



# ORIENTIERUNG

Nr. 22 64. Jahrgang Zürich, 30. November 2000

**A**LS SICH VOM 14. bis 20. Mai diesen Jahres in Mississauga in der Nähe von Toronto unter dem Präsidium des Erzbischofs von Canterbury George Carey und des Vorsitzenden des Päpstlichen Einheitsrates Kardinal Edward I. Cassidy eine Arbeitsgruppe katholischer und anglikanischer Bischöfe aus dreizehn anglophonen Ländern traf, könnte Pater Jean-Marie Roger Tillard OP das von ihm erarbeitete Grundlagenreferat aus gesundheitlichen Gründen nicht mehr persönlich vortragen.<sup>1</sup> Am 13. November ist er in Toronto nach länger Krankheit gestorben. Wenn man heute nach seinem Tod das in Mississauga vorgelegte Referat wieder liest, wirkt es auf den Leser wie das Testament seiner theologischen Einsichten und praktischen Erfahrungen, die er sich während seiner lebenslangen Bemühungen um die Einheit der Christen angeeignet hatte.

## Jean-Marie R. Tillard OP (1927–2000)

J.-M. R. Tillard war als junger Dozent der Theologie Berater der kanadischen Bischöfe auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Er wurde vor Beginn der dritten Konzilssession zum offiziellen Konzilstheologen ernannt und arbeitete in der Folge an der Redaktion des Dekretes über die Erneuerung des Ordenslebens mit. In der nachkonziliären Periode hat er als Berater des Einheitssekretariates an allen wichtigen ökumenischen Konsultationen teilgenommen. Er war seit der Gründung der Internationalen Anglikanisch-katholischen Kommission ARCIC I. und ARCIC II. im Jahre 1968 Mitglied dieser Kommission. Von 1975 an war er Mitglied der Kommission «Glaube und Kirchenverfassung» des Ökumenischen Rates der Kirchen, und er amtierte seit 1977 als deren Co-Präsident. In dieser Funktion wirkte er maßgeblich an der Erarbeitung der Erklärungen «Gemeinsam den Glauben bekennen. Eine ökumenische Erklärung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses» und «Wesen und Ziel der Kirche» mit. Dazu kam die Mitarbeit in der Internationalen Kommission für die Einheit der römisch-katholischen Kirche und der orthodoxen Kirchen sowie in der entsprechenden Dialogkommission mit den *Disciples of Christ*. Als theologischer Lehrer unterrichtete er in Ottawa, Montréal, Brüssel, Oxford, Salamanca und Fribourg. Im Rahmen der ökumenischen Arbeit entstanden eine Reihe gewichtiger Studien über den *katholischen* Charakter der Lokalkirchen und ihre Bedeutung im ökumenischen Dialog sowie methodologische Überlegungen zur konstitutiven Bedeutung des Glaubenssinns der Gläubigen (*sensus fidelium*) im Rezeptionsprozeß kirchlicher Lehraussagen.<sup>2</sup> J.-M. R. Tillard beschrieb dies vielfach mit dem Ausdruck «Wiedergewinnung der Erinnerung» («*recovery of memory*»), um die selbstkritische Kraft solcher Prozesse hervorzuheben. Als eine Frucht solcher Überlegungen schlug er vor, daß der Bischof von Rom auf den Jurisdiktionsprimat verzichten soll, um der Katholizität der jeweiligen Teilkirchen gerecht zu werden.<sup>3</sup>

J.-M. R. Tillard begann sein Engagement in den interkonfessionellen Dialogkommissionen und seine ökumenischen Forschungen nicht als «Ökumeniker» im Sinne einer Fachdisziplin. Seine ersten Arbeiten beschäftigten sich mit der kirchenbegründenden Funktion der eucharistischen Gemeinschaft, mit der Frage der Armut in der nachkonziliären Reform der Orden und mit den Konsequenzen der Pastoralconstitution «*Gaudium et spes*» für die systematische Theologie. In all seinen Beiträge zur Ökumene blieb er den Anfängen seines Denkens treu, indem er fähig war, sie neuen Fragestellungen und Kontexten anzuverwandeln. Ein Musterbeispiel dieser synthetischen Leistung ist sein ausführlicher Bericht über die siebte Vollversammlung des Weltkirchenrates in Canberra (1991)<sup>4</sup>. Was er in diesem Aufsatz an selbstkritischen Beobachtungen zur ökumenischen Bewegung formulierte, entsprang einem Fundus an Erfahrungen und Reflexionen, die er einmal mit folgenden Worten zusammenfaßte:<sup>5</sup> «Eine der bedeutendsten Einsichten der ökumenischen Forschung der letzten Jahre ist die Überzeugung, daß der Geist Gottes zur Kirche durch die andern Kirchen spricht.» Dies war für J.-M. R. Tillard der Grund für seine Behauptung, daß die katholische Kirche in der

### IN MEMORIAM

**Jean-Marie R. Tillard OP (1927–2000):** Theologischer Berater auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil – Konsultor des Einheitssekretariates – Dialog mit der Anglikanischen Kirchengemeinschaft – Co-Präsident von «Glaube und Kirchenverfassung» – Die Wiedergewinnung der Erinnerung – Katholizität der einzelnen Kirchen.

*Nikolaus Klein*

### INTERVIEW

**Angst ist eine Landkarte:** Interview mit *Pedro Rosa Mendes* – Leidenschaft für Landkarten und Reisen – Der Erzähler von «Das Herz der Finsternis» – Afrika als der unbekannte Kontinent – Portugiesische Expeditionen im 19. Jahrhundert – Rekonstruktion in einem Roman – Die postkolonialen Kriege in Angola – Mehr ein Zustand der Unmenschlichkeit als ein politisches Gebilde – Katholische Kirche als noch intakte Institution.

*Interview: Albert von Brunn, Zürich*

### THEOLOGIE/ÄSTHETIK

**Ästhetik als Wahrnehmungs- und Lebenskunst:** Zu den Publikationen von *Marcus Düwell* und *Klaas Huizing* – Ästhetisierung der Alltagswelt – Die Kategorien von Sein und Schein greifen nicht mehr – Kunst als Thema von Events und Performances – Die Frage des Zusammenhangs von Ästhetik und Ethik ist brisant geworden – Die spielerische Kraft ästhetischer Erfahrung – Parteilichkeit für menschliche Bedürfnisse – Experimentelle Offenheit und Wille zur Distanz – Texte wollen eingelebt werden – Elemente einer Lesetheologie – Eine Elementarlehre für die Theologie – Die Fleischwerdung des Wortes und die Materialität schriftlicher Kommunikation – Die Vitalbindung des Evangeliums.

*Christoph Gellner, Luzern*

### LITERATUR

**In der Wahrheit leben:** Über *Barbara Honigmann* – Der scheinbar lineare Zeitverlauf wird in Frage gestellt – Nichterinnernwollen und Erinnerungsmüssen – Die Situation der Nachgeborenen – Die nicht stattfindende Erinnerung – Unfähig zur Opferperspektive – Facetten jüdischen Lebens. – In der Wahrheit leben – «Wenn wir uns umsehen».

*Christine Funk, Bonn*

### RELIGIONSPHILOSOPHIE

**Vom «Lehrsatz der Ungewißheit»:** oder Philosophie und Weltanschauung (*Zweiter Teil*) – Philosophische Aporetik des radikalen Agnostizismus – Der Mensch gibt sich damit nicht zufrieden – Neben das erkenntnistheoretische Dilemma tritt die Empörung, der Protest und der Dissens – Weltvision, Weltsticht und Weltanschauung – Die Frage der Menschenrechte – Anerkennung der Differenz – Der Einsatz für ein Weltethos – Philosophie als komparative Denkbemühung – Der philosophische Ort des Glaubens.

*Heinz Robert Schlette, Bonn*

ökumenischen Bewegung auf neue Weise mit dem Evangelium konfrontiert wurde. Indem er auf diese Weise die Erfahrungen und das Projekt der Ökumene mit der Gottesfrage verknüpft hat, machte er deutlich, daß die Identität der einzelnen Kirchen von der Existenz und dem Dialog mit den andern Kirchen lebt: «Es wurde für uns immer klarer, daß für die katholische Kirche wie auch für die andern Kirchen die Jahre des Konzils durch die Tatsache bestimmt waren, wie die eine Kirche für die andere jeweils zu einer Herausforderung wurde. Der *sensus fidelium* hat sich darum erweitert zu einem *sensus* aller Getauften ohne Ansehen der konfessionellen Grenzen. Das muß eigens hervorgehoben werden.»

J.-M. R. Tillard konnte deshalb in seinen Stellungnahmen in den interkonfessionellen Gesprächen immer wieder von der schon bestehenden, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft (*Koinonia*) der Kirchen sprechen. In seinem Referat für Missisauaga schlug er deshalb vor, daß für die katholische Kirche wie für die anglikanische Kirchengemeinschaft nun der Augenblick gekommen sei, das in den gemeinsamen Gesprächen Erreichte für die Kirchen als verbindlich zu erklären. Wie die damit bejahete Gemeinschaft konkret ausgestaltet werden könne, müsse den einzelnen Ortskirchen überlassen bleiben. *Nikolaus Klein*

<sup>1</sup> Marcello Matté, Dialogano i vescovi, in: Il regno-attualità vom 15. Juni 2000, S. 371–374; Anglican, Roman Catholic Bishops/Toronto Meeting, The Degree of Communion Already Achieved, in: Origines 30 (2000) S. 81–85; Relazione di J.-M. R. Tillard, in: il regno-documenti vom 1. November 2000, S. 596–600. Soeben erschienen ist: Jean-Marie R. Tillard, Credo nonostante &... Colloqui d'inverno con Francesco Strazari. Presentazione di Timothy Radcliffe. (Itinerari). EDB, Bologna 2000.

<sup>2</sup> Bibliographie de J.-M. R. Tillard, in: Gillian R. Evans, Michel Gourgues, Hrsg., Communion et réunion. Mélanges Jean-Marie Roger Tillard (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 121). Peeters, Leuven, S. 5–20 (für Publikationen bis 1994); L'Église locale. Cerf, Paris 1995; Sommes-nous les derniers chrétiens? Fides, Saint-Laurent 1997; Dialogue pour ne pas mourir. Fides, Saint-Laurent 1998.

<sup>3</sup> Jean-Marie R. Tillard, L'évêque de Rome. Cerf, Paris 1982.

<sup>4</sup> Jean-Marie R. Tillard, L'Esprit Saint était-il à Canberra?, in: Irénikon 64 (1991) S. 163–204.

<sup>5</sup> Jean-Marie R. Tillard, Conversion, œcuménisme, in: A. Melloni, u.a., Hrsg., Cristianesimo nella storia. Il Mulino, Bologna 1996, S. 517–536, 524f.

## Angst ist eine Landkarte

*Tigerbucht* von Pedro Rosa Mendes

«Als kleiner Junge hatte ich eine Leidenschaft für Landkarten. Ich konnte stundenlang auf Südamerika oder Afrika oder Australien schauen und mich in all den Herrlichkeiten meiner Forschungsreisen verlieren», erklärt Marlow, Joseph Conrads Erzähler in *Herz der Finsternis*<sup>1</sup>. «Damals gab es noch viele weiße Flecken auf der Erde, und wenn ich auf der Karte einen sah, der besonders einladend aussah (...), legte ich meinen Finger darauf und sagte: Wenn ich groß bin, gehe ich dort hin.»

Afrika stellte der weißen Kolonisation im 19. Jahrhundert nahezu unüberwindbare Schranken in den Weg: Wüsten, Urwälder, feindliche Bewohner, Großwild aller Art, hochgiftige Schlangen, Malaria, Schlafkrankheit und Quartanfieber, gegen die es damals noch kein Heilmittel gab. Nur wenige wissen heutzutage, daß es die Portugiesen waren, die sich von Angola oder Moçambique aus als erste Europäer ins Hinterland des schwarzen Kontinents hineinwagten, um jene weißen Flecken zu erkunden. Viele werden wohl unterwegs gestorben sein, denn man hörte nie wieder etwas von ihnen. Andere kehrten zurück und brachten wertvolle, heutzutage fast vergessene Berichte mit nach Hause.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Joseph Conrad, Herz der Finsternis. Mit dem Kongo-Tagebuch und dem Up-river Book sowie einem Nachwort im Anhang neu übersetzt von Urs Widmer. Haffmanns Verlag, Zürich 1992, S.15.

<sup>2</sup> Ana Maria Magalhães e Isabel Alçada, No coração da África misteriosa. (Viagens no tempo; 14), Editorial Caminho, Lisboa 1998, S. 169–188, 217–230.

Vom 18. Jahrhundert an sandte Portugal regelmäßig Pioniere ins Landesinnere Afrikas. 1877 finanzierte die Regierung in Lissabon erstmals eine wissenschaftliche Expedition ins Herz des Schwarzen Kontinents unter der Leitung von Roberto Ivens (1850–1898) und Hermenegildo Capelo (1841–1917), zwei Marineoffizieren mit großer Afrikaerfahrung. 1884 gelang es, Afrika zu durchqueren und Quelimane an der Ostküste im heutigen Moçambique zu erreichen.<sup>3</sup>

1997, rund hundert Jahre später, hat sich ein portugiesischer Journalist – Pedro Rosa Mendes – in den Kopf gesetzt, diese Expedition zu wiederholen. Angola – seit 1975 von Portugal unabhängig – ist genauso unwirtlich wie zur Zeit von Capelo und Ivens: Zwanzig Jahre Bürgerkrieg, zerstörte Bahnlinien, verminnte Straßen, eine durch Massaker dezimierte Bevölkerung und leere Landstriche haben die ehemalige portugiesische Kolonie wenn nicht zu einem weißen Fleck auf der Landkarte, so doch zu einer lebensgefährlichen Herausforderung werden lassen.

Pedro Rosa Mendes wurde 1968 in Sertã (Provinz Castelo Branco) geboren und studierte zunächst in Coimbra Jurisprudenz. 1988 hängte er das Studium an den Nagel und begann, für das Wochenblatt *Público* zu arbeiten, zuerst für die Kulturredaktion, später im Bereich Internationale Politik. Die Lissaboner Zeitung schickte ihn nach Jugoslawien, Afghanistan und immer häufiger nach Afrika (Angola, Ruanda, Zaire, Zambia). Sein Buch *Tigerbucht* (*Baía dos Tigres*, 1999)<sup>4</sup> wurde in Portugal zum größten Bucherfolg des Jahres 1999; die deutsche Übersetzung wird im nächsten Jahr bei *Ammann* in Zürich erscheinen. An der Frankfurter Buchmesse gewährte Pedro Rosa Mendes der *Orientierung* folgendes Interview:

*Orientierung* (O): Pedro Rosa Mendes, zunächst eine Frage zum Titel: *Baía dos Tigres* ist der portugiesische Name einer Bucht an der Küste Angolas. Wenn ich mich richtig entsinne, kommen Sie aber gar nicht dorthin.

*Pedro Rosa Mendes* (M): Die *Baía dos Tigres* ist eine Bucht im Süden Angolas, an der Grenze zu Namibia. Seit dreißig Jahren ist sie auf dem Landweg unerreichbar – eine Folge des Bürgerkriegs. Auch mir ist es nicht gelungen, bis dorthin vorzudringen. Daher habe ich mir einen *private joke* erlaubt und mein Buch so benannt.

O: Hans Magnus Enzensberger publizierte vor einigen Jahren eine Sammlung von Horror-Reiseberichten, *Nie wieder*<sup>5</sup>. Die Autoren schildern darin ihre schlimmsten Erfahrungen in der Luft, zu Wasser und zu Land. *Baía dos Tigres*, der Bericht Ihrer Reise durch ein zerstörtes Angola, fände in dieser Anthologie sicher einen Ehrenplatz. Woher kommt eigentlich Ihre Leidenschaft für Afrika?

M: Mich bindet keine besondere Leidenschaft an Afrika. Wenn ich mir einen Lieblings-Kontinent auswählen dürfte, wäre es bestimmt Asien und nicht Afrika. Mich persönlich verbindet nichts mit bestimmten Orten und Landschaften. Meine Vorliebe gilt den Menschen. Es sind die Menschen – Gesichter und Namen – die für mich eine Reise lohnend machen, das Risiko, die Fahrt, das Ausgeliefertsein. Die Beziehung zu Afrika ist emotional besonders stark, weil ich dort menschliche Qualitäten vorgefunden habe, die andernorts schwer oder gar nicht anzutreffen sind. Im Gegensatz zu den Vorstellungen, die sich normalerweise mit Afrika verknüpfen, handelt es sich um einen Kontinent, dessen wichtigstes Merkmal die Vitalität ist – in jeder Hinsicht. Man muß sich hüten, Afrika nur unter dem Blickwinkel politischer Fehlschläge, wirtschaftlicher Desaster und endemischer Bürgerkriege zu sehen. Es gilt, die Afrikaner als Individuen, als Men-

<sup>3</sup> Hermenegildo Capello e Roberto Ivens, De Angola à Contracosta: descrição de uma viagem através do continente africano. (Livros de bolso Europa-América; 1–2), Publicações Europa-América, Mem Martins 1978.

<sup>4</sup> Pedro Rosa Mendes, Baía dos Tigres. Publicações Dom Quixote, Lisboa 1999.

<sup>5</sup> Nie wieder. Die schlimmsten Reisen der Welt. Hrsg. von Hans Magnus Enzensberger. Übersetzt von M. Fienbork. (Die andere Bibliothek), Eichborn, Frankfurt am Main 1995. – Nie wieder! Die schlimmsten Reisen der Welt. Dargeboten von Hans Magnus Enzensberger. (Die andere Bibliothek im Ohr), 2 CDs.

schen, auch als Staatsbürger zu begreifen, die ihr Schicksal in die Hand nehmen. Es ist nicht schwierig – aber immer wieder überraschend –, in Afrika tagaus tagein Großzügigkeit, ja Heldentum vorzufinden, auch wenn der Westen andere Bilder von Afrika bevorzugt und sich dabei einbildet, für Afrika sprechen zu können (dies gilt auch für die afrikanischen Eliten).

Meine Beziehung zu Afrika ist Schritt für Schritt gewachsen – mit jeder Reise, mit jeder Reportage, die von mir verlangt wurde. Angola war dabei ein Fall für sich – nicht aus Leidenschaft, sondern aus persönlichem Interesse und Erfahrung. Ich behaupte, Angola besser zu kennen als viele Angolaner, nicht nur, weil ich da viel herumgereist bin oder viel Zeit in Angola verbracht habe. Vielmehr hatte ich Gelegenheit, Angola von innen her kennenzulernen und zu verstehen, was dieses Land so einzigartig macht.

O: Bei der Lektüre Ihres Buches *Baía dos Tigres* habe ich mich immer gefragt: hat dieses Land – das vom Bürgerkrieg zerstörte Angola – eigentlich noch schöne Seiten oder ist es nur ein Scherbenhaufen?

M: Angola hat viele Schönheiten aufzuweisen, wie man auch immer den Begriff verwenden will. Ich spreche dabei nicht nur von Naturschönheiten – diese wird der Tourismus in einer näheren oder fernerer Zukunft wohl noch entdecken. Nicht darauf kommt es in Angola (oder anderswo) an. Viel wichtiger ist die Einbildungskraft, der Mut und die Phantasie, die Männer und Frauen aufbringen, Menschen, deren *Conditio humana* vom Krieg in den Grundfesten erschüttert worden ist. Ich spreche nicht nur vom Mut des physischen Überlebens, sondern vom Mut, sich ein neues Leben jenseits des Todes zu erfinden, eines Todes, der Geist, Gesellschaft, Kultur, Moral und Ethik erfaßt. So zu leben und dabei weiterhin an die Zukunft zu glauben, bedeutet, einen unerschütterlichen Mut und eine übermenschliche Integrität aufzubringen, die nur selten anzutreffen sind. Dies hat mich in *Baía dos Tigres* so fasziniert und dies verleiht vielleicht auch meinen Personen so viel Kraft, eine Kraft, die von ihnen kommt und nicht von mir.

O: «Horror. Dieser Ort, den sich niemand eingestehen will.»<sup>6</sup> Dieser Satz und der Aufbau Ihres Buches erinnern gezwungenermaßen an einen Klassiker, der vor hundert Jahren erschien – *Herz der Finsternis* von Joseph Conrad – und auch an V. S. Naipaul, *A Bend in the River*<sup>7</sup>. Daher die Frage: Was ist Ihr Buch – ein Roman, ein Zeugnis- oder Reisebericht, eine Reportage oder alles zusammen?

M: Joseph Conrad war jahrelang mein Lieblingsautor (bis ich Paul Bowles entdeckte). Besonders verehrt habe ich das *Herz der Finsternis* und die Verfilmung von Frank Coppola in *Apocalypse Now*. Interessant, daß Sie im selben Zug Naipauls *A Bend in the River* nennen. Beide Titel sind meiner Meinung nach die besten Bücher über Afrika, die ich kenne. Joseph Conrads *Herz der Finsternis* ist für mich eine Reise ins Herz des Bösen, ein Versuch, den Horror zu definieren, indem er ihm ein Gesicht und einen Namen (*Kurz*) gibt. Als Kriegsreporter hat mich immer die Definition des Krieges fasziniert: Was ist überhaupt ein Krieg, woraus besteht er im Kern? Ein Krieg bedeutet nicht literarische Blut, Explosionen, eine Statistik von Toten und Verletzten. Da steckt etwas anderes dahinter, etwas Hinterhältiges, Perverses, manchmal gar etwas Anziehendes, zutiefst Menschliches. Im Kern ist für mich Krieg eine Mischung aus Horror und Wahnsinn – und davon ist bei Joseph Conrad und Frank Coppola die Rede. Auf einer bescheideneren Ebene war dies mein Thema in *Baía dos Tigres*: ich wollte den Fluß hinauffahren, das Gesicht von *Kurz* oder *Marlon Brando* sehen, ihm so nahe kommen, daß kein Zurück mehr möglich war. Dies ist das einzige persönliche Moment meiner Reise im Buch: die Erfahrung des Wahnsinns, das Vergessen des normalen Alltags, der Verlust der Bezugspunkte an einem gefährlichen Grenzpunkt, an dem jeder weitere Schritt ins Verderben führen mußte. Verderben bedeutet hier schlicht Vergewaltigung.

<sup>6</sup>S. Anm. 4, S. 386.

<sup>7</sup>V.S. Naipaul, *A Bend in the River*. Penguin, Harmondsworth 1979.

Ich meine, der Krieg, der Ausbruch von Gewalt, bedeutet einen Prozeß der Entmenschlichung. Diese progressive Verrohung und der überhandnehmende Wahnsinn kennzeichnen die Mehrheit der Personen in meinem Buch. Deswegen hören sie nicht auf, den Beobachter zu faszinieren. Es sind weiterhin Menschen. So ist *Baía dos Tigres* auch alles zugleich: Roman, Essay, Film, Musik, Dichtung, Ethnologie und Zeugnisbericht. Dabei habe ich aber nie vorgegeben, irgendeine Botschaft zu vermitteln. Ich spreche stets nur für mich selbst. Was ich vermeiden will, ist, daß Jahre später jemand daherkommt um zu behaupten, dieser Ort – Angola – habe nie wirklich existiert, es habe dort keinen Krieg gegeben, nur einen weißen Fleck auf der Landkarte. Angola ist in *Baía dos Tigres* eher ein Zustand der Unmenschlichkeit als ein politisches Gebilde.

O: Im Zuge Ihrer Afrika-Reise sprechen Sie vor allem Portugiesisch. Sie erwähnen zwar hier und da die afrikanischen Sprachen Angolas, aber Sie sprechen Portugiesisch. Daher die Frage: Welche Zukunft räumen Sie dieser Sprache in Afrika ein?

M: Das Portugiesische wird in Afrika diejenige Zukunft haben, die die Afrikaner dieser Sprache einräumen. Es wird sie geben, wenn sie von Nutzen ist. Sie wird sterben, wenn sie nutzlos geworden ist – unabhängig von Sprachförderungspolitikern aus Lissabon oder Brasília. Angola nimmt dabei einen Sonderstatus ein: Die Bedeutung des Portugiesischen als *lingua franca* ist eine direkte Folge des Krieges. Die junge Generation der Entwurzelten spricht Portugiesisch in den Elendsvierteln (*musseques*) der Hauptstadt Luanda. Die Kehrseite der Medaille ist dabei, daß im Zuge des Zusammenbruchs aller Strukturen (darunter auch der Familie) die Nationalsprachen Angolas bedroht sind. Sollten sie sterben, stünde ein riesiger kultureller Verlust bevor. In Moçambique liegen die Dinge anders. Dort spielt das Englische notgedrungen eine wichtige Rolle. Aber auch in diesem Fall weigere ich mich, in nationale Stereotypen zu verfallen: wenn die Mozambikaner das Portugiesische durch das Englische ersetzen wollen, ist das ihre Sache. Ich würde höchstens anmerken, daß es vielleicht besser wäre, beide Sprachen beizubehalten, statt die eine durch die andere zu ersetzen. Warum nicht zwei Landessprachen? Die meisten Afrikaner wachsen mit mehr als einer Sprache auf.

O: In Ihrem Buch *Baía dos Tigres* kommen praktisch keine Priester vor, nur Kirchenruinen. Während der Kolonialzeit hat die Kirche – hin und wieder – das Salazar-Regime herausgefordert. Ob sie wohl heute noch in Angola und Moçambique eine Rolle zu spielen hat?

M: Ich möchte zunächst etwas klarstellen: nur in ganz wenigen Fällen hat sich die Katholische Kirche in Afrika gegen das Salazar-Regime gestemmt. Als Hierarchie tat sie zumeist das Gegenteil oder verhielt sich zumindest passiv. Die protestantischen Kirchen waren – vor allem im Zentrum und im Süden – wesentlich aktiver und wurden vom *Estado Novo* in Lissabon als «*subversiver*» eingestuft. Heutzutage haben die Kirchen in Angola eine wichtige Rolle zu spielen, seit die Hierarchie endlich den Mut gefunden hat zu sprechen. Im Friedensprozeß in Angola spielt die Katholische Kirche eine entscheidende Rolle. Sie reklamiert für sich diesen Führungsanspruch und stellt sich gegen den Krieg. Dies wurde besonders deutlich an der angolanischen Bischofskonferenz im April dieses Jahres. Heute haben die Bischöfe den Mut zu sprechen und – vor allem – mit *einer Stimme* zu sprechen, statt wie bisher für die Bürgerkriegsparteien einzutreten. Zudem ist die Katholische Kirche im angolanischen Scherbenhaufen eine der letzten funktionierenden Institutionen, womit ihr im Friedensprozeß eine entscheidende Rolle zukommt, die weit über die traditionelle Aufgabe der Evangelisation hinausgeht.

O: Aber nicht alles ist Afrika. Welche Pläne haben Sie?

M: Ich will weiter schreiben – Journalismus und Literatur. Mein Wunsch ist es, mehr Zeit zu haben für meine schriftstellerische Tätigkeit. Ich arbeite an einem neuen Roman und an anderen Projekten, darunter an einem Buch, das ich mit einem portugiesischen Fotografen zusammen mache.

Interview: Albert von Brunn, Zürich

# Ästhetik als Wahrnehmungs- und Lebenskunst

Zwei Neuerscheinungen zur ethisch-religiösen Relevanz der ästhetischen Erfahrung

Neuerdings mehren sich Veröffentlichungen über Kunst und Lebenskunst<sup>1</sup>, Ästhetik, Ethik und Religion, ja, man kann geradezu von einem Ästhetikboom sprechen, der längst alle Merkmale des Inflationären hat. Nicht von ungefähr nannte der Münchner Systematiker Hermann Timm, der sich wie kein anderer im Raum evangelischer Gegenwartstheologie für eine zeitgemäße ästhetische Wiedergewinnung spiritueller Wahrnehmung und religiöser Erfahrung eingesetzt hat, die neunziger Jahre «Das ästhetische Jahrzehnt». In der Tat ist die *Ästhetisierung der Alltagswelt* – vom Konsumverhalten über die individuellen Lifestyleaccessoires bis hin zur schicken Aufgeregtheit postmoderner Stadtgestaltung – in den industriell geprägten Ländern unaufhaltsam vorangeschritten. Über die Bild- und Printmedien wird Millionen von Menschen tagtäglich die Wirklichkeit ästhetisch aufbereitet, ja, Wirklichkeit ist heute dermaßen über massenmediale Wahrnehmung konstituiert, daß die alten Kategorien von Sein und Schein nicht mehr recht greifen. Wirklichkeit nimmt für uns heute eine Verfassung an, wie wir sie bislang nur von der Kunst her kannten – eine Verfassung des Produziertseins, der Veränderbarkeit, der Unverbindlichkeit und des Schwebens.

Dabei ist gerade auch die Kunst in der zeitgenössischen Eventkultur weniger Gegenstand kontemplationsfördernder Betrachtung als vielmehr Thema von Ereignissen, Anlaß für Spektakuläres und angewiesen auf performances. Favorisiert doch der Erlebnismarkt mit seinen immer neuen Anreizen für trendig-kurzlebigen *Erlebniskonsum*, bei dem es längst nicht mehr nur um den Gebrauchswert von Waren und Konsumgütern, sondern vorrangig um deren Inszenierungswert geht, grundsätzlich alles, was medial darstellbar und reproduzierbar ist. In unserer weithin postchristlichen Inszenierungsgesellschaft haben denn auch «die Museen für Millionen von Menschen die Kirchen ersetzt, die Künstler die Priester, die Objekte die Altäre. Theater- und Filmpremieren gelten oft noch als die einzigen Ereignisse, die eine banale Alltagswirklichkeit zu transzendieren vermögen».<sup>2</sup> Ja, in weiten Lebensbereichen ist diese ästhetisch bestimmte Erlebnisorientierung am «schönen Leben» zu dominierenden Form der Suche nach *Glück und Sinn* avanciert, wobei der *Religionsverlust* zweifellos ein wesentliches Grundmotiv darstellt, das den Wandel zur Erlebnisgesellschaft befördert hat. Ist doch der Wunsch, dem Leben durch Erleben einen Sinn zu geben, eine notwendige Konsequenz, wo der Alltag immer unselbstverständlicher, der Mensch selbst sowohl zur Sinngebungsinstanz als auch zum Medium des Lebensinns, ja, das Leben schlechthin zum Erlebnisprojekt geworden ist. Kein Wunder, wenn die Ethik als ursprüngliche Frage danach, wie wir leben sollen, unter den heutigen Möglichkeiten und Notwendigkeiten, sich selbst eine ungeborgte, individuelle Lebensform zu geben<sup>3</sup>, neue Aktualität und Brisanz erfahren hat.

Sieht man genauer zu, droht die bislang noch nie gekannte Vermehrung und Verdichtung der Erlebnismittel (Fernsehsprogramme, Kleider, Essen und Trinken, Urlaubssituationen, Partner usw.) paradoxerweise jedoch zur *Erlebnisverarmung* zu führen, zum Schwinden der Sinne, wie Gerhard Schulze in seiner brillanten kultursoziologischen Gegenwartsanalyse zu Recht herausgestellt hat. Zwar dominieren unübersehbar psychisch-physische Formen des Genusses, der ästhetischen Selbstthematisierung, ja, generell der den Kosum ankurbelnden

Ästhetisierung: gute Laune, Entspannung, Erregung, Unterhaltung, Coolness, Sensation der Sinne. Was aber fehlt, ist die Verbindung mit allgemeinen Themen der Existenz – Menschenbild, Gesellschaftsbild, metaphysische Fragen, soziale und politische Grundwerte, Sinn des Lebens –, die im Erlebnishorizont des Publikums verblissen, wo mehr und mehr Nebenattribute und Oberflächenreize inhaltliche Tiefenstrukturen überlagern.<sup>4</sup> Unter der Flut stereotyper Bilderwelten, die die Wahrnehmung unaufhaltsam standardisieren, präformieren und oktroyieren, schlägt der Ästhetisierungsstrubel – weit über den engeren ästhetischen Bereich hinaus – in eine gigantische Anästhetisierung um.<sup>5</sup> Was eine Fähigkeit individueller Aneignung sein sollte, verkehrt sich für die zunehmend gelangweilten Erlebnissurfer in medial-kulturindustrielle Entfremdung. Ein Rückgang der Erlebnisintensität, Wahrnehmungsverarmung, Sprachlosigkeit und Armut existentieller Erfahrung sind die Folgen. Vor dem Hintergrund dieser unsere Alltagswelt weithin beherrschenden Erlebnisästhetik nimmt man um so interessierter zwei Neuerscheinungen aus dem Raum von Philosophie und Theologie zur Hand, die die *Relevanz des Ästhetischen im Sinne einer Schärfung der Wahrnehmungsfähigkeit* im weitesten Sinne reflektieren und anstelle alltagsästhetischer Oberflächenreize die lebenssteigernde Bedeutung tieferer ästhetisch-existentieller Erfahrung gerade im Blick auf Religion und Moral neu zu profilieren suchen.

## Die spielerische Kraft ästhetischer Erfahrung

Geschichten sind ein strenges Spielmaterial zur Erprobung von Werten und Tugenden, stellt der Pädagoge Hartmut von Hentig zu Recht heraus. Allerdings sind die wenigsten Geschichten für eine unmittelbare ethische Nutzenanwendung im Sinne einer griffig-gebrauchsfertigen «Moral von der Geschichte» zu gebrauchen. Was also läßt sich aus ästhetischer Erfahrung moralisch lernen, das die reichlich triviale Vorstellung, Schriftsteller benutzten die poetisch-literarische Form lediglich als Transportmittel, als bloße Veranschaulichung einer auch ohne das Medium narrativer Fiktionalität zu vermittelnden moralphilosophischen Lehre, übersteigt? Einer solchen einengenden Funktionalisierung des Ästhetischen ist ebenso zu wehren wie einer nicht weniger problematischen Reduktion des Ethischen auf die Aufstellung einzuhaltender, imperativer Sollens- und Verhaltensregeln, will man den *ethischen «Mehrwert» des Ästhetischen* angemessen in den Blick bekommen. Wo im Raum von Theologie und Philosophie jüngst die Bedeutung des ästhetisch erschwerten Erzählens als einer ethisch relevanten Erkenntnisquelle wiederentdeckt wurde<sup>6</sup>, ist daher mit Recht immer wieder herausgestellt worden, daß die Bedeutung von Kunst und Literatur für die Ethik weniger in ihren direkt moralischen Appellen oder Aussagen, im Gehalt des Erzählten oder Dargestellten als vielmehr in dessen unauswechselbarer ästhetischer Gestalt zu suchen ist: in der *spielerischen Kraft der ästhetischen Erfahrung* als einer unersetzbaren Experimentierform im Umgang mit Wirklichkeit, einem imaginativen Entdeckungsraum eines ethischen «Möglichkeitssinns» (Robert Musil).

Hier setzt *Marcus Düwell*, wissenschaftlicher Koordinator des Zentrums für Ethik in den Wissenschaften an der Universität Tübingen, in seiner 1999 erschienenen, materialreichen philosophischen Dissertation über den die menschlichen Handlungsspielräume erschließenden und erweiternden Charakter der

<sup>1</sup> C. Gellner, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, in: Orientierung 64 (2000) S. 24.

<sup>2</sup> K.-J. Kuschel, Ästhetische Kultur als säkulare Religion? in: Concilium 36 (2000) S. 112. Vgl. H.-J. Höhn, Zerstreungen. Religion zwischen Sinn- und Erlebnismarkt. Düsseldorf 1998.

<sup>3</sup> M. Barth, Lebenskunst im Alltag. Analyse der Werke von Peter Handke, Thomas Bernhard und Brigitte Kronauer. Wiesbaden 1998.

<sup>4</sup> G. Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt-New York 1996, 544ff.; ders., Kulissen des Glücks. Streifzüge durch die Eventkultur. Frankfurt/M. 1999.

<sup>5</sup> W. Welsch, Ästhetisches Denken. Stuttgart 1990, S. 13ff.

<sup>6</sup> D. Mieth, Hrsg., Erzählen und Moral. Narrativität im Spannungsfeld von Ethik und Ästhetik. Tübingen 2000.

ästhetischen Erfahrung an.<sup>7</sup> Jenseits einer Funktionalisierung des Ästhetischen und einer Ästhetisierung der Moral sucht Düwell im Durchgang durch einschlägige aktuelle ethisch-ästhetische Debattenbeiträge (vor allem von Martin Seel, Josef Früchtel, Hans Krämer, Dietmar Mieth und Jean-Pierre Wils) die *spannungsreiche Verwiesenheit von Ästhetik, gelungener Lebensführung und moralischem Handeln* herauszuarbeiten. Gewiß sind die Möglichkeiten des Ästhetischen, dies räumt Düwell durchaus ein, zutiefst ambivalent. Birgt die freie ästhetische Kontemplation doch die Gefahr des Weltverlusts durch Flucht in die imaginäre Welt des schönen Scheins, die Begriffen wie Verantwortung und Verpflichtung jegliche Verbindlichkeit beraubt. Andererseits sind diese moralabweisenden Dimensionen des Ästhetischen gerade aufgrund ihres *Abstands vom Alltag* – «Urlaub vom Leben» (Musil) kann man nur in ästhetischer Gestalt nehmen, nirgendwo sonst! – moralisch höchst relevant. Ist doch das Ästhetische jener Wahrnehmungsmodus, der uns im spielerischen Umgang wie der fiktiven Durchbrechung lebensweltlicher Verbindlichkeiten, eingefahrener Sehgewohnheiten und undurchschauter Wertannahmen allererst einen *Entdeckungsraum* neuer, noch nicht gekannter Lebens- und Handlungsmöglichkeiten eröffnet, uns im selbstzweckhaften ästhetischen Genuß dazu einlädt, Werterfahrungen, Lebensentwürfe und -gestaltungsalternativen lustbringend durchzuspielen. So erschließt die ästhetische Erfahrung gerade aufgrund der kontemplativen Unterbrechung unserer Alltagsgeschäfte und Routinen der Wahrnehmung, im freien Spiel narrativer Phantasie; ja, befreit vom sittlichen Handlungs- und Entscheidungsdruck, einen der moralischen Beurteilung vorgängigen *Reflexionsspielraum*, der sonst kaum wahrgenommenen Erfahrungsdimensionen, Weltansichten und Wertgesichtspunkten zur Artikulation verhilft, ohne selber schon bestimmte Handlungsanweisungen nahezu legen.

Gerade in seiner Parteilichkeit für menschliche Bedürfnisse ist das anschaulich-reflexive Spiel der Kunst daher ein besonderes *Reflexionsmedium für die Vorstellung eines guten, gelingenden und glückenden Lebens*, auf das die ästhetische Erfahrung, wie Düwell aufzeigt, von Haus aus, von ihrer inneren Logik her bezogen ist. Um nur zwei Beispiele anzuführen: Sind wir Menschen immer schon «in Geschichten verstrickt» (Wilhelm Schapp), die bis zu Adam und Eva; ja, bis zum entferntesten Menschen (zurück-)reichen, so schafft doch erst die ästhetische Gelungenheit erzählter Lebensgeschichten die Möglichkeit der *Revision* von und des *Experiments* mit Sinnentwürfen und alternativen Moralitäten. Zum anderen liegt gerade in Zeiten rasanter ökologischer Zerstörung die umweltethische Relevanz der ästhetischen Naturerfahrung darin, daß sie in anschaulicher Intensität eine umfassende, nicht allein subjektive Vorstellung vom guten Leben erlebbar macht. So gibt die ästhetische Erfahrung vielfältige Anstöße zur ethischen Reflexion, eröffnet eine Hermeneutik des guten Lebens und stellt ihr im Gewand poetisch-narrativer Imagination das Material für die Auseinandersetzung mit Fragen gelingender Lebensführung zur Verfügung, ohne daß diese im ästhetischen Medium letztgültig geklärt werden. Gerade in dieser *experimentellen Offenheit* der ästhetischen Erfahrung, ihrer bewußten *Distanz gegenüber sittlich-moralischen Verpflichtungen, Nötigungen und Zwängen* liegt denn auch – so Düwells These – die besondere Bedeutung der Ästhetik für die Ethik und Moral. Geht es der Kunsterfahrung doch weniger um die Erkenntnis des moralisch Richtigen als vielmehr vorrangig um die kreative Erweiterung der ethischen Beurteilungs- und Verhaltensspielräume. Um die Sensibilisierung und Stimulierung also der Reflexions- und Handlungspotentiale des Menschen, die unter der Dominanz medial und kulturindustriell normierter Wahrnehmungsmuster sowie oberflächlich-banaler Erlebniskicks, die jede tiefere ästhetisch-existentielle

<sup>7</sup>M. Düwell, *Ästhetische Erfahrung und Moral. Zur Bedeutung des Ästhetischen für die Handlungsspielräume des Menschen*. Freiburg-München 2000.

Erfahrung verstellen, allerdings zutiefst bedroht, ja, z.T. bereits empfindlich eingeschränkt sind.

### Texte wollen eingelebt werden

Auf die bewegende und verwandelnde Kraft des Ästhetisch-Narrativen wie die kritische Auseinandersetzung mit den erlebnisästhetischen Oberflächenreizen gegenwärtiger Event- und Lifestylekultur konzentriert sich auch der an der Universität Würzburg lehrende evangelische Theologe und Schriftsteller *Klaas Huizing* in seiner auf drei Bände angelegten *Ästhetischen Theologie*<sup>8</sup>. Ansätze älterer (Hamann, Lavater und Schleiermacher) und neuerer poetologischer Theologien (Hermann Timm, Albrecht Grözinger und Ulrich H.J. Körtner), postmoderner Wirkungs- und Rezeptionsästhetik (Edgar McKnight) als auch der leserorientierten Textthermeneutik Jacques Derridas, Emmanuel Levinas' und Paul Ricoeurs aufnehmend, die die Formungskraft materialer Schrift wiederentdeckten und den Menschen als *homo legens* bestimmen, präsentiert sich Huizing's *Lesetheologie* denn auch als eine ästhetisch durchreflektierte Reformulierung der reformatorischen Lehre von den Affekten der Heiligen Schrift, mit der bei Luther die konkret-leibliche Beziehung zwischen dem gelesenen bzw. gepredigten Wort und seinen Lesern bzw. Hörern sehr viel deutlicher wahrgenommen wurde als im Kontext der späteren Inspirationslehre der lutherischen Orthodoxie. Ausgehend von der weitreichenden These, daß das *Christentum* anfänglich eine *schriftgeleitete, ja, -vermittelte Wahrnehmungs- und Lebenskunst* ist, profiliert Huizing im vorliegenden ersten Teilband die für alle drei monotheistischen Buch- oder Schriftreligionen, für die sich Transzendenz- über sinnlich-ästhetische Erfahrung vermittelt, relevante Grundfrage: *Was bedeutet es eigentlich, von Gott zu lesen?* und wirbt für eine *Ästhetik als Elementarwissenschaft der Theologie*.<sup>9</sup> Gegenüber der eindimensionalen historisch-kritischen Schrifthermeneutik, die bis heute kein Sensorium für die eigentümliche Poetizität, ästhetisch-affektive Erlebnisqualität der Schriftlektüre und die im Text präsente Dimension des Heiligen besitzt, sucht Huizing herauszuarbeiten, wie es gelingt, daß Leserinnen und Leser durch das in der Schrift, vor allem in den Evangelien vorliegende Portrait Jesu als dem christlich entscheidenden Ausdruck Gottes affektiv so betroffen, fasziniert und mitgerissen werden, daß sie zur Nachbildung dieses in literarischer Form urbildlich vor Augen gestellten Lebens inspiriert werden. In der Tat: Wie gelingt es den neutestamentlichen Texten, die Erfahrung der faszinierenden Erscheinung Christi (nicht bloß abstrakte Lehrformeln) durch eine *ästhetische Inszenierung* zu übersetzen, daß auch Spätgeborene so umfassend von dieser Erfahrung affiziert werden, daß sie die ihnen in den biblischen Geschichten zum Nachvollzug vorgegebene neue Lebensform einleiben?

<sup>8</sup>K. Huizing, *Ästhetische Theologie*. Bd. I Der erlebte Mensch. Eine literarische Anthropologie. Stuttgart 2000.

<sup>9</sup>Gänzlich ausgeblendet bleiben dabei neuere katholische Ansätze theologischer Ästhetik, wie sie etwa W. Lesch, Hrsg., *Theologie und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst*. Darmstadt 1994, zugänglich macht.

## Burg Rothenfels 2001

**Liturgie im «Vorhof der Heiden» – Rituale des Glaubens gestalten und feiern** mit Dr. Gotthard Fuchs, Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Dr. Brigitte Enzener-Probst, Prof. Dr. Albert Gerhards, Dr. Reinhard Hauke, Prof. Dr. Siegfried Wiedenhofer, Ernst Werner, Tillmann Haberer u.a. vom 14. bis 16. Februar 2001

**Leben als gläubige Muslima in Deutschland** – Ein Gespräch mit Dr. Gerdien Jonker, Barbara Berreßen, Hamideh Mohaghegi, Dr. Sabiha Al-Zayat u.a. vom 9. bis 11. März 2001

**Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel.: 09393-99999, Fax: 99997, E-Mail: [verwaltung@burg-rothenfels.de](mailto:verwaltung@burg-rothenfels.de)**

Biblische Texte wollen eingelebt werden und im Körper aufstehen, wird Huizing nicht müde, die *leiblich-konkrete Dimension christlicher Schriftlektüre* einzuschärfen, die von der überkommenen Wort-Gottes-Hermeneutik sträflich vernachlässigt wurde. Dabei wird die Bibel vorrangig als Sprachkunstwerk wahrgenommen, nicht als dogmatisches Lehrbuch oder gar als moralische Drohfibel. Als eine ästhetische Ur-Kunde, ja, als eine poetisch verdichtete Welt, in die wir als Lesende eintreten und in der wir leben können. Eine Summe von Geschichten, Gesten, Gebärden und Szenen, die zum eigensinnig-lebenspraktischen Nachspielen der in ihnen verdichteten Ausdrucksgestalt einladen. Die Schrift hat, ja, sie ist selbst ein Gesicht, das portraitierte Gesicht Christi als der *gesichtshaften Verdichtung gelingenden Lebens*. Gerade darin liegt für Huizing die Stärke biblischer Texte: In der Impressivität einer konkreten Gestalt, die mich leibhaft berührt und betrifft, bewegt und verwandelt. Die lesende Begegnung mit dem im Portrait der Evangelisten lebendig werdenden Christus ist daher kein bloß kognitiv-intellektueller Prozeß, läßt sie doch das eigene Leben in einem ganz neuen Licht erscheinen und stimuliert zugleich die selbstverändernde Kraft, diesem prototypischen Bild gelingenden Lebens ähnlich zu werden. So erfahren zentrale dogmatische Topoi bei Huizing eine *ästhetisch-lesetheologische Relectüre*: «Fleischwerdung des Wortes» heißt für ihn vor allem Inkarnation in den Körper des Textes, in die Materialität schriftlicher Kommunikation. Und so wie Christus im Fleisch der Geschichten auferstanden und ganz real in der Lektüre präsent ist, findet die Auferstehung des Textes im Leib ihren angemessenen Ausdruck in einem *neuen Lebensstil*, der christliche Lese- und Lebenskunst über die Einleibung der im Neuen Testament vor Augen gestellten jesuanischen Gesten und Gebärden verbindet, die Leserinnen und Lesern bestimmte Leibvollzüge (wie z.B. Umkehr oder solidarische Zuwendung) zuspitzen und zumuten. Gerade von daher wären denn auch besondere Akzente der christlichen Erfahrungstradition in die Debatte über das gute und schöne Leben einzubringen, die Bereitschaft erlebnishungiger «Egotripler» zu transindividuellen Werten, das heißt zur Verbindung des guten mit dem gerechten Leben, der Selbstverwirklichung mit der Solidarität zu fördern, was, wie Huizing darlegt, ohne *ästhetisch-religiöse Gefühlsschulung* kaum möglich ist. Für Huizing liegt genau darin der «epochale Metaphernsprung von Platon zu Paulus», vom bloßen Geburtshelfer zum Gebärenden, «von der Mäeutik zur väterlichen Mutterschaft». Denn nur wenn der Text tatsächlich im Körper aufersteht und im Lesenden eine christomorphe Personwerdung bewirkt, gewinnt Christus, wie Paulus kühn formuliert, in ihnen Gestalt (Gal 4, 19). Dabei traut Paulus, der von sich sagt, er leide Geburtsschmerzen, den von ihm verfaßten Briefen (wie später die Evangelisten ihren literarischen Christusportraits) nichts weniger zu, als ihre Leserinnen und Leser zu *neuen Menschen* zu machen: «statt Hebammenbescheidenheit Zeugungspotenz!» Man darf gespannt sein, in welcher Weise Huizing – über seine kritischen Einlassungen zur Coolness und Unbetreffbarkeit zeitgenössischer Lifestyle-, Design- und Inszenierungskultur, die für ihn eine zeitgemäße Beschreibung der traditionellen Sündendefinition abdeckt – im Rahmen der für die beiden Folgebände angekündigten theologischen Auseinandersetzung mit der heutigen Medien- und Erlebnisgesellschaft diese unterscheidend *christliche Wahrnehmungs- und Lebenskunst* gegenüber dem Glückszwang der so leicht enttäuschbaren Erlebnisorientierung zum Leuchten bringen wird, ohne das «Projekt des schönen Lebens» gänzlich unbiblisch einfachhin abzuschreiben. Einer Botschaft, die das «Leben in Fülle» verspricht, ist man es in der Tat schuldig zu explorieren, worin, wie Hermann Timm formuliert, «die Vitalbindung des Evangeliums» liegt<sup>10</sup>.

Christoph Gellner, Luzern

<sup>10</sup> So M. Junker-Kenny, Glaube in der Erlebnisgesellschaft, in: Theologische Quartalschrift 179 (1999) S. 216, unter Berufung auf H. Timm, C'est la vie. Das Evangelium als ABC religiöser Lebenskunst, in: Pastoraltheologie 85 (1996) S. 204f.

# In der Wahrheit leben

Über Barbara Honigmann

*Damals, dann und danach* der scheinbar lineare Zeitverlauf, die scheinbare Zwangsläufigkeit erinnelter Ereignisse des rekonstruierenden Erzählens wird in den unter diesem Titel versammelten Texten Barbara Honigmanns auf die Probe gestellt.<sup>1</sup> Neun autobiographische Texte kreisen um Themen wie das Erinnern, die Lebensgeschichte der Mutter, das Verhältnis der Generationen, Juden und Deutsche, jüdische Identität. Im Zusammenhang der durch den Nationalsozialismus verursachten jüdisch-deutschen Unheilsgeschichte, zumal in der aufmerksamen Wahrnehmung Barbara Honigmanns, wird die vermeintliche Linearität als Fiktion entlarvt. Etwa in *Der Untergang von Wien*<sup>2</sup>, einem Text, der das Leben der Mutter reflektiert.<sup>3</sup> «In Wien ist vor ein paar Jahren meine Mutter gestorben. Sie wurde dort geboren, sie wurde dort begraben, als ob nichts dazwischen gewesen wäre.» (87) «Dazwischen» ist sie aufgewachsen in Ungarn «bei den Großeltern. Sie besaßen dort ein Gut, was sonst in Europa für Juden ungewöhnlich, in Ungarn aber sehr verbreitet war.» (91) Als junge Frau kam sie wieder nach Wien, sie ging in den frühen dreißiger Jahren nach Paris, emigrierte dann nach London, von wo aus sie in Kurierdiensten durch Frankreich und Spanien unterwegs war. Nach dem Zweiten Weltkrieg remigrierte sie nach Ost-Berlin und übersiedelte 1984 wieder nach Wien. Nicht nur die Linearität des Erinnerns, sondern das Erinnern selbst steht hier in Gestalt der Mutter zur Debatte, die jeden Wert des Erinnerns ablehnt: Im Gegensatz zur Tochter, die um die Rekonstruktion der Vergangenheit für ihre Identität ringt: «Nein, meine Mutter war ganz und gar nicht auf der Suche nach Spuren oder Pfaden der Herkunft oder Vergangenheit, und sie war auf diese Haltung stolz und kam sich darin stark vor und war es vielleicht auch. Ich denke nur an den heutigen Tag, hat sie oft gesagt, ich lebe nicht in der Erinnerung. Und tatsächlich hat sie ja nie etwas gesammelt, aufgehoben oder aufbewahrt. Sie unterhielt eine große Korrespondenz, aber jeder Brief, den sie erhielt, hat bei ihr nur wenige Tage überlebt, sie hat ihn beantwortet und dann zerrissen und in den Papierkorb geworfen.» (101)

## Nichterinnernwollen und Erinnerungsmüssen

Die Mutter reagierte lakonisch, als die Tochter als Jugendliche das einzige Erinnerungstück, das von der Großmutter noch existierte, die «schwarze Perle» verliert. Die Mutter weigerte sich, ihrer sie besuchenden Tochter in Wien Orte ihrer Jugend zu zeigen. Die einzigen Erinnerungen, die die Mutter zuläßt, sind solche an Alltagsgegenstände aus ihrem früheren Leben, die durch Alltäglichkeiten hervorgerufen werden:

«Wir sahen uns die Auslagen an, vor allem der Geschäfte mit Kleidern und Haushaltwaren (...) und wie wir diese Mode oder jene fanden und daß leider nie etwas genau nach unserem Geschmack sei, da wir die Sachen ja gerne schön und praktisch hätten, und das gebe es eben selten, und dann erzählte sie von der Einrichtung ihrer Wohnung in Paris und der in London oder von einem Kleid oder einem Hut, die sie in Frankreich oder England getragen hatte, und immer wieder von dem Grapefruitmesser, das sie aus England nach Berlin mitgebracht hatte, und dann zwanzig Jahre habe warten müssen, bevor sie es zum ersten Mal benutzen konnte, 1946, ins zerbombte Berlin, ein Grapefruitmesser!» Im Gegensatz zu dem goldenen Kettchen besitze ich aber das Grapefruitmesser heute noch. Die Vergangenheit und die Erinnerungen meiner Mutter lagen in solchen Details, und

<sup>1</sup> Barbara Honigmann, *Damals, dann und danach*. Hanser, München-Wien 1999, 134 S.

<sup>2</sup> In: ebd., S. 89–120.

<sup>3</sup> Das Leben des Vaters spielt eine Rolle in: Barbara Honigmann, *Eine Liebe aus nichts*. Rowohlt, Berlin 1991. Vgl. Orientierung 60 (1996), S. 246f.

wir waren uns nahe, wenn sie davon erzählte; und sie schien mir nicht verschlossen, wie wenn ich sie zu Gesprächen über «wichtige» und «richtige» Dinge drängte, von denen sie sich gequält fühlte und dann bloß bat, ach sekkier mich doch nicht.» (116)

Das Nichterinnernwollen und das Bedürfnis, sich für das Verständnis des eigenen Lebens erinnern zu müssen, hat mit der Generationenzugehörigkeit zu tun. Es scheint paradox: die viel erlebt hat, weigert sich, sich zu erinnern. Vielleicht weil der Schmerz der «vagen Suche nach einem Sinn hinter dem allen» (117) nicht auszuhalten ist und noch nicht einmal mit der «Schmerzwellentheorie» (112) zu erklären ist.

«Die Schmerzen, die einem das Leben zufügt, seien nämlich nicht etwa ein großes Wehtun und dann ein Abklingen, sondern diese Schmerzen kehrten in Wellen immer wieder, aber jede dieser wiederkehrenden Wellen sei kleiner als die vorhergehende, bis sie sich dann irgendwann ganz abflachen, und das war von allen Theorien, an die meine Mutter im Laufe ihres Lebens glaubte, vielleicht die einzige, die der Wirklichkeit standgehalten hat und die ich auch von ihr übernommen habe und sie weiterentwickelte (...) Unsere Theorie gilt natürlich nur für die Schmerzen des kleinen und mittleren Unglücks, denn über die großen Unglücke sprachen wir, fröhliche Menschen, die wir nun einmal waren, ja sowieso nicht.» (112f.)

Die Nachgeborene kann die Leben ihrer Eltern nur fragmentarisch rekonstruieren, besteht aber im Gegensatz zu ihnen auf diesem Gedächtnis. Man könnte durch Mutter und Tochter auch zwei Erinnerungskonzepte repräsentiert sehen, die man gelegentlich vereinfacht als weibliches «konkretes» und männliches «abstraktes» Erinnern bezeichnet findet. Daß eine solche Klassifizierung nicht weiterführt, kann man in der Geschichte *Von meinem Urgroßvater, meinem Großvater, meinem Vater und von mir*<sup>4</sup> sehen. Den besonderen Bezug stiftet die schriftstellerische Tätigkeit aller im Titel Genannten. Die jüdisch-deutsche Geschichte wird exemplarisch rekapituliert: der Urgroßvater, Generalsekretär der Schlesischen Eisenbahn, Demokrat in der 1848er Revolution, Angehöriger der Gründergeneration des deutschen Reformjudentums war als solcher noch Vorkämpfer der Emanzipation der Juden in Preußen. Der Großvater «beschloß aber dann schon, ganz aus dem Judentum aus- und in die deutsche Kultur einzutreten, er assimilierte sich, bevor noch die vollständige Emanzipation erreicht war, denn er mußte noch ziemlich lange auf seine Berufung zum ordentlichen Professor warten.» (42) Der Vater «hat das Judentum nicht mehr verlassen müssen, es war ihm sowieso schon ganz entrückt und entfremdet. Er hatte (...) tatsächlich geglaubt, daß Deutschland seine Heimat und er selbst ein Deutscher sei.» (43) Solange bis ihm die nationalsozialistische Judenverfolgung seine jüdische Identität aufgezwungen hat.

«Als er nach dem Krieg zurückkam, hat allerdings keiner mehr wissen wollen, was Juden überhaupt sind, und hat sich auf der Straße immer wieder fragen lassen müssen, ob er denn Türke, Grieche oder Italiener sei.» (44) Sein Credo: «Ich bin ein Urenkel der Aufklärung, und ich habe an Vernunft und an die Idee der Gleichheit und Brüderlichkeit geglaubt. Nicht die Juden vom Shtetl waren «unsere Leut», sondern die Männer der kommunistischen Idee waren es.» (14)

Alle drei Vorfahren waren Autoren so wie nun erstmals eine Frau in der Familie, die die «Geschichte über die gescheiterten Hoffnungen» (50) ihrer männlichen Vorfahren weiterschreibt, die aber ebenso die gescheiterten Hoffnungen der Urgroßmütter, Großmütter und Mutter enthalten, «nur die haben darüber keine Bücher geschrieben». (50).

### Die nicht stattfindende Erinnerung

Honigmanns Texte thematisieren Erinnerung also in verschiedener Perspektive: die «persönliche» an die Mutter, die exemplarische Erinnerung der jüdisch-deutschen Geschichte anhand der

<sup>4</sup>In: Damals, dann und danach, S. 39–55.

Familie und die nicht stattfindende deutsche, wenn man so will. Der kurze Text *Ich bin nicht Anne!*<sup>5</sup> erzählt die Verwechslung oder die Überidentifizierung mit «Anne», der eine Jüdin durch eine Mitbewohnerin ihres Hauses ausgeliefert ist. Die alkoholkrank Frau bedrängt und attackiert die ihr unbekannt junge jüdische Nachbarin, weil diese in ihr offenbar unverarbeitete Erlebnisse und Schuldgefühle evoziert. Gesteigert wird dieses «Mißverhältnis» zwischen der Angehörigen des Tätervolks und der Angehörigen der Opfer durch die Entwicklung des Verhältnisses zu den übrigen Hausbewohnern, die sowohl auf die Alkoholikerin als auch auf die junge Frau u.a. wegen ihrer vielen Besucher schlecht zu sprechen sind. Man will der Alkoholikerin schaden und nimmt als Vorwand ihre angebliche Diffamierung der jungen Frau als «Drecksjüdin».

«Die Ankläger waren vorher noch zu mir gekommen und hatten mich gefragt, ob das wahr sei, und ich sagte, daß sie mir das nie ins Gesicht gesagt habe, und was sie hinter meinem Rücken sage, wisse ich ja nicht. Nein, ob es wahr sei, daß ich Jüdin bin, und wieder sagte ich, natürlich, das sei wahr. Schließlich wollte ich ja eine stolze Jüdin sein. Von diesem Tage an sagte niemand mehr im Haus Schlampe oder Hure zu mir, sie sprachen nämlich überhaupt nicht mehr mit mir, höchstens «guten Tag» verhältnismäßig höflich. Frau Schulze wurde zu irgend etwas verurteilt, und wir waren nun beinahe Komplizen geworden.» (9) Ein Bild der deutsch-jüdischen Symbiose, die in Auschwitz gründet!<sup>6</sup>

### Unfähig zur Opferperspektive

Die Themen des jüdisch-deutschen Zusammenlebens, die die Texte dieses Bandes von Barbara Honigmann reflektieren, finden sich bestätigt und verstärkt durch literaturwissenschaftliche Analysen in dem sehr interessanten Band *Deutsche Nachkriegsliteratur und der Holocaust*<sup>7</sup>. Etwa im Beitrag von Hanno Loewy über die «Universalisierung» der Anne Frank, der die Rezeptionsgeschichte des Tagebuches, seine Bühnen- und Filmbearbeitungen und deren Wirkungen in der bundesrepublikanischen Nachkriegsöffentlichkeit der 50er/60er Jahre darstellt.<sup>8</sup> Sie laufen darauf hinaus, vom konkreten Schicksal des jüdischen Opfers abzusehen und das allgemein Menschliche des Leidens in den Vordergrund zu stellen und es zum Teil sogar für die zeitgenössische Polemik des Kalten Krieges auszubeuten. Anhand der Rezeption der Anne-Frank-Story wird die Unfähigkeit, die Opferperspektive einnehmen zu können oder zu wollen, paradigmatisch deutlich. Cordelia Edvardson hat dies bereits in den 80er Jahren in «Gebranntes Kind sucht das Feuer» formuliert: «Durch die rührenden Briefe an Kitty erhielt die Welt ihre Katharsis zu einem allzu billigen Preis.»<sup>9</sup>

Der aufschlußreiche Band *Deutsche Nachkriegsliteratur und der Holocaust* dokumentiert die Diskussion eines internationalen Symposiums, das 1997 von der Evangelischen Akademie Arnoldshain, dem Fritz-Bauer-Institut, Frankfurt a.M., und dem Hamburger Institut für Sozialforschung veranstaltet wurde. Bekannte und bislang scheinbar gesicherte Bewertungen der deutschen Nachkriegsliteratur erscheinen im Licht der Frage nach ihrer Auseinandersetzung mit der Schoah in neuem Licht: Zunächst ist anhand der Darstellung der Rezeptionsgeschichte wichtiger «kanonischer» Schlüsseltexte – etwa des bereits genannten Tagebuches der Anne Frank, der *Ermittlung* von Peter Weiss oder auch der Gegenüberstellung der sehr unterschiedlichen Rezeption der Lyrik von Nelly Sachs und Paul Celan –

<sup>5</sup>In: ebd., S. 5–9.

<sup>6</sup>Vgl. Dan Diner, Negative Symbiose – Deutsche und Juden nach Auschwitz, in: D. Diner, Hrsg., Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit. Frankfurt a.M. 1987, S. 185–197, 185.

<sup>7</sup>S. Braese, H. Gehle, D. Kiesel, H. Loewy, Hrsg., Deutsche Nachkriegsliteratur und der Holocaust. (Wissenschaftliche Reihe des Fritz Bauer Instituts, Bd. 6) Campus, Frankfurt-New York 1998, 417 S.

<sup>8</sup>H. Loewy, Das gerettete Kind. Die «Universalisierung» der Anne Frank, in: ebd. S. 19–41.

<sup>9</sup>Cordelia Edvardson, Gebranntes Kind sucht das Feuer. Büchergilde Gutenberg, Frankfurt 1987 (1984), S. 114.

der jeweilige Stand der Diskussion der Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik gegen die europäischen Juden nachzulesen. Einen zweiten Schwerpunkt des Bandes bilden die Studien zur Realisierung des «Erzählens nach Auschwitz» bei Autoren wie Wolfgang Koeppen, Alfred Andersch, Heinrich Böll, Uwe Johnson u.a. Schließlich versucht der dritte Teil die Beeinflussungsprozesse durch öffentliche Kontroversen, «denen die deutsche Nachkriegsliteratur im Spannungsfeld zwischen implizitem Wissen und unterschiedlichen Verarbeitungsformen ausgesetzt ist, transparenter zu machen».<sup>10</sup> Die – auch im Hinblick auf Barbara Honigmanns Texte – interessante Studie von Jochen Vogt über die Ende der 70er Jahre erschienenen sogenannten «Väterbücher» z.B. von Elisabeth Plessen *Mitteilung an den Adel* oder Christoph Meckels *Suchbild* u.a.<sup>11</sup> analysiert die Texte, die ein Generationengespräch nachholen wollen, über die Rolle der Väter/Großväter während des Nationalsozialismus, das zu deren Lebzeiten aber nicht oder nur unbefriedigend führbar war. Jochen Vogt stellt dar, daß bei diesen Familienerinnerungen nicht nur keine Auseinandersetzung mit den wirklichen Opfern wie den Juden stattfindet, sondern daß dort, wo jüdische Figuren und historische Stationen der Verfolgung erscheinen, diese marginalisiert werden, indem sie weiter in den Wahrnehmungsmustern der NS-Zeit etwa in Form von Propagandaparolen im Text präsent sind.

Wenn es darum geht, Merkmale zu benennen, die «die neue deutschsprachige jüdische Literatur» auszeichnen, nimmt Hannes Stein «ein geradezu allumfassendes Vertrauen auf Geschichten, genauer: auf die Erzählbarkeit von Geschichten» wahr.<sup>12</sup> Im Hinblick auf das familiäre Erinnern etwa im Vergleich zu den Väterbüchern kommt in den Texten Barbara Honigmanns nicht nur das Leben der engsten Familienmitglieder in den Blick, sondern das Erinnern läßt geradezu zwangsläufig immer mehrere Mitglieder auch vergangener Generationen einer Familie auferstehen.<sup>13</sup>

### Facetten jüdischen Lebens

Identifiziert man das «Danach» aus dem Titel des Bandes *Damals, dann und danach* mit «heute», so liegt auf der Hand, wie stark die Gegenwart von der Vergangenheit durchwirkt ist. Das Heute in diesen Texten reflektiert die «Suche nach einem Minimum jüdischer Identität in meinem Leben (...) und einem Gespräch über Judentum jenseits eines immerwährenden Antisemitismus-Diskurses».<sup>14</sup> Die Texte *Selbstporträt als Jüdin*, *Meine sefardischen Freundinnen* und *Hinter der Grande Schul*<sup>15</sup> beschreiben Facetten jüdischen Lebens, das in Straßburg möglich ist. Es ist geprägt durch die Menschen ganz unterschiedlicher jüdisch-europäischer und -nordafrikanischer Herkunft und Traditionen. Es wird wahrgenommen aus der Perspektive einer Frau, die wiederkehrende, manchmal lästige Pflichten im Familienalltag notiert, die die Frauen aus den unterschiedlichsten Traditionen zunächst einmal verbinden. Sie guckt sich selbst und anderen gewissermaßen über die Schulter, staunt, was sie sieht, und beschreibt es lakonisch. Über die Anforderungen des Alltags hinaus nimmt sie «im Inneren und im Zentrum unserer Existenz (...) diese Sehnsucht und das Heimweh nach einem Ort, den wir gar nicht kennen, und nach einer Zeit, die wir uns nicht einmal vorstellen können» (79f.) wahr: gewissermaßen eine Mystikerin des Alltags. So studieren die Frauen in *Meine sefardischen Freundinnen* die Thora «nicht unbedingt zur Belehrung, eher ist es ein Wunsch nach Berührung mit dem Text, in einer vagen Suche nach Bedeutung.» (66), sie sind mitunter

«froh, Juden zu sein und eine Religion zu haben, in der wir Gott nicht in der Askese und auch nicht in der Ekstase suchen müssen, sondern im normalen Leben. Wie es an einer späteren Stelle heißt, daß die Thora nämlich nicht entrückt und nicht fern, nicht im Himmel und auch nicht über dem Meer zu finden sei, sondern nur ganz nahe bei uns.» (67)

Das Thorastudium der Frauen am Küchentisch ist auch Thema eines Gemäldes von Barbara Honigmann von 1997 «Mes amies et moi», das auf dem Schutzumschlag des Bandes reproduziert ist. Ihre Doppelbegabung als «Malerdichterin» bildet den Ausgangspunkt des Textes *Ein seltener Tag*.<sup>16</sup> Im Hinblick auf das «Judentum jenseits des immerwährenden Antisemitismus-Diskurses» liefern die Texte dieses Bandes gewissermaßen Anschauungsbeispiele für eine Definition, die von Emmanuel Lévinas stammt: «Wer ist ein Jude?» «Ein Mensch, der trotz aller Sorgen und Kämpfe des Augenblicks in jedem Moment bereit bleibt für den Dialog über hohe Dinge, das heißt für das Wort von Mensch zu Mensch.»<sup>17</sup> Die Verbindung der «hohen Dinge» mit den Aufgaben, die jeden Tag getan werden wollen, zeigt sich auch besonders in kalendergeschichtenartigen kurzen Texten, die Honigmann für die «Basler Zeitung» verfaßt hat und die unter dem Titel *Am Sonntag spielt der Rabbi Fußball* erschienen sind.<sup>18</sup> Der titelgebende Text reflektiert die Verwunderung, daß der sefardische Rabbi mit anderen nordafrikanischen Juden höchst selbstverständlich und begeistert Fußball spielt, was die Beobachterin mit DDR-Vergangenheit, in der Sport staatlich befürworteter Religionsersatz war, nur schaudern läßt. Vom Fußball zu der aus sefardischen und aschkenasischen Juden gemischten Gemeinde:

«Die Ankunft der Sefardim in Frankreich ist wohl so etwas wie ein «historischer Moment» gewesen, da haben sich Sefardim und Aschkenasim nach tausend Jahren wiedergetroffen, und wie bei jedem Wiedersehen nach langen Jahren muß es halb Freude, halb Entsetzen gewesen sein: Mein Gott, was ist denn aus Euch geworden! Wie Ihr ausseht! Wie Ihr redet! Wie Ihr singt und betet! Was Ihr kocht!» (36)

Die kleinen Texte kommentieren u.a. die Ambivalenz des Fortschritts angesichts der Hoffnung auf die *Ewige Vollendung* (30f.), die Doppelgesichtigkeit der Freiheit, die sich beim Erwerb des Führerscheins aufdrängt, die nur «neue Verpflichtungen, neue Angst, neue Sklaverei» (16) mit sich bringt. Alltägliche Begebenheiten oder auch Redensarten werden Anlaß, den gewohnten Film des Alltags für einen Moment anzuhalten. Der Text *Woche der Brüderlichkeit* (43–45) geht – theologisch gesprochen – von der Aufgabe des Menschen aus, die Schöpfungstat Gottes durch soziale Praxis fortzusetzen. Aufgezählt werden für jeden Tag einer Woche gute Werke der «Brüderlichkeit», die man nicht wählt, sondern annimmt, und deren Ausführung für eigene Vorhaben die Kraft rauben kann. Allerdings wird die «Brüderlichkeit» von einer «Schwester» realisiert: von nicht außer Haus tätigen Frauen wird ja wie selbstverständlich angenommen, sie seien verfügbar für alles, was zusätzlich noch getan werden muß. Ist der Text also ein Exempel für das Anliegen der Feministischen Theologie, Frauen durch die unsichtbar machende männliche Sprache hindurch sichtbar zu machen? Mehr als das: die guten Werke einer Woche werden ganz selbstbewußt von der Mitschöpferin berichtet, die weiß wie anstrengend der «Job» ist, aber wohl auch, daß es anders nicht geht – keine Anklage. «Und dann kommt das Wochenende, und ich ruhe aus von meinen guten Werken.» (45)

### In der Wahrheit leben

Es ist die Form, die die Texte Barbara Honigmanns zum Vergnügen macht: genaue Wahrnehmung in schnörkellosem Be-

<sup>10</sup> S. Braese, H. Gehle, D. Kiesel, H. Loewy, Vorwort, in: Deutsche Nachkriegsliteratur und der Holocaust, S. 12.

<sup>11</sup> Jochen Vogt, Er fehlt, er fehlte, er hat gefehlt ... Ein Rückblick auf die sogenannten Väterbücher, in: ebd. S. 385–399.

<sup>12</sup> H. Stein, Schma Jisruel, kalt is ma in die Fiß. Die neue deutschsprachige jüdische Literatur, in: ebd. S. 401–411, 405.

<sup>13</sup> Vgl. Barbara Honigmann, Gräber in London, in: *Damals, dann und danach*, S. 19–37, 34.

<sup>14</sup> Barbara Honigmann, *Selbstporträt als Jüdin*, in: ebd., S. 11–18, 15.

<sup>15</sup> Alle in: *Damals, dann und danach*.

<sup>16</sup> In: ebd., S. 121–135.

<sup>17</sup> Emmanuel Lévinas, Monotheismus und Sprache, in: *Schwierige Freiheit*. Frankfurt a.M. 21996, S. 127.

<sup>18</sup> Barbara Honigmann, *Am Sonntag spielt der Rabbi Fußball*. Verlag Das Wunderhorn, Heidelberg 1998, 62 S.



richt, dazu die Perspektive der «ewigen Vollendung», ist das schon alles? Das Leben kann so Tag für Tag zur «unerhörten Begebenheit» werden, wenn es aus der Perspektive eines Subjekts wahrgenommen wird, das sich nicht absolut setzt, sondern sich als Teil einer guten Ordnung versteht, die es durchaus in der Wahrnehmung ihrer Gegenseite zu verteidigen gilt. Solche beschreibende theologische Sprache läuft dabei Gefahr, die besprochenen Texte zu pathetisieren. Sie kann nicht den feinen Spott für eine Wirklichkeit einfangen, die gerade in den «banalen Wörtern «aus nichts»<sup>19</sup> überschritten wird.

Obwohl die Sprache hohes Ansehen genießt als Medium der Verbindung zur Vergangenheit und zur Stiftung von Identität, die sich in der Wahrnehmung von «Sprachinseln»<sup>20</sup> zeigt, enthält die Sprache doch keine brauchbaren Elemente, derer sich eine Neuschöpferin bedienen könnte. Vielmehr ist sie überholt und verbraucht. Wie die «Sprache der Vorkämpfer, die alles wissen und deren Worte ihre Ideen vor sich hertragen».<sup>21</sup> Das Gehörtwerden in der Sprache der «Ratlosen» scheint Glückssache zu sein. Um wieviel «anschaulicher» wird die Kreativität – das zur Schöpferin Werden beim Malen! Davon berichtet die Maler-dichterin in einer bemerkenswerten Episode in *Ein seltener Tag*<sup>22</sup>. Anlässlich eines religiösen Festes in der Wohnung der Malerin betrachtet ein Rabbiner ihre Gemälde, die ihn treffen. «Schwierigkeiten der Juden mit dem Bild» werden angedeutet, der Satz «l'art consiste à retrouver le visage» (131) entzündet gerade keine Debatte, sondern eine Art Entsetzen. Um die Irritation am Rande der religiösen Feier nicht zu fördern, zieht sich die Malerin auf ihre Rolle als Hausfrau zurück: «Und weil ich die Herren nicht weiter durch meine Größe beschämen wollte, bin ich zu meiner Vinaigrette in die Küche zurückgekehrt und habe sie ihr kleines, seltenes Fest zu Ende zelebrieren lassen.» (131)

Auf diese Weise bleibt sie in Distanz zur Religion und entzieht sich gleichzeitig einer Selbstinterpretation als Künstlerin. Dennoch weist sie an anderer Stelle Versuche zurück, sich mit nur einem der Themen – isoliert – identifizieren zu lassen, die in ihrem Ensemble durchaus bestimmend für ihre Kreativität sind. In dem Text *Verwechslung*<sup>23</sup> macht sie sich lustig über die verschiedenen Identitäten, in die sie sich abwechselnd gepreßt fühlt: als Ostlerin, Expertin für die DDR u.a.

«Und dann trete ich ab und zu als Jüdin auf, finde mich im Gespräch zum Thema «Juden in der DDR» oder «Juden in Deutschland» oder gar «Judentum und Weiblichkeit» (...) In jedem Falle komme ich mir in diesen Situationen irgendwie verwechselt vor, denn nie fühle ich mich so wenig als diejenige, die ich da repräsentieren soll, als gerade in diesem Moment, auf diesem Podium.» (48)

Dennoch: «richtige Schriftstellerin» und «richtige Jüdin»<sup>24</sup> zu sein ist das Ziel der Autorin: «Ich will (...) in der Wahrheit und nicht in der Lüge leben.» (52) «Lüge» wäre in Honigmanns Sicht wohl auch die traditionelle weltvergessene Geistigkeit, die immer noch – oder immer wieder – Hochschätzung genießt. Der Text *Name vergessen*<sup>25</sup> ironisiert dieses Modell von Schriftstellersein.

«Neulich (...) habe ich (...) eine Kritik über das neue Buch des (...) Schriftstellers Jean-Pierre Name vergessen gelesen. Der Kritiker hat das neue Buch, es ist schon das vierte, sehr gelobt und den Autor als echten Schriftsteller, ja Dichter bezeichnet. Warum? Weil er nämlich, so hätte einmal ich glaube Roland Barthes André Gide (nicht sicher) beschrieben, ganz und gar von der Literatur durchdrungen sei. Einmal habe er ihn in einem Café entdeckt, ganz hinten, ganz versunken, eine Birne schälend und dabei ein Buch lesend, nachdenkend, und da habe er begriffen, daß dieser Mensch immer, unter allen Umständen des Le-

<sup>19</sup> Von meinem Urgroßvater... in: *Damals, dann und danach*, S. 51.

<sup>20</sup> Der Untergang von Wien, in: ebd., S. 90 und 120.

<sup>21</sup> Von meinem Urgroßvater... in: ebd., S. 51.

<sup>22</sup> In: ebd., S. 121–135.

<sup>23</sup> In: *Am Sonntag spielt der Rabbi Fußball*, S. 48f.

<sup>24</sup> Von meinem Urgroßvater, in: *Damals, dann und danach*, S. 52.

<sup>25</sup> In: *Am Sonntag spielt der Rabbi Fußball*, S. 14f.

Biblische Epiphanie-Tagung vom 2. bis 5. Januar 2001  
im Exerzitienhaus Himmelspforten, Würzburg

«Für wen halten mich die Menschen?» (MK 8,27)

## Wer ist Jesus und wer ist ein Christ?

Das Textgefüge MK 8,27–9,13 enthält das Messiasbekenntnis des Petrus, die erste Ankündigung von Leiden und Auferstehung, das Wort von der Nachfolge und Selbstverleugnung sowie die Erzählung von der Verklärung Jesu.

Lektüre und genaue Auslegung dieser bedeutsamen Texte ist Voraussetzung für ein besseres Verständnis unseres Glaubens und unserer Berufung als Christen. Sie helfen auch, schiefe Vorstellungen zu korrigieren und neue Impulse zu empfangen für ein Leben aus dem Glauben.

Zum Angebot dieses Seminars gehört auch die Einladung zu geistlichen Tagzeiten.

Die Tagung steht in der Tradition der Burg Rothenfels (*Heinrich Kahlefeld*). Referent: Dr. theol. Klaus Fischer

**Anmeldung** möglichst bis 10. Dezember an:  
Exerzitienhaus Himmelspforten, Mainaustraße 42,  
97092 Würzburg  
**Auskünfte** über Tel. 06742-4025 (Herr Herrmann)

bens, von Wörtern und Sätzen durchdrungen sei – ein Dichter eben. Bravo, Herr Kritiker, bravo Jean-Pierre Name vergessen! Und ich weiß nicht ob ich lachen oder weinen soll, aber ich weiß nun wenigstens, daß ich keine Dichterin oder Schriftstellerin bin, daß ich nur eine schreibende Hausfrau und malende Mutter bin.» (14)

Gegen die Fiktion des «Durchdrungenseins von Sätzen» steht der wache Blick, die von «Ideen» unverstellte Wahrnehmung. Deren Gestaltung als «Bild oder Roman»<sup>26</sup> wird dank der «Doppelbegabung» nicht einfacher.

*Damals, dann und danach*, das vorsichtige In-die-Reihe-Bringen, das vielleicht wieder an kindliches Erzählen denken läßt<sup>27</sup>, gestaltet die Erfahrung der Zeit, die vielfältig wahrgenommen wird: nicht nur im historischen Sinne oder im familiären Erinnern großer Ereignisse, sondern genauso im Blick in die Augen der Freundin, am Schreibtisch, welcher der des erwachsen gewordenen Sohnes ist oder in der Beschreibung von Personen.<sup>28</sup> Auch hier ist eine Parallele zur Malerei zu notieren: Schmucl J. Agnons, *Gestern, vorgestern* wird zitiert.<sup>29</sup> Die Absicht, «das Leben und den Tod zu gestalten», Zeit, Zeitlichkeit, Endlichkeit machen das Leben aus. Barbara Honigmann gestaltet sie und bezeugt literarisch, daß das Judentum eine Religion der Geschichte und der Zeit ist.<sup>30</sup>

### «Wenn wir uns umsehen»

Gibt es auch eine Zukunft? *Damals, dann und danach?* «Danach» als die Aussicht auf das Morgen zu lesen, ist auch dort möglich, wo Barbara Honigmann Vorlieben der Kinder und ihre Reaktionen auf die Themen ihrer Eltern notiert. *Siehste*<sup>31</sup>, ein Ferienerlebnis auf den Spuren Rilkes «in dem Zweiland am Genfer See». Weder für die Naturschönheiten noch für Sprachbeobachtungen an der französisch-deutschen Sprachgrenze

<sup>26</sup> Ein seltener Tag, in: *Damals, dann und danach*, S. 127.

<sup>27</sup> Vgl. Barbara Honigmann, *Roman von einem Kinde*. Frankfurt a.M. 1989 und die «Haltung noch einmal ganz von vorne anzufangen», in: *Von meinem Urgroßvater...*, in: *Damals, dann und danach*, S. 51.

<sup>28</sup> Vgl.: *Erwachsen?*, *Der Sohn des Generals*. Fast ein richtiger Elsässer, in: *Am Sonntag spielt der Rabbi Fußball*, S. 18f., 37ff., 39ff.

<sup>29</sup> Vgl.: *Ein seltener Tag*, in: *Damals, dann und danach*, S. 125.

<sup>30</sup> Vgl. u.a. Abraham Heschel, *Gott sucht den Menschen*: Neukirchen-Vluyn 1995, S. 154.

<sup>31</sup> In: *Am Sonntag spielt der Rabbi Fußball*, S. 10–12.

haben die Kinder Sinn, was zählt, sind die Erfolge der Fußballmannschaft und die Coca-Cola-Büchse, auf deren Grund sie wie gebannt starren, «weil man dort nämlich ein Zeichen entdecken muß, um an einem Preisausschreiben teilnehmen zu können. Das Zeichen können sie nicht entdecken und sind wütend auf uns, als ob wir daran schuld seien, wegen Rilke.» (12)

Die Schilderung eines Winterausfluges ins Elsaß mit der Entdeckung von Gedächtnissteinen für Soldaten aus dem Ersten Weltkrieg: *Die toten Männer vom Donon*<sup>32</sup>, sieht die Erinnerung an den Ersten Weltkrieg und das Zeitempfinden der Kinder zusammen.

«Was für ein Anblick, wenn wir uns umsehen. Die toten Männer kriechen auf ewig, in rote Steine verwandelt, den Berg hoch, notdürftig zwischen den Bäumen versteckt und schneebedeckt. Dann haben die Kinder noch etwas entdeckt, die Hütte, sie waren mit ihren Schulklassen, in verflissenen Sommern schon einmal hier, jetzt fällt es ihnen wieder ein, da haben sie diese Hütte gebaut, ja die, die ist es, genau die, die sie gebaut haben, damals, in einem der letzten Sommer.» (23)

Die Gegenwart der toten Soldaten des Ersten Weltkrieges, die wie zu Söhnen des Sisyphos versteinert «auf ewig» den Berg

<sup>32</sup> In: Am Sonntag spielt der Rabbi Fußball, S. 22f.

hochkriechen gegenüber dem aus der Schülerperspektive nicht weiter konkretisierbaren Damals der letzten Sommer. Die Gegenwart der Jungen bestimmt der Fußball, *Allez Racing*, die jeweils *Neueste Mode* von Comics, Aufklebern und elektronischem Spielzeug, *Grüße aus der elsässischen Schweiz*.<sup>33</sup> Also kommt es auf den Blick an, «wenn wir uns umsehen», mehr wahrzunehmen, als was die Gegenwart der Konsummoden als Wirklichkeit zuläßt.

Mit Margarete Susman könnte man schließen: «Leichter prägt sich ein, was das Auge sieht, als was das Ohr vernimmt; denn das Auge sieht Wirkliches im erfüllten Raum; das Ohr vernimmt erst den Aufruf zum Wirklichen in der leeren Zeit. (...) Gegen das raumhafte Ziel der Vollendung steht das in der Zeit zu gewinnende Ziel der Erlösung.»<sup>34</sup>

Barbara Honigmanns Blick entdeckt den Spalt im erfüllten Raum des Wirklichen, durch den sie ein Licht wahrnimmt, das sie in Sprache fassen kann, so daß es den Anderen anspricht.<sup>35</sup> Vielleicht hört er.

Christine Funk, Bonn

<sup>33</sup> Alle in: Am Sonntag spielt der Rabbi Fußball, S. 7f., 9f., 26f.

<sup>34</sup> M. Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*. Jüdischer Verlag, Frankfurt a.M. 1996, S. 27.

<sup>35</sup> Vgl. Von meinem Urgroßvater ..., in: *Damals, dann und danach*, S. 47, 49.

## Vom «Lehrsatz der Ungewißheit»

oder Philosophie und Weltanschauung\* (Zweiter Teil)

Somit befinden wir uns in einer Situation, in der es, auf dem Hintergrund der heutigen philosophischen Aporetik des radikalisierten Agnostizismus, nicht möglich ist, eine bestimmte Weltanschauung zu entwickeln, wohl aber eine Art Lehre von den Weltanschauungen. In einer solchen Weltanschauungslehre wäre Weltanschauung formal der Begriff für alle Bemühungen, dem Defizit und dem Desiderat in unserem Weltverhältnis zu entsprechen, und in der Weite dieses Begriffs, der Philosophie, Religion, Theologie und Esoterik umfassen würde, käme dann zum Ausdruck, daß es jenes Unbefriedigtsein überhaupt gibt und daß es existentiell ernst genommen werden muß. In inhaltlicher Hinsicht hätte sich eine solche, methodisch differenzierte Weltanschauungslehre hauptsächlich mit der Frage zu befassen, welche Motivationen Menschen immer schon veranlaßt haben und auch heute noch veranlassen, Positionen jenseits der Aporie-Grenze zu beziehen. Warum z.B. sind Menschen trotz aller Aporien noch Juden und Christen, warum wenden sie sich dem Buddhismus oder dem Taoismus zu, warum kehren sie zu den Kelten zurück, warum bilden sie sich eigene Religionsformen, warum überlassen sie sich Fundamentalismen verschiedenster Art, die alle darin übereinkommen, daß sie die Rationalität beiseite legen, statt sie wenigstens in ihrer philosophisch ausweisbaren, wenn auch begrenzten Reichweite zuzulassen?

In all den Bestrebungen, mit der Aporie zu leben oder angesichts der undurchsichtigen Wand nicht zu resignieren oder gar zu verzweifeln, kommt also eine Frageweise zum Zuge, die die Philosophie nicht einfach abschaffen oder verbieten kann. Ganz im Gegenteil hat sie sich der Frage zu stellen, warum Menschen sich nicht mit dem Dilemma der Aporetik zufrieden geben. Es soll nicht bestritten werden, daß einige dies vielleicht doch vermögen, für die dann der Blick auf das Ganze verstellt bleibt und für die eben darin ihre skeptische, ja – paradox gesprochen – blinde Weltanschauung besteht. Diese Wenigen mögen philosophisch die Konsequenztesten sein, aber was sagt die Philosophie zu den vielen, die vor jener Wand stehend das Defizit und das Desiderat empfinden und nach einem Bild vom Ganzen suchen? Wie schon erwähnt, kann die Philosophie zunächst einmal das Dilemma bewußtmachen, dem die Bemühung um Weltanschau-

ung nicht entkommt und das ja auch für Religion, Ideologie usw. gilt. Zu dem erkenntnistheoretischen Dilemma kommt auch bei der Bemühung um Weltanschauung das Moment der Empörung, des Protests, des Dissenses hinzu, das zur philosophischen Aporetik gehört. Das Ganze, das man in den Blick nehmen möchte, ist nicht nur dem Blick entzogen, sondern würde sich dem Blick, wäre er denn möglich, als widersprüchlich, brüchig und skandalös erweisen. Dieser Befund würde sich auch nicht ändern, wenn es gelänge, sich auf eine Plattform zu begeben, von der aus man über die Wand hinwegsehen könnte. Auch der religiöse oder selbst der christliche Blick sieht von der Welt nicht mehr als das, was sich zeigt und was ist, also das Chaos, die Widersprüchlichkeit aus Positivem und Negativem, das Durcheinander von Gutem und Bösem, Schönem und Häßlichem, und jedenfalls nicht das, was er erhofft oder worauf er – eschatologisch – vertrauen mag. Legen wir das Wort Weltanschauung auf die philosophische Goldwaage, so müssen wir also das Scheitern einer Bemühung konstatieren, trotz des Defizits und des Desiderats, aus denen sie immer wieder und zu Recht hervorgeht.

### «Ich habe einen Traum»

Deswegen dürfte es sich empfehlen, an die Stelle des Wortes Weltanschauung jene Formulierung zu setzen, die vielleicht aus einer sprachlichen Verlegenheit heraus, aber nicht ohne sachliche Relevanz in anderen Sprachen zur Wiedergabe des deutschen Wortes verwendet wird: *vision du monde*, *world outlook*, *world views*. Zwar wird lexikalisch auch der Begriff Konzeption angeboten – *conception of the world*, *concepción del mundo*, *conception du monde* –, aber er identifiziert Weltanschauung wieder mit Philosophie oder, wertfrei verstanden, mit Ideologie und scheint demgemäß ein Wissen zu unterstellen, das es nicht oder jedenfalls nicht mehr gibt. Das oszillierende Wort *Vision* dagegen ist für unsere Überlegungen geeigneter, verweist es doch – wenn man so will – auf eine Weltanschauung neuer Art. «*Vision du monde*» – das ist sicher auch zunächst als Synonym für Blick, Anschauung oder Betrachtung der Welt gemeint, aber es drückt nach verbreitetem Sprachgebrauch wie z.B. in Zukunftsvisionen, «*vision du futur*» u.ä. auch die in der reflektie-

\* Erster Teil in: *Orientierung* 64 (2000) S. 229–233.

renden Phantasie geschehender Vorwegnahme oder den Entwurf dessen aus, was sein kann und soll, und kommt dem, was z.B. auch ein Martin Luther King seinen «Traum» nannte – «I have a dream» – sehr nahe.

Weltvision, Weltansicht, Weltanschauung wäre in diesem Sinn verstanden *mehr* als Weltanschauung im früheren Verständnis, die sich primär auf das Vorliegende richtete, und auch *mehr* als Weltdeutung, wie man gelegentlich sagt. Da die Begriffe nicht festliegen, könnte man natürlich das Wort Weltdeutung im hier gemeinten Verständnis von «*vision du monde*» oder Weltansicht gebrauchen, aber dagegen spricht nach meinem Eindruck, daß mit Weltdeutung doch immer auch der Versuch der rationalen Erklärung verbunden ist und daß das Wort sich insofern ebenfalls *mehr* auf das Gegebene, den ontischen Status quo bezieht als Weltvision. Bezeichnenderweise gab man ausgerechnet einer Festschrift für Guardini den Titel «*Interpretation der Welt*»<sup>23</sup>, womit wahrscheinlich die Abkehr von dem inzwischen obsolet geltenden Wort Weltanschauung und eine pointiertere Hinwendung zur Reflexion angezeigt werden sollte. Aber die Interpretation der Welt, die Deutung des Ganzen kommt über die Feststellung der Aporien und Widersprüche ebensowenig hinaus wie die Anschauung der Welt, so daß in der Tat auch ihr gegenüber «*Vision der Welt*» begrifflich und sachlich das Empfehlenswertere ist, weil sie die Problematik des Noch-nicht-Gegebenen, des Noch-Ausstehenden in seiner Spannung zwischen dem Drohenden und dem Wünschenswerten klarer und entschiedener miteinschließt. Ohne einen unfruchtbaren Streit um Worte anzetteln zu wollen, werde ich nunmehr im skizzierten Sinne noch einiges über die Vision der Welt als einer Weltanschauung neuen Typs sagen, wobei ich – und das ist keineswegs eine persönliche Marotte – des öfteren der französischen Fassung «*vision du monde*» wegen ihrer m.E. größeren Klarheit den Vorzug gebe, jedoch synonym damit das deutsche Wort «Welt-sicht» verwende.

### Die Frage der Menschenrechte

Bei einer solchen *vision du monde*, bei der es sich freilich nicht um waghalsige Vorhersagen, aber auch nicht um wissenschaftlich vielleicht seriöse Futurologie handelt, sondern um eine aufgeklärte, skeptische, durch die Abgrund-Erfahrungen des zwanzigsten Jahrhunderts aporetisch gewordene und also nicht mehr naive Schau des gegenwärtig Überschaubaren, geht es heute, wie man an den öffentlichen Diskussionen erkennt, in erster Linie um politisch-gesellschaftliche und um wissenschaftlich-technische, insbesondere ökologische Probleme, die alle von sehr hoher Bedeutung für den weiteren Weg des Menschengeschlechts sind. Ich brauche die Themen, die in diesem Kontext behandelt werden, hier nicht aufzuzählen; sie im einzelnen zu erörtern, überschreitet zudem die Zuständigkeit der Philosophie. Lediglich ein Thema, das in dieser Perspektive in den Mittelpunkt gerückt ist und in zahlreichen Publikationen und Kongressen international untersucht wird, sei – wenngleich wiederum nur kurz – angesprochen, ich meine das Thema *Menschenrechte*.

Bei diesem so fundamentalen Thema geht es bekanntlich zunächst um die juristische Kodifizierung präpositiver, d.h. prästaatlicher Rechte jedes einzelnen Menschen. Durch diese Festlegungen, die ihren Niederschlag in feierlichen Erklärungen sowie in den Verfassungen der Staaten gefunden haben, unterscheiden sich die Menschenrechte zwar von den sogenannten natürlichen Rechten, aber es ist völlig klar, daß die prinzipielle Möglichkeit von Menschenrechten letztlich in der Natur des Menschen grundgelegt ist, die ihrerseits wiederum unterschiedlich verstanden wird. Wir werden deswegen von dem Thema Menschenrechte wieder zu der metaphysischen und religions-

philosophischen Fragestellung geführt, und dies um so nachdrücklicher, als die Proklamierung von Menschenrechten heute stets zu tun hat mit der Erinnerung an die Terror-Erfahrung des zwanzigsten Jahrhunderts und nicht mehr in einem ungebrochenen Rekurs auf die Tradition der Naturrechtslehre geschehen kann. Auch läßt sich ja nicht übersehen, daß im Kontext der älteren Erörterungen des Themas Weltanschauung, also etwa in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts, von den Menschenrechten überhaupt keine Rede war, während eine neue *vision du monde*, eine neue Weltansicht auf dem Boden der aporetisch-skeptischen Philosophie ohne die Debatte über die Menschenrechte, ja ohne die Versuche der Verwirklichung der Menschenrechte nicht mehr vorstellbar ist. Das bedeutet aber, daß über das Politische und das Rechtliche dieses Themas hinaus die Frage nach der Begründung oder besser: nach dem *Grund* von Menschenrechten, denen ja universelle Verbindlichkeit zukommt und zukommen soll, eine neue Dringlichkeit erhält.

Nun könnte man allerdings sagen, daß wir damit doch wieder vor die undurchsichtige Wand geraten, von der Reiner Wiehl gesprochen hat. Das dürfte anthropologisch-existentiell durchaus richtig sein und bleiben, aber die Wirklichkeit der menschlichen Lebenswelt zeigt, daß wir nicht unablässig und geradezu neurotisch auf diese Wand starren können und daß wir nicht abwarten können, bis die metaphysische und gar religionsphilosophische Begründung der Menschenrechte auf eine Weise gelingt, der alle zustimmen vermöchten. Denn wir brauchen ja die Idee der Menschenrechte und den Willen zu ihrer praktischen Verwirklichung gerade auch dann, wenn über ihre letzte Begründung kein Konsens zu erzielen ist. Diese anscheinend nicht zu ändernde Situation ist als solche ein unüberhörbarer Hinweis darauf, daß zu den unentbehrlichen Grundlagen der heutigen Welt und damit auch zu einer ebenso aporetischen wie pragmatischen Weltansicht die *Anerkennung der Differenz* gehört, d.h. die Anerkennung der höchst verschiedenartigen kulturellen, geistigen und religiösen Positionen in der einen, gemeinsamen Welt.

### Anerkennung der Differenz

Es handelt sich dabei nicht um eine Anerkennung, die sozusagen von einem wissenden, geradezu gnostisch sicheren Standpunkt aus den übrigen Positionen gnädig gewährt würde, vielmehr um eine mutuale Anerkennung, die uns die vorgegebene Gemeinsamkeit des Menschseins auf diesem Planeten um der Zukunft dieser Menschheit willen aufdrängt. Es kann hier nicht dargestellt werden, warum diese so naheliegende Einsicht in die Notwendigkeit, um des zukünftigen Lebens der einen Menschheit willen die Differenz anzuerkennen, eine so lange historische Inkubationszeit hatte, bis sie nun endlich das Bewußtsein der gesamten Menschheit zu prägen beginnt. Jedenfalls ist inzwischen, nicht zuletzt dank neuer Technologien, eine *vision du monde*, eine Weltansicht möglich und in nicht geringem Maße auch schon Wirklichkeit geworden, in der auf dem Hintergrund der Schrecken, die aus der verweigerten Anerkennung von Differenz hervorgegangen sind, eine neue, bessere Form des Zusammenlebens aller sich abzeichnet.

Zu den vielfach zu beobachtenden Anzeichen dieser Entwicklung gehört heute auf der Ebene der Philosophie nicht nur eine so bislang nicht gekannte Bemühung um ein Weltethos<sup>24</sup>, sondern auch ein neues, erheblich größer gewordenenes Interesse an der Vergleichung der verschiedenen Kulturen und Religionen und auch die Bemühung um eine neue Geschichtsphilosophie auf der Basis einer weithin noch zu erarbeitenden «Weltgeschichte in pragmatischer Absicht». In dieser neuen «World History», über die der Historiker Andreas Eckert kürzlich innerhalb des «Forum Humanwissenschaften» der Frankfurter

<sup>23</sup> Vgl. H. Kuhn, H. Kahlefeld, K. Forster, Hrsg., *Interpretation der Welt*. Festschrift für Romano Guardini zum achtzigsten Geburtstag. Würzburg 1965.

<sup>24</sup> Ich verweise hier nur allgemein auf die bekannten und wichtigen Bestrebungen von Hans Küng und der von ihm begründeten «Stiftung Weltethos».

Rundschau einen informativen Bericht geschrieben hat<sup>25</sup>, hätte philosophisch und religionswissenschaftlich gesehen auch die sogenannte «komparative Philosophie», über die in jüngster Zeit mehr und mehr nachgedacht wird<sup>26</sup>, ihren Platz. Zwar gab es in vergangenen Jahrhunderten mancherlei Vorboten und Vorarbeiten einer solchen komparativen Weltanschauung, aber erst seit wenigen, vielleicht erst seit zwei, drei Jahrzehnten ist hier ein Durchbruch in das öffentliche Bewußtsein erfolgt, der eine neue vision du monde ermöglicht.

Bei dieser komparativen Arbeit, die der erwähnten Anerkennung der Differenz entspricht, gerät natürlich der Anspruch des traditionellen Christentums in erhebliche Turbulenzen. Das Stichwort, das besondere Irritationen hervorruft, heißt *Relativismus*. Am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts diskutiert man in der Theologie erneut und nunmehr, wie es scheint, heftiger als früher, ob es nicht in Ansehung der verschiedenen Kulturen und Religionen mehr noch als um Dialog und Polylog darum geht, eine richtig zu verstehende Relativität des Christentums zu akzeptieren.<sup>27</sup> Aber nicht nur ein schlechter Relativismus, für den alle Katzen grau sind, sondern auch eine anzuerkennende Relativität verlangen natürlich die Verabschiedung einer christlichen Absolutheitsvorstellung, zu der die amtliche Kirche selbst in ihrer Konzilerklärung über die nichtchristlichen Religionen aus dem Jahr 1965 bereits vorsichtig auf Distanz gegangen ist. Auch muß man sich theologisch mehr und mehr mit den Konsequenzen der durchaus naheliegenden Tatsache vertraut machen, daß Jesus selbst und seine Botschaft in einem kulturellen Kontext

<sup>25</sup> Vgl. A. Eckert, Denken in offenen Systemen. Noch eine Folge der Globalisierung: Weltgeschichte in pragmatischer Absicht, in: Frankfurter Rundschau vom 31.8.1999, S. 10.

<sup>26</sup> Wichtige Informationen bietet insbesondere «Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren», die seit 1997 in Wien erscheint.

<sup>27</sup> Vgl. H. R. Schlette, Die Theologie der Religionen, der neue Relativismus und die Frage nach Jesus, in: R. Hoppe, U. Busse, Hrg., Von Jesus zum Christus. Christologische Studien. Festgabe für Paul Hoffmann zum 65. Geburtstag. Berlin-New York 1998, S. 621–630, auch in: Orientierung 61 (1997) S. 250–253.

## ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2× 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 Walf (Nijmegen)

### Preise Jahresabonnement 2001:

Schweiz (inkl. MWST): Fr. 61.– / Studierende Fr. 45.–

Deutschland: DM 78.–, Euro 40.– / Studierende DM 60.–,

Euro 31.–

Österreich: öS 550.–, Euro 40.– / Studierende öS 430.–, Euro 31.–

Übrige Länder: sFr. 57.–, Euro 37.– zuzüglich Versandkosten

Gönnernabonnent: Fr. 80.–, DM 100.–, öS 700.–, Euro 50.–

### 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.

stehen, der zunächst einmal Relativität bedeutet.<sup>28</sup> Wie es von hier aus zu der Universalisierung des christlichen Glaubens und zum Absolutheitsanspruch gekommen ist, läßt sich kultur- und theologiegeschichtlich nachzeichnen, die Frage ist nur, ob man für das, was auf diesem Weg geworden ist, im Namen Gottes pauschale Akzeptanz verlangen darf. Mit erneuertem Ernst stellt sich damit also die Frage, worin der christliche Glaube überhaupt besteht, eine Frage, der hier nicht weiter nachgegangen werden kann.

## Der philosophische Ort des Glaubens

Ich möchte mich zum Schluß – wenn ich es einmal so nennen darf – auf die Frage nach dem *philosophischen Ort* dieses Glaubens beschränken und kurz auf die zu Anfang zitierte Überlegung Unamunos zurückkommen.

Philosophisch gesehen kann der Ort des christlichen Glaubens nicht anders bestimmt werden als der Ort anderer Religionen. Dies ergibt sich aus der vision du monde, die wegen ihrer Aporie und Skepsis die gegenwärtige globale Situation realistischer und pragmatischer erkennt als der frühere, methodisch labile «Weltanschauungsblick». Der Ort des Christentums liegt jenseits der philosophischen Aporie-Grenze und ist deshalb ohne einen Assensus, eine Zustimmung und in diesem Sinne ohne einen Sprung, für den es allerdings Motive geben muß, nicht zu erreichen. Dies gilt natürlich für die Option zugunsten anderer Religionen ebenfalls. Der Glaube, auch der christliche, ist niemals ohne die Aporie, er ist niemals Sicherheit, Wissen oder gar Gnosis, und er ist als Glaube notwendigerweise relativ, auch wenn die Art des Glaubens bzw. des Vertrauens und die sogenannten Glaubensinhalte von den Glaubenden für schlechthin einzigartig und für die höchstmögliche Wahrheit gehalten werden.

So ist auch der christliche Glaube nach wie vor nicht zu haben ohne jenen «Lehrsatz der Ungewißheit», von dem Unamuno sprach. Doch Unamuno stellte in dem angeführten Brief auch die Frage, wie es mit dem menschlichen Leben überhaupt bestellt wäre, wenn wir Sicherheit besäßen – in bezug auf die metaphysischen Grundfragen und in bezug auf die religiöse Wahrheit. Er schrieb: «Unsicherheit und Geheimnis retten uns! Die ganze Wahrheit würde uns vernichten!»<sup>29</sup> Das bedeutet, daß ein Leben mit derartigen Sicherheiten uns zu freiheitslosen Wesen machen würde; alles wäre klar, und wir hätten nur noch zu funktionieren.

Somit möchte ich am Ende festhalten, daß die bleibende Aporie, erst recht die durch die Abgrund-Erfahrungen unseres Jahrhunderts radikalisierte, keinen anthropologischen Mangel darstellt, sondern ganz im Gegenteil uns erst ermöglicht, uns als – in einem kaum bestimmbar Maß – freie Menschen zu dem, was ist, zu verhalten zu können und daß in dieser unserer Möglichkeit das begründet ist, was man die Würde des Menschen nennt.

Auf dieser ungesicherten Basis steht immer auch der christliche Glaube, und mit Recht konnte daher der Theologe Gregor Maria Hoff das Programm einer «aporetischen Theologie» entwickeln<sup>30</sup>, einer Theologie also, die nichts beschwichtigt. Wenn die hier skizzierten philosophischen und theologischen Ansätze ernstgenommen werden, behält auch in der neuen Weltanschauung das Christentum die Chance, als eine menschliche Option neben anderen zu überdauern, ohne daß philosophisch bzw. von außen über Wahrheit oder Unwahrheit des christlichen Glaubens geurteilt werden könnte.

Heinz Robert Schlette, Bonn

<sup>28</sup> Vgl. etwa E. Schillebeeckx, Menschen. Die Geschichte von Gott. Freiburg-Basel-Wien 1990, S. 212f. («Gott ist absolut, aber keine einzige Religion ist absolut.» Ebd. S. 213), sowie J. Dupuis, Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux. Cerf, Paris 1997, speziell S. 423–462 (Lit.).

<sup>29</sup> Vgl. R. Wiehl, Die Zeitlichkeit der Verantwortung, in: Ders., Zeitwelten. Philosophisches Denken an den Rändern von Natur und Geschichte. (stw 1366). Frankfurt/M. 1998, S. 254.

<sup>30</sup> Vgl. G.M. Hoff, Aporistische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie. Paderborn u.a. 1997.