger als Zoran Djindjic) zurückgezogen. Er hatte noch vorgehabt, eine halbamtliche Vertretung der Serbisch-orthodoxen Kirche für die Verhandlungen in Rambouillet zu bekommen. Bei unserm Besuch erzählte er uns, daß er sich schon in den nächsten Tagen zusammen mit Bischof Artemije von Prizren aufmachen werde, um in Paris die Repräsentanz der Serben nicht allein der Mafia von Slobodan Milosevic zu überlassen. Leider interessierten sich weder das Foreign Office in London noch das Auswärtige Amt in Bonn für die Serbisch-orthodoxe Kirche.

Am 26. März schrieb Pater Sava allen seinen Freunden, auch uns in Köln: «Ich kann in diesen Tagen keine Nachrichten mehr versenden. Denn in diesen Tagen bin ich schon im Kloster Crna Reka, im Süden Serbiens.» Diese Nachricht hat Branislav Skrobonja aus dem Kloster Crna Reka mitgebracht. Zuvor hatte sich Pater Sava noch einmal aus Decani gemeldet: «Ich schreibe diese Zeilen, während die Flugzeuge der NATO und die Marschflugkörper den Tod und die Zerstörung über mein ganzes Land bringen. Es ist meine moralische Verpflichtung, hier zu erklären, daß die offiziellen Erklärungen nicht wahr sind – nach denen die Ziele der Angriffe nur militärische Objekte in Jugoslawien sind. Es sind dies Erklärungen, die die Friedensfreunde im Westen täuschen sollen und die ihnen weismachen sollen, daß die Luftstreitmacht eine sogenannte humanitäre Aktion ausführt.»

Das Kloster hatte noch am 26. März 1999 etwa hundert Menschen aufgenommen, die auf der Flucht nach Albanien waren. Das Kloster Gracanica, eine der heiligen Stätten der Orthodoxie, sei getroffen worden. «Gott sei Dank», so teilte Pater Sava mit, «ist nur das Dach ein wenig beschädigt, während darum herum Dutzende von Häusern zu Asche gebombt wurden.»

Pater Sava, so erfahre ich bei meinem Besuch am 7. Juli 1999 im Kloster Decani, war nur für kurze Zeit aus dem Kloster weggegangen, um auch sich zu schützen. Denn die Paramilitärs waren in ihren mörderischen Aktionen genauso brutal gegen serbische Dissidenten, wie sie es gegen alle waren, welche die albanische Sprache sprachen. Und wenn es wirklich einen Oppositionellen gegeben hatte, der seine Stimme immer wieder erhoben hatte gegen Slobodan Milosevic, dann war es Pater Sava.

Pater Nektari berichtet uns das an dem Tag, da wir das Kloster Decani besuchen, drei Panzer der italienischen KFOR vor den Toren. Berausend wirkt das Kloster in seiner totalen Unberührtheit gegenüber allem, was ich auf dem Weg hierher während der letzten Wochen erlebt habe. Der Kosovo wirkt schwarz von verkohlten Tier- und Menschenleichen, zusammen-

gebombt und abgebrannt durch eine anachronistische Soldateska aus sieben Armeen. Da gab es einmal die reguläre Armee, die von Milosevic kurz gehalten wurde, dann die von Milosevic als seine eigene Armee ausgerüstete sog. «Spezialpolizei», die Armee von Seselj, also die alten Tschetniks mit dem Adler, die Verbände des gesuchten Verbrechers Arkan, weiter die paramilitärischen Verbände mit den schwarzen Uniformen und anderen Binden am Arm, die meist unter Drogen standen, wie alle bestätigen, die sie erleben mußten, die Armee des Innenministeriums und schließlich die Armee der (eigentlich bosnischen) «Republika Srpska» unter General Ratko Mladic, den einige selbst in der Gegend von Mitrovica gesehen haben. Es war ein Raub- und Mordzug, wie er die Ehre einer Armee auf Dauer besudeln muß. Gibt es innerhalb und außerhalb Chinas Diskussionen über die schlimme Rolle, welche die chinesische Volksbefreiungsarmee mit der Niederschlagung der Studentenproteste auf dem Platz des Himmlischen Friedens gespielt hat, hat die Debatte über die Rolle der serbischen Armee im Kosovo noch nicht einmal im Ansatz begonnen. Im Gegenteil, auch der fromme, bärtige Pater aus der Decani-Klostergemeinde mit dem schönen Namen Nektari hat nur seine eigene Sicherheit und die Sicherheit der Mönche und Nonnen in den Klöstern der serbischen Orthodoxie im Kopf, als wir miteinander durch die wunderbare Kirche, durch den Ikonenraum schreiten. Er hat nicht gemerkt, was im Namen der Serben in der Welt von dieser Armee angerichtet wurde. Solange die Mönche über die Zerstörung der Moscheen um sich herum nicht ähnlich trauern wie über die Zerstörung ihrer Kirchen und Klöster, so lange hat eine Aufarbeitung der Vergangenheit nicht begonnen.

Ich habe bei meinem Besuch in der ersten Julihälfte Pater Sava nur von weitem sehen können. Damals war er in Gracanica, dem Kloster, das auf dem weitgefächerten ausgedehnten Hügel südlich von Pristina liegt. Er hielt sich im Auftrag seines Bischofs dort auf, weil er neben Pater Nektari der einzige ist, der so gut englisch und französisch spricht, daß er an Verhandlungen für die serbisch-orthodoxe Seite teilnehmen kann. Die Internet-Kommunikation war am Ende des Krieges ebenso zusammengebrochen wie andere Möglichkeiten der Kommunikation, und es wird sicher noch Monate dauern, bis alles wiederhergestellt sein wird. Aber das Postamt wurde am 3. August wieder eröffnet. Auf meine e-mail-Frage bekam ich eine Auskunft aus Belgrad, in der nur über die Bedrohung der eigenen Mönche und Nonnen gesprochen wird. Kein Wort über die Schande, die über den serbischen Namen gekommen ist.

Schuld und Schuldbekennnis

Ich erinnere mich, daß schon fünf Monate nach Kriegsende am 18. und 19. Oktober 1945 das Stuttgarter Bekenntnis formuliert wurde, also eine Erklärung von deutschen Christen, die sich voller Scham und Buße an die eigene und die Öffentlichkeit der gequälten Völker und Länder wandten. Es ging um das Eingeständnis einer Schuld, die nicht zivil- oder strafrechtlich faßbar ist, sondern die Schuld von Menschen, die sich gegen das Unrecht, die Massenmorde und die Zerstörung der halben damals bekannten Welt durch das Dritte Reich nicht gewehrt hatten.

In dieser Erklärung hieß es: «Wir klagen uns an, daß wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben. In unseren Kirchen solle ein neuer Anfang gemacht werden...». Der Rat der EKD, der damals in Stuttgart seine zweite Sitzung hatte, hoffte, «daß durch den gemeinsamen Dienst der Kirchen dem Geist der Gewalt und der Vergeltung, der heute von neuem mächtig werden will, in aller Welt gesteuert werde». An dieser Erklärung wirkten damals so mutige und wichtige deutsche Bürger und Kirchenvertreter mit wie O. Dibelius, M. Niemöller, G. Heinemann, H. Lilje.

Wo ist eine Art «Stuttgarter Bekenntnis» der Serbisch-orthodoxen Kirche? Das Heil, das Zusammenleben kommen doch nur, darüber waren Pater Sava und ich uns bei unseren Gesprächen einig, aus der Kraft der Botschaft Jesu Christi, also aus dem rückhaltlo-

sen Bekenntnis der eigenen Fehler, Sünden, Verfehlungen. Wann werden die Kirchenführer anfangen, ohne taktische Winkelzüge und faule Kompromisse, ohne das Schielen nach links – Milosevic – oder rechts – Draskovic – ihre eigenen Fehler und Verbrechen einzugestehen und um Vergebung zu bitten?

Der Diskurs aber, auch der von Pater Sava, geht immer noch auf die Betonung der Verfehlungen zweier extremistischer Positionen. Natürlich hat auch die Gemeinschaft der Albaner ihre schrecklichen Simplifikateure, ihre Brandstifter und Mörder. Um zu verhindern, daß diese Gemeinschaft Verbrechen als Reaktion auf das, was ihr angetan wurde, begeht, muß es aber das Bekenntnis der Verfehlungen der Täter, Gerechtigkeit und Genugtuung für die Opfer geben.

Eine Wahrheitskommission für den Kosovo?

Kann es eine «Truth and Reconciliation»-Kommission im Kosovo geben? Pater Sava wäre ein möglicher Ko-Vorsitzender. Es müßte noch jemand von außen kommen, vielleicht der Bischof von Limburg Franz Kamphaus und ein herausragender muslimischer Albaner. – Oder, frage ich mich in traurigen Stunden, war das bloß eine Marotte, nach dem Zweiten Weltkrieg nicht immer gleich vom Bromberger Blutsonntag zu sprechen, von den Übergriffen der Polen gegenüber den Deutschen, sondern wirklich ohne «Wenn und Aber» von den eigenen Schweinereien zu sprechen und für diese ohne jeden Vorbehalt um Vergebung zu bitten?

Es gibt jetzt die Teams des Kriegsverbrechertribunals im Kosovo. Die Equipe von Chefanklägerin Louise Arbour ist sehr gut ausgerüstet. Es gibt sogar ein Flugzeug von Skopje nach Sarajevo, das eigens für die Leute vom Kriegsverbrechertribunal gechartert wurde. Aber die Ermittlungen werden nicht Monate, sie werden Jahre dauern. Sie werden sich verheddern, sie werden wieder einmal die ganz großen Hauptverbrecher nicht greifen, aber alle kleinen Gehorsamstäter: nicht Ratko Mladic (den Oberbefehlshaber der Armee der Republik Srpska und Hauptverantwortlichen, der den Befehl für die Massenmorde an 7000 Männern von Srebrenica gab) und Radovan Karadzic (der die Einschließung und den Terror der 350 000 Menschen in Sarajevo während mehr als drei Jahren zu verantworten hat), sondern Tadic. Die Gerichte werden die wirklich quälenden und wesentlichen Fragen nicht auflösen, die sich in der Gesellschaft stellen, sie werden Strafkriterien und Quisquilien herausuchen – so wie das schon bei den KZ- und Kriegsverbrecherprozessen in Deutschland nach der nationalsozialistischen Herrschaft der Fall war. Die Strafe bleibt ein wichtiges Instrument des Staates. Aber wenn ein Staat zusammengebrochen, die Zivilisationsdecke zerborsten war, Moral und Recht keinen Platz und Raum mehr hatten – kann man da zur Tagesordnung der ordentlichen Gerichte übergehen? Welche Richter? Die «furchtbaren Richter», von denen Jahrzehnte später erst bekannt wird, wie furchtbar sie waren? Welche Gerichte? Die Richter und Anwälte des *ancien régime* haben nie wirkliche Selbstzerknirschung erlebt, weder intern noch extern eine «correctio fraterna». Auch Journalisten, auch Historiker, auch Schriftsteller nicht. Es gibt in den Gesellschaften, wie jetzt im Kosovo, auch nicht den Boden, auf dem ordentliche Gerichtsverfahren genügen würden. Wie sollte man das je tun können?

Sind doch so viele Menschen immer wieder gefangen in den Netzwerken ihres Opportunismus. Ich erlebe den großen albanischen Dichter und Schriftsteller Ismael Kadare. Kadare gibt sich als Demokrat und als großer Kämpfer für Freiheit und Demokratie aller Albaner aus. Kadare hat eine bis heute unaufgearbeitete Vergangenheit unter dem Regime von Enver Hodscha, einem der schrecklichsten unter den marxistischen Diktatoren nach Pol Pot in Kambodscha.

Pater Sava Janjic wäre der beste Präsident aller Serben – «nach Milosevic». So war ein Artikel überschrieben, der Ende März 1999 für die Zeitung «Evropljannin» (Der Europäer) verfaßt worden war. «Nach Milosevic» – dieser Artikel fiel der serbi-

schen Staatszensur zum Opfer. Pater Sava aber war nicht faul. Er reproduzierte diesen Artikel auf seiner Website, und so konnten sich interessierte Leser den Artikel über Internet besorgen.

In langen Tagen und Wochen, da die Bomben und Raketen der NATO ihr Werk in ganz Serbien, in Montenegro und im Kosovo verrichteten, ohne daß wir stark genug gewesen wären, zu protestieren, schien doch ein Protest der «politischen Korrektheit» zu widersprechen. In diesen Tagen ist Pater Sava bedauerlicherweise stumm. «Ich versuche mich hier in Crna Reka mehr dem Gebet zu widmen, das wir in diesen schweren Stunden mehr brauchen als sonst!»

Und – er schreibt diesen Satz, gegen den ich als sein Freund, als den ich mich empfinde, wehren möchte, ohne es tun zu können: «Ich kann mir *jetzt* nicht vorstellen, etwas außerhalb des Gebetes zu tun und etwas anderes zu sein, als was ich bin: ein Mönch!»

Seine Freunde könnten sich alle etwas ganz anderes vorstellen. Er könnte die Serben dorthin führen, wo sie wieder mit den Albanern zusammenleben könnten. Er könnte das weiterführen, was er uns mit einem schelmischen Blick bekanntgab, weil er ja nichts verbirgt. Das einzige, was er noch lernen müßte, sei das Albanische. Alle Albaner mußten Serbisch lernen. Die Serben mußten nicht Albanisch lernen. Albanisch galt ihnen, ähnlich wie die Kultur der Albaner, als eine mindere Sprache. Und deshalb ist es so wichtig, daß er, Pater Sava, Präsident der Serben und der serbischen Republik werden würde, daß er gemeinsam mit einem Albaner einem Kondominium vorstehen würde, in dem die heiligen Stätten der Serben wie der Kosovaren bewahrt werden würden. In dem auch die wunderbare orthodoxe Liturgie gefeiert würde: *Gospodin pomiluje*.

Ich bewahre über meinem Schreibtisch die letzte Nachricht auf e-mail vom 4. März 1999. Er schrieb: «Dear Mr. Neudeck, it will be a great pleasure to see You in Decani. But I am not sure

whether we can make it because Bishop and me will be in Vienna until 18th and will be back in Decani probably by 20th. In any case I should suggest to You the 21st as the best date. I hope it will suit You well. Nedim is always welcome here as all of You. I am looking forward to seeing You. Best greetings, Fr. Sava. Decani Monastery, 38322 Decani.» Daran zu erinnern, hilft weiter.

Rupert Neudeck, Troisdorf

* Zur Vorgeschichte und zur aktuellen Situation: St. Troebst, Chronologie einer gescheiterten Prävention. Vom Konflikt zum Krieg im Kosovo, 1989–1999, in: Osteuropa 49 (1999), S. 777–795; T. Judah, Kosovo: Peace Now? In: The New York Review of Books 46 (12. August 1999), S. 24–28; MicroMega 1999, Heft 3: Giustizia e pace; zum Royaumont-Prozeß, einer seit dem 13. Dezember 1995 regelmäßig tagenden Kontaktgruppe für vertrauensbildende Maßnahmen in den Staaten Südosteuropas, vgl. H.-G. Ehrhart, A. Schnabel, Hrsg., The Southeast European Challenge. Ethnic Conflict and International Response. Baden-Baden 1999; zum Stabilitätspakt für Südosteuropa vgl. P. Cross, Hrsg., Contribution to Preventive Action. CPN-Yearbook 1997/98. SWP-Ebenhausen 1998; allgemein: N. Malcolm, Kosovo. A Short History. New York University Press, New York 1998; mit aktualisierter Einleitung, HarperPerennial 1999; J. Reuter, Die Albaner im Kosovo. München 1992; M. Roux, Les Albanais en Yougoslavie. Minorité nationale et développement. Maison des sciences de l'homme, Paris 1992; W. S. Vucinich, Hrsg., Kosovo. Legacy of a Medieval Battle. Minnesota University Press, Minnesota 1991; M. Krasnigi, Kosovo heute. Frankfurt/M. 1997; M. Vickers, Between Serb and Albanian. A History of Kosovo. Hurst & Company, London 1998; A. Escudier, Kadaré et le Kosovo. De l'utilité d'une relecture? in: Etudes Vol. 388 (1998), S. 597–606. (Red.)

Die befreiende Erinnerung an Jesus von Nazaret

Ein Interview mit dem Neutestamentler Paul Hoffmann

Die Forschungen und Publikationen von Paul Hoffmann, Professor für Neutestamentliche Wissenschaft an der Fakultät Katholische Theologie der Universität Bamberg, konzentrieren sich um die Theologie dreier neutestamentlicher Textgruppen: um die paulinischen Briefe, die Synoptiker und um die Rekonstruktion der ältesten Jesusüberlieferung in der sogenannten Logienquelle Q, die im Matthäus- und Lukasevangelium verarbeitet worden sind. Zusammen mit J.M. Robinson (Claremont/CA) und J.S. Kloppenborg Verbin (Toronto) ist er Herausgeber von «The Critical Edition of Q. A Synopsis, Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translation of Q and Thomas» (Fortress Press, Minneapolis/Peeters, Leuven 2000) und der Reihe «Documenta Q. Reconstruction of Q Through Two Centuries of Gospel Research. Excerpted, Sorted and Evaluated» (Peeters, Leuven 1996ff.), mit Thomas Hieke und Ulrich Bauer von «Synoptic Concordance» (de Gruyter, Berlin 1999ff.). Ein Verzeichnis seiner Publikationen findet sich in: Rudolf Hoppe, Ulrich Busse, Hrsg., Von Jesus zum Christus. Christologische Studien. Festgabe für Paul Hoffmann zum 65. Geburtstag. (BZNW 93). Berlin 1998. Ausdrücklich genannt sei: P. Hoffmann, Das Erbe Jesu und die Macht in der Kirche. Rückbesinnung auf das Neue Testament. Mainz 1991, 1992. Das Interview führte der Theologe und freie Journalist Gerhard L. Endres (Baldham). Eine gekürzte Fassung erschien in «Aviso. Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst in Bayern» Heft 3/99. (Red.)

Gerhard L. Endres (E): Herr Professor Hoffmann, was läßt sich aus der Sicht der neutestamentlichen Wissenschaft Zuverlässiges über Jesus von Nazareth sagen?

Paul Hoffmann (H): Hier muß ich zunächst mit einer enttäuschenden Antwort beginnen. Seit Albert Schweitzers «Geschichte der Leben-Jesu-Forschung» anfangs dieses Jahrhunderts besteht weithin Konsens, daß aufgrund der Quellenlage eine Biographie Jesu, wie sie den Erwartungen heutiger

Geschichtswissenschaft entspreche, nicht geschrieben werden kann. Es fehlen eigene Schriften, Urkunden, Archivunterlagen, Protokolle usw. Die vier Evangelien bieten uns zwar die historische Erinnerung an Jesus, die in den frühen Gemeinden zweifellos weitergegeben wurde – allerdings nur in Verbindung mit der späteren nachösterlichen Christusverkündigung. So kann man von Botschaft und Geschichte sprechen. Historisches ist mit Legendarischem, Authentisches mit späteren Glaubensaussagen vermischt. Das betrifft vor allem die Erzählüberlieferung wie die Kindheitsgeschichten, die Wundererzählungen oder auch die Osterberichte. In der Wortüberlieferung, wie sie vor allem in der sog. Logienquelle erhalten ist, ist noch am ehesten der Originalton Jesu erhalten geblieben, obwohl natürlich auch hier korrigierende Zusätze gemacht oder einzelne Worte aus jüdischer Tradition, Weisheitsworte etwa, Jesus in den Mund gelegt wurden. Ein Beispiel ist Mt 6,34: «Kümmere dich nicht um das Morgen, das Heute hat der Sorge genug.»

Die Forschung hat daher eine eigene Methodologie für die Rückfrage nach dem geschichtlichen Jesus entwickelt. Der Weg zurück zu Jesus setzt bei den vorliegenden Evangelienchriften ein und sucht zunächst die redaktionellen Interessen von deren Verfassern auszumachen und tastet sich dann nach und nach zu den älteren Schichten der Gemeindeüberlieferung zurück. Die seriöse Exegese ist sehr vorsichtig mit Aussagen über den historischen Jesus. Die älteste Schicht selbst, also Jesus selbst, bleibt ein Annäherungswert. Auf diese Weise wird es jedoch möglich, zumindest das «Profil» Jesu und einige Eckdaten aus seinem Leben zu rekonstruieren. Im Hinblick auf seine Vita besteht Konsens darüber, daß Jesus aus Nazareth stammt. Er lebt zunächst ganz normal in seinem Heimatdorf und übt wie sein Vater Josef den Beruf eines Bauarbeiters aus. Dann bricht er auf einmal aus der eigenen

Familie aus, offensichtlich provoziert durch Johannes den Täufer. Er wird dessen Anhänger und läßt sich taufen. Er bleibt aber nicht bei ihm, sondern wendet sich nach einiger Zeit von ihm ab und geht seinen eigenen Weg als Wanderprediger in Galiläa. Mit dieser Wende weg vom Täufer erhält auch sein «Programm» ein eigenes Profil: War für den Täufer die Gerichtsdrohung dominant, so ist es für Jesus die positive Zuwendung Gottes zu den Menschen. Das äußert sich zunächst konkret darin, daß er nicht wie der Täufer in der Einsamkeit der Wüste auf den Gerichtstag wartet, sondern mit den Menschen feiert. Ihm wird das Etikett «Fresser und Säufer, Freund der Zöllner und Sünder» (Lk 7,34) angehängt. Dieses Verhalten ist kein Fauxpas, sondern Programm. Jesus läßt sich dabei von seiner Sicht Gottes bestimmen: Sein Gott ist ein Gott, der sich ohne Vorbehalt den Menschen zuwendet, gerade denen am Rande: den Armen, den Kranken, den Kindern, den Frauen und eben auch den Sündern.

Jesu Tätigkeit dürfte nicht allzu lange gedauert haben, nach Markus etwa ein knappes Jahr, nach Johannes zwei bis drei Jahre. In der Regel folgt man der Markus-Tradition. Bei einem Besuch in Jerusalem anläßlich des Passa-Festes – wahrscheinlich im Jahr 30 kommt es zu einem Konflikt mit der dortigen Priesterschaft. Er ist offensichtlich durch eine prophetische Zeichenhandlung ausgelöst, die sich gegen den Tempelbetrieb richtet, die sogenannte Tempelreinigung, und durch Drohworte, in denen er die baldige Zerstörung des Tempels ankündigt. Dieser Angriff auf das religiöse und damit auch staatliche Zentrum des jüdischen Volkes hat zur Folge, daß man sich seiner bemächtigt und ihn an Pilatus ausliefert. Er wird messianischer Umtriebe verdächtigt, und nach römischer Sitte wird mit ihm kurzer Prozeß gemacht. Er wird, wie zahlreiche andere Aufständische der Zeit, gekreuzigt. Mit Max Weber läßt sich Jesus dem Typ des charismatischen Außenseiters zuordnen. Er steht in der Reihe der Propheten Israels, die sich wie er mit ihrer Gottesbotschaft in Widerspruch gegen die herrschenden Auffassungen stellten. Wie anstößig sein Verhalten war, macht eine kleine Notiz deutlich, die Mk 3,21 erhalten ist: Die Familie, seine Mutter und seine Brüder, suchen ihn gewaltsam nach Hause zurückzuholen, weil sie ihn für verrückt halten.

Jesus und seine Botschaft

E: Was kann für Jesu Botschaft als charakteristisch gelten?

H: Seine Botschaft bewegt sich um zwei Pole. Ich möchte nicht einseitig nur die «Ethik» Jesu nennen. Voraussetzung seiner provozierenden Ethik ist seine Gottesrede: die Botschaft vom Anbruch der Herrschaft Gottes. Er steht mit ihr in der Tradition der jüdisch-apokalyptischen Bewegung, die als Reaktion auf die Erfahrung der Unterdrückung des Volkes eine Wende der gegenwärtigen Unheilsgeschichte allein von einer endzeitlichen Intervention Gottes erwartete. Auch Johannes der Täufer war von dieser Erwartung in seiner Gerichtspredigt bestimmt. Für Jesus ist jedoch charakteristisch, daß er nicht nur die Nähe dieser Intervention Gottes ansagt, sondern mit der Gegenwart der Herrschaftsmacht Gottes in der Welt schon rechnet, und zwar als einer heilvollen, den Menschen in Güte sich zuwendenden Macht. Gott ist für ihn der gütige Vater seiner Geschöpfe, der «Abba», der weiß, was der Mensch in seinem Elend braucht. Dieser Gott sucht das Verlorene und freut sich, es zu finden. Er nimmt es an ohne Wenn und Aber. In der Ambivalenz zwischen dem gütigen Gott und dem Richtergott setzt Jesus den Akzent auf den gütigen Gott, obwohl er durchaus um den Ernst der Entscheidung weiß, in die der Mensch durch diesen Gott gestellt wird. Das Erste ist aber für ihn Gottes Zuwendung zum Menschen, die dem Menschen die Gewißheit vermittelt, daß Gott ihn annimmt, so wie er ist. Erst aus dieser Zusage ergibt sich dann der Anspruch an den Einzelnen, aus dieser Erfahrung der Zuwendung Gottes sein Leben und die Beziehungen zum Mitmenschen zu gestalten. Das gesamte ethische Programm Jesu will nichts anderes, als diese Hinwendung Gottes zu jedem Menschen zur Maxime des jeweils eigenen Handelns zu machen. Letztlich läuft es auf die Alterna-

tive hinaus: Möchtest du aus der Güte Gottes leben – oder woraus sonst? Seine Rede von der Herrschaft Gottes meint – wie in der Apokalyptik – eine Zukunftsutopie, Jesus deckt aber mit ihrer Hilfe eine in dieser Elends- und Unrechtsgeschichte, in der sich der Mensch befindet, schon gegebene Alternative auf. Diese Möglichkeit zum Neuen, zum ganz anderen kann jetzt gewagt werden. Denn sie ist das geheime Potential der Geschichte, das es jetzt zu entdecken und wahrzunehmen gilt.

E: Kommt es Ihrer Meinung nach also gerade darauf im christlichen Glauben an?

H: Ich meine schon, daß es im Wagnis des Glaubens darum geht, auf diesen Primat der Güte Gottes zu setzen – ich sage jetzt nicht Liebe, weil das zu abgegriffen ist – und daraus sein Leben zu gestalten. Ich möchte das aber nicht privatistisch oder fromm verstanden wissen, denn für Jesus ist das ja die notwendige Reaktion auf den Herrschaftsanbruch Gottes, d.h. Reaktion auf einen Prozeß, der die ganze Welt betrifft. Es geht nicht um die Errichtung eines jesuanischen, später kirchlichen, «Gottesstaates», sondern um die aktive Parteinahme für jeden Menschen, der es braucht, in erster Linie also für die Armen, die Hungernenden, die um ihr Leben Betrogenen, für die Marginalisierten jeder Provenienz – unter den noch anhaltenden Unrechtsverhältnissen. Brecht spricht zu Recht von denen, «die im Dunkeln» sind. Vor allem die Seligpreisungen bringen das programmatisch zur Sprache (Lk 6,20f.).

E: Der Begriff Herrschaft ist für den modernen Menschen eher abschreckend. Wie verstehen Sie in diesem Zusammenhang «Herrschaft»?

H: Man kann den Begriff verschieden übersetzen, z.B. als Königtum Gottes, was aber erst recht problematisch wäre. Gemeint ist, daß sich Gott selbst mit seinem Schöpfungswillen, mit seiner Lebensordnung, mit einer positiven Option für seine Geschöpfe, in der Welt durchsetzen will. Herrschaft meint dieses «Sich-durchsetzen». Es gibt ein merkwürdiges Wort im Lukasevangelium, das offensichtlich von einer Art visionärem Erlebnis Jesu berichtet – für uns vielleicht ein wenig anstößig: «Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen» (10,18). Das zeitgenössische Judentum sah die Welt von Dämonen durchsetzt, überall lauerten sie: eine Hierarchie des Bösen, der Destruktion, der die Welt und Geschichte gleichsam «strukturell» unterworfen ist. In diesem Zusammenhang besagt die – zugestanden – mythische Chiffre vom «Sturz des Satans»: Diese Herrschaft des Bösen ist nicht endgültig, sie ist bereits gebrochen. Denn Gott hat begonnen, sich in der Welt durchzusetzen, und befreit den Menschen aus den Zwängen des Bösen. Daraus erklärt sich auch der angstfreie Umgang Jesu mit religiösen Tabus, z.B. den rituellen Reinheitsvorschriften.

Die historische Rückfrage

E: Ein Problem bleibt doch: Wir haben alle Informationen über Jesus von anderen, wir haben keine Photos, Videos usw. Wie kann man heute feststellen, welche Worte wirklich von Jesus stammen und welche nicht? Oder ist das auch alles nur eine Frage des Glaubens?

H: Nein, es ist zunächst Sache der wissenschaftlichen Analyse. Es gibt dafür bestimmte Kriterien, die allerdings nur annäherungsweise greifen. Eines ist z.B. das sogenannte Unähnlichkeitskriterium. Das Profil Jesu läßt sich wie in einem Schattenriß gerade dort greifen, wo er sich vom zeitgenössischen Judentum unterscheidet und wo er noch nicht mit der zukünftigen Gemeindefrömmigkeit übereinstimmt.

E: Gibt es dafür ein Beispiel?

H: Ein Beispiel für eine solche Abgrenzung vom zeitgenössisch jüdischen Denken wäre Jesu Stellungnahme zur Frage der rituellen Reinheit in Mk 7,15: «Nicht das, was von außen in den Menschen hineinkommt, verunreinigt ihn, sondern das, was von innen aus ihm herauskommt.» Daraus folgt, daß alle Reinheitsriten obsolet sind. Das Wort signalisiert eine Wende weg vom Ritualismus hin zur ethischen Verantwortung des Menschen.

Mk 2,18-20 antwortet Jesus auf die Frage: «Warum fasten deine Jünger nicht?» etwas kryptisch: «Wenn der Bräutigam da ist, braucht man nicht zu fasten.» An dieses Wort ist aber angehängt: «Es werden Tage kommen, wenn der Bräutigam von ihnen genommen ist, dann wird man wieder fasten.» Hier erkennt man deutlich, wie mit Rücksicht auf die spätere Gemeindepaxis ein Korrektiv angebracht wurde. Wir haben den Vorwurf gegen die Pharisäer Mt 23,23: «Ihr verzehntet die Minze, Dill und Kümmel, aber das Recht, das Erbarmen und die Treue übergeht ihr». Das ist eine harte Kritik an der pharisäischen Praxis. Dem wurde hinzugefügt: «Das eine sollt ihr tun, das andere nicht lassen.» Damit ist der Biß weg. Hier hat wahrscheinlich eine besorgte Gemeinde einen Zusatz gemacht, der die Aussage entschärft.

E: Wäre es nicht sinnvoll, eine Bibelausgabe nur mit den Urworten Jesu herauszubringen?

H: In den USA wurde in einem Forschungsprojekt ein mehrfarbiger Text hergestellt, in dem sich an der Farbe erkennen läßt, welcher Grad der Echtheit nach Meinung dieser Gruppe für ein einzelnes Wort usw. besteht. Es gibt über bestimmte Aussagen Jesu zweifellos einen Konsens, gleichzeitig gibt es aber auch eine Grauzone. Jesus war durchaus der jüdischen Tradition verbunden, er hat sie nur an bestimmten Stellen durchbrochen, auch irgendein der jüdischen Tradition verhaftetes Wort kann daher echt sein. Der «Jesus der Evangelien» ist der Jesus der Geschichte in der Sicht und Rezeption der frühen Gemeinden. Vor diesem Hintergrund ist es wichtig, sich selbst in diesen Auslegungsprozesse hineinzustellen und die Sache Jesu weiterzudenken. Die christliche Gemeinde selbst müßte so mündig werden, daß sie zu einem freieren Umgang mit der Jesus-Tradition der Evangelien fähig ist, gleichzeitig aber auch ein Gespür für die Kernpunkte seiner Botschaft behält, das Liebesgebot und die Seligpreisungen. Zweifellos wird jede Generation im Horizont ihrer Zeit an Jesus entdecken, was gerade sie angeht, gegebenenfalls gegen das konventionelle Jesusbild christlicher oder kirchlicher Selbstgenügsamkeit.

E: Immer wieder gibt es Meldungen über sensationelle Erkenntnisse aufgrund der Qumranschriften. Muß die Geschichte des Lebens und Wirkens Jesu neu geschrieben werden?

H: Es gibt eher neue Erkenntnisse über das Judentum der Zeit Jesu, und das hilft uns dann auch, Jesus historisch besser einzuordnen. Die neuen, sensationellen Auskünfte – z.B. daß Jesus in Qumran gekreuzigt wurde, aber nur scheintot war und danach noch viele Jahre gewirkt habe – lassen sich wissenschaftlich meist nicht halten. Es gibt Beispiele, wo Qumrantexte beim Verständnis einer Wendung konkret weiterhelfen können, das Phänomen Jesus als Ganzes erklären sie nicht. Ein Beispiel ist die erste Seligpreisung in der Fassung des Matthäus (5,3): «Selig die Armen im Geiste, denn ihrer ist das Himmelreich.» Das «Arme im Geiste» beschreibt nach dem Sprachgebrauch der Qumran-Gemeinde eine bestimmte Frömmigkeitshaltung: einen Menschen, der sich ganz auf Gott angewiesen weiß. Matthäus hat die Seligpreisung offensichtlich in diesem Sinn jüdischer Armenfrömmigkeit interpretiert, wenn er parallel dazu von den Gewaltlosen, den Lauteren im Herzen und den Barmherzigen redet.

Die Deutung Jesu als Messias

E: Zu Jesus gehört Maria, seine Mutter. Was gibt es über Maria an harten Fakten, auch über die Jungfräulichkeit. Wie ist die Jungfräulichkeit zu verstehen, wie läßt sich das heute erklären? Vor allem in der katholischen Marienfrömmigkeit spielt die jungfräuliche Empfängnis Jesu und seine Zeugung durch den Heiligen Geist eine große Rolle. Handelt es sich dabei um einen biologischen Tatbestand? Wie kam es zu dieser Vorstellung? Wie läßt sich heute die Rede von der Jungfräulichkeit Mariens erklären?

H: Es ist bekannt, daß die Jungfräulichkeit Marias nur in den Kindheitsgeschichten des Matthäus und Lukas erwähnt wird.

Paulus z.B. redet ganz unbefangen: «geboren aus der Frau und unter das Gesetz gestellt» (Gal 4,4). Das Johannesevangelium bekennt: «Das Wort ist Fleisch geworden» (Joh 1,14) und stellt damit gerade die volle Menschlichkeit Jesu heraus, ohne daß der Aspekt einer außerordentlichen pneumatischen Empfängnis in den Blick kommt. Man kann natürlich fragen, wie kommt die Tradition, die hinter den Kindheitsgeschichten steht, zu einer solchen Aussage. Mit der Jungfräulichkeit Marias wird ein Topos aufgegriffen, der offensichtlich in der hellenistischen Welt weit verbreitet war. Mit der Jungfräulichkeit eng verbunden ist die Vorstellung der Zeugung durch göttlichen Geist. Wir finden z.B. in Ägypten die Vorstellung, daß die Pharaonen von Gott gezeugt sind. In der Antike wird von einzelnen bedeutenden Menschen, wie Plato, Pythagoras, Alexander, Augustus usw., erzählt, daß Götter sie gezeugt haben: Das heißt, wir bewegen uns hier im Milieu hellenistischen Denkens. Doch wie kommt man darauf, eine solche Vorstellung auf Jesus zu übertragen? Mt 1,23 wird zur Erklärung der jungfräulichen Empfängnis Jesu Jes 7,14 zitiert: «Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären und sein Name soll sein «Gott ist mit uns.» Hier können wir fündig werden. Der hebräische Urtext spricht nämlich von einer «jungen Frau», gemeint ist die junge Frau des Königs Ahas, erst in der griechischen, in Ägypten entstandenen Übersetzung des Alten Testaments wurde aus ihr eine «Jungfrau». Offensichtlich hat man bereits im hellenistischen Judentum mit Hilfe dieses antiken Topos die göttliche Erwähltheit des messianischen Königskindes herausstellen wollen. Die Kindheitsgeschichten des Matthäus und Lukas nehmen auf diese Tradition Bezug. Für sie ist Jesus dieser Messias.

E: Sah sich Jesus selbst als Messias?

H: Diese messianische Deutung trifft sicher nicht das Selbstverständnis Jesu. Er hat sich nicht als Messias im Sinn eines solchen nationalen endzeitlichen Herrschers verstanden, der als Sohn Davids ein israelitisches Weltreich aufrichten wird, von dem auch einzelne Führer der jüdischen Aufstandsbewegung gegen Rom geträumt haben mögen. Diese Deutung Jesu als Messias ist sicher eine gemeindliche. Man hat Jesus damit in die Verheißungslinie alttestamentlicher Hoffnungen hineinstellen wollen. In Jesus sind diese Hoffnungen erfüllt. Allerdings rezipiert Matthäus diese Tradition kritisch. Jesus ist für ihn nicht der Messias des Kriegs, sondern der Messias des Friedens und Erbarmens. Aus dieser Sicht heraus wird es aber verständlich, daß man Elemente, die vielfach bereitlagen, zur Deutung der Jesusgeschichte aufgegriffen hat.

Man muß allerdings deutlich sagen, bei der jungfräulichen Empfängnis Jesu geht es nicht um Mariologie, sondern um Christologie. Die Jungfräulichkeit ist ein theologisches Deuteraster, aber kein biologisches Faktum. Die «Wahrheit» dieser Traditionen liegt nicht in der Physiologie, sondern im Bekenntnis, daß Jesus die messianischen Hoffnungen des Judentums erfüllt. Aus der Sicht dieser Judenchristen ist nur er der endzeitliche Heilsbringer.

Die Aufgabe der Theologie

E: Ein Teil dieser Bekenntnisse wurde später in Dogmen gefaßt. Entsteht da nicht eine Spannung zwischen der Dogmenentwicklung und der neutestamentlichen Forschung?

H: Ja. Wir stoßen hier auf dasselbe Problem wie schon im Neuen Testament. Auch das Dogma greift mythisches Anschauungsmaterial auf, um seinerseits die Glaubensüberzeugung in theologischen Glaubensformeln zur Sprache zu bringen. Aber selbst Thomas von Aquin war der Meinung, daß bei theologischen Aussagen die «res ipsa credita» entscheidend ist und nicht die Formulierung. Das kann man hier anwenden und fragen: Was ist hier der entscheidende Sachverhalt? Entscheidend ist nicht die Frage der Jungfräulichkeit vor, während und nach der Geburt, entscheidend ist das Bekenntnis zum Handeln Gottes in dem Menschen Jesus von Nazareth.

E: Kann also ein Dogma zum Hemmnis werden, die Wahrheit Jesu zu verstehen?

H: Ich gebe Ihnen teilweise Recht. Ein Dogma ist für uns wie eine Fremdsprache, die übersetzt werden muß. Die Theologie hat die Aufgabe, eine Übersetzung zu leisten, die sich redlich der Frage stellt: Was ist hier mythisches Bild, kulturbedingte Chiffre, und was ist die Sache, um die es geht?

E: Mit dieser Frage sind wir an einem Kernproblem der Übersetzungsarbeit der Theologie. Die Menschen erwarten, wie ein bekanntes Magazin sagt, Fakten, Fakten, Fakten. Die Theologie kann offensichtlich nur Teilantworten geben, denn die letzte Wahrheit kann offensichtlich nur in Gott liegen. Die Theologie kann aber offensichtlich diese Fakten nicht liefern. Wo liegt dann die Wahrheit des christlichen Glaubensbekenntnisses?

H: Man kann dieses Übersetzungsproblem nicht nur auf Einzelfälle beschränken. Alle Vorstellungselemente im Neuen Testament, die wir als mythisch bezeichnen, etwa Geister- und Dämonenglauben, Himmel, Hölle, Himmelfahrt, Jungfrauengeburt, Gottessohnschaft usw. sind ja nur Bestandteile der vulgärenten Gesamtansicht von Welt. Ihre Frage zielt mit Recht darauf. Selbst die Rede von Gottes Handeln in Welt und Geschichte ist keine Rede, die sich empirisch verifizieren läßt. Daher stelle ich die Gegenfrage: Kommen wir mit der Faktenfrage allein wirklich weiter? Sind wir nicht auf Optionen angewiesen, die gerade das empirisch Zugängliche übersteigen, wenn es darum geht, eine Deutung des Ganzen der äußerst widersprüchlich erfahrenen Welt und Geschichte, von eigener Existenz und Menschheitsexistenz zu artikulieren? Da hilft die Faktensprache, helfen empirische Daten nicht weiter, weil diese nur Ausschnitte des Ganzen erfassen. Dazu bedarf es einer Art religiöser Poesie, einer theologischen Bildersprache. Um ein profanes Beispiel zu sagen: Der Mythos von Ödipus sagt vom Menschen mehr aus als Freuds Rede vom Ödipuskomplex. Wir müssen uns dabei allerdings klar sein, daß dies immer der menschliche Versuch bleibt, sich das Gesamte der Wirklichkeit zurechtzulegen. Es bleibt eine Option des Glaubens und der Hoffnung als Versuch einer Antwort auf die Grundfragen des Menschen: Wie kann ich mit dem unergründlichen Ganzen der Welt zurechtkommen? Wie kann ich mein Leben sinnvoll leben? Setze ich auf einen letzten Sinngrund, der das Ganze doch trägt, oder ist alles nur ein schöpferisches Chaos: «Zufall und Notwendigkeit»? Hier darf in der Tat nicht der Eindruck erweckt werden, es ließe sich irgend etwas beweisen.

E: Ist es für einen Theologen unter diesen Umständen schwerer zu glauben als für einen Nicht-Theologen?

H: Ja und Nein. Zunächst das Nein: Der Theologe kann mit den mythischen Motiven zweifellos leichter umgehen, mit Motiven, denen ein weniger theologisch Ausgebildeter oft hilflos ausgeliefert ist. Das ist vor allem dann der Fall, wenn diesem im Religionsunterricht oder in der Gemeindepredigt nicht eine Art *Vademecum* für den Umgang mit dieser Bilderwelt des Glaubens vermittelt wird, damit er die Punkte ausmachen kann, auf die es tatsächlich ankommt. Andererseits ist es für einen Theologen schwieriger zu glauben, weil er natürlich die Grenzen jeder theologischen Aussage deutlicher erkennen kann und daher auch das Wagnis sieht, das Glauben bedeutet. Wenn ein Theologe das Studium usw. absolviert hat, ist ihm manches auch nicht klarer geworden. Wie jeder Christ steht auch er letztlich vor der Frage, ob er sich die Option Jesu für einen Gott der Güte als letzten Grund der Welt zu eigen machen will, beweisen kann er das als Theologe auch nicht.

Der Glaube an die Auferweckung Jesu

E: Die Konflikte im Leben Jesu spitzen sich bis zu seinem gewaltsamen Tod zu. Kurze Zeit danach verkünden die Jünger seine Auferstehung von den Toten. Wie läßt sich das heute noch verstehen?

H: Wir stehen wieder vor der Frage: Was ist bei dem Bekenntnis zur Auferweckung Jesu aus dem Tode spätere Ausgestaltung, was ist der Kern? Die uns vertrauten Ostergeschichten der Evangelien, in denen Jesus sich von seinen Jüngern anpacken

läßt, in denen er zur Demonstration seiner vollen Körperlichkeit Dörrfisch ißt, entstammen der Spätzeit des Neuen Testaments. Sie wurden erst in der 2. Hälfte des 1. Jahrhunderts niedergeschrieben. Paulus, der einzige neutestamentliche Zeuge, der über seine Ostererfahrung persönlich berichtet, kennt solche Vorstellungen nicht. Er spricht viel zurückhaltender: «Er erschien mir» (1Kor 15,8), «Ich habe ihn gesehen» (1Kor 9,1), «Gott hat seinen Sohn mir offenbar gemacht» (Gal 1,16), «Er hat in unseren Herzen den Glanz der Erkenntnis göttlicher Herrlichkeit auf dem Angesicht Jesu Christi aufleuchten lassen» (2Kor 4,6). Es hat sich bei ihm offensichtlich um ein visionäres Erlebnis gehandelt. Religionspsychologisch läßt sich das in die Kategorie der Halluzinationen einordnen. Daß Menschen Visionen in bestimmten kulturellen Kontexten erleben können, ist nachweisbar. Visionen zu haben, hängt nicht zuletzt auch von der gesellschaftlichen Akzeptanz ab. Unsere Gesellschaft bringt jemanden, der behauptet, Visionär zu sein, in die nächste Nervenheilanstalt. In der Antike, vor allem in der Welt der jüdischen Apokalyptik, ist der Visionär akzeptiert als ein Auserwählter Gottes. Auch die moderne Lebenskrisenforschung hat nachgewiesen, daß Menschen in elementaren Lebenskrisen visionäre Erfahrungen machen können, durch die sie kritische Lebenssituationen bewältigen. Lukas läßt Jesus in der Stunde des Abschieds zu Petrus sagen: «Simon ich habe für dich gebetet, damit dir der Glaube nicht ausgehe, stärke deine Brüder, wenn du dich bekehrt hast» (22,31). In dem Wort ist ein Schlüssel zur Deutung der Ostervisionen erhalten: Der Glaube, den Jesus in seinen Anhängern weckte und der angesichts seiner Liquidation durch die religiösen Autoritäten und den römischen Staat total in Frage gestellt schien, erweist sich als die stärkere Kraft. Ostern setzt sich der Glaube an den Gott Jesu durch. Der älteste Kern der Osterbotschaft läßt sich umschreiben: Jesus, der – von den religiösen Autoritäten verurteilt – getötet wurde, ist von Gott rehabilitiert worden. Mit der Osterbotschaft bezeugen die Jünger das Recht der einstigen Gottesverkündigung Jesu und deren bleibende Gültigkeit – trotz der Infragestellung durch sein Scheitern, das für die Öffentlichkeit durch die Kreuzigung ein für allemal erwiesen zu sein schien. Die «Sache Jesu» geht weiter.

Die Frage nach den Wundern

E: Da kommt doch das Thema Wunder auf die Tagesordnung der wissenschaftlichen Diskussion. Die Menschen suchen heute wieder nach Wundern, nach Heilern. Jeder zweite Popstar gilt schon fast als Heiliger, seine Nähe kann verändern. Erwarteten die Menschen zu Jesu Zeit auch Wunder, Heil – auch von Jesus? Haben die Menschen die Wunder so ersehnt, daß sie dann auch wirklich zumindest im Erleben der Menschen eingetreten sind? Wie unterscheiden sich die Wunder Jesu von anderen wunderähnlichen Erscheinungen?

H: Hier ist wieder zu differenzieren. Die Evangelien berichten von sehr unterschiedlichen Wundertaten Jesu: von Exorzismen und Krankenheilungen, aber auch von einer Sturmstillung, von Jesu Wandel über das Wasser, von wunderbaren Speisungen und sogar von Totenerweckungen. Als erstes ist daher zu prüfen, ob und wo in diesen Überlieferungen möglicherweise ein historischer Kern steckt. Am nächsten kommen wir der historischen Wirklichkeit wahrscheinlich bei den Exorzismen. Ein Mensch ist von einem Dämon besessen und sich selbst völlig entfremdet. Jesus spricht ein Machtwort und läßt ihn wieder er selbst werden. In Lk 11,19f. / Mt 12,27f. wird ein Ausspruch Jesu überliefert, der uns den Zugang zu diesen uns eher befremdenden Vorgängen erschließen kann. Jesus wird verdächtigt, mit Hilfe Beelzebuls, des Obersten der Dämonen – bleiben wir in dieser mythischen Sprache – die Dämonen auszutreiben. Er reagiert darauf mit einer Gegenfrage: «Wenn ich mit Beelzebul die Dämonen austreibe, mit wem treiben sie dann eure Söhne aus? Deswegen werden sie eure Richter sein. Wenn ich aber mit dem Finger Gottes, also durch Gottes Macht, Dämonen austreibe,

dann hat sich bei euch die Herrschaft Gottes durchgesetzt.» Dieses Wort steht nicht im Verdacht, unecht zu sein, es gehört mit zu den authentischsten Worten, weil es auch Jesu ungewöhnlichen Anspruch zum Ausdruck bringt. Die Szene läßt dreierlei erkennen: Erstens, bei den Dämonenaustreibungen handelt es sich um eine zeitgenössische Praxis. Die Rede von Dämonenaustreibungen setzt also ein spezifisches kulturelles Vorverständnis von Krankheit voraus. Zweitens wird erkennbar, daß auch Jesus über charismatisch-therapeutische Kräfte verfügte. Es zeigt aber auch, daß er diese seine eigentümliche, für uns eher befremdliche, Fähigkeit mit seiner Ansage der heilvollen Nähe der Herrschaft Gottes verbunden hat. Seine charismatisch-therapeutische Kraft ist Ausdruck des Heilswillens Gottes, der den Menschen im Ganzen heil machen, nicht nur die «Seele» retten will.

Der letztgenannte Aspekt ist wichtig, weil gerade er uns erklären kann, wie es in der gemeindlichen Rezeption dieser Tradition zur Steigerung der Wunder bis hin zu Totenerweckungen kam. Im Judentum gab es die Erwartung, daß die Machttaten der großen Propheten der Vorzeit Elija (1Kön 17) und Elischa (2Kön. 4) in der Endzeit wiederholt werden. Wenn also die Gemeinde Jesus Totenerweckungen oder auch Speisungswunder zuschreibt, deutet sie sein Wirken als endzeitliche Überbietungen jener einstigen Prophetenwunder. In Mt 11,2-6 läßt die Gemeinde Jesus auf die Anfrage des Täufers, ob er der sei, der kommen soll, antworten: «Sagt dem Johannes, was ihr hört und seht. Blinde sehen wieder, Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören, Tote stehen auf, Armen wird die Freudenbotschaft verkündet.» Das sind zum Großteil Zitate aus Jesaja, die im Urtext Machttaten Gottes in der kommenden Heilszeit beschreiben.

E: Der moderne Mensch kann sich zwar das Klonen eines Menschen vorstellen, aber nicht die Auferweckung von Toten durch Jesus.

H: Das ist zweifellos ein Schritt über die historische Realität hinaus. In der Sicht der Gemeinde stellen diese Geschichten Jesus in die Reihe der alten Propheten. Sie sollen deutlich machen, daß Jesus der endzeitliche Heilsvermittler ist. Es geht aber um mehr. Die Totenerweckungen verweisen auf die endzeitliche Wiederbelebung der Toten überhaupt, die zur apokalyptischen Zukunftserwartung wesentlich gehört. So wird die Erzählung zur Symbolgeschichte für die jeden Tod überwindende Lebensmacht Gottes. Das führt zu einer zunehmenden Steigerung des Geschehens in den Geschichten: Jairi Töchterchen ist gerade erst gestorben, als Jesus es in das Leben zurückruft (Mk 5,35-43), der Jüngling von Naim wird schon zu Grabe getragen (Lk 7,11-17), Lazarus liegt bereits mehrere Tage im Grabe und «riecht schon» (Joh 11,17-44). Gerade im Johannesevangelium findet die symbolische Deutung, die ich vorgeschlagen habe, ihre Bestätigung. Die Geschichte soll den Leserinnen und Lesern des Evangeliums deutlich machen, daß Jesus «die Auferstehung und das Leben ist». Wer an Jesus glaubt, «wird leben, auch wenn er gestorben ist» (11,25f.). Die Totenerweckung des Lazarus wird als «Zeichen» dafür verstanden, daß Jesus der Lebensbringer schlechthin ist.

E: Zu den harten Fakten: Welche dieser Wundertaten sind tatsächlich geschehen? Oder handelt es sich auch hier nur um Gemeindebildungen?

H: Bei diesen Traditionen handelt es sich zweifellos um Symbolgeschichten. In ihnen spricht sich die urchristliche Glaubensüberzeugung aus, daß die, die an Jesus glauben, zu einem gelingenden und heilvollen, ja zum ewigen Leben finden werden. Das wird in zeitgenössischen Bildern zur Anschauung gebracht. Wir können damit heute nicht den Faktenbeweis der Aufweckung eines Toten führen. Um das Rätsel dieser Geschichten zu lösen, helfen auch nicht rationalisierende Erklärungen weiter; zum Beispiel daß es sich um Scheintote gehandelt habe oder daß die Jünger Jesu bei der Brotvermehrung ein Depot der jüdischen Aufstandsbewegung, in dem Nahrungsmittel versteckt waren, entdeckt und diese dann unter das Volk verteilt

Burg Rothenfels 1999

«Die Mächtigen stürzt er vom Thron». Das Lukasevangelium in seinen psychischen und sozialen Dimensionen. Theologische Studententagung mit Prof. DDr. Peter Eicher (Paderborn) vom 24.-26.9.1999.

Das Leben als Experiment – Autonomie im Denken Nietzsches. Grundkurs Philosophie mit Dr. Beatrix Himmelmann (Berlin) vom 15.-17.10.1999.

Wie Theologie heute lehren? Fachtagung für Theologinnen und Theologen an Universitäten und anderen Hochschulen mit Prof. Dr. Gottfried Bachl (Salzburg), Prof. Dr. Thomas Ruster (Dortmund), PD Dr. Rainer Bucher (Bonn) und vielen anderen vom 19.-21.11.1999.

Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, D-97851 Rothenfels, Telefon 09393-99999, Telefax 09393-99997. Weitere Informationen im Internet unter www.burg-rothenfels.de

hätten. Derartige Erklärungen halte ich für zu simpel. Die Geschichten müssen in ihrer Intention des Wunderbaren, des Menschenunmöglichen ernstgenommen, aber dann auch als «Dichtung» gesehen werden, die in einem großen Bild der Glaubenshoffnung der frühen Christen Ausdruck gibt. Uns kann es nicht darum gehen, irgendwie ihre Faktizität zu beweisen, wir haben die Botschaft zu verdeutlichen, die sie über Jesus vermitteln wollen, nämlich die Botschaft, daß er der Bringer des wahren, des «richtigen» Lebens ist.

E: In der Alltagssprache heißt es «der Himmel auf Erden». Ist das mit den Erzählungen gemeint?

H: Ich meine ja, auch wenn man sich da Mißverständnissen aussetzt. Denn den «Himmel auf Erden», genauer das, was jenes Bild meinen könnte, nämlich das Gelingen unseres Lebens, erst recht das Gelingen der menschlichen Geschichte, haben wir ja auf Erden nur fragmentarisch. Wir erleben im Gegenteil immer wieder, wie unheilvoll unsere Geschichten ablaufen können. Das Gelingen des Lebens bleibt gefährdet. Im Rückgriff auf Paulus, der diese Ambivalenz sehr genau empfunden hat, bin ich aber durchaus der Meinung, daß die urchristliche Rede vom Heil nicht nur irgend etwas Zukünftiges, sondern eine Chance meint, die jetzt schon gegeben ist. «Wer in Jesus Christus ist, ist neue Schöpfung» (2Kor 5,17).

Heil für die Menschen

E: Sonst wäre es ja Vertröstung.

H: Ja. Auch für Jesus ist das Heil, wie ich schon ausführte, nicht nur etwas Zukünftiges oder Jenseitiges. Er vergleicht es mit dem beglückenden Fund; den ein Tagelöhner mitten in der alltäglichen Arbeit auf dem Acker macht. Er verkauft alles, was er besitzt, und erwirbt sich jenen Acker, um jenen Schatz, der im Acker verborgen ist, zu gewinnen (Mt 13,44). Nur was heißt das genau? Worum geht es? Was meint das ominöse Wort «Heil», das in der christlichen Verkündigung in diesem Zusammenhang stereotyp gebraucht wird? Vielleicht hilft hier ein paradoxes Wortspiel Jesu weiter, das in den Evangelien mehrfach überliefert ist: «Wer sein Leben sucht, wird es verlieren, wer es aber um meinwillen verliert, wird es gewinnen» (Mt 10,39). Der Anspruch variiert das uralte Menschheitsthema des «Stirb und werde». Der Mensch, der seinem Lebensdrang folgend nur sich selbst sucht, verfehlt sich, nur wenn er in der Begegnung mit Jesus sich losläßt, preisgibt, wird er sich gewinnen, kann sein Leben gelingen. «Heil» meint nichts anderes als gelungenes, d.h. freies, offenes, dem ändern sich in Liebe öffnendes Leben. Insofern könnte man auch formulieren: Ich glaube an eine Auferstehung vor dem Tode.

E: Ist das nicht etwas zu euphorisch formuliert?

H: Es ist wichtig, daß wir zu Paulus zurückkehren, um die Gefahr eines fatalen Mißverständnisses der Rede von der Gegenwart des Heils auszuschließen. So sehr Paulus das «Schon» des Heils betont, so sehr insistiert er auch auf dem «Noch nicht». Vor allem in den Korintherbriefen wehrt er sich vehement

gegen die Annahme, man könnte jetzt schon «himmlische» Zustände in einem gemeindlichen Ghetto vorwegnehmen. Christliches Leben muß sich gerade unter den Zwängen der Geschichte bewähren. Wir haben das Leben nur in einer vom Tod gezeichneten Existenz, nur in der Dialektik von Schon und Noch-nicht. Der entscheidende Aspekt der christlichen Botschaft ist: Wie findest du jetzt – unter den Konditionen dieser Welt und Geschichte, in diesem falschen Leben – ein richtiges, ein gelingendes Leben? Wenn Matthäus die jesuanische Wendung «Reich Gottes» mit «Reich der Himmel», «Himmelreich» wiedergibt, wird das im allgemein christlichen Sprachgebrauch oft so verstanden, als handle es sich um das «himmlische» Jenseits und ginge es allein um das «Seelenheil». Matthäus folgt aber hier nur dem jüdisch-rabbinischen Sprachgebrauch, der die Nennung des Gottesnamens vermeiden wollte. Vom Hebräischen her hat die Nominalaussage «Reich Gottes» und entsprechend auch «Himmelreich» einen aktiven Sinn. Von Gott her setzt sich Gottes Herrschaft in der Welt durch, Gott wird König. Das ist etwas sehr Dynamisches, was das gesamte Weltgeschehen bestimmt. In der Sicht Jesu beginnt dieser Anbruch der Herrschaft Gottes jetzt, unter den noch andauernden Bedingungen dieser Welt und Geschichte. Damit greift er die alte apokalyptische Utopie einer Welt auf, die ganz Welt Gottes ist, befreit von Ungerechtigkeit und Elend. Aus den politischen Katastrophen, die das jüdische Volk in nachexilischer Zeit vor allem in der Zeit nach Alexander dem Großen erfahren hat, entstand die Hoffnung, daß Gott endgültige Befreiung bringen wird und er allein dies schaffen kann: als ein gewaltiger Einbruch von oben. Jesus hat sich diese Utopie zu eigen gemacht. Für ihn realisiert sie sich aber nicht erst in einer fernen Zukunft, sie ist gegenwärtige Möglichkeit, für den, der sich auf sie einläßt. Damit wird die Utopie zu einer dynamischen Kraft in der Geschichte. Als Vision einer umfassenden Herrschaft der Güte ist sie das eigentliche Ziel, das die Weltgeschichte bestimmen müßte, und zugleich der permanente Widerspruch gegen die in der Welt herrschenden Verhältnisse.

E: Ist dann die Drohung mit der Hölle nicht ein Bruch mit dem ganzen Denken und Handeln von Jesus, wenn die Hölle manchmal wichtiger erscheint als das Reich Gottes? Ist die Hölle nicht etwas, das dem Christentum eigentlich fremd sein müßte, zumindest in der Dominanz, wie oft von Hölle geredet wird?

H: Hölle und Himmel benutzt als Erziehungsmittel oder Reglementierungsmittel ist Mißbrauch. Auch hier ist jedoch zu fragen: Was ist mit der Rede von Hölle, Gericht, Verdammnis gemeint? Zweifellos gehört zur apokalyptischen Hoffnung nicht nur der Einbruch der Herrschaft Gottes, sondern damit verbunden auch das letzte Gericht. Entscheidend ist jedoch in diesen sehr unterschiedlich ausgemalten eschatologischen Szenarien, daß die für die Welt gültige Schöpfungsordnung sich durchsetzt und alles Unrecht in der Welt endgültig beseitigt wird.

E: Das wäre doch eine eher fundamentalistische Interpretation: Die Guten kommen zu Gott, die Bösen, die Nicht-Christen und Atheisten usw. gehen dann unter. Doch damit ist das Problem nicht gelöst. Müssen wir nicht gezielter fragen: Was können wir heute mit der apokalyptischen Vorstellung einer Hölle, in der die Verdammten ewige Feuerqualen leiden, noch anfangen?

H: Setzen wir wieder bei Jesus an. Auch Jesus kennt die Vorstellung des Gerichts und von der Hölle: «Wenn dir dein Fuß, deine Hand, dein Auge zum Ärgernis wird, reiße sie aus. Es ist besser, du gehst mit einem Fuß, einer Hand, einem Auge in das Leben ein, als mit zwei in die Hölle...» (vgl. Mk 9,43-47). Die Frage ist, warum bleibt bei seiner Botschaft von der Güte Gottes die traditionelle Gerichtspredigt als der dunkle Hintergrund stehen? Ich folge hier der Psychotherapeutin Hanna Wolf, die in ihrem Buch «Jesus der Therapeut» pointiert darauf hinweist, daß der Mensch um Lebensentscheidungen nicht herunkommt. Ein Mensch, der sich nicht entscheiden kann oder nicht entscheiden will, verfehlt sich selbst. Die Chiffre Himmel/Hölle signalisiert die kritische Situation, in die die Botschaft Jesu den Menschen stellt. Bei der Frage «Willst du dein Leben auf Güte bauen?»

steht in der Tat das Leben auf dem Spiel. Entweder lebe ich aus der Güte oder ich lebe aus der Verweigerung der Güte, dann schaffe ich eine Todeszone um mich herum und bringe letztlich die Hölle auf Erden. Die Chiffre Gericht dient dazu, gerade diese spezifische Entscheidungssituation zu qualifizieren. Diese Entschiedenheit halte ich für ein wesentliches Element. Für Jesus ist allerdings nicht das Gericht das erste Wort, sondern das Angebot der Güte. Die Gerichtsdrohung ist zugespitzt auf die Frage der Akzeptanz des Gottes der Güte. Sie dient nicht dazu eine ganze Skala religiöser Gebote und Verbote zu sanktionieren, sie stellt vielmehr jeden vor diese letzte Frage, die über das Gelingen menschlicher Existenz entscheidet. Entscheidend ist die Perspektive. Die Frage, die manche vielleicht beschäftigt: wer kommt in die Hölle oder was geschieht mit ihnen, können wir nicht beantworten. Wir haben auch kein Recht dazu, wir sollten die Antwort Gott überlassen. Vielleicht nimmt er letztlich alle an. Es wäre auf jeden Fall ein Fehler, jenseitsfixiert oder mit der Höllenangst christliche Lebensgestaltung zu betreiben. Die Entscheidung gegenüber der Botschaft Jesu betrifft zunächst mein gegenwärtiges Leben.

Jesus und die Kirche

E: Viele Menschen sind heute an religiösen Fragen interessiert. Doch bei den meisten heißt es: Jesus – vielleicht – Ja, Kirche Nein. Bekanntlich erfreuen sich nicht einmal alle Katholiken an ihrer Kirche. Wollte Jesus eine Kirche?

H: Es gibt ein provokantes Wort des katholischen, im Zuge des römischen Antimodernismus exkommunizierten Exegeten Alfred Loisy: «Jesus predigte das Reich Gottes und es kam die Kirche.» Das Wort ist gar nicht negativ oder kritisch gemeint. In der exegetischen Forschung besteht weitgehend Konsens darüber, daß Jesus nicht eine Kirche oder auch nur eine jüdische Sondergemeinde gründen wollte. Sein Wirken zielte wie das des Täufers auf die Bekehrung Israels. Möglicherweise ist der Zwölferkreis Ausdruck des Anspruchs auf die zwölf Stämme Israels. Er steht mit seiner Botschaft in der Linie der alttestamentlichen Propheten. Er könnte sich als Prophet der letzten Stunden verstanden haben. Daß Kirche überhaupt entstanden ist, ist die Folge der Ablehnung, die Jesus und dann die Jünger – sie waren ja jüdische Prediger – in ihrem Volk gefunden haben. Nach der Apostelgeschichte wird die Verfolgung des Stephanus-Kreises in Jerusalem, einer Gruppe hellenistischer Juden, die sich der Jesusbewegung angeschlossen hatten, zum Anlaß, über die Grenzen Palästinas hinauszugehen, um schließlich in Antiochien ein christliches Zentrum zu gründen. Lukas berichtet, daß dort die Jesus-Anhänger zum ersten Mal *christianoï*, Christus-Leute, genannt wurden. Die Jesusbewegung steht hier in der antiken Großstadt Antiochien soziologisch gesehen in einer neuen Situation. Im Unterschied zu den Wanderpredigern in Judäa und Galiläa bilden sie eine eigene Gruppe von Juden und Heiden im Gegenüber zur Synagoge und zu zahlreichen anderen religiösen Gruppierungen. Der Wechsel aus dem primär dörflichen Milieu Palästinas nach Antiochien und später – durch Paulus vorangetrieben – in die Städte der Ägäis führt zu einer größeren Konzentration von Jesusanhängern an einem Ort und damit auch zur Notwendigkeit der Organisation und Differenzierung der gemeindlichen Funktionen. Mit dem Schritt in die Städte des Imperiums ist eine Entwicklung angelegt, die zur Entstehung der christlichen Kirche als eigener religiöser Größe führt. Die Etappen der sehr pluralen Entwicklung lassen sich durchs Neue Testament verfolgen. Zunächst entstehen sektenhafte charismatische Gemeinschaften, in denen spezifische Funktionsträger allmählich Führungskompetenzen erlangen. Mit der Übernahme der synagogalen Institution von Presbyterkollegien setzen sich in den Gemeinden patriarchale Leitungsstrukturen durch. Aus der Verschmelzung dieser verschiedenen Organisationsformen bildet sich schließlich im Laufe des zweiten Jahrhunderts eine hierarchische Kirchenstruktur mit einem Bischof an der Spitze, den Presbytern und Diakonen heraus. Die Entstehung des ge-

samtkirchlichen Führungsanspruches der römischen Bischöfe und dessen Zuspitzung auf den päpstlichen Jurisdiktionsprimat und Unfehlbarkeitsanspruch im 19. Jahrhundert ist eher ein weströmischer Sonderweg, der von den anderen Kirchen so nie akzeptiert wurde. Die eigentümliche Konzentration auf das monarchisch verstandene Bischofsamt läßt sich historisch erklären. Es ist einerseits die Situation der Verfolgung der christlichen Minderheiten und die Gefährdung durch den Gnostizismus im 2. Jahrhundert, die die Ausbildung einer zentralen Führungselite fördert, andererseits ist es die Anpassung an die patriarchal-monarchischen Strukturen der antik-römischen Gesellschaft, die die emanzipativen Ansätze der christlichen Frühzeit ins Abseits drängt. Während wir bei Paulus Gal 3,28 noch lesen: «Da gilt nicht Jude, nicht Grieche, nicht Sklave, nicht Herr, nicht Mann, nicht Frau, ihr seid alle einer in Christus», finden wir ein halbes Jahrhundert später in den Pastoralbriefen die Gemeinde entmündigt und die Apostelschüler Timotheus und Titus zu Modellfiguren eines monarchischen Amtsträgers stilisiert. Hier zeichnet sich eine zunehmende Patriarchalisierung und Vermännlichung der kirchlichen Strukturen ab – im Unterschied zur Anfangszeit, in der Männer und Frauen gleichberechtigt Mission betrieben oder in der Gemeinde tätig waren und wahrscheinlich auch Eucharistie gefeiert haben. Der neutestamentliche Befund macht uns die mögliche Pluralität kirchlicher Verfassungsformen deutlich, läßt uns aber auch deren Zeitbedingtheit erkennen. Maßstab für die «richtige» Gestalt von Kirche kann daher nicht das historische Gewordene sein, entscheidend ist allein, ob die jeweilige Kirchenverfassung geeignet ist, unter den jeweils neuen historischen Herausforderungen dem, was dieser Jesus – unter ganz anderen Bedingungen – initiiert hat, eine glaubwürdige und für alle Beteiligten lebendige Gestalt zu geben. Daraus ergeben sich durchaus kritische Anfragen auch an die römische Amtskirche.

E: Kann die Spannung zwischen der exegetischen Forschung, die wahrscheinlich auch manche Menschen fast überfordert, mit dem Anspruch einer katholischen Volkskirche produktiv gelebt werden?

H: Es geht darum, die Erinnerung an das, was Jesus gewollt hat, in einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Gewordenen in der Kirche wachzuhalten. Die Erkenntnis der Zeitbedingtheit der Sprache der Bibel sollte uns in die Lage versetzen, den Übersetzungsprozeß der Botschaft Jesu in die jeweilige Zeit, der immer schon in der Kirchengeschichte erfolgte, weiterzuführen. Dabei wird es darauf ankommen, dem Ursprung die Treue zu

halten, aber auch die eigene Welt und Geschichte nicht zu ver-raten.

Abschließend möchte ich noch ein Desiderat äußern zum Verhältnis von Lehramt und Theologie. Im Vergleich etwa zur protestantischen Kirche, in der ein wissenschaftlicher Theologe durchaus auch als «Lehrer der Kirche» gelten kann, erlebt sich der katholische Theologe immer wieder «dem Lehramt», d.h. den Lehrern der Kirche, dem Papst und den Bischöfen, untergeordnet. Diese wissen sich sozusagen im Besitz der Wahrheit, er – der Theologe – «sucht» sie nur. Ich meine, daß hier ein Prozeß der gegenseitigen Akzeptanz eingeleitet werden müßte. Wenn in der nachkonziliaren Theologie der *sensus fidelium* wiederentdeckt wurde, macht das auf seine Weise deutlich, daß kirchliche Wahrheitsfindung nicht als Einbahnstraße verstanden werden kann. Es ist dies ein Prozeß, wo eine Seite auf die andere angewiesen ist, um das Evangelium besser verstehen zu lernen. Hier liegt auch die kirchliche Aufgabe der Exegese.

Seit Pius XII. wird dem Exegeten ein gewisser Freiraum in der Kirche gewährt. Er wird nicht mehr wie zur Zeit des Antimodernismus verfolgt, wenn er exegetisch-wissenschaftliche Erkenntnisse verbreitet. Man erlebt aber selbst in Kleinigkeiten kaum, daß die Ergebnisse der Forschung in den lehramtlichen Äußerungen rezipiert werden. Ein Beispiel: Wir wissen, daß die Pastoralbriefe, d.h. die Briefe an Titus und Timotheus, keine authentischen Paulusbriefe sind. Man könnte also durchaus schreiben, wenn man sie in einem Lehrschreiben zitiert: «Im Timotheusbrief steht geschrieben», statt dessen heißt es in der Regel: «Wie Paulus im Timotheusbrief lehrt.» Der Pseudoautor wird immer noch als authentischer Autor vorgeführt. Das ist banal, aber es zeigt, daß die offizielle Anerkennung der exegetischen Wissenschaft offensichtlich nicht einmal bei Bagatellen eine Folge hat. Gravierender ist dies bezüglich der Ergebnisse der Erforschung der legendarischen Gattungen, z.B. den Kindheits- und Wundergeschichten, oder der mythischen Redeweisen der Bibel. Ihre Erforschung ist zwar freigegeben, aber Konsequenzen aus den Ergebnissen dieser Forschung werden nicht gezogen. Ist es wirklich als großer Fortschritt zu verbuchen, wenn mittlerweile der Schöpfungsbericht kirchlicherseits nicht mehr als empirischer Bericht verstanden werden muß? Aber was 400 Jahre nach Galilei gelungen ist, gilt auch für die vielen anderen mythischen Elemente des Neuen Testaments, die wir angesprochen haben. Wir können sie nicht mehr als «Fakten» ansehen. Den Lernprozeß, den die Exegese durchmachte, müßte auch das Lehramt auf sich nehmen.

CAMUS UND DER ANARCHISMUS

Zu einer politologischen Untersuchung von Lou Marin

Der Schein trügt. In der Tat kann man den Eindruck gewinnen, über Camus sei nun wirklich, auch hierzulande, lange genug geschrieben worden und die Themen seien erschöpft. Auch gibt es keine neuen Texte mehr, auf die man sich beziehen könnte, zumal manche Briefwechsel, darunter der mit René Char, dem Résistancekämpfer und oft gerühmten Lyriker, noch nicht ediert wurden. Andererseits bietet die bislang neueste Biographie von *Olivier Todd* aus dem Jahre 1996 auf mehr als 800 Seiten¹ eine Fülle von Detailinformationen, lassen sich interessante Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten noch weiter vertiefen², können kulturpsychologische Hintergründe noch deutlicher herausgestellt³; die Bedeutung und das Niveau einer Freundschaft

dokumentierend in Erinnerung gerufen werden⁴ und sind, abgesehen von eindringlichen philosophischen Studien⁵ und einer aus moraltheologischem Interesse geschriebenen Monographie⁶, auch intensive Bemühungen um die zutreffende Bestimmung des *politischen Ortes* von Camus, wie sie neuerdings *Lou Marin*

¹ Vgl. O. Todd, *Albert Camus une vie*. Paris 1996.

² Vgl. S. Dramm, *Dietrich Bonhoeffer und Albert Camus: Analogien im Kontrast*. (Kaiser Taschenbücher 166) Gütersloh 1998.

³ Vgl. Cl. Lehmann, *Die mittelmeerische Welt als geistige Landschaft und Geschichtsraum im Frühwerk von Albert Camus. Mit Ausblicken auf Paul Valéry, Giuseppe Tomasi di Lampedusa und Gottfried Benn*. Frankfurt a.M. u.a. 1998.

⁴ Vgl. H. Wernicke, Hrsg., *Albert Camus – René Char. Einsam und Gemeinsam. Spuren einer Freundschaft*. Mit sechs Gouachen von K. O. Götz, in: *Osiris. Zeitschrift für Literatur und Kunst*, Heft 5, 1998 (im Rimbaut-Verlag, Aachen). Dieses Themenheft enthält Texte von Camus und Char übereinander, mehrere Essays von H. Wernicke sowie auch Photographien.

⁵ Vgl. F. Trageser-Rebetez, *Die Symbolik von Licht und Schatten bei Albert Camus. Paradigmenanalyse im Spannungsfeld der Polarität Natur – Geschichte*. (Kölner Romanistische Arbeiten, NF 74) Genève 1995; A.-M. Amiot, J.-F. Mattéi, Hrsg., *Albert Camus et la philosophie*. Paris 1997; M. Weyembergh, *Albert Camus ou la mémoire des origines*. Paris-Bruxelles 1998.

⁶ Vgl. J. Pechtl, *Kraft und Güte. Albert Camus' Spannungsdenken als seine Antwort auf die Herausforderungen des Nihilismus*. (Studien der Moralthologie, Bd. 7) Münster 1998.

vorgelegt hat⁷, sehr wohl angebracht. Gerade diese letztgenannte Arbeit verdient öffentliche Aufmerksamkeit, da sie mit dem äußerst engagiert vorgetragenen Anspruch auftritt, einen namentlich in der deutschsprachigen Literatur zu kurz gekommenen, indes höchst relevanten Grundzug im Leben und Denken Camus' herauszuarbeiten.

Der wirkliche Ort des politischen Camus

Obwohl in der deutschen und internationalen Camus-Rezeption nicht unerwähnt geblieben war, daß Camus zeitlebens freundschaftliche Verbindungen zu anarchistischen, anarchosyndikalistischen und/oder libertär-sozialistischen Persönlichkeiten und Gruppen unterhielt, fehlte es bislang an einer ausführlichen Darstellung, in der nicht nur diese Kontakte selbst, sondern vor allem deren Bedeutung für Camus' politische Position im Unterschied zu den kommunistischen Parteien und speziell auch zu Sartre aufgezeigt wurden.⁸ Der Publizist Lou Marin⁹, der zu den Mitarbeitern der Zeitschrift «Graswurzelrevolution» gehört, die sich für einen gewaltfreien Anarchismus einsetzt, hat sich auf der Grundlage ausgedehnter Recherchen der Aufgabe gewidmet, Camus sozusagen aus der bürgerlich-sozialdemokratischen Ecke, in die er in der (alten) Bundesrepublik gestellt worden sei¹⁰, herauszuholen und namentlich dem deutschen Publikum den wirklichen Ort des politischen Camus zu erklären.

Man darf hoffen, daß man auch bei uns nicht mehr nur an Bomben und Terrorismus denkt, wenn man das Wort Anarchismus auch nur hört; die pazifistischen, gewalt- sowie auch herrschafts- und staatskritischen Reflexionen anarchistischer Theoretiker wie Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Tolstoi u.a. dürften also nicht nur lexikalisch bekannt sein. Sie wurden indes innerhalb der deutschen Linken kaum rezipiert. Dies macht es schwer gegenüber Vorurteilen und Unkenntnissen den spezifischen politischen Ort Camus' in seinem zeitgeschichtlichen Kontext so zu beschreiben, wie es sowohl um der Wahrheit als auch um der Verstehbarkeit willen erforderlich ist.

Marin hat seine Untersuchung so aufgebaut, daß er jeweils an wichtigen Lebensstationen Camus' dessen anarchistische bzw. libertäre Kontakte und Ideen aufweist. Die Fülle der von ihm angeführten Fakten, Dokumente, Zusammenhänge und Gesichtspunkte kann hier nicht wiedergegeben werden, so daß ich mich darauf beschränken muß, lediglich die Hauptthesen des Buches vorzustellen.

Marin zeigt zunächst anarchistisch-libertäre Ansätze, bereits beim frühen Camus. Offenbar erreichten ihn entsprechende Einflüsse über junge Freunde und Bekannte und insbesondere über seinen sich als Anarchisten verstehenden Onkel *Acault* in Algier (S. 27).¹¹ Nachdem er sich von der Kommunistischen Partei, deren politischen Kurswechsel zuungunsten der Araber und Berber er nicht mitvollziehen konnte, abgewandt hatte, galt seine Sympathie immer mehr einem unabhängigen, antiautoritären Sozialismus. Hierzu dürfte auch sein Interesse für die Entwicklung in Spanien seit 1934 erheblich beigetragen haben. Außer dem Einfluß seines Gymnasial- und Universitätslehrers *Jean Grenier*, mit dem Camus bis zu seinem Tod befreundet blieb¹²,

⁷ Vgl. L. Marin, *Ursprung der Revolte. Albert Camus und der Anarchismus*. Verlag Graswurzelrevolution. Heidelberg 1998.

⁸ Marin schreibt: «Dieses Buch über den libertären Camus ist somit fast notwendigerweise ein Anti-Sartre.» (S. 17)

⁹ Camus hatte bekanntlich 1958 ein Haus in der Provence erworben, in *Lourmarin*; dort befindet sich auch sein Grab.

¹⁰ Dies wirft Marin vor allem H. Wernicke vor (S. 188); vgl. dessen Buch: *Albert Camus. Aufklärer – Skeptiker – Sozialist. Essay über einen Entwurf vom brüderlichen Menschen*. Hildesheim-Zürich-New York 1984.

¹¹ Vgl. H. R. Lottman, *Camus. Eine Biographie*. Hamburg 1986 (New York 1979), S. 59f.; O. Todd, a.a.O., S. 48f.

¹² Vgl. M. Dobrenn, Hrsg., *Albert Camus – Jean Grenier, Correspondance 1932–1960*. Paris 1981 sowie zu Grenier: J.S.T. Garfitt, *The Work and Thought of Jean Grenier (1898–1971)*. London 1983; M. Yadel, *Jean Grenier – Les Iles. Eine Untersuchung zu werkkonstituierenden Themen und Motiven*. (Bonner Romanistische Arbeiten, Bd. 55) Frankfurt a. M. 1995.

wirkte vor allem die Zusammenarbeit mit dem Journalisten *Pascal Pia* in diese Richtung. Mit ihm brachte Camus 1939/40 die kleine Tageszeitung «Le Soir Républicain» heraus, deren Kurs anarchistisch war, mit besonderer Akzentuierung des Pazifismus und der Ablehnung der Todesstrafe.

Während der deutschen Okkupation hatte Camus zahlreiche Kontakte zu anarchistischen Freunden, was Marin im einzelnen beschreibt. Auch die spanische Schauspielerin *Maria Casarès*, die Camus in jenen Jahren kennenlernte, kam aus der libertären Tradition (vgl. S. 53f.). Die Mitarbeiter der Untergrundzeitschrift «Combat», bei der Camus eine führende Rolle spielte, waren zumeist Anarchisten; die gegenseitige Sympathie blieb bis zu Camus' Tod im Januar 1960 bestehen, wofür das kleine Gedenkbuch «A Albert Camus, ses amis du Livre» (Gallimard, 1962) ein bewegendes Zeugnis darstellt. Je mehr nach dem Ende des Krieges Camus' Kritik des autoritären Sozialismus in der Sowjetunion und in Westeuropa zunahm, um so enger wurden seine Verbindungen zu anarchistischen Gruppierungen; Marin nennt hier «*Rirette Maîtrejean*, Mitherausgeberin der Zeitung «L'Anarchie», *Maurice Joyeux*, Herausgeber von «Le Monde Libertaire», *Jean-Paul Samson*, Herausgeber von «Témoins», *Pierre Monatte*, Herausgeber von «La Révolution Prolétarienne» (und) *Giovanna Berneri*, Herausgeberin von «Volontà»». (S. 65)

Camus und Sartre

Bekanntlich hat Camus in seinem 1951 erschienenen Werk «L'Homme révolté» seine politisch-theoretische Position dargestellt, wodurch es zum endgültigen Bruch mit Sartre kam. Dieser Streit ist als eine der bedeutendsten Kontroversen zwischen Theoretikern, Philosophen oder Intellektuellen des 20. Jahrhunderts häufig erörtert worden. Dabei wird jedoch nicht selten übersehen – auch damit hat Marin zweifellos recht –, daß dieser Konflikt ein Streit innerhalb der «Familie der Linken» war, eben der Konflikt zwischen dem autoritären oder, wie Camus auch formulierte, «cäsarischen» Sozialismus und dem «freiheitlichen», also dem libertär-anarchistischen. Camus hat dies jedenfalls in dem Buch selbst und in der öffentlichen, für ihn sehr schwierigen und oft diffamierenden Diskussion unmißverständlich zum Ausdruck gebracht.¹³ Im Kern ging es hier um die Notwendigkeit der Anerkennung «ahistorischer» moralischer Werte, wie Marin formuliert und zu Recht mehrfach hervorhebt (vgl. S. 11, 14, 86f.), also um Camus' strikte Ablehnung von Gewalt und Terror. Das «Nein» auf der metaphysischen wie auf der historischen Ebene, d.h. gegenüber einem ihm unzugänglichen Gottes- und Religionsverständnis und gegenüber der politischen und sozialen Versklavung des Menschen durch den Menschen, bedeutete für Camus in der Tat, wie Marin unterstreicht, den «Ursprung der Revolte» um des freien und aufrechten Menschenlebens willen (vgl. S. 74, auch 87). Dieses Nein hatte für ihn, dessen war er sich stets bewußt, immer auch einen positiven Inhalt, wie er ihn dann am Ende von «L'Homme révolté» programmatisch als eine *relative* Philosophie des Maßes, der Grenze, der Zwiesprache, des Gleichgewichts von Freiheit und Gerechtigkeit entwickelt hat.

Außerordentlich aufschlußreich ist das Kapitel, in dem Marin Camus' Mitarbeit an der anarchistischen frankophonen Schweizer Zeitschrift «Témoins» schildert (S. 101–122). In dieser von 1953 bis 1963 in Zürich von *Jean-Paul Samson* herausgegebenen Zeitschrift hat Camus mehrfach seine klaren Distanzierungen von der Gewaltpolitik der Sowjetunion veröffentlicht. Insbesondere durch eine 1984 erschienene kleine Schrift von *Teodosio*

¹³ Vgl. *L'Homme révolté*, in: *Essais* (Bibliothèque de la Pléiade), hrsg. v. R. Quilliot u. L. Faucon. Paris 1965, S. 700–703 (dt.: *Der Mensch in der Revolte*. Reinbek 1969, S. 241–243), sowie in den unter dem Titel «*Lettres sur la révolte*» zusammengestellten Texten in: «*Essais*», speziell S. 739f., 749, 750–752, 765f.

Vertone mit dem Titel «L'Œuvre et l'action d'Albert Camus dans la mouvance de la tradition libertaire» wurde, wie Marin hervorhebt, die Aufmerksamkeit auf die Artikel Camus' in dieser Zeitschrift gelenkt. (Die Schrift von Vertone, die auch aus anderen Gründen, z.B. in bezug auf eine Kontroverse um Camus' Beurteilung Bakunins, von besonderer Bedeutung war und ist, hat Marin dankenswerterweise in deutscher Übersetzung von *Silke Blumbach* in sein Buch aufgenommen [S. 239–278].) Auf Anregung Camus' erschien im Herbst 1954 in «Témoins» Nr. 7 der sehr bewegende Brief *Simone Weils* an *Georges Bernanos* (wahrscheinlich aus dem Jahre 1938), in dem sie an konkreten Beispielen den von *anarchistischer* Seite in Spanien verübten Terror anprangerte (vgl. S. 106–108); Marin bemerkt dazu, die Veröffentlichung dieses Briefes sei «ein beeindruckendes Beispiel der freiwilligen anarchistischen Selbstkritik, zu der man/frau in dieser Zeitung fähig war». (S. 109) Nach dem Tod Camus' brachte «Témoins» mehrere würdigende Beiträge, die die hohe Wertschätzung dieser Zeitschrift für Camus bestätigen.

Position im Algerienkonflikt

Marin widmet sodann ein ausführliches Kapitel (S. 123–176) dem «algerischen Camus»; es ist mit dem Untertitel versehen: «Erst ausgegrenzt, dann anerkannt: der lange Weg zur späten Rehabilitierung». In seiner sehr gut belegten Darstellung verteidigt Marin Camus' politische Haltung im Algerienkonflikt seit 1954, über die viel gestritten worden ist. Sartre und seine Anhänger haben Camus auf die Seite der mehr oder weniger gutmütigen Kolonialisten gedrängt, eine Meinung, die auch in Deutschland von manchen übernommen wurde. Inzwischen sieht man die damalige Problematik und die Position, die Camus einnahm, wesentlich differenzierter; hierfür ist auch das Buch der algerischen Schriftstellerin *Assia Djebar*, «Weißes Algerien» (1996), ein wichtiges Beispiel (vgl. S. 169–174). Wer speziell an der politisch-zeitgeschichtlichen Rekonstruktion der Rolle Camus' in diesem Konflikt interessiert ist, dem kann dieses Kapitel nachdrücklich empfohlen werden. Man wird allerdings fragen müssen, ob Camus' Gewaltkritik und die von ihm eingebrachten föderalistischen, antinationalistischen Ideen (vgl. etwa S. 97 und 127) hinreichen, um seine Haltung als von spezifisch anarchistisch-libertären Beweggründen geleitet zu verstehen und von der «Aktualität seines libertären Antikolonialismus» (S. 174) zu sprechen. Diese Interpretation bietet sich von Camus' früherem Engagement beim «Soir Républicain» her zweifellos an, doch kommen, wie bei Camus überhaupt, gewiß noch andere, allgemein-ethische Motive hinzu.

Marin widmet gegen Ende einen längeren Abschnitt dem Thema «Camus und der Anarchismus in der internationalen und deutschsprachigen Camus-Rezeption» (S. 177–237) und übt hier deutliche, zum Teil berechnete Kritik an der deutschen Camus-Literatur, die mehr oder weniger «bürgerlich» sei und Camus zumeist im Sinne eines (sozialdemokratischen) Reformismus auslege. Die Kritik richtet sich gegen Arbeiten von *Rupert Neudeck*, *Horst Wernicke*, *Brigitte Sändig* und mir und sollte ernsthaft bedacht werden; sie im einzelnen zu diskutieren, scheint mir hier nicht der richtige Ort zu sein und muß der Spezialliteratur vorbehalten bleiben. Marins ausführliche Wiedergabe der Rezeption Camus' in der anarchistischen Literatur bei dem Schweizer Autor *Heiner Köchlin* und den deutschen Libertären *Wolfram Beyer*, *Wilfried Gaum* und *Helmut Rüdiger* (vgl. S. 210–235), verdient es – daran besteht kein Zweifel –, in der offenkundig immer noch nicht beendeten Debatte um die politisch-philosophische Bedeutung Camus' gebührend beachtet zu werden. Daß es auch so etwas wie eine christlich-anarchistische Bezugnahme auf Camus gegeben hat und daß sie also möglich ist, belegt Marin durch kurze Hinweise auf so bekannte und bedeutende Gestalten wie *Thomas Merton* und *Daniel Berrigan* (vgl. S. 199f.).¹⁴

«Bürgerliche» Interpretation Camus'?

Da Marins Buch bisweilen kritisch-polemisch geschrieben ist, sollen auch hier einige kritische Anmerkungen nicht fehlen; ich möchte dabei nicht auf Details eingehen, sondern einige allgemeine Aspekte hervorheben.

Es ist wohl der kaum vermeidliche Tribut an eine «Fokussierung», wie sie in diesem Buch stattfindet, daß wichtige andere Komponenten in Leben und Werk Camus' vernachlässigt und damit die Proportionen verschoben werden. So berechtigt die Intention Marins ist, den wahren Camus gegenüber einer angeblichen oder wirklichen «Vereinnahmung» für die «bürgerliche» Interpretation zu verteidigen (vgl. S. 228, auch 197), so muß doch eingewandt werden, daß es eine Vereinfachung darstellt, wie Marin seinerseits sowohl den Einfluß *Nietzsches*¹⁵ als auch die Bedeutung der Camusschen Option für das Vorsokratisch-Griechische unterschätzt. Beides hängt eng zusammen und betrifft zentral (auch) die Einschätzung der *Natur* bei Camus. Wenn Marin selbst von dem «ahistorischen» bzw. «zeitlosen» Moment in der Ethik Camus spricht, so meint dies letztlich nichts anderes als dessen Anerkennung einer zu respektierenden (menschlichen) Natur, wie sie in «L'Homme révolté» und anderswo zu finden ist¹⁶ und wodurch Camus sich nicht nur vom «Marxismus», sondern auch vom «Existentialismus» unterscheidet. Zwar trifft zu, daß die Aufdeckung der Natur als eines gegen Welt als bloße Geschichte und das «rein historische Denken»¹⁷ geltend zu machenden «Wertes» nach Camus' Auffassung vor allem im Vollzug der Revolte erfolgt, die angesichts von Gewalt und Terror auf eine um des Menschen willen, allerdings auch um ihrer eigenen Dignität als Revolte willen stets zu respektierende Grenze stößt, die nicht überschritten werden darf. Jedoch kennt sich Camus ideengeschichtlich zu gut aus, um nicht zu wissen, daß damit eine Grenze gemeint ist, die im Sinne der «Griechen» immer schon existiert, weil sie ihren Grund und ihre Legitimation in dem hat, was für jene Griechen der «Kosmos» war.¹⁸ Marin verweist hierzu speziell auf *Horst Wernicke* (vgl. S. 189f.); ihm kommt insbesondere das Verdienst zu, in seinen vergleichenden Beobachtungen zu Camus und *René Char* das Heraklitische Erbe beider eindringlich aufgezeigt zu haben; sein Aufsatz «Pensée de Midi: Griechisches Denken» ist dafür ein erneutes, bemerkenswertes Beispiel.¹⁹ Im übrigen ist offenkundig, daß Camus' Parteinahme für «die Griechen» auch mit seiner intensiven, in Algerien beginnenden Auseinandersetzung mit dem Christentum zusammenhängt, wie bereits aus seiner Examenschrift «Christliche Metaphysik und Neuplatonismus»²⁰ zu erkennen ist, die bei Marin unerwähnt bleibt.

¹⁴ Marin bezieht sich auf (S. 301f.): Th. Merton, *Albert Camus and the Church*, in: Th. C. Cornell und J. H. Forest, *A penny a copy: Readings from the Catholic Worker*. New York-London 1968, S. 254–271; D. Berrigan, *Glossarium zu Camus*, in: ders., *Leben ohne Repression*. München 1972.

¹⁵ Auf das Nietzsche-Kapitel in «L'Homme révolté» geht Marin nur in wenigen Zeilen ein (S. 78); dasselbe gilt übrigens auch für das Marx-Kapitel (vgl. S. 84f.). Von den Studien zu «Camus und Nietzsche» nenne ich hier nur: M. Weyembergh, *Camus nietzschéen de gauche, Aron marxien de droite?* In: ders., *Albert Camus ou la mémoire des origines*, a.a.O. S. 85–100 (zuerst 1986).

¹⁶ Vgl. z.B. *Essais*, a.a.O. S. 651f., 697, 701–703 (dt. 203f., 238, 242f.); s. auch: L. Cohn, *La nature et l'homme dans l'œuvre d'Albert Camus et dans la pensée de Teilhard de Chardin*. Lausanne 1975 sowie H. R. Schlette, *Zur Interpretation der Natur*, in: ders., «Der Sinn der Geschichte von morgen». *Albert Camus' Hoffnung*. Frankfurt a.M. 1995, S. 87–104.

¹⁷ Vgl. *L'Homme révolté*, in: *Essais*, a.a.O. S. 644, 652f., 692 (dt. 196, 203f., 234).

¹⁸ Vgl. etwa E. Barilier, *Albert Camus – philosophie et littérature*. Lausanne 1977, S. 15–92; H. R. Schlette, «Der Sinn der Geschichte von morgen», a.a.O. S. 110–116.

¹⁹ Vgl. oben Anm. 4, S. 71–82.

²⁰ Die deutsche Ausgabe dieser Arbeit erschien, übersetzt und eingeleitet v. M. Lauble, 1978 in der Reihe «rowohlts deutsche enzyklopädie» (rde), Bd. 385; sie ist vergriffen. – Vgl. auch H. R. Schlette, *Rejoindre les Grecs. Griechen und Christen bei Albert Camus*, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 42 (1999).

Obwohl ich immer der Ansicht war, daß niemand alles lesen kann, komme ich nicht daran vorbei, hier zu notieren, daß sich manche Urteile bei Marin sowohl in politischer als auch in philosophischer und «religiöser» Hinsicht wohl doch auch darauf zurückführen lassen, daß er wichtige einschlägige Untersuchungen nicht berücksichtigt hat. Andererseits muß positiv vermerkt werden, daß Marin die neue Biographie von Todd gründlich ausgewertet hat und daß er auf bislang zu wenig beachtete Texte eingeht.

Gestört hat mich auch Marins Umgang mit dem Wort «bürgerlich». Es sieht so aus, als benutze er diese Vokabel durchgehend nicht als eine mehr oder weniger klare soziologische Bezeichnung, sondern als einen stets schon anarchistisch interpretierten, polemischen Begriff.

Anarchistisch-libertäre Tradition Südeuropas

Diese kritischen Anmerkungen mögen hier genügen. Das Buch von Lou Marin enthält derart viele wichtige Informationen, Hinweise und Beobachtungen, daß es nicht nur von Camus-Spezialisten, sondern auch von Politologen und Zeithistorikern sorgfältig studiert werden sollte. Marins Buch setzt nicht nur als ganzes einen markanten Akzent, sondern bringt auch im Detail manch aufschlußreiche Beispiele für eine gewisse, absichtliche oder unbeabsichtigte Tendenz, Camus zu domestizieren und zu verharmlosen; so erwähnt er zum Beispiel, daß in der deutschen Übersetzung von «L'Homme révolté» (von 1969) in einer wichtigen, den «Syndikalismus» betreffenden Passage die hier gemeinte Pariser «Commune» schlicht als «Gemeinde» übersetzt wird (vgl. S. 22). Seit langem schon stellt eine zuverlässige Übersetzung von «L'Homme révolté» ein Desiderat dar.²¹

Auf Seite 67 formuliert Marin ein Problem, auf das ich hier noch kurz eingehen möchte. «Wenn Camus' Sympathie für die AnarchistInnen und seine Zusammenarbeit mit ihnen in der

²¹ Und dies, obwohl zwei Übersetzungen vorliegen; die erste, von J. Strelker, erschien bereits 1953 bei Rowohlt, die zweite, nach der ersten «neubearbeitet» von G. Schlocker «unter Mitarbeit von» F. Bondy, ebendort 1969 (als Taschenbuch).

Zeit vor und nach der Publikation von *Der Mensch in der Revolte* so eindeutig war, stellt sich eigentlich nur die Frage, warum er sich dann nicht für alle erkennbar selbst als «Anarchisten» bezeichnet hat? Vermutlich hielt Camus eine Art «Sicherheitsabstand» zur anarchistischen Bewegung, weil sich die AnarchistInnen in Frankreich zu großen Teilen sehr gewaltbefürwortend zeigten.» Die Frage ist – von dem Kontext abgesehen, in dem sie bei Marin steht – von besonderem methodisch-hermeneutischem Interesse. Offenbar hat Camus, wie gerade auch aus dem Schlußkapitel von «L'Homme révolté» hervorgeht²², seine anarchistisch-libertären Sympathien und Optionen nicht verleugnet, ohne andererseits seine Identität nur von hier aus zu definieren. (Insofern ist der für unterschiedliche Deutungen offene Untertitel von Marins Buch – «Albert Camus und der Anarchismus» – richtig gewählt.) Camus' Verständnis des Menschen, sein beharrliches und mutiges Eintreten für die Balance zwischen Freiheit und Gerechtigkeit²³, aber auch seine Liebe zu Literatur und Theater, zu Kunst und Philosophie brauchen sich ihrer Nähe zu der anarchistisch-libertären Tradition Südeuropas wirklich nicht zu schämen. Hätten sie aber nicht gleichzeitig diesen Ansatz ins Allgemein-Philosophische und selbst in die Dimension des Geheimnisses²⁴ hinein überschritten, wäre die andauernde internationale Rezeption Camus' kaum möglich geworden. Deshalb hat es auch wenig Sinn, wenn Marin die 1982 bei der Camus-Tagung in Cerisy-la-Salle begründete «Société des Etudes Camusiennes» auf die «bürgerliche», nur literaturwissenschaftlich und philosophisch interessierte Linie fixiert (vgl. S. 189f.), denn in ihr haben alle seriösen Interpretationsbemühungen ihren Ort. Marin sollte ihr beitreten.

Heinz Robert Schlette, Bonn

²² S. oben Anm. 13.

²³ Vgl. D. H. Walker, Hrsg., Albert Camus – Les extrêmes et l'équilibre. Actes du colloque de Keele, 25–27 mars 1993. Amsterdam-Atlanta/GA 1994.

²⁴ Vgl. M. Weyembergh, L'unité. La totalité et l'énigme ontologique (zuerst 1994), in: ders., Albert Camus ou la mémoire des origines, a.a.O. S. 29–40; H. R. Schlette, Revolte und Geheimnis (secret/mystère), in: ders., «Der Sinn der Geschichte von morgen», a.a.O. S. 140–158.

Poesie als Suche nach unserem Leben

Hommage auf den Lyriker Walter Helmut Fritz

«Der Rang von Literatur erweist sich daran, ob man mit ihr leben, ob man mit ihr nachdenken und sich wundern kann, ob man mit ihr Starres in Bewegung bringen kann.»¹ Daran gemessen ist der am 26. August 1929 geborene Karlsruher Schriftsteller Walter Helmut Fritz fraglos «einer unserer besten Lyriker» (Karl Krolow). Viele Gedichte seines umfangreichen Œuvres – mehr als zwanzig Lyrik- und Prosaabände, vier Romane, Essays und Übersetzungen ihm nahestehender zeitgenössischer französischer Autoren – sind unterdessen in zahlreichen Anthologien und Lesebüchern vertreten, dennoch ist Walter Helmut Fritz einer breiteren Öffentlichkeit nach wie vor unbekannt.

Provokation des Leisen

Dies rührt nicht nur von der scheuen Abstinenz dieses unspektakulären Autors gegenüber den schnellebigen Moden und der wichtigtuertischen Beredsamkeit des hiesigen Literaturbetriebs, sondern mehr noch von der unaufdringlich-leisen Tonlage und den gänzlich unspektakulären Themen seiner Lyrik her. Seit

Fritz 1956 seinen ersten selbständigen Gedichtband mit dem bezeichnenden Titel «Achtsam sein» publizierte, ist er mit einer im Raum der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur selten anzutreffenden Konsequenz und Kontinuität in Form und Aussage seinen eigensinnig-einzelgängerischen Weg gegangen, was der ungekünstelten Einfachheit und unpräzisen Schlichtheit seiner meist hoch-artifiziellen Verse nur zugute kam. Nach dem Studium der Literatur und Philosophie in Heidelberg arbeitete Fritz bis 1964 als Lehrer an Gymnasien seiner Heimatstadt, später als Universitätsdozent. 1983, nach mehrjähriger Lektoratsarbeit im S. Fischer Verlag nunmehr freier Schriftsteller, übernahm er eine Poetikdozentur an der Universität Mainz. Fritz ist Mitglied u. a. der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung, des Pen und erhielt verschiedene Auszeichnungen, zuletzt den Georg-Trakl-Preis (1994). Je älter er wurde, desto karger wurde seine Lyrik, sie wurde knapper, ohne an Aussagekraft zu verlieren, dichter, ohne hermetisch zu werden, einfacher, ohne in Simplizität zu verfallen. Die Vorliebe für Landschaftsbilder als Momentaufnahmen, die sinnliche Anschauung und nachdenklich-existentielle Betrachtung verbinden, blieb dabei eine wichtige Konstante in seinem lyrischen Schaffen. Eindringlich führt dies ein Naturgedicht vor Augen, das seinem oben zum 70. Geburtstag erschienenen neuesten Gedichtband den Titel gab:

¹ W. H. Fritz, Deutsche Zeitung vom 19.11.1961, zit. nach B. Nellessen, Hrsg., Sätze sind Fenster. Zur Prosa und Lyrik von Walter Helmut Fritz, Lebach 1989, S. 119.

Vor Augen
und unerreichbar

metallischer Stengel,
Blattadern, Knoten

von einem Beben
durchlaufen

zugelassen
im Leben

die Distel
am Strand.²

Die subtile, genaue Wahrnehmung des Unauffälligen, scheinbar Selbstverständlichen und Alltäglichen, ist in der Tat der innerste Anstoß seiner lakonisch-kontemplativen Verkunst, die ohne schwer-entschlüsselbare Metaphorik und effektbeladene, bizarre Symbolik auskommt, der jeder Anflug von Parole oder Weltanschauung fehlt.

Unsere Wahrnehmung verlangsamen

Erinnerungen, Begegnungen und Totengespräche mit geistesverwandten Malern, Dichtern und Philosophen wie Morandi und Cézanne, Montaigne und Pascal, Lichtenberg, Lessing und Johann Peter Hebel verschaffen dem Karlsruher Schriftsteller immer wieder die Möglichkeit, philosophische, aber auch poetologische Reflexionen in seiner Lyrik zu vermitteln:

Was führt uns fort, weiter, auch in die Irre?

Hans Erich Nossak fragte so.

Und blieb klaglos.

Das Wort kam ihm

schwer von den Lippen.

Galasätze hat er gehaßt,

die Leere zwischen den Dingen gefürchtet.

Dem Lauf des gelben Flusses

sei er nicht gefolgt, höre ich ihn.

Wüsten habe er nicht durchquert,

keine Inseln entdeckt, keinen Pol,

Eldorado nicht gekannt.

Dennoch habe sein Leben

aus Expeditionen bestanden.

Was ihn aufbrechen ließ?

Seine Mängel.

Ich sehe ihn auf Lichtbildern in Hamburg.³

Gegen die falsche Sicherheit, die tägliche Abstumpfung und Unachtsamkeit, all «die Phrasen», die «durch das Land galoppieren»⁴, hält das Gedicht «etwas offen», faßt Fritz sein schriftstellerisches Credo zusammen. «Es ermöglicht Erkenntnis, die auf keine andere Weise zu gewinnen ist ... die Frage, ob man seinem Leben glauben kann; Widersprüche, die keiner auflöst; der Tod als Zerrspiegel oder als Kraft, die das Leben erst enthüllt; die Befreiung von Selbsttäuschungen; Unzulänglichkeiten, Fallgruben, Schritte und Gegenschritte ... das Repertoire der Finten und Lügen ... die Teufelskreise, in die wir immer wieder geraten ... das Entgleiten des Bodens unter den Füßen». Gerade dadurch ist Poesie für Walter Helmut Fritz «einer der brauchbarsten Namen für unsere Unruhe, für die Suche nach unserem Leben»⁵.

Ruhelos

ruhig

Worte

² W. H. Fritz, *Zugelassen im Leben*. Gedichte, Hamburg 1999, S. 11.

³ A. a. O., S. 40.

⁴ W. H. Fritz, *Die Phrasen*. In: *Gesammelte Gedichte*. Hamburg 1979, S. 186.

⁵ W. H. Fritz, *Gespräche über Gedichte*. Mainz 1984, S. 11.

damit Leben
Wege findet
Lücken öffnet
Zuwendung bleibt
Zuschauer ist
und Handschrift

Worte
ruhig
ruhelos.⁶

Aus Fug und Unfug

«Aus Fug und Unfug ist das Haus gebaut, in dem wir leben...»⁷: Walter Helmut Fritz ist denn auch ein Meister in der *literarischen Ausleuchtung existentieller Grundsituationen*, im Aufspüren der labyrinthischen Unübersichtlichkeit, Abgründigkeit und Ungesicherheit menschlichen Daseins, die er in immer neuen Bildern evoziert. Gerade die Sensibilität für das Bruchstückhaft-Provisorische, für die authentischen und scheinhaften Möglichkeiten menschlichen Lebens, die Hellhörigkeit für unsere Wunsch-, Tag- und Alpträume macht die Stärke dieses Lyrikers aus, der weiß, daß das Leben damit vergeht, «daß man sich Sand aus den Augen wischt, daß man lernt, sich nichts mehr vorzumachen»⁸.

Oft sind auch Fragen

schlaflos, Teil der Dunkelheit.

Warum beginnt der Weg erst

– gegen alle Übereinkunft,

allen Augenschein –

wenn man das Ziel

endlich erreicht hat?⁹

Damit unsere Besserwisserie aufhört

Gerade darum ist Fritz auch einer der Meister des modernen Prosagedichts, das von Haus aus, ohne das Lyrisch-Imaginative eines Textes zu stören, ein «Mehr» an philosophisch-aphoristischer Reflexion ermöglicht und so dem weisheitlichen Grundzug seines Denkens und Schreibens besonders entgegenkommt. Viele seiner Prosagedichte können bloß aus Fragen bestehen; selten nur hat Fritz Antworten parat, lieber läßt er den Leser teilhaben an seinem Nachdenken, an seinem Fragen: «Lernen wir nicht Tag für Tag dieselbe Lektion, die Lektion, was Anfangen ist? Warum gibt es in vielen Märchen nicht das erlösende Wort? Warum lassen wir uns von den Dingen nicht öfter zeigen, wie tätig man auch in der Ruhe sein kann?»¹⁰ Gerade so erweist sich Walter Helmut Fritz in der Tat als «ein metaphysischer Dichter, ohne daß das Metaphysische aufgeklebt wäre» (Werner Kraft), der unverkennbar in der Tradition neuzeitlich-säkularer Weisheitsdenkens steht, das wir vor allem mit dem Namen Montaigne verbinden, der kaum zufällig ein begeisterter Leser der Weisheitsliteratur der Hebräischen Bibel, vor allem Hiobs und Kohelets war. Darin dürfte denn auch das Herausfordernde der Gedichte von Walter Helmut Fritz gerade für religiös-theologische Rezipienten liegen, daß sie eine im Raum kirchlichen Christentums weithin verschüttete, stets randständig gebliebene *biblische Tradition heilsichtig-skeptischen Lebens- und Erfahrungswissens* aktualisiert, in deren Zentrum die Bewältigung der bleibenden Ambivalenz unseres Lebensalltags steht, der Versuch, sich im «Dickicht des Alltags» (Gerhard von Rad) zurecht-

⁶ W. H. Fritz, *Damit*. In: *Zugelassen im Leben*, S. 53.

⁷ W. H. Fritz, *Aus Fug und Unfug*. In: *Mit einer Feder aus den Flügeln des Ikarus*. Ausgewählte Gedichte, Frankfurt 1989, S. 112.

⁸ W. H. Fritz, *Daß man sich Sand aus den Augen wischt*. In: *Cornelius Traum und andere Aufzeichnungen*. Hamburg 1985, S. 79.

⁹ W. H. Fritz, *Schlaflos*. In: *Gesammelte Gedichte 1979–1994*, Hamburg 1994, S. 242.

¹⁰ W. H. Fritz, *Ladislav*. In: *Die Schlüssel sind vertauscht*. Gedichte und Prosagedichte 1987–1991, Hamburg 1992, S. 12.

zufinden, mit einem Wort: die *Lebenskunst*¹¹: «Du willst ohne Hindernisse leben? Sie eröffnen dir neue Wege. Ohne Enttäuschung? Sie läßt dich klar sehen. Ohne etwas Unlösbares? Es wirft alle Rechthaberei über den Haufen.»¹² Eines der neueren Prosagedichte von Fritz stimmt geradezu ein Loblied auf die «förderliche Allgegenwart des Fiaskos» an: «Es hält uns wach. Wir lernen, ungetröstet zu leben; gefaßt zu sein auf das Schlimmste; unter Tränen zu lachen über die Ketten, die wir uns schmieden; über das, was wir einfach verpassen; über den Weg, der sich verliert; über alles, was uns über den Kopf wächst; über das Unvereinbare, das unzertrennlich ist; über die Zeit, die uns an der Nase herumführt, uns daran hindert, irgendwo Fuß zu fassen, etwas erst schenkt, dann vernichtet.»¹³

Säkulare Weisheitsliteratur

Fragen, Irritationen, Ratlosigkeiten: Nicht von ungefähr sammelt sich eine der Grunderfahrungen der Gedichte von Walter Helmut Fritz im wiederholt notierten Abhandenkommen dessen, was eben noch war, im Entschwinden der Dinge, im Bewußtsein der Flüchtigkeit alles Befristet-Vergänglichen:

Daß nichts von dem,
was gewesen ist, verlorengelt,

daß nichts umsonst war
und daß doch nichts davon bleibt

es läßt sich kein Reim darauf finden.

Dazu überall dieser Flugsand...¹⁴

Neben fernöstlichen Figuren und Sujets («Der japanische Mönch sagt», «Der Mann aus China», «Hindu», «Die Hände wie

¹¹ Zu diesem Gesprächsansatz zwischen Literatur und Theologie vgl. C. Gellner, *Weisheit, Kunst und Lebenskunst. Fernöstliche Religion und Philosophie bei Hermann Hesse und Bertolt Brecht*, Mainz 1997, S. 274-287.

¹² W. H. Fritz, *Unbezähmbar*. In: *Mit einer Feder aus den Flügeln des Ikarus*, S. 123.

¹³ W. H. Fritz, *Das Fiasko*. In: *Die Schlüssel sind vertauscht*, S. 69.

¹⁴ W. H. Fritz, *Überall dieser Flugsand*. In: *Gesammelte Gedichte*, S. 175.

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 Heierle, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice

Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting),

Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 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.

«Wolken bewegen», «Zu einem Fluß werden») sind denn auch in einigen Texten ganz unmittelbare Bezüge zur biblischen Weisheitsüberlieferung, vor allem zum *Prediger Salomo*, *Kohelet*, zu greifen:

... es vergeht fast ein Leben,
bis wir den einfachen Satz verstehen:
alles hat seine Zeit.¹⁵

Ratlosigkeit ist gut.
Verlieren ist gut.
Versäumnis ist gut.
Verkehrte Wege wählen ist gut.
Nicht weiter wissen ist gut.
Sich leer fühlen ist gut.
Auch das ist ein volles Leben.¹⁶

Ähnlich wie Kohelet verzichtet ja auch Walter Helmut Fritz keineswegs darauf, auch von *Glück und Gelingen* zu reden, von der «Kostbarkeit jedes Augenblicks»¹⁷, von dem, was des Menschen Dasein im Schatten des unentrinnbaren Todes nichtsdestoweniger schön und bejahenswert macht: «Freude über das Dasein/muß möglich sein», läßt er einen seiner Dialogpartner sagen, «auch wenn es zusammengesetzt ist/aus sich ergänzenden Mängeln»¹⁸. Ja, gerade aus der nüchtern-realistischen Einsicht in die Begrenztheit alles Lebendigen kann Walter Helmut Fritz in einem seiner zahlreichen Liebesgedichte dann auch das Lebensglück einer über Jahre erfüllten Paarbeziehung beschwören:

Auch nach Jahren
sind wir uns unbekannt.
Deshalb erkennen wir uns.
Deshalb Zärtlichkeit
und ihr Wortlaut:
Deshalb voller Gedächtnis
Hände und Lippen.
Nichts sonst taugt
gegen Tod und Verderben.¹⁹

Lebenskunst, Lesekunst: Worin liegt nun der Gewinn dieser reifen, am Leben gereiften und minutiös unsere *condition humaine* auslegenden Gedichte? «Je mehr wir verstehen», davon ist der heute 70jährige Karlsruher Lyriker zutiefst überzeugt, ja, darin liegt gleichsam der Wärmestrom seiner hellsichtig-skeptischen Weisheitspoesie, macht ihre unverwechselbare Freundlichkeit aus, allen Schreckensnachrichten zum Trotz,

um so mehr wächst
die Sehnsucht danach,
daß wir füreinander endlich
bessere Auslegungen sind,
daß nicht so viel
weiter verstellt ist,
daß wir mehr vom Leben
vor dem Tod spüren,
daß der Augenblick sich erwärmt,
wenn wir zusammen reden,
gleich jetzt,
an einem solchen Tag,
der als Schnee kommt.²⁰

Christoph Gellner, Zürich

¹⁵ W. H. Fritz, *Biographie*. In: *Wunschtraum Alptraum. Gedichte und Prosagedichte 1979-1981*, München 1983, S. 15.

¹⁶ W. H. Fritz, *Auch das*. In: *Werkzeuge der Freiheit. Gedichte*, Hamburg 1983, S. 33.

¹⁷ W. H. Fritz, *Wie nie zuvor*. In: *Mit einer Feder aus den Flügeln des Ikarus*, S. 145.

¹⁸ W. H. Fritz, *Er dunkelte nach*, a. a. O., S. 174.

¹⁹ W. H. Fritz, *Nichts sonst*, a. a. O., S. 142.

²⁰ W. H. Fritz, *Sehnsucht*, a. a. O., S. 28.