



# ORIENTIERUNG

Nr. 6 64. Jahrgang Zürich, 31. März 2000

**D**IESE SÜNDEN WAREN IN der Tat längst bekannt, der Papst hat sie häufig genug offen eingestanden, manchmal vielleicht zu routiniert. Neu war nicht ihr Eingeständnis, sondern ihr liturgischer Ort: als im Dritten Jahrtausend beständig zu vergegenwärtigender Auftrag der Reinigung des Gedächtnisses, welches die Kirche ist.» Mit diesen Worten reagierte der Politologe Otto Kallscheuer auf erste Stellungnahmen in der deutschen Presse auf das Schuldbekenntnis, das Papst Johannes Paul II. am 12. März 2000 während eines feierlichen Gottesdienstes anlässlich des ersten Fastensonntags gesprochen hat.<sup>1</sup> Zu Recht machte Otto Kallscheuer damit darauf aufmerksam, daß Papst Johannes Paul II. während seines mehr als zwanzigjährigen Pontifikats immer wieder an die Schuld von «einzelnen Söhnen und Töchtern» der Kirche erinnert und um deren Vergebung gebeten hat. Und auch der zweiten Feststellung Otto Kallscheuers ist zuzustimmen: Das historisch Neue des päpstlichen Schuldbekenntnisses vom 12. März 2000 war sein feierlicher liturgischer Rahmen.

## Unsere Schuld und die Geschichte

Wenn man diese beiden Beobachtungen auch ohne Vorbehalt annehmen kann, so brechen die beunruhigenden Fragen dann auf, wenn man neben dem allgemein formulierten Schuldbekenntnis die sechs spezifischen Vergebungsbitten (schuldhaftes Verhalten im Dienst der Wahrheit, Sünden gegen die Einheit des Leibes Christi, Schuld im Verhältnis zu Israel, Verfehlungen gegen den Frieden, die Rechte der Völker, die Achtung der Kulturen und der Religionen, Sünden gegen die Würde der Frau und die Einheit des Menschengeschlechtes, schuldhaftes Verhalten auf dem Gebiet der Grundrechte der Person) im Wortlaut zur Kenntnis nimmt. Die vielfach gewundenen und allgemein gehaltenen Formulierungen können kaum die Absicht verbergen, der Frage auszuweichen, inwieweit nicht nur das fehlerhafte Verhalten einzelner oder Gruppen in der Kirche, sondern auch vom kirchlichen Lehramt (Päpste wie Konzilien) vertretene Lehrmeinungen der Grund für das schuldhafte Verhalten von Christen waren. Der französische Kirchenhistoriker Jean Delumeau hat in einem Interview, in welchem er das päpstliche Schuldbekenntnis als einen «Schritt in die richtige Richtung» bezeichnete, auf dieses Problem aufmerksam gemacht, wenn er formulierte:<sup>2</sup> «Wenn der Vatikan Pius IX. selig spricht, dann muß er, um glaubwürdig zu bleiben, diesen Akt mit einer Erklärung zu dessen Lehre verbinden. Die römische Kirche muß dann ausdrücklich erklären, daß sie die Verurteilung der Religionsfreiheit, wie sie Pius IX. ausgesprochen hatte, ablehnt. Dies ist eine Frage der Kohärenz mit dem am 12. März 2000 ausgesprochenen Schuldbekenntnis.»

Auch wenn sie nie offen formuliert worden ist, war die Frage, wieweit Positionen in der Lehre Anlaß oder sogar der Grund für das schuldhafte Verhalten von Christen waren, während der ganzen Vorbereitungszeit für das Schuldbekenntnis virulent. Als Papst Johannes Paul II. während eines außerordentlichen Kardinalskonsistoriums am 13. und 14. Juni 1994 seine Pläne für das Jubeljahr 2000 vortrug, fand sein Vorschlag eines Schuldbekenntnisses die ausführlichste Kritik.<sup>3</sup> Er wurde zwar nicht abgelehnt, aber von einer Reihe von Kardinälen wurde eindringlich die Befürchtung geäußert, die christologische Dimension würde zu sehr in den Hintergrund treten, wenn ein Schuldbekenntnis sich zu ausführlich mit den vergangenen und gegenwärtigen Problemen der Kirche beschäftigte. Dieser Einwand beeinflusste in der Folge die vorbereitenden Arbeiten und fand auch seinen Niederschlag in der von der Internationalen Theologenkommission Anfang März veröffentlichten Studie «Erinnern und Versöhnen», die als eine offizielle Erläuterung zum päpstlichen Schuldbekenntnis vorgelegt wurde.<sup>4</sup>

Deutlich wird diese Voraussetzung an jenen Stellen, an welchen in der genannten Studie eine Schlüsselstelle des Zweiten Vatikanischen Konzils über die «sündige Kirche», nämlich *Lumen gentium* Nr. 8, zitiert und interpretiert wird.<sup>5</sup> Lautet die Stelle dort: «Sie (scl. die Kirche) ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort

### KIRCHE

**Unsere Schuld und die Geschichte:** Zum päpstlichen Schuldbekenntnis vom 12. März 2000 – Der feierliche liturgische Rahmen – Die siebenfache Vergebungsbitten – Vielfach gewundene und allgemein gehaltene Formulierungen – Das Kardinalskonsistorium vom Juni 1994 – Die Einwände der Kardinäle – Die Frage nach der Veränderung der kirchlichen Lehre – Die Stellungnahme der internationalen Theologenkommission – Umdeutung einer zentralen Einsicht des Zweiten Vatikanischen Konzils. *Nikolaus Klein*

### JUDENTUM/MODERNE

«Aus dem Judentum kommt man nicht heraus.» *Hannah Arendt* und die Judenfrage (Erster Teil) – Stellung der jüdischen Minderheit in den Ländern Europas – Der Prozeß der Aufklärung und der Emanzipation – Die Analysen H. Arendts und ihre paradoxen Einsichten – Selbstauskünfte über ihr Jude-sein – Äußerungen im Briefwechsel mit Karl Jaspers – Reaktionen auf die nationalsozialistische Judenverfolgung – Die kritischen Konstanten des Antisemitismus – Assimilation und Zionismus als zwei Reaktionen auf die Emanzipation – Die verborgene Tradition in der Moderne – Rahel Varnhagens Lebensgeschichte und die romantische Epoche – Heinrich Heine als ihr Erbe – Parias und Rebellen – Franz Kafkas Roman «Das Schloß» schildert das Drama der Assimilation – Das Bündnis mit den Ausgebeuteten und Ausgeschlossenen. *Maurice Weyembergh, Brüssel*

### LITERATUR/DEUTSCHE GESCHICHTE

**Vergegenwärtigung des Vergangenen:** Leben und Werk des Schriftstellers *Christoph Hein* – Sozialisation in der DDR – Erfahrungen mit der Zensur – Die Aufgabe des Chronisten – Die Pflicht zu einem gelassenen und unparteiischen Blick – Aktualisierung historischer Stoffe in den Dramen – Die Paradoxie von Revolutionen – Hoffnung auf eine alternative, gewaltfreie Gesellschaft – Historiker in einem System politischer Zwänge – Die Wechselwirkung von Privatem und Gesellschaftlichem – Der Aufweis menschlicher Entfremdung – Die Wende von 1989 – Rückgriff auf das Gralsmotiv. *Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen*

### ALTE KIRCHE

**Diakonie und Mission:** Frühkirchliche Hintergründe eines aktuellen Konflikts – Aktuelle Spannungen zwischen Christen und radikalen Hindus – Radikalisierung der Gewalt – Zum Streit um die Mission – Mission in Neuzeit und Spätantike – Neuheitscharakter der christlichen Diakonie – Strukturelle und mentale Defizite in Antike und Christentum – Konservativer Traditionalismus der antiken Mentalität – Mangel an wirtschaftstheoretischen und soziologischen Einsichten – Die soziale Dimension des christlichen Glaubens – Adressaten der Nächstenliebe – Ausstrahlung und Attraktivität der Diakonie – «Die Erde zum Himmel machen». *Alfons Fürst, Münster/Westf.*

den Weg der Buße und Erneuerung», wird an jenen Stellen im Text der Theologenkommission, wo sie jeweils zitiert und interpretiert wird, durchgehend ein semantischer Wechsel des Subjekts im Schritt vom ersten zum zweiten Prädikat innerhalb des Satzes vorgenommen. Wird an der Stelle, wo von der Heiligkeit der Kirche gesprochen wird, das Subjekt «Kirche» als die «dem Herrn würdige und treue Braut» gedeutet, so wird dort, wo vom «Weg der Buße und der Erneuerung» der Kirche gesprochen wird, diese als die Menge der einzelnen Gläubigen verstanden. (55ff.) Weniger auffallend wird dieser Wechsel der Bedeutung auch an jenen Stellen vollzogen, wo die Kirche direkt «als Sünderin» bezeichnet wird. So formuliert der Text folgende Antwort auf die Frage, in welchem Sinne sich die Kirche als Sünderin verstehen kann: «Die Kirche versteht sich als Sünde-

<sup>1</sup> Otto Kallscheuer, Große Schuld – no news, in: Frankfurter Rundschau vom 15. März 2000, S. 11.

<sup>2</sup> Jean Delumeau, L'Église doit passer par une cure d'humilité, in: Le Monde vom 12./13. März 2000, S. 3; vgl. H.R. Schlette, Kirchliche Eingeständnisse, in: Orientierung 62 (1998), S. 1f.

<sup>3</sup> Vgl. die umfassende Darstellung: Luigi Accattoli, Quand le pape demande pardon. Albin Michel, Paris 1997, S. 25–101. Im zweiten Teil des Buches (S. 103–256) bietet L. Accattoli 21 Themen, zu denen Johannes Paul II. Vergebungsbitten ausgesprochen hat (L. Accattolis Buch liegt jetzt auch auf Deutsch vor: Wenn der Papst um Vergebung bittet. Innsbruck 1999); Luigi Accattoli, Confiteor iuxta modum, in: Il Regno-attualità 39 (1994) 14, S. 385–389; Johannes Paul II., Il grande giubileo dell'anno 2000, in: Il Regno-documenti 39 (1994) 15, S. 449–454 (der nicht offiziell veröffentlichte Text der von Papst Johannes Paul II. persönlich verfaßten Diskussionsgrundlage für das außerordentliche Konsistorium vom 13./14. Juni 1994); Johannes Paul II., Discours d'ouverture du Consistoire extraordinaire, in: Documentation catholique vom 17. Juli 1994, S. 651–655.

rin, insofern sie sich in mütterlicher Solidarität die Last der Sünden ihrer Glieder selber auflädt, denn sie möchte in ihrer mütterlichen Liebe mitwirken an der Überwindung der Sünde und dem daraus entstandenen Schaden für den einzelnen und die Gemeinschaft.» (67)

Dieses Ideal einer «Schuldübernahme» der Kirche, das als Verpflichtung ernst zu nehmen ist, muß aber Mißverständnisse wecken, solange der Zusammenhang von kirchlicher Lehre und schuldhaftem Handeln der Kirche in der Geschichte ausgeklammert wird. So kann es nicht mehr überraschen, wenn in der Studie der Internationalen Theologenkommission die klassischen Themen der Kirchenkritik nur polemisch und verkürzt dargestellt und ihre Vertreter einer «fundamentalistischen Kritik» bezichtigt werden, ohne nach deren berechtigtem Gehalt zu fragen. (11f.)

Nikolaus Klein

<sup>4</sup> Internationale Theologische Kommission, Hrsg., Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit. Ins Deutsche übertragen und herausgegeben von Gerhard Ludwig Müller (Neue Kriterien, 2). Einsiedeln–Freiburg 2000; Zitate werden im Text nachgewiesen.

<sup>5</sup> Zu *Lumen gentium* Nr. 8 vgl. Karl Rahner, Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Ders., Schriften zur Theologie. Band VI. Einsiedeln, u.a. 1965, S. 321–347, bes. 336ff. K. Rahner weist darauf hin, daß *Lumen gentium* nicht weiter auf die Frage eingeht, wie die Kirche auch «in ihrer amtlichen Dimension in einem ganz spezifischen Sinne «sündig» ist»; *Mea culpa, mea maxima culpa. Can the Church Admit Error? Mit Beiträgen von Richard P. McBrien, Richard John Neuhaus, Elizabeth A. Johnson und Joseph Komonchak*, in: *Commonweal* vom 12. November 1999, S. 12–22.

## «Aus dem Judentum kommt man nicht heraus»

Hannah Arendt und die Judenfrage (Erster Teil)

Die Judenfrage, um mit einer Umschreibung der Problematik anzufangen, betrifft die politische, ökonomische, soziale und religiöse Stellung der jüdischen Minderheit in den Ländern Europas. Diese Position wird von der christlichen Macht oder Mehrheit bestimmt, hängt aber natürlich auch, und Hannah Arendt betont das, von der jüdischen Reaktion und Haltung ab. «Die moderne Judenfrage datiert aus der Aufklärung; die Aufklärung, d.h. die nichtjüdische Welt hat sie gestellt», schreibt sie in «Aufklärung und Judenfrage», einem Artikel aus dem Jahr 1932.<sup>1</sup> Die Französische Revolution hat allmählich zur Emanzipation und zur Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz geführt. Die politische und gesetzliche Emanzipation schaffte aber die soziale Ungleichheit nicht ab. Die Wege der Assimilation waren dennoch geöffnet. Sie implizierten aber, daß die Juden dabei ihre eigene Geschichte und Religion, ihre Eigenart partiell oder ganz aufgeben, um in die europäische Geschichte aufgenommen zu werden.

H. Arendt analysiert diese Prozesse, und der vorliegende Aufsatz gilt ihrer Analyse. Da das Thema sehr umfangreich ist, kann ich nicht auf alle seine Aspekte eingehen. H. Arendts Analyse ist aber mit zwei Paradoxen verbunden. Das erste hat sie selber formuliert. Die Emanzipation am Ende des 18. Jahrhunderts führt über die Assimilation zur Destruktion des europäischen Judentums durch die Nazis. Das zweite betrifft die Reaktion des jüdischen Establishments auf bestimmte Texte von ihr, die eben diese Geschichte zu ihrem Gegenstand haben. Ihre Artikel über den Zionismus und ihr Bericht über den Eichmann-Prozeß in Jerusalem wurden ihr übelgenommen und sehr aggressiv kritisiert.

Ihre Erfahrungen als Jüdin in Deutschland und später in Frankreich, wo sie als Ausländerin im Lager von Gurs von den Franzosen interniert wurde, und endlich in den Vereinigten Staaten, wo

<sup>1</sup> Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 4 (1932) Nr. 2/3, S. 65–77; zitiert aus: Hannah Arendt, Die verborgene Tradition. Acht Essays. (S. 303). Frankfurt/Main 1976, S. 108–126.

jeder Bürger seine ethnische Identität behalten kann und sich nicht assimilieren muß, konstituieren den Hintergrund, von dem aus sie die Epoche zu verstehen versucht. Daß sie diese Geschehnisse im Unterschied zu so vielen Opfern überlebte, hat sie die Kontingenz der Geschichte am eigenen Leibe erfahren lassen.

Um diese Einleitung abzuschließen, möchte ich auf fünf Arbeiten, zwei ältere und drei kürzlich erschienene, hinweisen, denen ich viel verdanke. Ron F. Feldman hat in *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*<sup>2</sup> wichtige Texte Arendts über die Judenfrage gebündelt und sie mit einer langen Einleitung versehen. Dagmar Barnouw hat in ihrem Buch von 1990 *Visible spaces. Hannah Arendt and the German-Jewish Experience*<sup>3</sup> die biographische Entwicklung Arendts skizziert und ihre Reflexionen über das Trauma des Vertriebenseins analysiert. Dabei zeigt sie, daß das eigenständige Denken und die Unabhängigkeit der Philosophin sehr oft nicht verstanden und im allgemeinen mißdeutet wurden. Das Buch stellt am besten den historischen Hintergrund dar. Philosophisch betrachtet ist Richard Bernsteins *Hannah Arendt and the Jewish Question*<sup>4</sup> von 1995 das beste, weil die Begriffe am deutlichsten herausgearbeitet sind. Von 1998 datieren: Jennifer Ring, *The Political Consequences of Thinking. Gender and Judaism in the Work of Hannah Arendt*<sup>5</sup> und Martine Leibovici, *Hannah Arendt, une Juive. Expérience, politique et histoire*.<sup>6</sup> Das Buch von J. Ring ist,

<sup>2</sup> H. Arendt, *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Ed. by Ron F. Feldman. Grove Press, New York 1978.

<sup>3</sup> Dagmar Barnouw, *Visible Spaces. Hannah Arendt and the German-Jewish Experience*. Johns Hopkins University Press, Baltimore 1990.

<sup>4</sup> Richard Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Polity Press, Cambridge 1995.

<sup>5</sup> Jennifer Ring, *The Political Consequences of Thinking. Gender and Judaism in the Work of Hannah Arendt*. State University of New York Press, Albany 1998.

<sup>6</sup> Martine Leibovici, *Hannah Arendt, une Juive. Expérience, politique et histoire*. Desclée de Brouwer, Paris 1998.

wie der Titel zeigt, aus feministischer Perspektive geschrieben. Es ist lehrreich, sehr deutlich, fast pädagogisch aufgebaut. Die Autorin vertritt sehr entschiedene Standpunkte und ist sich hier und da ihrer Sache vielleicht zu sicher: Sie ist aber sehr mutig in ihrer Kritik an der Rezeption von Eichmann in Jerusalem durch amerikanische und israelische Intellektuelle. Sie zeigt den verborgenen Hintergrund dieser Rezeption. Am besten entspricht der Ton M. Leibovics dem Thema. Die Autorin ist sehr nuanciert und weist auf die Schwierigkeiten des Stoffes hin. Sie ist eine französische Jüdin, von der ein Teil der Familie in Auschwitz ermordet wurde. Das Problem der Konzentrationslager und des radikalen Bösen wird von R. Bernstein und M. Leibovici thematisiert.

### Selbstauskünfte über ihr Jude-sein

Das Problem der jüdischen Identität H. Arendts kann man vielleicht am besten angehen, indem man verschiedene ihrer Äußerungen, die nicht aus der selben Zeit stammen, zitiert. Auf die Frage «Wer sind Sie Hannah Arendt?» antwortete sie im Rückblick auf die nationalsozialistische Judenvernichtung immer mit «eine Jüdin». Im Fernsehgespräch mit G. Gaus erklärt sie: «Ich gelangte zu einer Erkenntnis, die ich damals immer wieder in einem Satz ausgedrückt habe, darauf besinne ich mich: «Wenn man als Jude angegriffen ist, muß man sich als Jude verteidigen.» Nicht als Deutscher oder Bürger der Welt oder der Menschenrechte oder so.»<sup>7</sup> In ihrer Rezension der englischen Übersetzung von *Die Welt von gestern* von Stephan Zweig nimmt sie es dem Autor übel, daß er viel zu spät die Tragik der politischen Situation eingesehen hat und daß er nie daran gedacht hat, daß ein Jude den Kampf als Jude führen soll, «...für die Ehre des ganzen Volkes».<sup>8</sup>

Sie schreibt in einem Brief vom 7. September 1952, in dem sie auf die Kritik und die Würdigung ihres nicht veröffentlichten Buchs über Rahel Varnhagen durch K. Jaspers antwortet: «Persönlich ist das Buch allerdings in vielem ... mir heute fremd; vor allem im Ton, in der Art der Reflexion. Nicht aber in der jüdischen Erfahrung, die ich mir mit Mühe und Not aneignen habe. Ich war von Hause aus einfach naiv; die sogenannte Judenfrage fand ich langweilig.»<sup>9</sup> Ihre Arbeiten über die Judenfrage sind ihr Mittel, um sich diese jüdische Erfahrung anzueignen. H. Arendt interessierte sich am Anfang viel mehr für die Philosophie und die christliche Theologie. M. Leibovici schreibt: «Sie kannte ohne Zweifel die christliche Tradition unendlich besser als die jüdische.»<sup>10</sup> Sie besuchte in den zwanziger Jahren die Vorlesungen von M. Heidegger und R. Bultmann, später die von K. Jaspers, unter dessen Führung sie ihre Doktorarbeit über Augustin schrieb.<sup>11</sup> Ihre große Liebe galt Martin Heidegger und der Philosophie. Viel später, am 20. Juli 1963, in ihrer berühmten Antwort an G. Scholem während der Eichmann-Kontroverse schrieb sie: «Wenn ich überhaupt aus etwas hervorgegangen bin, so aus der deutschen Philosophie.»<sup>12</sup>

Es sind die politischen Ereignisse in Deutschland, die H. Arendt dazu genötigt haben, wenn nicht ihre jüdische Identität, so doch wenigstens die jüdische Frage zu beachten. Im Briefwechsel mit K. Jaspers antwortet sie am 1. Januar 1933 auf Fragen über ihr Verhältnis zu Deutschland: «Für mich ist Deutschland die Muttersprache, die Philosophie und die Dichtung. Für all das kann und muß ich einstehen. Aber ich bin zur Distanz verpflichtet.»<sup>13</sup> Und einige Tage später, am 6. Januar 1933: «Ich bin natürlich

dennoch eine Deutsche in dem Sinne, den ich schon schrieb. Nur kann ich das geschichtlich politische Schicksal nicht hinzufügen. Ich weiß zu genau, wie spät und wie lückenhaft die Juden daran beteiligt worden, wie zufällig sie schließlich in die damals fremde Geschichte hineingekommen sind.»<sup>14</sup>

Der Text, in dem sie vielleicht am besten das tragische Los der Flüchtlinge, manchmal mit Galgenhumor, beschrieben hat, ist «We Refugees» («Wir Flüchtlinge», Januar 1943). Ich zitiere einen kurzen Auszug, dessen tragikomischer Inhalt auffällt: «Mit uns aus Deutschland bekam das Wort Assimilation eine tiefphilosophische Bedeutung. Sie können sich kaum vergegenwärtigen, wie ernst wir dabei waren. Assimilation bedeutete nicht die notwendige Anpassung an das Land, in dem wir zufällig geboren wurden, und an die Sprache, die wir zufällig sprachen. Wir passen uns an alles und an jedermann an. Diese Haltung wurde mir einst ganz deutlich gemacht durch die Worte eines meiner Landsleute, der sich, wie es schien, darauf verstand, seine Gefühle auszudrücken. Eben in Frankreich angekommen, gründete er einen dieser Anpassungskreise, in denen deutsche Juden sich davon überzeugten, daß sie schon Franzosen seien. In seiner ersten Rede sagte er: «Wir sind tüchtige Deutsche in Deutschland gewesen und werden deshalb tüchtige Franzosen in Frankreich sein.» Das Publikum klatschte mit Enthusiasmus in die Hände und niemand lachte. Wir waren glücklich, gelernt zu haben, wie wir unsere Aufrichtigkeit beweisen konnten.»<sup>15</sup>

Man könnte es, wie mir scheint, so ausdrücken: H. Arendt ist als Jüdin nicht bereit, ihr Jüdin-sein zugunsten der Assimilation an das Deutsche aufzugeben, obwohl sie als Intellektuelle, als Philosophin ganz und gar assimiliert ist. Jennifer Ring drückt es ganz treffend aus, wenn sie Arendt als «eine jüdische Seele in einem deutschen Gelehrten» definiert.<sup>16</sup> Sie schreibt weiter: «Ich will die Idee verteidigen, daß sie die Verachtung für den sozialen Assimilationsismus behalten hat; sie hat aber die Gefahren des Assimilationsismus des Gelehrten dabei vergessen.»<sup>17</sup> Ich weiß nicht, ob man hier bloß von Vergessen sprechen kann. Ich denke, daß H. Arendt sich für die intellektuelle Assimilation entschieden hat, genau wie sie sich für die deutsche Sprache entschieden hat. Nach dem Kriege hat sie sich im Gegensatz zu vielen Juden geweigert, die deutsche Sprache zu vergessen. Im Fernsehgespräch mit G. Gaus sagt sie: «Was ist geblieben? Geblieben ist die Sprache ... Ich habe immer bewußt abgelehnt, die Muttersprache zu verlieren ... Bei mir kann ich das furchtbar einfach sagen: Im Deutschen kenne ich einen ziemlich großen Teil deutscher Gedichte auswendig. Die bewegen sich da immer irgendwie im Hinterkopf – in the back of my mind ...»<sup>18</sup> Wer die Muttersprache vergißt, wird vielleicht eine andere Sprache besser sprechen, er verliert aber dabei die sprachliche Produktivität.

### Die kritischen Konstanten

Es gibt nun in H. Arendts Reflexion über den Antisemitismus ein paar Konstanten, die ich erst herausarbeiten will, um danach einige seiner historischen, konkreten Gestalten zu beschreiben. H. Arendt verwirft zuerst die Auffassung, nach der alle Erscheinungen des Antisemitismus nur die Manifestationen einer sich gleichbleibenden Essenz wären. Es gibt, ihrer Meinung nach, sehr verschiedene Gestalten desselben, so daß man die einen nicht auf die anderen reduzieren kann.

Der totalitäre Antisemitismus ist nicht der soziale Antisemitismus, und seine Folgen sind auch ganz verschieden. Jede seiner Gestalten muß in der ihr eigenen Zeit verstanden werden und mit den sozialen Schichten, in denen er herrscht, verbunden werden. Das Gleiche gilt für die Juden selber: Es gibt keine Essenz des jüdischen Volkes, die jede seiner Manifestationen im voraus

<sup>7</sup> Im Fernsehgespräch mit Günther Gaus, in: Hannah Arendt, Ich will verstehen. Selbstauskünfte über Leben und Werk. Herausgegeben von Ursula Ludz. München-Zürich 1996, S. 47.

<sup>8</sup> H. Arendt, Juden in der Welt von gestern, in: Die verborgene Tradition, (vgl. Anm. 1), S. 74–87.

<sup>9</sup> Hannah Arendt und Karl Jaspers. Briefwechsel 1926–1969. München-Zürich 1985, S. 233–234.

<sup>10</sup> A.a.O., (vgl. Anm. 6), S. 285.

<sup>11</sup> H. Arendt, Der Liebesbegriff bei Augustin. Berlin 1929.

<sup>12</sup> Ich will verstehen, (vgl. Anm. 7), S. 29.

<sup>13</sup> A.a.O., (vgl. Anm. 9), S. 52.

<sup>14</sup> A.a.O., (vgl. Anm. 9), S. 55.

<sup>15</sup> H. Arendt, The Jew as Pariah. Ed. Ron F. Feldman, (vgl. Anm. 2), S. 64f.

<sup>16</sup> A.a.O., (vgl. Anm. 5), S. 213.

<sup>17</sup> A.a.O., (vgl. Anm. 5), S. 9.

<sup>18</sup> H. Arendt, Ich will verstehen, (vgl. Anm. 7), S. 58–59.

bestimmt, z. B. daß es immer die Rolle des Opfers spielen muß. Auch im jüdischen Volke gibt es verschiedene soziale Schichten und Spannungen zwischen ihnen. H. Arendt weigert sich also, die Juden als bloße Opfer zu betrachten. Sie geht davon aus, daß auch die Juden handeln – Nichthandeln ist übrigens ein Modus des Handelns. Sie sind also für sie mitverantwortlich für die Ereignisse, was nicht bedeutet, daß sie mitschuldig sind, wenn Gewalt gegen sie geübt wird.<sup>19</sup> Daß sie seit der Zerstörung des Tempels irgendwie außerhalb der Geschichte gelebt haben, in einer Geistesverfassung, die H. Arendt Akosmismus nennt, erklärt, daß sie nicht politisch denken und im allgemeinen nicht politisch reagieren. Sie haben sich sozusagen aus der Geschichte zurückgezogen und lassen die anderen Völker das Los der Welt bestimmen.

Für H. Arendt gibt es weiter keinen Determinismus in der Geschichte, keine tiefer liegenden Strukturen wie die Vorsehung, der Fortschritt oder die Produktionskräfte, die ihren Lauf im voraus bestimmen. Die Ereignisse sind die Resultanten der Taten der Menschen, so daß neue Entwicklungen immer möglich sind. Die politischen Aktionen auch kleiner Gruppen oder die Aktionen kreativer Geister können neue Wege öffnen oder neue Lebensweisen möglich machen.

Auf die Emanzipation haben die Juden im allgemeinen auf zwei Weisen geantwortet. Die erste war die Assimilation, die zweite der Zionismus. Die Assimilation hatte aber tiefgreifende Konsequenzen, deren die meisten Assimilanten sich nicht bewußt waren. Wie schon gesagt, bedeutete Assimilation die Integration in eine andere Geschichte und in eine andere Sprache. Die Verwandtschaft zwischen dem Deutschen und dem Jiddischen machte für die in Österreich oder Deutschland lebenden Juden den sprachlichen Übergang leichter. Die Emanzipation hatte aber eine andere schwerwiegende Folge: die Juden wurden individuell emanzipiert, sie wurden prinzipiell zu Bürgern des je emanzipierenden Landes, z. B. zu Franzosen oder zu Deutschen. Das jüdische Volk dagegen, das aus den in verschiedenen Ländern lebenden Juden besteht, wurde nicht emanzipiert und war dadurch in seiner Existenz bedroht. Die gesetzliche Gleichheit der Bürger bedeutete aber nicht die soziale Assimilation. Der soziale Antisemitismus blieb bestehen. Auf diese soziale Schranke haben die Juden auf zwei Weisen reagiert: Sie wurden in H. Arendts Terminologie entweder zu *Parvenüs*, zu Emporkömmlingen, die ihr Jude-sein verhehlen wollten und manchmal bereit waren, sich zum Christentum zu bekehren, um ihr «Entree-Billet» in die «High-Society» zu bekommen. Proust hat dies sehr genau in *A la recherche du temps perdu* beschrieben. Oder sie blieben *Parias*, sozial frei-schwebende Individuen, die zu keiner Klasse gehörten. Einige haben ganz bewußt dieses Pariatum gewählt. Sie sind diejenigen, die zur verborgenen Tradition gehören und die auf verschiedene Weisen versucht haben, den Akosmismus zu verlassen.

Die zweite Weise, auf die auf die Emanzipation reagiert wurde, ist der Zionismus; vor allem der post-assimilationistische, für den Kurt Blumenfeld paradigmatisch ist.<sup>20</sup> Die Zionisten sind sich bewußt, daß die Assimilation mit ihrem Versprechen der Integration eine Fata Morgana ist, was der soziale Antisemitismus beweist. Die Integration hätte übrigens das Verschwinden des jüdischen Volkes als Konsequenz gehabt. Die Emanzipation wird hier nach H. Arendt richtig von der Assimilation unterschieden: Durch die Emanzipation werden die Juden zwar Bürger, aber nicht Deutsche. Der Glaube an die Assimilation beruht auf einer Mystifikation, und das Durchschauen dieser Illusion ermöglicht den Juden, ihre Spezifität wieder zu entdecken. H. Arendt teilt diese Ansichten der Zionisten und betont, daß diese den Antisemitismus ernstgenommen haben. Sie glauben nicht an den Fortschritt und an den Sieg der liberalen Ideologie. Der Zionismus beruht aber nach H. Arendt auch auf falschen Voraussetzungen: Er glaubt, daß das jüdische Volk eine Art Nation

<sup>19</sup>D. Barnouw spricht in diesem Zusammenhang von «teilhaben» und nicht von «teilnehmen». (A.a.O., [vgl. Anm. 3], S. 84).

<sup>20</sup>D. Barnouw, a.a.O., (vgl. Anm. 3), S. 86–94.

sei oder zu einer werden müsse und daß hinter den oberflächlichen Unterschieden zwischen den Juden eine unwandelbare Substanz verborgen liege. Er meint auch, daß der Antisemitismus eine Konstante der Geschichte sei.<sup>21</sup> H. Arendt denkt dagegen, wie schon gesagt, daß er verschiedene Gestalten annimmt und daß es sehr wichtig ist, gerade *in politicis*, die Eigenschaften des heutigen totalitären Feindes von denen des gestrigen – des religiösen oder sozialen – differenzieren zu können. Ohne die Kenntnis des Feindes ist keine Politik zu machen. Mit ihrer Analyse des Totalitarismus wird ihr z. B. klar, daß der totalitäre Antisemitismus nicht mehr als der Ausdruck einer Volksgemeinschaft gedeutet werden kann. Was dem Zionismus entgegensteht, ist, daß die Emanzipation und die Assimilation das Judentum tief verändert haben, so daß die Rückkehr zur jüdischen Spezifität nicht einfach als die Rückkehr zur alten Tradition gedacht werden kann, sondern neue Erscheinungsformen produzieren wird. Ich möchte nun die verschiedenen konkreten Gestalten analysieren, mit deren Hilfe H. Arendt sich die jüdische Erfahrung angeeignet hat, beziehungsweise Rahel Varnhagen, die verborgene Tradition, den Zionismus, die Untersuchung des Totalitarismus und Eichmann.

### Die verborgene Tradition

Man kann *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik* als die erste Phase der arendtschen Rekonstruktion der verborgenen Tradition, der Tradition der sich selbst als *Parias* akzeptierenden Juden, lesen. Die anderen Gestalten, die explizit im Buche *Die verborgene Tradition* aufgenommen sind, sind Heinrich Heine, Bernard Lazare, Charlie Chaplin und Franz Kafka. Vielleicht sollte man auch Rosa Luxemburg und Walter Benjamin dazu zählen. H. Arendt hat jedem von ihnen einen Aufsatz in *Men in Dark Times (Menschen in finsternen Zeiten)*<sup>22</sup> gewidmet. H. Arendt weiß, und deshalb redet sie von *verborgener* Tradition, daß man nicht von «einer bewußt gepflegten Kontinuität» sprechen kann. Sie gebraucht jedoch das Wort Tradition, um anzudeuten, daß während mehr als eines Jahrhunderts sich die «gleichen Bedingungen erhielten und verschärften.»<sup>23</sup>

Auffallend ist, daß das Buch über Rahel Varnhagen eine Lebensgeschichte ist: Die arendtsche Suche nach der jüdischen Identität fängt mit einer Biographie an, und zwar mit der Biographie einer Frau zur Zeit der ersten Phase der Assimilation. Die Tragik Rahels ist, daß sie ihr Jüdin-sein und ihren jüdischen Namen, Lévy, am Anfang loswerden will, was sie zum *Parvenü* macht. Die Heirat mit einem Goy, womöglich aus dem Adel, ist das Mittel dazu, aber es gelingt ihr nicht. «Sie verzichtet zwar nicht und hat nie verzichtet, in die Gesellschaft der Arrivierten eingereiht zu werden; aber sie beginnt sich anderer Mittel zu bedienen: anstatt sich von irgendeinem, der schon oben ist, heraufheben, versucht sie sich von einem, der noch unten ist (Varnhagen), mitnehmen zu lassen.»<sup>24</sup> Sie wird dann allmählich entdecken, daß das Jude-sein nicht etwas Äußerliches ist, sondern Innerliches, so daß man in der Tat durch äußerliches *covering up*, durch *cosmetics*, Schminke, «aus dem Judentum nicht herauskommt». Die Werke von Goethe und die Literatur im allgemeinen bieten die Möglichkeit, die Tragik einer Situation und die Probleme der Innerlichkeit auszudrücken. Durch die Erzählkunst wird die Situation erkannt und die beständige Wiederholung des Unglücks irgendwie suspendiert. Am Abend ihres Lebens entdeckt Rahel, teilweise auch durch ihre Freundschaft mit dem jungen Heine, daß das, was sie so lange als eine Schande erfahren hatte, im Grunde eher eine Gnade war. Sie ent-

<sup>21</sup>R.F. Feldman, a.a.O., (vgl. Anm. 2), S. 147; H. Arendt, *Die verborgene Tradition*, (vgl. Anm. 1), S. 147.

<sup>22</sup>H. Arendt, *Men in Dark Times*. Harcourt, Brace and World, New York 1968; deutsche Erstausgabe (um vier Beiträge erweitert): *Menschen in finsternen Zeiten*. München-Zürich 1989.

<sup>23</sup>A.a.O., (vgl. Anm. 1), S. 47.

<sup>24</sup>H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*. München 1959, S. 171.

schied sich dann, Jüdin zu bleiben und ein Rebell zu werden: «Rahel ist Jüdin und Paria geblieben»<sup>25</sup>; sie weigerte sich, «die eigene Identität radikal auszulöschen»<sup>26</sup> und begriff, daß, um völlig assimiliert zu werden, sie den Antisemitismus der Gesellschaft hätte akzeptieren müssen. Auf ihrem Totenbett, wie ihr Mann Karl August Varnhagen berichtet, hat sie erklärt: «Was so lange Zeit meines Lebens mir die größte Schmach, das herbste Leid und Unglück war, als eine Jüdin geboren zu werden, um keinen Preis möcht' ich das jetzt missen.» Diese Erklärung ist auch der Anfang des ersten Kapitels von Arendts Buch.

Im letzten Paragraphen desselben Werkes schreibt H. Arendt über Rahels Beziehung zu Heine: «Sie hinterläßt einen Erben.»<sup>27</sup> Der Dichter ist die erste Gestalt, die in *Die verborgene Tradition* von H. Arendt besprochen wird. Kennzeichnend für alle ihre Figuren ist, daß sie Parias und Rebellen bleiben, die die bestehenden Bedingungen der Assimilation verwerfen. Die Rebellion des Parias nimmt zwar verschiedene Formen an, sie bietet aber jedesmal eine neue Lebensweise an, die auch für nicht-jüdische Parias unbekanntere Lebensmöglichkeiten öffnet. In diesem Sinne erreichen die jüdischen Parias menschliche Universalität.

### Parias und Rebellen

H. Heine ist der sublimen Schlemihl und Traumweltherrscher, der sich durch seine Lebensfreude, seine Phantasie, seine Liebe zur Natur, sein literarisches Genie, seine furchtlose Frechheit und göttliche Heiterkeit eine unvergleichbare Freiheit verleiht. Er fühlt sich als Dichter «in geheimem Einvernehmen mit den göttlichen Kräften der Welt».<sup>28</sup> Dabei bleibt er der hebräischen Welt und seinen alten Melodien treu, fordert aber zugleich, für sich und die anderen, die völlige Emanzipation und entwickelt sich zum «kompromißlosen Freiheitskämpfer Europas».<sup>29</sup> Er bedient sich der deutschen Sprache, gebraucht aber auch jiddische Ausdrücke und hebräische Motive. «Gerade die jüdischen Anspielungen haben Heines Kunst wesentlich zu dem Volkstümlichen und dem einfachen, rein Menschlichen verholfen.»<sup>30</sup> Als Paria spottet er der Dummheit der Gesellschaft, der reichen Judenschaft und der sich allzu wichtig wahnenden Menschen. Und H. Arendt zitiert die wohlbekannten Verse: «Schlage die Trommel und fürchte dich nicht und küsse die Marketerin...»<sup>31</sup>

Bernard Lazare spielt für Arendt die Rolle des «bewußten Parias», der die Folgen der Assimilation deutlich macht, nämlich das Aufgeben der jüdischen Eigenart, ohne daß der Antisemitismus der Außenwelt jedoch aufhört. B. Lazare, einer der ersten Verteidiger von Hauptmann Dreyfus, ruft nicht nur zum Kampf gegen die antisemitische Gesellschaft auf, sondern auch gegen die jüdischen Parvenüs, die die jüdischen Parias ausbeuten. Sein Versuch, sie zur Rebellion aufzufordern, scheitert aber, denn die jüdischen Parvenüs diskreditieren ihn und organisieren den Widerstand; während die Parias es vorziehen, sich als Schnorrer zu verhalten. B. Lazares Traum, die Rebellion der jüdischen Parias «in Verbindung mit den nationalen und sozialen Freiheitskämpfen aller Unterdrückten Europas»<sup>32</sup> zu bringen, bleibt für H. Arendt das Vorbild für den Kampf der Zionisten. Er selber wurde Zionist, verließ aber die Bewegung als Protest gegen die Auffassung von Theodor Herzl, nach der der jüdische Staat von oben und nicht von unten organisiert werden sollte. B. Lazares Aktion ist für H. Arendt paradigmatisch, weil er der erste ist, der wirklich das Pariatum politisch denkt. Sein Ideal ist die Selbstorganisation der Ausgebeuteten, eine Art Präfiguration der Räte oder Sowjets, die H. Arendt später so sehr bewunderte.

<sup>25</sup> A.a.O., (vgl. Anm. 24), S. 210.

<sup>26</sup> A.a.O., (vgl. Anm. 24), S. 207.

<sup>27</sup> A.a.O., (vgl. Anm. 24), S. 211.

<sup>28</sup> A.a.O., (vgl. Anm. 1), S. 61.

<sup>29</sup> A.a.O., (vgl. Anm. 1), S. 54.

<sup>30</sup> A.a.O., (vgl. Anm. 1), S. 54.

<sup>31</sup> A.a.O., (vgl. Anm. 1), S. 53.

<sup>32</sup> A.a.O., (vgl. Anm. 1), S. 55.

## LASSALLE-HAUS

### Bad Schönbrunn

Zentrum für Spiritualität  
und soziales Bewusstsein



#### Vorösterliche Exerzientage

#### Aus seinem Herzen fließen Ströme lebendigen Wassers

Mit diesem biblischen Text (Joh 7,35) und anderen spirituellen Impulsen erspüren wir den Heiligen Geist als Frucht und Gabe der Erlösung.

Mit Vorträgen, Begleitgespräch, durchgehendem Schweigen, Meditation, Gottesdienst.

Leitung: P. Eugen Frei SJ, Spitalseelsorger in Basel

Datum: Samstag, 15. April 2000, 18.30 Uhr, bis Mittwoch, 19. April, 9.00 Uhr

#### Weitere Exerzientangebote in Bad Schönbrunn:

**Mein Auszug ins gelobte Land.** (14.–21. Mai): Einzelexerzitionen mit Gemeinschaftselementen. Mit P. Werner Grätzer SJ und Sr. Ruth Walker

**Aber wer heimatlos ist, dem welken alle Wege wie Schnittblumen hin** (Nelly Sachs).

(31. Mai – 4. Juni, Exerzitionen über Himmelfahrt):

Mit P. Hubert Holzer SJ und Gisela Osterholt

Ort und Anmeldung: Lassalle-Haus Bad Schönbrunn,  
CH-6313 Edlibach, Tel. 041 - 757 14 14, Fax 041-757 14 13,  
e-mail: lassalle@lassalle-haus.com

Mit Charlie Chaplin wird eine neue Gestalt des Parias ersonnen: der Suspekter, der kleine Mann, der immer von der Gesellschaft verdächtigt und von der Polizei überwacht wird. «In ihnen (Chaplins Filmen) erzeugte das unpopulärste Volk der Welt die populärste Figur der Zeit...»<sup>33</sup> Dieser «Suspekter» ist eine Art Präfiguration des Staatenlosen, der eben wie er «tausendfacher eigener Listen und gelegentlicher großer Güte anderer bedurfte».<sup>34</sup> Arendt entdeckt im Suspekten die gleiche Frechheit wie bei H. Heine, nur ist sie nicht mehr so unbekümmert. Mit der Ausbreitung der Arbeitslosigkeit und der späteren totalitären Entwicklung verlor der kleine Mann aus dem Volk seinen Spielraum und seine Mitstreiter.

H. Arendt interpretiert *Das Schloß* von Kafka als den Roman, der «... das wirkliche Drama der Assimilation schildert».<sup>35</sup> Der Landvermesser K. ist ihrer Meinung nach ein Jude, der «ununterscheidbar» werden will. Die Überanstrengung, die nötig ist, um sein Ziel zu erreichen, macht, daß er am Ende eines ganz natürlichen Todes an Entkräftung stirbt. Er ist ein Mensch guten Willens, der aber für sein Menschenrecht kämpft, auf seinem Recht besteht und jedes «Gnadengeschenk vom Schlosse»<sup>36</sup> verweigert. Die Dorfbewohner wollen ihn mit ihren mysteriösen Geschichten eines Besseren belehren, daß nämlich alles von der Gnade des Schlosses abhängt. «Und dabei stellt sich zu K.'s wachsendem Entsetzen heraus, daß jenes einfach Menschliche, jene Menschenrechte, jene Normalität, die er für so selbstverständlich für andere gehalten hat, gar nicht existieren.»<sup>37</sup> Die Normalität, das Ununterscheidbare, wird vom herrschenden System nicht mehr gegönnt: Alles kommt von oben und wird als

<sup>33</sup> A.a.O., (vgl. Anm. 1), S. 59.

<sup>34</sup> A.a.O., (vgl. Anm. 1), S. 59.

<sup>35</sup> A.a.O., (vgl. Anm. 1), S. 66.

<sup>36</sup> A.a.O., (vgl. Anm. 1), S. 67.

<sup>37</sup> A.a.O., (vgl. Anm. 1), S. 68.

Schicksal erfahren. Die Frage nach Recht oder Unrecht spielt im Grunde gar keine Rolle mehr, und für den freien Paria gibt es keinen Spielraum und keinen Platz mehr. «Aus dieser Erkenntnis entsprang Kafkas Neigung zum Zionismus. Er schloß sich derjenigen Bewegung an, welche die Ausnahmestellung des jüdischen Volkes liquidieren, welche es zu einem <Volk wie alle Völker> machen wollte.»<sup>38</sup>

Am Ende ihrer Studie über die verborgene Tradition stellt sie fest, daß mit den Entwicklungen des zwanzigsten Jahrhunderts, sagen wir mit dem Aufkommen des Totalitarismus, alle Gestalten des Parias ihre Rolle ausgespielt haben, mit einer Ausnahme jedoch, der des bewußten Parias, der auf der Suche nach einem politischen Bündnis mit seinen Volksgenossen und mit den anderen Ausgebeuteten und Ausgeschlossenen ist. Sie betont, daß der Parvenu inzwischen seine Rolle ebenfalls ausgespielt hat.

Auf Rosa Luxemburg und Walter Benjamin wird in *Die verborgene Tradition* nicht hingewiesen. Ich denke aber nicht, daß sie deshalb aus dieser Tradition ausgeschlossen sind. R. Luxemburg hat im Grunde etwas vom Programm des bewußten Parias verwirklicht. Sie ist Mitglied einer internationalen Partei der Ausgebeuteten geworden und hat in Polen und Deutschland an

<sup>38</sup> A.a.O., (vgl. Anm. 1), S. 71.

exponierter Stelle am sozialistischen Kampf teilgenommen. Sie ist sich übrigens der Bedeutung der Politik ganz bewußt. H. Arendt, die eine ausführliche Rezension der Luxemburg-Biografie von J. P. Netti<sup>39</sup> gewidmet hat, betont die Rolle ihrer jüdischen Wurzeln und der «peer group», die fast nur aus Juden bestand. H. Arendt betont – und Nietzsche, sagt sie, war der einzige, der darauf geachtet habe<sup>40</sup> –, daß «die Position und Funktion der Juden in Europa sie unweigerlich zu den «guten Europäern» par excellence machen mußte». Auch wenn die meisten Juden sich für ebenso deutsch wie die Deutschen und ebenso französisch wie die Franzosen hielten, galt das nicht für die osteuropäische jüdische Intelligenz, die mehrsprachig war. Dies könnte erklären, weshalb Europa für R. Luxemburg eine Art Vaterland war und weshalb der Nationalismus der Sozialistin fremd blieb. Der Mord an R. Luxemburg und K. Liebknecht, und drei Wochen danach an Leo Jogisches, kann im Grunde als eine Präfiguration der späteren Ereignisse gesehen werden.

Maurice Weyembergh, Brüssel

<sup>39</sup> J.P. Netti, Rosa Luxemburg. 2 Bände. Oxford University Press, Oxford 1966.

<sup>40</sup> H. Arendt, Menschen in finsternen Zeiten, (vgl. Anm. 22), S. 59.

## Vergegenwärtigung des Vergangenen

Leben und Werk des Schriftstellers Christoph Hein

Der 1944 im schlesischen Heinzendorf als Sohn eines evangelischen Pfarrers geborene Christoph Hein hat seine Sozialisation in der DDR erfahren. Auf der Flucht vor der nahenden Front verschlug es die Pfarrersfamilie nach Bad Dübren, in eine Kleinstadt unweit von Leipzig. Als Sohn des «ideologischen Klassenfeindes» abgestempelt, bleibt dem jungen Hein in seiner Heimatstadt der Zugang zur höheren Bildung verschlossen, so daß ihn die Eltern illegal nach Westberlin schicken, um dort das Abitur zu erwerben. 1960 verlegt die Familie ihren Wohnsitz nach Ostberlin, und ihr nun 16jähriger Sohn kehrt zu ihr zurück, besucht aber weiterhin vom Ostteil der Stadt aus das Westberliner Gymnasium. Mit dem 13. August 1961, dem Datum des Mauerbaus, ist dieser Schulweg über die Sektorengrenze hinweg versperrt. Christoph Hein ist damit die Möglichkeit verwehrt, seine Schulbildung in Westberlin mit dem Abitur abzuschließen. Um es über den zweiten Bildungsweg an einer Ostberliner Abendschule ablegen zu können, reiht sich Christoph Hein mit wechselnden Tätigkeiten in die «werktätige Basis» ein. 1963, ein Jahr vor seiner Reifeprüfung, findet er an der angesehenen Berliner Volksbühne eine Anstellung als Regieassistent. Nach mehreren vergeblichen Versuchen, in Ostberlin zum Studium der Dramaturgie zugelassen zu werden, nimmt er, bereits 23jährig, in Leipzig ein Philosophiestudium auf, das er 1971 an der Berliner Humboldt-Universität abschließt. Im gleichen Jahr kehrt er, nun als Dramaturg, an die Volksbühne zurück und wählt 1979 den Beruf eines freien Schriftstellers.

### Erfahrungen mit der Zensur

In den acht Jahren seiner Tätigkeit an der Berliner Volksbühne (1971–1979), die ihn 1973 als ihren Hausautor unter Vertrag nimmt, erweist sich Christoph Hein als ein talentierter Stückschreiber. Fünfzehn Uraufführungen seiner Stücke waren in dieser Zeit geplant, doch keines davon gelangte auf die Bühne. 1987 hat Christoph Hein auf dem X. Schriftstellerkongreß die Praktiken der Zensur, unter der alle Autoren zu leiden hatten, doch die Dramatiker in einem erhöhten Maße, öffentlich gemacht und diesen unhaltbaren Zustand scharf verurteilt. In seiner auf dem Kongreß gehaltenen, viel beachteten Rede «Die Zensur ist überlebt, nutzlos, paradox, menschenfeindlich, ungesetzlich und strafbar» meinte er, es sei eigentlich «angemessen»,

anstelle der stereotyp wiederholten Klage über den bedauernden Zustand des DDR-Theaters seine Schriftstellerkollegen «aufzufordern, sich von ihren Plätzen zu erheben und mit einer Minute des Schweigens unserer Dramatik zu gedenken». Und nachdem er minutiös die Vielzahl an zensuralen Hürden aufgezählt hatte, die jeden Dramatiker auf dem langen Weg von der Fertigstellung des Textes bis zur Premiere ins Stolpern bringen, erteilt er den jungen Dramatikern ungefragt den Rat: «Schreiben Sie Prosa, unsere Buchverlage werden sich für Sie engagieren. Schreiben Sie Prosa oder lernen Sie beizeiten die demütige Haltung des um Almosen bittenden Bettlers.»<sup>1</sup> Christoph Hein wählte für sich einen dritten Weg. Er schrieb und schreibt zwar auch Prosa, darunter einige bemerkenswerte Romane, von denen noch die Rede sein wird, doch das Stückschreiben hat er, trotz seiner bitteren Erfahrungen, keineswegs aufgegeben.

### Christoph Hein – ein Chronist

Christoph Hein ist ein ausgesprochen vielseitiger Autor. Sein Werk umfaßt Kinderbücher, Dramen, Reden, Interviews und Essays, Erzählungen und Romane. Die Breite seines literarischen Schaffens läßt sich schwerlich auf einen griffigen Nenner bringen, ohne dem Gesamtwerk Gewalt anzutun. Wenn daher im Folgenden der Versuch unternommen wird, ausgehend vom schriftstellerischen Selbstverständnis des Autors, einen Zugang zu seinen Texten zu eröffnen, dann handelt es sich dabei lediglich um einen Teilaspekt, allerdings um einen zentralen. Christoph Hein versteht sich als «Schreiber von Chroniken». Damit setzt sich Hein bewußt vom «prophetischen Typ des Schriftstellers» ab, der für sich eine sinnstiftende Funktion in Anspruch nimmt. Ihm geht es um die berichterstattende Mitteilung, bei der sich der Autor «weitgehend der moralischen Wertung enthalten» muß und den mündigen Lesern den Raum läßt, das Gelesene bzw. das auf der Bühne Vorgeführte «mit ihrem eigenen Verstand» zu verarbeiten.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Chr. Hein, Als Kind habe ich Stalin gesehen. Essays und Reden. Aufbau-Verlag, Berlin 1990, S. 98.

<sup>2</sup> Chr. Hein, Ich bin ein Schreiber von Chroniken, in: Chr. H., Als Kind habe ich Stalin gesehen, S. 203.

Sein autobiographisch geprägter Roman *Von allem Anfang an* (1997), der in einer Kleinstadt spielt und die Jahre 1955 bis 1957 umfaßt, enthält zu diesem Selbstverständnis ein frühes Identifikationsmuster: Der zwölfjährige Pfarrerssohn Daniel, Protagonist des Erzählberichts, ist vom Altarbild seiner Heimatkirche fasziniert: Alle vier den Gekreuzigten umgebenden Evangelisten halten «ein aufgeschlagenes Buch in der Hand» und verweisen «mit einem langen und eigenartig gekrümmten Finger auf den Text», während ihr Blick «teilnahmslos und ohne Erregung oder erkennbares Mitleid auf den Gekreuzigten» gerichtet ist «oder zu dem Betrachter des Bildes.» Besonders beeindruckt zeigt sich Daniel vom Evangelisten Lukas: «Durch seine Augen war er vor allen anderen hervorgehoben und durch seinen besonders gelassenen, gleichgültigen Blick, den er auf den blutüberströmten, mit Nägeln durchbohrten Jesus warf.»<sup>3</sup>

In einem seitenlangen Essay, in dem sich Hein in Auseinandersetzung mit Ernst Nolte zum *Historikerstreit* äußert, findet sich eine Textstelle, die wie ein Kommentar zur Deutung der Altarszene anmutet. Der Autor begründet zunächst die Unvergänglichkeit der Vergangenheit und sieht in diesem Tatbestand den zwingenden Grund, daß sich Historiker wie Literaten fortgesetzt mit ihr befassen. Und in der Rolle des Chronisten hat der Schriftsteller «nicht zu huldigen, vielmehr darf er den Blick nicht senken, muß alles wahrnehmen und aufzeichnen können. Und das ohne Haß und Eifer, also gelassen und unparteiisch. Das ist, seit es Geschichtsschreibung und Literatur überhaupt gibt, die Pflicht des Chronisten, des Historikers wie des Literaten. Eine Pflicht, die eingelöst zu haben, nur ein Narr oder Spitzbube von sich behaupten kann.»<sup>4</sup>

Das literarische Schaffen von Christoph Hein ist somit nicht auf die selbst erlebte Gegenwart beschränkt, sondern es steht in einem Vergangenheit und Zukunft umfassenden Bezug. Im Spiegel der Vergangenheit werden für ihn die drängenden Probleme der Gegenwart erkennbar, weil – und eben dafür steht die Literatur – im Guten wie im Schlechten die Vergangenheit durchtränkt ist von den Lebensfragen, die über die Zukunft der Menschheit entscheiden und die Gegenwart herausfordern.

### Die Aktualisierung historischer Stoffe in den Dramen

Bereits ein flüchtiger Blick auf sein dramatisches Schaffen zeigt Heins Vorliebe für Stoffe der Vergangenheit, historische wie mythische: *Cromwell* (1978) und *Lassalle* (1984) oder der Gralsmythos in *Die Ritter der Tafelrunde* (1989) und in dem nachfolgenden Einakter *In Acht und Bann* (1999).

Zentrales Thema der hier angeführten Dramen ist die Revolution, besser gesagt: ihr Scheitern. Nehmen wir *Cromwell* als Beispiel. Als Anführer einer antimonarchischen Revolte versteht sich Cromwell als «Soldat Gottes». Unter Berufung auf die Bibel, zumal auf das Alte Testament, rechtfertigt er die Anwendung von Gewalt gegen die Gottesfeinde, d.h. gegen die Königspartei der «Papisten». Mit puritanischer Strenge versucht er, im eigenen Lager jede Sittenlosigkeit zu unterbinden. Er duldet keine Huren im Heer, verpflichtet seine Soldaten zu täglichen Bibelstunden, und wer von ihnen beim Fluchen ertappt wird, muß Kirchenlieder auswendig lernen. Kurzum: Sein Bemühen, die Differenz zwischen Heils- und Weltgeschichte aufzuheben und das Reich Gottes mit Gewalt herbeizuführen, mündet in eine Diktatur im Namen der Tugend. Und eine solche kann äußerst mörderisch sein: «Ein Volk, Monk, weiß nie sehr genau, was es will... Wir, wir haben herauszufinden, was die Nation wünscht, was für eine Nation gut ist. Dazu benötigen wir Ruhe auf den Straßen, Ruhe, Monk. Ein Volk muß man beruhigen, wenn man es regieren will. Und dafür haben wir die Armee.»<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Chr. Hein, *Von allem Anfang an*. Aufbau-Verlag, Berlin 1997, S. 109f.

<sup>4</sup> Chr. Hein, *Die Zeit, die nicht vergehen kann oder Das Dilemma des Chronisten*, in: Chr. H., *Als Kind habe ich Stalin gesehen* (Anm. 1), S. 117.

<sup>5</sup> Chr. Hein, *Cromwell und andere Stücke*. Aufbau-Verlag, Berlin 1981, S. 53.

Doch das Drama verbleibt nicht in der Historie einer über 300 Jahre zurückliegenden Revolution. Der Text ist mehrfach anachronistisch gebrochen: Cromwell verfügt über technische Erfindungen einer viel späteren Epoche. So macht er sich über Lautsprecher verständlich und setzt Maschinengewehre ein. Und es finden sich Anspielungen auf die europäischen Revolutionen des 20. Jahrhunderts – von der Oktoberrevolution bis hin zum DDR-Sozialismus. In seinen *Anmerkungen zu «Cromwell»* hat Hein insbesondere die Kunstfeindlichkeit sowie die mißbräuchliche Instrumentalisierung der Künste als einen bedeutsamen Punkt des Scheiterns von Revolutionen hervorgehoben: «Jede revolutionäre Bewegung mißtraut vorerst allen Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens, die für sie Erscheinungen der zu beseitigenden Herrschaft sind. Kunst, Poesie, Schönheit überhaupt, sie sind ihr verdächtig als der Luxus der Herrschenden. Nicht unbegründet: Sie traf die Schönheiten der Nation zu häufig im vertrauten Umgang mit der Macht an. In dem erbitterten Kampf, zu überleben und zu siegen, befragt sie diese auf ihre revolutionäre Nützlichkeit, akzeptiert sie allein in dieser Funktion.»<sup>6</sup>

Worum es Christoph Hein bei der Vergegenwärtigung des Vergangenen vor allem geht, ist der Aufweis, daß jede Revolution den Keim ihres Scheiterns in sich trägt, daß die Träger der Revolution in Verfolgung ihrer Ziele notwendigerweise schuldig werden, daß mit ihrer Legitimierung eine wie immer verbrämte Gewaltherrschaft einhergeht. Wobei allerdings anzumerken bleibt, daß der Autor an der Hoffnung auf eine alternative, gewaltfreie Gesellschaft festhält, eine Hoffnung, ohne die er, wie Christoph Hein meint, nicht arbeiten könnte und die in den Religionen ihren Ausdruck findet.<sup>7</sup>

### Historiker in einem System politischer Zwänge

Vom Umgang mit der Geschichte handeln auch Heins Romane. Im Mittelpunkt steht die DDR-Vergangenheit, vor allem die stark vom Stalinismus geprägten 50er und 60er Jahre. Zudem sind zwei zentrale Figuren Historiker.

*Horns Ende* (1985)<sup>8</sup> spielt in derselben Kleinstadt wie *Von allem Anfang an*, hier mit dem fiktiven Namen «Guldenberg» bezeichnet. Auch zeigt der Roman deutliche Parallelen zwischen dem bereits erwähnten Daniel und dem jungen Thomas in *Horns Ende*, der sich in besonderer Weise unter den Anspruch der Erinnerung gestellt sieht. Was nicht vergessen werden soll, ist der Selbstmord des Guldenberger Museumsdirektors Horn, eines Historikers, der durch ein Parteiverfahren aus aussichtsreicher Position von Leipzig nach Guldenberg versetzt worden war, wo der für das Parteiverfahren verantwortliche Kruschkatz als Bürgermeister amtiert. Als Horn seine Entdeckung veröffentlicht, daß nicht die Wenden, sondern die von ihnen vertriebenen «Hermunduren, Warnen und Düringer» die altslawischen Siedlungen begründeten, wird er von zwei Ratsherren aus sehr eigensüchtigen Motiven denunziert. Bevor es wegen «Revisionsismus» zu einem zweiten Verfahren gegen Horn kommt, wählt dieser den Freitod.

Horns Schicksal wird aus der Perspektive verschiedener Guldenberger Bürger erinnert, wobei das Milieu dieser Kleinstadt deutlich wird, in der die übelste Gemeinheit mit den traditionellen Bürgertugenden einhergeht und sich die kleinbürgerlichen menschlichen Verhaltensmuster aus der NS-Zeit kaum von denen im angeblich antifaschistischen Sozialismus unterscheiden. Als heimlicher Chronist der Stadt hat der Arzt Dr. Spodeck ihre Geschichte aufgezeichnet, angefangen von der Zeit, «als die

<sup>6</sup> Chr. Hein, *Anmerkungen zu «Cromwell»*; in: Schötel oder Was Solls. Stücke und Essays. Darmstadt 1984. Hier zitiert nach Antje Janssen-Zimmermann: *Gegenwürfe. Untersuchungen zu Dramen Christoph Heins*. Verlag Peter Lang, Frankfurt a.M. 1988, S. 84.

<sup>7</sup> Vgl. die entsprechende Aussage von Christoph Hein in dem Interview mit Günter Gaus, in: Günter Gaus, *Deutsche Zwischentöne. Gesprächsprotokolle aus der DDR*, Verlag Hoffmann und Campe, Hamburg 1999, S. 96f.

<sup>8</sup> Chr. Hein, *Horns Ende*, Verlag Luchterhand, Darmstadt 1985.

Braunhemden in ihr Hof hielten» und sich die Stadt bereitwillig «dem alltäglichen Verbrechen öffnete», bis in die Jahre der neuen Ordnung mit all ihren Demütigungen und Intrigen. Doch er ist überzeugt, daß seine drei Exemplare dieser Aufzeichnungen, sollte er sie der Nachwelt überliefern, unverzüglich verbrannt werden. (S. 134–137) Der Roman zeigt, welcher Kraft es bedarf, um sich gegen den Sog individueller wie kollektiver Verdrängung zu erinnern. Viel Hoffnung bleibt da nicht. Als Bürgermeister Kruschkatz in seiner Abschiedsrede von Horn und anderen Geschnehnissen in der Stadt spricht, stößt er bei seinen gelangweilten Hörern lediglich auf «Mitleid und nachsichtige Gleichgültigkeit», und er muß erleben, daß ein solch einschneidendes Ereignis wie Horns Selbstmord bestenfalls dunkel und bis zur Unkenntlichkeit verwischt in Erinnerung ist.

Daß allerdings das von ihm selbst vertretene marxistisch-leninistische Geschichtsverständnis einen solchen Gedächtnisschwund geradezu fördert, kommt Kruschkatz bis zu seinem Lebensende nicht in den Sinn. So rechtfertigt er seine Rolle beim Leipziger Parteiverfahren gegen Horn damit, daß «der Gang der Geschichte» eben auch «den Tod von Schuldlosen» erfordert. «Er ist der Blutzoll, den der Fortschritt kostet.» (S. 73) Dagegen steht Horns Bekenntnis zur geschichtlichen Wahrheit, die den Interessen der Mächtigen um keinen Preis geopfert werden darf: «Es ist nur ein kleines Museum, das wir haben, und doch schreiben auch wir die Geschichte. Wir sind es, die dafür einzustehen haben, ob die Wahrheit oder die Lüge berichtet wird... Die Wahrheit oder die Lüge, das ist eine entsetzliche Verantwortung.» (S. 68)

Diese Konstellation kommt einem tödlichen Konflikt gleich. Doch die Märtyrer der Wahrheit sind selten in der Geschichte. Wo die politisch-ideologische Macht bestimmt, was Wahrheit ist, triumphiert der Opportunismus.

Auch Dallow, der Protagonist in Heins *Tangospieler* (1989)<sup>9</sup>, ist Historiker. Als bei einem Studentenkabarett plötzlich der Klavierspieler ausfällt, wird Dallow gebeten, dessen Part zu übernehmen. Dieser einmalige Auftritt bringt Dallow für 21 Monate ins Gefängnis, weil der Text des Tangos, den er im übrigen gar nicht kannte, bei den Mächtigen Anstoß fand und als Staatsverleumdung interpretiert wurde.

Nach seiner Haftentlassung bemüht sich die Staatssicherheit um Dallow. Sie will ihn gegen entsprechende Gegenleistung, versteht sich, im Historischen Institut wieder unterbringen, doch Dallow weigert sich. Inzwischen darf auch der damals anrühliche Tango anstandslos gespielt werden, und der Richter, der Dallow hinter Schloß und Riegel brachte, versucht, diesem klarzumachen, daß ihm damals kein Unrecht geschehen sei. «Der heutige, übrigens wirklich amüsante Abend besagt nur, daß wir ein anderes Jahr schreiben.» (S. 141) Als am 21. August 1968 Dallows Institutsnachfolger die Morgennachrichten verschläft und die Mitteilung seiner Studenten vom Einrücken der Warschauer Paktstaaten in die CSSR unter Berufung auf Meldungen der Vortage als Westhetze abtut, ist auch er seinen Posten los, und Dallow kehrt an seinen früheren Arbeitsplatz zurück.

Zentrales Thema ist auch hier die Geschichte, wenngleich in der verzerrten Form eintöniger Wiederkehr des Gleichen. Nach seiner Haftentlassung stellt Dallow bei einem Besuch im Historischen Institut fest, daß sich nichts geändert hat, daß es immer noch die gleichen Texte waren, «die jahraus, jahrein gelesen, diskutiert, gebetet wurden» (S. 45), und er erinnert sich, «wieviel Disziplin und Nachsicht» notwendig war, «um sich in jedem Jahr für solche Dummheiten herzugeben.» (S. 35)

Auch die vage Hoffnung, die Gefängniszeit könne eine Veränderung seines Lebens bewirken, bewahrheitet sich nicht. Wieder auf freiem Fuß, erfährt er an sich, daß er «eine Freiheit gewonnen» hat, «die er zu nutzen nicht fähig war. Er war nicht in der Lage, sie zu ertragen. Das war für ihn eine überraschende Erfahrung und eine bedrückende dazu, denn jetzt wußte er, daß längst alle Weichen seines Lebens von ihm oder anderen gestellt waren

<sup>9</sup>Chr. Hein, *Der Tangospieler*, Verlag Luchterhand, Frankfurt a.M. 1989.

Die «Österreichische Gesellschaft für Literatur» lädt ein zu einer

### Lesung von Beatrice Eichmann-Leutenegger

«...wie wir den Engel leicht verloren...» (aus dem Essayband «Das Leben mein Traum», 1999)

«Café Engländer» (aus dem Erzählband «Flusswege», 2000)

Dienstag, 25. April, 19 Uhr,

Palais Wilczek, Herrengasse 5, 1010 Wien

und er nur noch den vorgeschriebenen Weg zu Ende zu gehen hatte, unfähig, etwas zu ändern.» (S. 116) Für die so beschriebene Situation findet Dallow das Bild einer kleinen elektrischen Eisenbahn, die man für kurze Zeit «von der gleichförmigen Schiene genommen» hat und deren Räder «möglichst paßgerecht wieder auf der alten Schiene aufgesetzt werden, damit das Spielzeug weiter den endlosen, weil als Schlaufe angelegten Schienenstrang gleichmütig abfahren konnte.» (S. 117)

So ist die durch einen Zufall bedingte Rückkehr Dallows ans Historische Institut im Grunde ein Akt der Resignation. Gerade diese Alternative hatte er, unabhängig von den Stasibemühungen, nach seiner Haftentlassung beharrlich ausgeschlossen und gemeint: «Das wäre, als würde ich mir selber ins Gesicht spucken.» (S. 173) Dallow ist – wenn auch auf andere Weise als Horn – das Opfer eines unlösbaren Konflikts zwischen dem Anspruch historischer Wahrheit und ihrer machtgestützten politisch-ideologischen Verfälschung.

### Der Aufweis menschlicher Entfremdung

Die bisherigen Überlegungen haben bereits gezeigt, wie sehr die Ebenen der Gesellschaft und des Privaten im Werk von Christoph Hein ineinanderspielen und welche menschlichen Gefährdungen daraus resultieren können. Der Text, der diesen Aspekt in besonderer Weise thematisiert, ist seine Novelle *Der fremde Freund* (1982)<sup>10</sup>, im folgenden Jahr in der Bundesrepublik unter dem Titel *Drachenblut* erschienen. In dieser in Ich-Form abgefaßten Rollenprosa entsteht das Lebensbild der geschiedenen Ärztin Claudia, einer im Grunde sensiblen Frau, die aber ihre Sensibilität Zug um Zug verloren hat, die Verwendungen fürchtet und sich daher fremd stellt, so daß ihr um den Preis tiefer Entfremdung nichts mehr unter die Haut geht: «Ich bin auf alles eingerichtet, ich bin gegen alles gewappnet, mich wird nichts mehr verletzen. Ich bin unverletzlich geworden. Ich habe in *Drachenblut* gebadet, und kein Lindenblatt ließ mich irgendwo schutzlos. Aus dieser Haut komme ich nicht mehr heraus.» (S.154)

Christoph Hein bietet mit *Drachenblut* eine schonungslose Beschreibung totaler Sinnleere, die bei all ihrem DDR-Bezug durchaus auch ihre westliche Parallele hat. Es fehlt in diesem Text nicht an Ausbruchsversuchen der Protagonistin und einzelner ihrer Bezugspersonen, doch sie verbleiben – ähnlich wie in *Der Tangospieler* – innerhalb der Systemgrenzen und münden schließlich in eine resignierende Anpassung. Und wo – wie in *Horns Ende* – ein radikaler Ausbruch gewagt wird, endet er mit dem Selbstmord.

Eine Schlüsselstelle in *Drachenblut* ist Claudias Verrat an ihrer Mitschülerin Katharina. Er liegt lange zurück, in der Zeit des Stalinismus, im Umfeld des 17. Juni 1953. Katharina kommt aus einer christlichen Familie, die in jenen Jahren eines militanten Atheismus manche Diskriminierung erfährt. Beide Mädchen verbindet eine tiefe Zuneigung, offen und voller Vertrauen. Doch die Freundschaft zerbricht, als sich Claudia vor der Klasse über Katharinas Gläubigkeit lustig macht und sie öffentlich der Lächerlichkeit preisgibt.

Dieser Verrat ist mehrschichtig. Gesellschaftskritisch verdeutlicht er – und zwar gegen den Anspruch des Sozialismus – eine

<sup>10</sup>Chr. Hein, *Der fremde Freund*, Aufbau-Verlag, Berlin 1982; hier zitiert aus *Drachenblut*, Verlag Luchterhand, Darmstadt 1983.

unter Druck herbeigeführte Entsolidarisierung, durch die eine ideologische Trennlinie zwischen gegensätzlichen Weltansichten negierende Verbundenheit zweier junger Menschen zerstört wird. In der für die beiden Mädchen belastenden Situation hätte diese Freundschaft aus dem privaten Bereich einer Stärkung bedurft, doch eben diese erfährt Claudia von seiten ihrer Eltern nicht. Diese verstärken vielmehr im Bunde mit den Lehrern den Druck auf ihre Tochter, die Freundschaft aufzugeben. So geht der Verrat der Eltern an ihrer Tochter dem Verrat Claudias an ihrer Freundin voraus und begründet eine tief gestörte, von Sprachlosigkeit geprägte Eltern-Kind-Beziehung sowie die Unfähigkeit, in ihrem Leben eine tiefere Bindung einzugehen. In *Drachenblut* gleicht dieser Verrat einer Freundschaft dem Verlust des Paradieses. Claudia wird die Erinnerung an Katharina nicht los. Sie begegnet an entscheidender Stelle, verzahnt sich mit dem bereits zitierten Bekenntnis, in *Drachenblut* gebadet zu haben: «... Aus dieser Haut komme ich nicht mehr heraus. In meiner unverletzlichen Hülle werde ich krepieren an Sehnsucht nach Katharina.» (S. 154).

### Christoph Hein und die Wende

Unter dem 4. Dezember 1989 findet sich eine bezeichnende Aussage von Christoph Hein, enthalten im Vorwort zu den Erinnerungen von *Gustav Just*, einem der Opfer stalinistischer Prozesse der 50er Jahre: «Zum erstmalig, nach mehr als vierzig Jahren, kann ich sagen: Dieses Land hier wird mein Land. Es wird mein Land, wenn ich es nicht aufgebe! ... Endlich haben wir eine Chance. Wir haben sie erst jetzt. Und wir sollten sie – da wir sie endlich erkämpft haben – für uns nutzen und nicht vertun.»<sup>11</sup>

Die von Christoph Hein in den Wendemonaten bezogene Position war nicht singulär. Im Gegenteil: Sie wurde auch von anderen DDR-Intellektuellen geteilt, die über viele Jahre an den realsozialistischen Verhältnissen Kritik geübt und sich dafür manchen Konflikt mit den DDR-Machthabern eingehandelt haben. Sie waren es, die während der Großveranstaltung auf dem Alexanderplatz am 4. November 1989 in der Agonie des Systems die Chance für eine bessere sozialistische Gesellschaft sahen, deren Ideale 40 Jahre lang verraten wurden. Auch Christoph Hein erklärte damals: «Schaffen wir ... einen Sozialismus, der dieses Wort nicht zur Karikatur macht.»<sup>12</sup>

Nun, wir wissen, daraus wurde nichts. Die politische Entwicklung nahm einen anderen Verlauf. Dem Volk der DDR stand nicht der Sinn nach einem neuerlichen sozialistischen Experiment. So kam es, wie es wohl kommen mußte – mit ihrem Beitritt zum Geltungsbereich des Grundgesetzes verabschiedete sich die DDR am 3. Oktober 1990 zugunsten der deutschen Einheit aus der Geschichte. Wie reagierte Christoph Hein auf diesen, von ihm keineswegs gewünschten Prozeß?

Zunächst mit einer Komödie, allerdings keiner lustigen. Auch hier ist das Datum bemerkenswert: Im Juliheft 1989 der Zeitschrift *Theater heute* erschien der Text *Die Ritter der Tafelrunde*. Der Text mußte somit lange vor den Herbstdemonstrationen verfaßt worden sein. Dieser Dreiakter greift auf einen mythischen in der Literaturgeschichte mehrfach bearbeiteten Stoff zurück – auf das Motiv der Gralssuche: Eine vergreiste und dezimierte Ritterschaft ist mit Artus um einen wackeligen Tisch zur Tafelrunde versammelt, vereinsamt und von der Außenwelt isoliert. Die Stimmung ist lethargisch. Gehandelt wird nicht, dafür viel geredet und gestritten. Das Thema: die vergebliche Suche nach dem Gral.

Ähnlich wie bei *Cromwell* ist auch dieses Stück mit Anachronismen durchsetzt – Heins Methode, das Vergangene zu vergegenwärtigen. So kommt – um ein Beispiel zu wählen – das Waldsterben zur Sprache, die Vision einer nicht allzu fernen Zu-

kunft, die zugleich das Aussterben der Menschheit signalisiert und der gegenüber die am Tisch verhandelten Probleme geradezu grotesk anmuten.

Natürlich liegt es nahe, in dieser Tafelrunde ein Spiegelbild des vergreisten Politbüros der SED zu sehen sowie einen Fingerzeig auf das nahende Ende der DDR. Eine gewiß berechtigte Rezeption, auch wenn der Text in einer solchen Gleichsetzung keineswegs aufgeht und über den konkreten Zeitbezug hinausweist. Dennoch bleibt – auch das ist für den Autor typisch – das «Prinzip Hoffnung», nämlich der Glaube, daß selbst im Untergang der Utopie die in ihr enthaltenen geschichtlichen Möglichkeiten Bestand haben. Artus gesteht sein Scheitern ein, doch gerade diese Einsicht gibt den Weg zu einem Neubeginn frei: «Es muß etwas Neues entstehen. Dann werden wir dem Gral zum Greifen nahe sein. Und wir werden über uns lachen, über unsere Verzweiflung, unsere Blindheit. Wir werden nicht verstehen können, warum wir heute ratlos beieinander saßen.»<sup>13</sup>

Neun Jahre später greift Christoph Hein das Gralsmotiv ein zweites Mal auf. Die einstige Tafelrunde ist nun *In Acht und Bann* getan, so der Titel dieses Einakters.<sup>14</sup> Die Ritter verbringen ihren Lebensabend hinter Gefängnismauern. Der Gralstraum ist ausgeträumt, ihre Gemeinschaft zerfallen, ihr Wirklichkeitsverlust total.

Doch außerhalb der Gefängnismauern sieht die Welt auch nicht rosig aus. Modret, Artus' Sohn, auf dem die Hoffnungen eines Neubeginns ruhten, hat sich mit dem einstigen Erzfeind verbündet und sich einer Welt beherrschender Marktgesetze verschrieben, der das Mal einer zerstörerischen Entsolidarisierung anhaftet.

Christoph Hein hat in den Nachwendejahren seine Kritik an der westlichen Gesellschaft in Interviews und Reden verschiedentlich bekräftigt und manchen Widerspruch erfahren. Doch im Grunde sollten wir es dankbar begrüßen, daß es Schriftsteller gibt, die auf dem Hintergrund ihrer DDR-Erfahrungen im nun geeinten Deutschland – eingedenk unerfüllter Hoffnungen – für gesellschaftliche Veränderungen eintreten.

Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

<sup>13</sup> Chr. Hein, *Die Ritter der Tafelrunde und andere Stücke*, Aufbau-Verlag, Berlin 1990, S. 191.

<sup>14</sup> Chr. Hein, *In Acht und Bann*. Aufbau-Verlag, Berlin 1999.

## Diakonie und Mission

Frühkirchliche Hintergründe eines aktuellen Konflikts

In den letzten beiden Jahren berichten die Medien immer wieder von vereinzelt auf christliche Einrichtungen und Missionare in Indien, bei denen rechtsradikale Hindu-Organisationen ihre Hand im Spiel haben. Besonders in den vergangenen Monaten kam es zu etlichen Übergriffen, die in der brutalen Ermordung eines australischen Missionars und seiner beiden Söhne gipfelten. Anlässlich der Reise von Papst *Johannes Paul II.* nach Indien zum Abschluß der asiatischen Bischofssynode Anfang November wurden die Spannungen zwischen Christen und radikalen Hindus erneut teilweise heftig virulent.

### Christen und Hindus

In einem sensiblen und ausgewogenen Artikel in «Christ in der Gegenwart» vom 14. März 1999 macht *Martin Kämpchen* unter der programmatischen Überschrift «Wahre und falsche Mission» auf Hintergründe dieser Aggressionen aufmerksam.<sup>1</sup> Nach seiner Diagnose haben unsensible und sogar aggressive missionarische Methoden seit dem 16. Jahrhundert zu Verletzungen auf hinduistischer Seite geführt, die bis heute anhalten. Obwohl das Christentum nur eine geringe Minderheit von 2,4 Prozent

<sup>1</sup> M. Kämpchen, *Wahre und falsche Mission. Hintergründe der Angriffe auf indische Christen*, in: *Christ in der Gegenwart*, 51 (1999), Heft 11, S. 85f.

der indischen Bevölkerung bildet (Katholiken: 1,5 Prozent), be- wege gebildete Hindus und Inder vor allem die Sorge vor einer Verwestlichung der indischen Gesellschaft und Kultur durch christliche Einflüsse, da indische Christen sich eher zum Westen hin orientierten als sich mit dem kulturellen Erbe Indiens identi- fizierten. Angesichts dieser religiös-kulturellen Spannungen, die sich in Einzelfällen trotz der grundsätzlich toleranten religiösen Atmosphäre gewaltsam entladen, empfiehlt Kämpchen der christlichen Seite «eine genuine Kultur des Dialogs mit den an- deren Religionen und Kulturen sowie eine Bemühung um Inkul- turation», ferner «die Aussaat tiefer christlicher Werte», womit er vor allem «die christliche Nächstenliebe und das Angebot eines brüderlichen und schwesterlichen Zusammenlebens im christlichen Geiste» meint.

### «Wahre und falsche Mission»

Woran Kämpchen dabei konkret denkt, wird aus der aktuellen Situation in Indien deutlich, wie er sie aus eigener Kenntnis schildert. Das Christentum ist demnach im öffentlichen Leben Indiens durch Sozial- und Entwicklungsprojekte und durch Bil- dungs- und karitative Einrichtungen besonders auf dem sozial- karitativen Sektor präsent, der von der indischen Gesellschaft und der hinduistischen Religiosität traditionell eher vernachläs- sigt wird. Die Diakonie wird so zu einem Weg der Mission. Dier- ser Weg kann freilich auf verschiedene Weisen beschränkt werden. Kämpchen unterscheidet «wahre und falsche Mission», die sich sozial-geographisch en gros auf Stadt und Land verteilen lassen. In den Städten Indiens stehen, so Kämpchen, die von Christen betriebenen Schulen, Berufswerkstätten und Kranken- häuser Kindern bzw. Kranken jeder Glaubensrichtung offen. Man werbe in ihnen zwar auch für das Christentum, etwa durch Bibelunterricht an den Schulen, ein Zwang zur Taufe bestehe aber nicht. Das karitative Wirken derartiger christlicher Einrich- tungen werde von vielen Indern als segensreich anerkannt, der eventuelle missionarische Effekt durchaus akzeptiert.

Auf dem Land sei demgegenüber nicht selten eine massivere missionarische Aktivität zu beobachten, die vor allem von prote- stantischen Gruppen, die zum Fundamentalismus neigen, ag- gressiv betrieben werde. Im dörflichen Indien gebe es sogar die Praxis, die Diakonie auf Christen oder Taufbewerber zu be- schränken. Diese Missionsmethode sei nicht wenig erfolgreich. Für arme, analphabetische Menschen – die Analphabetenrate in Indien lag 1995 bei 51,8 Prozent – sei es völlig normal, sich von der Hinwendung zum Christentum eben auch einen konkreten Nutzen zu erhoffen, etwa eine Ausbildung für die Kinder an den guten christlichen Schulen und Berufsschulen oder allgemein Unterstützung durch die vom Ausland getragenen und daher fi- nanziell potenten christlichen Institutionen. Als Kehrseite dieser Missionsmethode erweise sich freilich, daß von einer eigentli- chen Bekehrung zum Christentum im Sinne einer Hinwendung zu Jesus und zur Bibel nicht die Rede sein könne. Religiös ver- blieben diese Menschen in den magischen Vorstellungen, in de- nen sie seit je leben und aus denen sie nicht binnen kurzer Zeit aussteigen können. Zudem führte beispielsweise das überaus er- folgreiche Wirken eines Salesianerpaters unter Anhängern einer Naturreligion im Bundesstaat West-Bengalen, das Kämpchen aus Autopsie beschreibt, zur Spaltung der auf dem indischen Land traditionell sehr engen Gemeinschaft. Wegen des Zerbre- chens der Dorfeinheit kam es zu Krawallen und blutigen Schlä- gereien in Dörfern, in denen der Pater Einfluß besitzt. Solche Praktiken hält Kämpchen für «falsche Mission»; «wahre Mis- sion» sollte seiner Ansicht nach erfolgen «durch ein schlichtes, absichtsloses Zeugnisgeben von Christus wie durch das ebenso absichtslose gute Werk unter den Menschen».

### Mission in Neuzeit und Spätantike

Trotz erheblicher historischer Differenzen erinnert diese Kon- stellation in manchen Zügen erstaunlich stark an die Situation

der frühen christlichen Gemeinden. In den ersten drei Jahrhun- derten und besonders in den ersten Generationen bildeten die Christen eine verschwindend geringe Minderheit in Staat und Gesellschaft der griechisch-römischen Hochkultur, die seit Jahr- hunderten von nichtchristlichen kulturellen und religiösen Tra- ditionen geprägt war. In dieser «heidnischen» Welt betrieben die kleinen christlichen Gruppen eine äußerst rege Mission, die besonders aufgrund der intensiven christlichen Armenfürsorge außerordentlich erfolgreich war, obwohl oder gerade weil sie sich vor der Konstantinischen Wende auf den Binnenraum der christlichen Gemeinden beschränkte. Während das Christentum so für nicht wenige Menschen attraktiv war, erschien es anderen suspekt. Die christliche Mission spaltete die Familien und die Gesellschaft. Die Aversionen und Polemiken gegen die Christen führten zu Aggressionen bis hin zu gewalttätigen Übergriffen in Form von Pogromen und staatlich organisierten Verfolgungen. All das läßt sich *mutatis mutandis* auf den aktuellen Konflikt um Diakonie und Mission in Indien übertragen. Im folgenden sollen allerdings nicht mögliche Bezüge zwischen der Mission in der Neuzeit und derjenigen in der Spätantike hergestellt, sondern – sozusagen als historischer Kommentar zum aktuellen Konflikt zwischen Christen und radikalen Hindus – das Profil der früh- kirchlichen Diakonie und ihre missionarische Valenz umrissen werden.

### Strukturelle und mentale Defizite in Antike und Christentum

An erster Stelle ist auf den Neuheitscharakter der christlichen Diakonie aufmerksam zu machen. Die Antike kannte keine Sozialpolitik bzw. Armenfürsorge im eigentlichen Sinn des Wor- tes, und das im Wesentlichen aus drei Gründen struktureller und mentaler Art.<sup>2</sup> Erstens fehlten in der Antike alle wirtschafts- theoretischen und soziologischen Voraussetzungen, um Armut und soziale Not als merkantil produziertes und strukturell bedingtes Defizit zu begreifen, das es mit Hilfe geeigneter wirtschaftlicher Mechanismen und sozialer Strukturen bzw. so- zialpolitischer Konzepte und Aktionen zu überwinden und grundsätzlich zu verhindern gilt. Solche Theorien samt entspre- chenden Instrumentarien wurden erst von Ökonomik und So- zioologie ab dem 19. Jahrhundert geschaffen und sozialpolitisch umgesetzt. Die aus der Antike bekannten sozialen Maßnahmen hingegen verfolgten nicht sozialpolitische Zwecke, sondern wa- ren eine Form von Steuer, dienten dem Aufbau und der Siche- rung von politisch-gesellschaftlichem Prestige und Sympathie und bedingten ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen Geber und Empfänger. Lediglich im militärischen Bereich kam es auf dem Weg von Landzuweisungen zum Aufbau einer langfristigen und stabilen sozialen Absicherung.

Auch von seiten der heidnischen Religiosität führte kein Weg zu einer sozial-karitativen Praxis. Die Finanzen der Tempel und der Priesterkollegien wurden ausschließlich zu kultischen Zwecken verwendet. Zudem forderte der streng und regelrecht tabu-gebundene ritualisierte und formalisierte Kult keine ethi- schen Konsequenzen für das Leben der Kultteilnehmer. Auf dem Boden eines solchen Religionsverständnisses konnte sich so etwas wie Sorge um das Gemeinwohl nicht entfalten.

Drittens steht hinter der sozialpolitischen Abstinenz der Antike grundlegend die konservativ-aristokratische Mentalität der anti- ken Eliten. Armut galt als individuelles «Schicksal», das hinzu- nehmen und zu ertragen sei. Das entsprach den allgemeinen Ordnungsvorstellungen. Sowohl die kosmischen als auch die politisch-gesellschaftlichen waren geprägt von Begriffen des Beharrenden, des Bleibenden und Stablen, von statischer Ord-

<sup>2</sup> Erhellendes dazu ist zu finden bei K. Thraede, Soziales Verhalten und Wohlfahrtspflege in der griechisch-römischen Antike (späte Republik und frühe Kaiserzeit), in: G. K. Schäfer, Th. Strohm, Hrg., Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch zur theologi- schen Verständigung über den diakonischen Auftrag. Heidelberg 1990, S. 44–63. Vgl. ferner etwa M. Prell, Sozialökonomische Untersuchungen zur Armut im antiken Rom. Von den Gracchen bis Kaiser Diokletian. Stuttgart 1997.

nung und Harmonie. Dem korrespondierte ein regelrechter Unwille zur Veränderung, der schon Ansätze in diese Richtung als destabilisierende «Neuerungen» denunzierte. Die Antike war strukturell und mental nicht in der Lage, eine Sozialethik und eine Sozialpolitik mit dem Impetus auf Veränderung ungerechter sozialer Zustände zu entwerfen.

Zu einem guten Teil gelten diese antiken Vorgaben auch für die frühen Christen, die ihrem Denken und Empfinden nach ja antike Menschen waren. Trotz der Novität, die das Christentum in der alten Welt an sich darstellte, und trotz des Willens zur Veränderung, den die frühen Christen mit ihrer Bekehrung zum Christentum demonstrierten, eigneten sie sich rasch den konservativen Traditionalismus der antiken Mentalität an – was ein eigenes, komplexes Thema darstellt und hier nicht weiterzuverfolgen ist. Entscheidender für das Profil der frühkirchlichen Sozialarbeit war das Fehlen wirtschaftstheoretischer und soziologischer Einsichten auch auf christlicher Seite. Auch die Christen betrieben keine methodische Ursachenforschung für merkantil und sozial produzierte Armut und entwarfen keine theoretischen Konzepte zu ihrer Überwindung oder Vermeidung. Sie haben keine Sozialprogramme ausgearbeitet, noch nicht einmal für ihre innergemeindliche Sozialarbeit und schon gar nicht für die Gesellschaft im allgemeinen. Die frühkirchliche Diakonie zielte nicht auf Beeinflussung der sozialen und wirtschaftlichen Strukturen in Staat und Gesellschaft. Die Tolerierung der Sklaverei ist das bekannteste Beispiel dafür. In dieser Hinsicht unterschied die christliche Kirche der Spätantike sich nicht von ihrer heidnischen Umwelt.

#### Die soziale Dimension des christlichen Glaubens

Ganz anders steht es demgegenüber auf dem Gebiet der Religion und der Ethik. Aufgrund der untrennbaren Verschränkung von Gottes- und Nächstenliebe eignet dem christlichen Glauben unverzichtbar eine ethische und soziale Dimension. Aus diesem religiös-theologischen Grund institutionalisierten die Christen in ihren Gemeinden schon in der Frühzeit eine organisierte Armenfürsorge. Damit boten sie der Antike etwas bis dahin nicht Bekanntes: eine aus religiöser Überzeugung praktizierte Diakonie, die aus Mitleid und Barmherzigkeit, um der menschlichen Not willen handelt. Solcherart motiviertes soziales Engagement haben die Christen zwar nicht erfunden, sondern wie so vieles aus dem Judentum übernommen. Mit der Ausbreitung des Christentums faßte der Gedanke sozialer Verantwortung für Arme und Schwache aber Fuß in der spätantiken Welt und prägte nachhaltig die politische und soziale Kultur des Abendlands.

#### Adressaten der «Nächstenliebe»

Verweist man auf die praktizierte Nächstenliebe, um unterscheidend Christliches im Kontext der Antike zu markieren, ist allerdings eine schon angesprochene Grenze der frühkirchlichen Diakonie zu nennen. In den ersten drei Jahrhunderten beschränkte sie sich faktisch auf den innergemeindlichen Bereich. Wie manche missionarische Gruppen das heute, wie geschildert, zum Beispiel in Indien praktizieren, kam das soziale Engagement der frühen Gemeinden nur Mitgliedern zugute. Mißt man diese Praxis am Ethos der Verkündigung Jesu, bedeutet sie zweifellos eine Einschränkung der Nächstenliebe. Die eindringliche Forderung Jesu, dem *jeweils* Nächsten in Not zu helfen, wer er auch sei, wird durch die Beschränkung der Diakonie auf den *christlichen* Nächsten deutlich abgeschwächt. Erstmals zu Beginn des 4. Jahrhunderts wird davon berichtet, daß in einer Ausnahmesituation, nämlich anläßlich einer Pest und Hungersnot, die Christen sich auch um Nichtchristen kümmerten – und zwar als einzige überhaupt, die Hungernden und Sterbenden halfen.<sup>3</sup> Erst als im 4. und 5. Jahrhundert durch die Integration der Kirche in den Staat die Grenze zwischen Christen und Nicht-



Heilshoffnungen – Heilsversprechen – Heilerfahrungen

### Der Markt der Esoterik heute

5.–7. Mai 2000

mit Prof. Dr. Michael N. Ebertz, Prof. Dr. Ottmar Fuchs,  
Hans-Dieter Leuenberger, Frank Plate.

#### Info und Anmeldung:

Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart,  
Im Schellenkönig 61, 70184 Stuttgart,  
Tel. 0711/1640-757, Fax 0711/1640-777  
E-Mail: Reinbold@Akademie-RS.de  
web: www.kirchen.de/akademie/rs

Christen immer undeutlicher wurde und allmählich verschwand, wurde die christliche Diakonie grundsätzlich entgrenzt. «Wenn es darum geht, Gutes zu tun, sei jeder Mensch dir Nächster!», lautet nur eine von vielen Stimmen aus dieser Zeit, in der das jesuanische Ethos der Nächstenliebe auflebt.<sup>4</sup>

Den Grund für die Einschränkung der christlichen Armenfürsorge in der Frühzeit auf christliche Bedürftige wird man in der prekären gesellschaftlichen Situation der frühen Gemeinden zu sehen haben. Die Diakonie war eine Form innerkirchlicher Solidarität gegenüber einer nicht selten als feindselig erlebten Umwelt. Für die vielfach deklassierten und ausgegrenzten kleinen und kleinsten Gruppen, die immer wieder auch mit Schikanen und meist pogromartigen Verfolgungen zu rechnen hatten, trug die gegenseitige praktische Unterstützung in und zwischen den Gemeinden zur Festigung des Zusammenhalts bei. Dazu kam eine Art Selbst-Ghettoisierung aufgrund einer eschatologisch-apokalyptischen Weltverweigerung, die nicht nur das Urchristentum prägte, sondern bis zur Konstantinischen Wende fortwirkte. Aus christlicher Sicht wichtig war nicht, gestalterisch oder reformerisch auf Staat und Gesellschaft einzuwirken, die man ohnehin zur «Konkursmasse» der «Welt» rechnete, die demnächst ihr Ende finden werde. Christlich wichtig war vielmehr, sich auf das erhoffte und erwartete «Reich Gottes» einzustellen und dessen Anbruch bereits im Hier und Jetzt durch ein entsprechendes Leben in den Gemeinden zu antizipieren und real werden zu lassen. Aufgrund dieser religiös fundierten Distanz zur «Welt» praktizierten die frühen Christen in ihren Gemeinden Barmherzigkeit konkret, die Idee sozialer Reform war dieser Mentalität jedoch nicht erschwänglich.

Obgleich die kirchliche Diakonie in der Spätantike also einer Reihe von Beschränkungen unterlag, die aus den strukturellen und mentalen Vorgaben und Defiziten der Epoche resultierten, haben die Christen mit ihrer sozial-karitativen Praxis doch neue Akzente gesetzt. Sie brachten, könnte man unter dem Strich formulieren, einen sozialen Impuls in die antike Welt, dem ein enormes innovatorisches Potential eignete. Schon im 3. Jahrhundert hatte man die Fürsorge für Witwen und Waisen und andere Risikogruppen (Kranke, Alte, auch kinderreiche Familien) auf der Basis freiwilliger Geld- und Sachspenden zunehmend professioneller organisiert. Ab dem 4. Jahrhundert entwickelte sich durch die prochristliche Religionspolitik der römischen Kaiser aus der innerkirchlichen Diakonie eine von der Gesellschaft ge-

<sup>3</sup> Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte, IX, 8,13f.

<sup>4</sup> Johannes Chrysostomus, Erklärung des Psalms 143,3: Patrologia Graeca, Bd. 55, S. 461.

tragene, vom Staat finanzierte und von der Kirche, besonders vom Mönchtum, organisierte Sozialpolitik und Armenfürsorge im eigentlichen Sinn des Wortes.

### Ausstrahlung und Attraktivität der Diakonie

Auf die oft gestellte Frage nach den Gründen für den missionarischen Erfolg des Christentums in der Spätantike wird gern auf die Ausstrahlung und Attraktivität der christlichen Diakonie als zentralen Faktor verwiesen. Heidnische Reaktionen bestätigen diese Einschätzung. Die frühkirchliche Sozialarbeit war unüblich, fiel daher auf, beeindruckte und wirkte überzeugend und ansteckend. «Seht, wie sie einander lieben», lautete der wohl sprichwörtliche und etwas spöttische Kommentar der Heiden, den der lateinische Theologe *Tertullian* um 200 mitteilt.<sup>5</sup> Als Kronzeuge für die Ausstrahlung der christlichen Diakonie gilt Kaiser *Julian* (361–363), der im Zuge einer Restauration des Heidentums neben anderen Maßnahmen eine heidnische Diakonie nach christlichem Vorbild zu installieren versuchte – angesichts der Defizite antiker kultischer Religiosität im Bereich des Ethischen und Sozialen eine illusionäre Politik.

Was die vielen Menschen, die sich in der Spätantike dem Christentum zuwandten, eben dazu gebracht hat, wissen wir im Einzelfall nur von einigen wenigen Gebildeten, die sich schriftlich darüber geäußert haben. Mit guten Gründen ist freilich damit zu rechnen, daß für die Armen und Schwachen in der Gesellschaft neben dem persönlichen Geborgenheitsgefühl, das die überschaubaren und gruppendynamisch hochkommunikativen christlichen Gruppen vermittelten, die praktische wirtschaftlich-soziale Solidarität in den Gemeinden der Frühzeit besonders attraktiv gewesen sein dürfte. In ihnen wurde das in der ganzen Antike ungelöste und nicht einmal als solches erkannte Problem der Armut energisch und ziemlich erfolgreich bekämpft. Das für die Spätantike typische Bettlertum ist in ihnen nicht zu finden (im Judentum der Zeit übrigens auch nicht). Die Existenzprobleme der untersten Schichten wurden von den

<sup>5</sup>Tertullian, *Apologeticum* 39,7.

## ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen  
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

### Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 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 2000:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 57.– / Studierende Fr. 42.–  
Deutschland: DM 69.– / Studierende DM 49.–  
Österreich: öS 520.– / Studierende öS 400.–  
Übrige Länder: sFr. 53.– zuzüglich Versandkosten  
Gönnerabonnement: Fr. 60.– / DM 70.– / öS 500.–

### Einzahlungen: ORIENTIERUNG Schweiz

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.

## Burg Rothenfels 2000

**Abrahams Opfer – Isaaks Bindung (Gen 22)** – Alttestamentliche Studententagung mit PD Dr. Georg Steins (Bamberg) und Dr. theol. Lukas Kundert (Basel) vom 19.–21.5.2000.

**Christus außer Landes. Der eine Glaube und die vielen Kulturen – Rothenfelser Pfingsttagung** mit Dr. Amelé Ékué (Togo), Prof. Dr. Emmanuel J. Seemampillai (Sri Lanka) und Prof. Dr. Juan Noemi (Chile) vom 9.–12.6.2000.

**Die Grenzen der Vergebung. Vergebung nach Wendezeiten – Ökumene-Tagung mit dem Una-Sancta-Kreis** mit Prof. Dr. Günter Wenz (München), Irmgard Meyer (Dresden, ehem. Mitarbeiterin der Gauck-Behörde), Steffen Mohr (Leipzig, Kabarettist), Dr. Bernd Schäfer (Dresden) vom 30.6.–2.7.2000.

**Entdeckungen des Christseins – Leben und Werk Gilbert Keith Chestertons** mit Dr. Matthias Wörter (München), Carl Amery (München) vom 7.–9.7.2000.

### Information und Anmeldung:

Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Telefon 09393-99999, Telefax 09393-99997, E-Mail: [Verwaltung@Burg-Rothenfels.de](mailto:Verwaltung@Burg-Rothenfels.de)

christlichen Gemeinden abgefangen, ohne daß das Christentum deshalb eine Religion der Bettler und Sklaven gewesen wäre. Die Mitglieder der Gemeinden stammten zu allen Zeiten aus allen Schichten der Bevölkerung, das Gros indes bestand aus Kleinbürgern und Handwerkern, die sich mit Hilfe eines kärglichen bis bescheidenen Einkommens am Rande des Existenzminimums bewegten. Ein sozial höchst engagierter Bischof und Theologe wie *Johannes Chrysostomus* (gestorben 407) zeigte sich von der Ausstrahlungs- und Anziehungskraft der diakonischen Praxis der Kirche restlos überzeugt. In einer Predigt erinnerte er an die charismatisch-enthusiastische Gütergemeinschaft in der Jerusalemer Urgemeinde, wie sie in der lukanischen Apostelgeschichte summarisch und idealisierend beschrieben wird<sup>6</sup>, und rief seinen Zuhörern zu: «Wieviel größer würde der Erfolg heute sein, wo es durch Gottes Gnade überall in der Welt Gläubige gibt? Wer möchte da noch Heide bleiben? Keiner, meine ich wenigstens. Alle würden wir an uns ziehen und in unseren Bund einreihen können.»<sup>7</sup> Heutige christliche Kirchen, die in der eingangs skizzierten, an frühkirchliche Verhältnisse erinnernden Weise Mission treiben, sind – bei allen Vorbehalten, die da anzumelden sind – momentan jedenfalls nicht nur in Indien recht erfolgreich.

### «Die Erde zum Himmel machen»

Fragt man nach dem Zusammenhang von Diakonie und Mission, dann ist nüchtern zu konstatieren, daß es zu allen Zeiten auch ganz handfeste Gründe sein können, die das Christentum attraktiv machen. «Falsche Mission», um noch einmal die Ausdruckweise von Kämpchen aufzugreifen, wäre es freilich, die Diakonie propagandistisch zu verzwecken. «Wahre Mission» wird sich hingegen der höllischen Realität stellen, die das Leben auf der Erde für viele Menschen ist, und daran arbeiten, «die Erde zum Himmel zu machen». Mit dieser kühnen Metapher umschreibt der eben zitierte *Johannes Chrysostomus* das Programm christlicher Diakonie.<sup>8</sup> Aus christlicher Hoffnung praktizierte Diakonie trägt ihren Sinn in sich und hat angesichts des schreienden Elends und Unrechts in der Welt bis heute nichts an Aktualität und Attraktivität eingebüßt.

Alfons Fürst, Münster / Westf.

<sup>6</sup>Vgl. *Apg* 2,44f.; 4,32.

<sup>7</sup>*Johannes Chrysostomus*, Predigt über die Apostelgeschichte 11,3: *Patrologia Graeca*, Bd. 60, S. 97f.

<sup>8</sup>Ders., Predigt über das Matthäusevangelium 43 al. 44,5: *Patrologia Graeca*, Bd. 57, S. 463. Vgl. dazu N. Brox, *Diakonie in der frühen Kirche*. «Die Erde zum Himmel machen», in: *Concilium* 24 (1988), S. 277–281.