



ORIENTIERUNG

Nr. 18 66. Jahrgang Zürich, 30. September 2002

VOM 6. BIS ZUM 11. MAI 2002 fand in Asunción/Paraguay das Vierte Lateinamerikanische Treffen (*Encuentro Taller*) zur *Teología India* statt. Rund 200 Vertreterinnen und Vertreter aus 45 verschiedenen Ethnien Mittel- und Lateinamerikas, Delegierte des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM), des *Consejo Latinoamericano de Iglesias* (CLAI), Theologen und ausländische Gäste berieten unter der Einladung der *Articulación latinoamericana de Pastoral Indígena* (AELAPI) über das Thema «Auf der Suche nach der Erde ohne Leid» und verabschiedeten die nachfolgend dokumentierte Schlußbotschaft. (Vgl. auch den Bericht von Thomas Schreijäck in dieser Nummer.)

Auf der Suche nach der Erde ohne Leid

1. Als Gesandte unserer Gemeinschaften und unterstützt von unseren Hirten haben wir, Frauen und Männer, Indígenas, Nachkommen der ursprünglichen Bewohner und Besitzer dieser Erde, die wir uns im Namen Gottes, der uns Mutter und Vater ist, für unsere Völker einsetzen, von dort, wo die Sonne aufgeht, bis dorthin, wo sie untergeht, vom Rio Bravo bis nach Feuerland, versammelt, verbunden an Händen und in den Herzen um den Feuer-Wind des Geistes herum, um eine gemeinsame Botschaft zu formulieren auf der Suche nach der Erde ohne Leid.

2. Auf diesem 4. Lateinamerikanischen Ökumenischen Werkstatt-Kongreß zur indianischen Theologie ist es der Traum von der Erde ohne Leid, der uns immer am Leben gehalten hat, der uns hat aufstehen lassen, der uns vorwärtsgehen läßt und der uns befähigt, unsere Schritte, unser Handeln, unsere Botschaft, unseren Glauben und unsere Solidarität zusammenzubinden.

3. Diesen Weg gehen wir als Völker mit tausendjährigen Wurzeln und abstammend von weisen Frauen und Männern, Erbauerinnen und Erbauern des Friedens und der Gerechtigkeit, Sprößlinge und Antlitze Gottes, Töchter und Söhne der Völker der Ava Guaraní, Guaraní, Guaraní Kayowá, Nivaclé, Ayoreo, Awá, Chamacoco, Mby'a, Tzotzil, Tzeltal, Rarámuri, Chamula, Mayo, Maya, Mixteco, Náhuatl, Zapoteco, Qhechua, Kichua, Pastos, Toba Maskoy, Moxos, Guarayo, Toba, Pilagá, Wichí, Kolla, Mapuche, Sateré-Mawe, Tariano, Aymara, Cocama, Wanano, Satere Manes, Guana, Tariano, Puhe'pecha, Maskoy, Guancé, Nasa-Paeces, Emberá, Maytapú, K'iche', Kaqchik'el, Q'eqchi. Wir alle sind in das Land der Guaraní-Völker gekommen, zusammengerufen, um uns auf die Suche nach der Erde ohne Leid zu machen. Wir haben unsere Zusammenkunft damit begonnen, bei demjenigen, der Herrin und Herr der Erde ist, um Erlaubnis zu bitten, angesichts seiner Gegenwart unsere Botschaft zu verkünden. Wir wissen uns zugleich der traditionellen Weise verbunden, den Tod zu deuten und den Wert des Lebens zu erfassen, wie wir dies von unseren Großmüttern und Großvätern gehört haben.

4. Wir sind Töchter und Söhne der Erde, deshalb haben wir ihre Farbe. Wir sind Menschen mit bemaltem Gesicht, Trommeln und Federbusch. Wir stammen von den Völkern ab, die ihre Botschaft gemeinsam formulieren und die ihr Herz bestärken, in dessen Mitte das hellmachende und wärmende Feuer gegenwärtig ist, in dem sich Himmel und Erde vereinen.

5. Wir haben in diesen Tagen auf tiefe Weise unsere indigene Spiritualität erfahren, da wir eingeladen waren, gemeinsam mit den Guaraní-Völkern, mit unseren Schwestern und Brüdern aus der Südhälfte des Kontinents (Cono Sur), der Andenregion, aus dem Amazonasbecken und Mittelamerika diesen festlichen Anlaß zu begehen. So begrüßten wir Vater Sonne, ehrten und küßten die Mutter Erde und reinigten unseren Geist und machten unser Herz würdig, um die Theologie unserer Völker über den, der Mutter und Vater des Lebens ist, angemessen zu formulieren.

6. Die Überlieferung unserer Vorfahren, die uns bis in die Gegenwart begleitet, der Mythos, ist ein Wort voller Träume und Hoffnungen, das Orientierung gibt auf dem Weg unserer Völker zur Erde ohne Leid, zur blühenden Erde. Die Erde ernährt uns, aus ihr

INDIGENE THEOLOGIE

Botschaft des IV. Lateinamerikanischen Treffens: Ökumenisches Treffen zur *Teología India* – 200 Vertreterinnen und Vertreter aus Lateinamerika – Zum Thema des Kongresses – Die vertretenen Ethnien und Gruppen – Einladung an alle Menschen – Die aktuellen Bedrohungen – Die Relevanz der Mythen und der Traditionen – Bekenntnis zum Gott Jesu Christi.

«Auf der Suche nach der Erde ohne Leid»: Bericht über das IV. Treffen zur *Teología India* – Guaraní als Gastgeber – Zur Mythologie und Geschichtserfahrung der Guaraní – Die Erde ohne Leid – Zwischen Realität und utopischer Erwartung – Das Zusammenspiel von Ökonomie und sozialer Organisation – Der Ablauf des Treffens in Paraguay – Die Vorgeschichte und die bisherigen Kongresse in Mexiko, Panamá und Bolivien – Angesichts weltweiter Globalisierungsprozesse – Lesen der Zeichen der Zeit – Produktive Aneignung der Traditionen.

Thomas Schreijäck, Frankfurt/M.

NEUES TESTAMENT

Die semiotische Kathedrale: Zu Gerd Theißens Theorie des Urchristentums – Durchbrechen einer christlichen Binnenperspektive – Ein religionswissenschaftlicher Ansatz – Von Mythos, Ethos und Ritus – Revitalisierung der Zeichensprache der jüdischen Religion – Nächstenliebe und Demut – Demokratisierung und Aristokratisierung – Der Weg zu einer autonomen Zeichenwelt – Schaffung einer eigenen Grunderzählung in der Evangelientradition – Die Krisen des Urchristentums – Die judaistische Krise – Die Herausforderung durch die Gnosis – Spannung zwischen gegenkulturellem Protest und allgemein kulturellem Verantwortungsgefühl – Die Zeichenwelt wird zur Lebenswelt – Die architektonische Metapher der Kathedrale:

Peter Reinl, Hermann-Josef Venetz, Fribourg

KUNST

Spuren des Suchens und Gestaltens: Ein Blick auf das Werk der Bildhauerin Christine Stadler (1922–2000) – Furor und Kraft – Die Zeit der Ausbildung – Die einsamen Entwürfe – Das Bergende im Zentrum – Der «homo politicus» und der «homo ludens» – Hinwendung zur Tierwelt.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

LITERATUR/THEOLOGIE

Weltkuddelmuddel, Gotteswahnsinn: Zu einer Studie von K.-J. Kuschel – Rebellische Gebete aus der Matratzengruft – Krankheit, Schmerz und die Literatur – Wider die Tabuisierung der Gotteskritik. Christoph Gellner, Luzern

NACHTRAG

Certeau im Plural: Ein internationales Netzwerk von Forschern und Lesern – Treffpunkt im Internet – Neuerscheinungen in Frankreich.

Nikolaus Klein

sprießen die Heilpflanzen, aus ihr quillt das Wasser, das uns Leben schenkt, sie ist die Mutter der Bäume, der Steine, der Menschheit und von allem Seienden. Nach unserer Tradition ist das, was die Erde uns gibt, der ganzen Menschheit anvertraut und steht zu ihr in einem reziproken Verhältnis.

7. Die Erde, dieses große Haus aller Völker der Menschheit, ist bedroht, entweiht und vermarktet durch neoliberales Denken, das ihr Schaden zufügt, indem man das Wasser und die Luft vergiftet, Wälder und Berge dem Erdboden gleichmacht und damit zugleich die Menschheit.

8. Es sind verschiedene Bedrohungen, die unseren Völkern Steine in den Weg legen und diesen untergraben. Die schlechten Regierungen und die Mächtigen dieser Welt haben unsere Völker in Hunger, Krankheit und Elend gestürzt. Sie haben unser Antlitz verunstaltet und unsere Herzen pervertiert. Dieses entmenslichende System nimmt verschiedene angenehme und begehrte Ausdrucksformen an, um uns von den Spuren abzubringen, die uns die Richtung weisen hin zur Erde ohne Leid. Dieses System ist wie eine Füchsin, die hinterlistig ihre wirklichen Interessen verbirgt, um uns zu verführen.

9. Die Institutionen und Organismen des Neoliberalismus, die Handel betreiben und die Güter der Mutter Erde, die für die ganze Menschheit bestimmt sind, zweckentfremden, möchten die Zukunft verschlingen, die in unseren Töchtern und Söhnen, Frauen und Männern und in den alten Menschen präsent ist, wie eine bössartige Schlange, um sie zu einem anderen, unseren Völkern fremden und wertleeren Lebensstil zu verleiten.

10. Wir sind uns des Beitrags und der Segnungen der Menschen nicht indigener Herkunft bewußt, die die gleiche Sehnsucht nach Zukunft für unsere Völker haben; sie teilen uns das Beste von sich und ihrer Weisheit mit, um mit uns zusammen eine Erde ohne Leid zu gestalten. Diese Frauen und Männer sind unsere besten Verbündeten.

11. Unsere Mythen sprechen von den Kämpfen zwischen Gut und Böse, die sowohl in unseren Gemeinschaften als auch in jeder und jedem selbst stattfinden. Aber darüber hinaus lehrt uns die Überlieferung Verhaltensmöglichkeiten, um alles Übel der Menschheit gegenüber einzudämmen, offen zu legen und abzuwenden.

12. Diese Zusammenkunft, die sich durch die lebendige Präsenz vieler Sprachen, Kulturen, Spiritualitäten und Träume auszeichnet hat, zeigte uns, daß die Einheit der Völker möglich ist

und daß in ökumenischen Feiern unsere Glaubensweisen unter Einfluß der Verschiedenheit vereint werden können. Bei dieser Zusammenkunft konnten wir unsere Lieder und unsere gemeinschaftlichen Anstrengungen zum Ausdruck bringen, um unsere je eigene Geschichte mit der anderer zu verknüpfen und den Weg gemeinsam fortzusetzen in Richtung auf ein Morgen des Lebens in Fülle.

13. Wir Indígenas müssen uns die Werkzeuge des Systems aneignen. Nachdem wir 500 Jahre davon ausgeschlossen wurden, unsere Zukunft zu gestalten, haben wir uns aufgemacht, das Todbringende von dem, was unseren Völkern Leben gibt, unterscheiden zu lernen. Wir bekräftigen erneut das Fest als heiligen Raum und gotterfüllte Zeit, die uns versöhnt, verschwärt und uns im Teilen bestärkt.

14. Unsere Mythen erinnern uns daran, daß wir unser Wissen vermehren können, wenn wir unsere Sprache gebrauchen und sie weiterentwickeln – doch nie ohne die Einbeziehung des Rats der Ältesten. Im geschwisterlichen und respektvollen Dialog und mit unserem eigenen beispielhaften Verhalten müssen wir unsere durch die Verführungen des Neoliberalismus gefangenen Führer zurückgewinnen und sie dazu einladen, aufs neue auf die Stimme ihrer Völker, ihrer Gemeinschaften, der Ratsversammlungen und auf die Ratschläge der Ältesten zu hören.

15. Gott Mutter und Vater, Großmutter und Großvater säte unsere Völker in diese Erde, auf daß wir zur Blüte gelangen. Auch wenn wir Blumen aussäen, säen wir zugleich die überlieferte Weisheit unserer Völker, denn nur in der blühenden Erde kann Menschsein die Würde des Personseins erlangen und unser Herz veredelt werden. Und es ist diese blühende Erde, wo die ganze Schöpfung und alles Seiende wieder kostbar, schön, strahlend, wahrhaft, reichhaltig und lebendigmachend wird.

16. Wir erkennen voll Dankbarkeit diejenigen an, die uns in Treue zu ihrem Glauben und zum Wort ihrer Kirchen auf unserem Weg zur neuen Erde und zum neuen Himmel solidarisch begleiten.

17. Wir Indígenas – Frauen und Männer – bezeugen, daß der Gott Jesu Christi schon immer in unseren Kulturen gegenwärtig war und wirkte. Erst später wurde er uns im Evangelium verkündigt. Mit ihm und mit unseren Märtyrern, die ihr Leben für unsere Völker gaben, sind wir auf dem Weg und auf der Suche nach der Erde ohne Leid.

«Auf der Suche nach der Erde ohne Leid»

IV. Lateinamerikanischer Ökumenischer Kongreß zur «Teología India» in Asunción/Paraguay

Der Titel dieses Beitrags entspricht dem Thema des IV. Ökumenischen Lateinamerikanischen Kongresses zur Indianischen Theologie, der vom 6. bis zum 11. Mai 2002 in Asunción/Paraguay stattfand.

Im Rahmen der Eröffnungsfeierlichkeiten nahm der in Paraguay lebende und arbeitende Guaraní-Forscher Bartomeu Melià die Grundlinien des Kongreßthemas in den Blick und wies aufgrund solider wissenschaftlicher Erkenntnisse darauf hin, daß die Suche nach der Erde ohne Leid seit jeher – also auch schon vor der spanischen Eroberung des lateinamerikanischen Kontinents – in der Kultur und Mythologie der Guaraní eine zentrale Rolle spielte.¹ Die Erde ohne Leid bezeichnet die Utopie der Guaraní und ist damit in gewisser Weise ein idealer Ort, doch zugleich ein Ort, der auf dieser Erde real werden soll und kann. Den Menschen als den Bewohnern dieser Erde ist es damit aufgetragen, nach der Erde ohne Leid zu suchen und sich für ihre Verwirklichung aktiv einzusetzen. Entscheidend ist, daß die Erde ohne Leid nicht eine Paradiesvorstellung jenseits der konkreten Lebenswirklichkeit im Blick hat bzw. einen Zustand nach oder über dem Leben beschreibt. Dieser konkrete bzw. horizontale Bezug konstituiert

¹ Vgl. hier und im Folgenden: B. Melià, *La Utopía Guaraní Evangelizadora del Cristianismo*. Unveröffentlichtes Manuskript. Asunción 2002.

sich in der Kosmvision der Guaraní als Interrelation von drei Räumen bzw. Dimensionen. Zunächst ist es die Erde, auf der sich das Leben im Ganzen ereignet und zu dem alle lebenserhaltenden Tätigkeiten und die Erträge der Natur gehören. Sodann ist die Erde der Raum der Landwirtschaft und des Ackerbaus und schließlich ist diese Erde das Dorf, in dem sich das Leben der sozialen Gemeinschaft abspielt, in dem soziale Beziehungen und Organisationen, Zusammenkunft und Feste ihren Platz haben. Aus dieser Kosmvision der Guaraní stammt die Utopie der perfekten Beziehung bzw. der Balance dieser Bereiche, für deren Verwirklichung sich die Guaraní-Völker einsetzen.

Sowohl für die Ökonomie wie auch für die sozialen Beziehungen garantiert das Prinzip der Reziprozität ihr Funktionieren und dokumentiert damit den hohen Realitätsgehalt dieses Prinzips. Deshalb kommt der Rolle der Gemeinschaft absolute Priorität zu, während der Ichbezug im Sinne eines okzidentalen Individualitätsdenkens fast vollständig ausfällt.² Seine höchste Aus-

² Dies taucht als Grundzug der indigenen Gemeinschaften immer wieder auf. Vgl. exemplarisch dazu für die Kultur der Maya-Tojolabales die wegweisende Arbeit von C. Lenkersdorf, *Leben ohne Objekte*. Frankfurt/M. 2000. Vgl. für den andinen Kulturraum: J. Estermann, *Andine Philosophie*. Frankfurt/M. 1999.

drucksform findet dieses reziproke Gemeinschaftsdenken in der *Fiesta*, in der nicht nur die gemeinsame Mahlzeit im Zentrum steht, sondern ebenso der Gesang und der Tanz.

Dieses mythologische Denken, das in einem jahrtausendealten Lebenswissen wurzelt, bildet die Grundlage für die theologische Deutung von Wirklichkeit der Guaraní. Wirklichkeit und Utopie kommen im Mythos zur Sprache. Seine Wahrheit steht nicht der des Logos unvereinbar gegenüber, sondern ergänzt diese und bereichert sie vielfach, besonders vor den Herausforderungen der neoliberalen Rationalität im Horizont weltweiter Globalisierungsprozesse. In diesem Sinne spricht Melià von der evangelisierenden Kraft der Utopie der Guaraní für das Christentum.³ In narrativen Kulturen begegnen die zentralen Werte und Traditionen der indigenen Völker und Gemeinschaften im Mythos. In ihm spiegeln sich ihre Kosmologien und Utopien, die gegenwärtig neu ins theologische und kirchliche Bewußtsein treten und nicht nur für die indigenen Völker und ihre Theologien von größter Aktualität und Bedeutung sind.⁴ In diesem Sinne ist der Beitrag der indigenen Theologien auch in weltkirchlicher Perspektive nicht hoch genug zu veranschlagen. Dennoch verstehen sich ihre Beiträge nicht als endgültige Resolutionen, sondern als Ausdruck dessen, worüber sie reflektiert haben und wofür sie eintreten. Sie übergeben ihre Ergebnisse in der Hoffnung, etwas von der Freude an ihrer Arbeit und ihre Hoffnung an alle Menschen und als Impuls in weltkirchlicher Perspektive weitergeben zu können.

Das Treffen in Paraguay

Daß die Suche nach der Erde ohne Leid, ohne Schmerz, ohne Krankheit und ohne andere Arten von Übel Thema des diesjährigen kontinentalen lateinamerikanischen Kongresses zur indianischen Theologie sein konnte, wird vor diesem Hintergrund einsichtig. In den Einleitungspassagen der Schlußbotschaft des Kongresses formulieren die Delegierten daher:

«Als Gesandte unserer Gemeinschaften und unterstützt von unseren Hirten haben wir, Frauen und Männer, Indígenas, Nachkommen der ursprünglichen Bewohner und Besitzer dieser Erde, die wir uns im Namen Gottes, der uns Mutter und Vater ist, für unsere Völker einsetzen, von dort, wo die Sonne aufgeht, bis dorthin, wo sie untergeht, vom Rio Bravo bis nach Feuerland, versammelt, verbunden an Händen und in den Herzen um den Feuer-Wind des Geistes herum, um eine gemeinsame Botschaft zu formulieren auf der Suche nach der Erde ohne Leid. Auf diesem 4. Lateinamerikanischen Ökumenischen Werkstatt-Kongreß zur indianischen Theologie ist es der Traum von der Erde ohne Leid, der uns immer am Leben gehalten hat, der uns hat aufstehen lassen, der uns vorwärtsgehen läßt und der uns befähigt, unsere Schritte, unser Handeln, unsere Botschaft, unseren Glauben und unsere Solidarität zusammenzubinden.»⁵

Der Kongreß in Paraguay (6. bis 11. Mai 2002) verstand sich als Fortschreibung der Tradition und Geschichte, die mit dem ersten Kongreß zur indianischen Theologie in Lateinamerika (16. bis 23. September 1990) in Mexiko begann, 1993 in Panamá (29. No-

³ Für die Bereiche Erziehung und Sprache vgl. B. Melià, Das Erziehungssystem einer Guaraní-Gruppe in Paraguay, in: Th. Schreijäck, Hrsg., Religion im Dialog der Kulturen. Münster/Westf. 2000, S. 91–97; Ders., Bilingualismus oder eine dritte Sprache? Dialog und Synkretismus. Linguistische und kulturgeschichtliche Überlegungen am Beispiel der Guaraní, in: ebd., S. 99–106; vgl. weiterhin: G. Chamorro, «Tupi or not Tupi». Sprache und Erfahrung der Guaraní als Beitrag zur Globalisierungsdebatte, in: Th. Schreijäck, Hrsg., Religionsdialog im Kulturwandel. Münster/Westf. 2002 (im Erscheinen).

⁴ Grundfalsch wäre die Annahme, die indigenen Mythen seien pagan oder gar häretisch, sodaß sie um des kulturellen und religiösen Fortschritts willen durch Evangelisation und Katechese zerstört werden müßten. Vielmehr stellen die Mythen das kulturelle Gedächtnis der indigenen Völker dar, ihren «Schlüssel zum Leben». Vgl. C. Mesters, Consideraciones sobre la Catequesis de los Pueblos Indígenas. Santiago de Chile 1986.

⁵ Schlußdokument, Nr. 1 und 2. Auf Einladung der Veranstalter habe ich an diesem Kongreß teilgenommen und die Übersetzung aus dem Spanischen auf der Grundlage der Kongreßdokumente vorgenommen.

vember bis 3. Dezember) weitergeschrieben wurde und zum dritten Mal in Bolivien (24. bis 30. August 1997) stattfand. Die diesjährige Veranstaltung fand in Ykua Sati, einer Bildungs- und Begegnungsstätte am südöstlichen Stadtrand von Asunción/Paraguay gelegen, statt.⁶

Auf Einladung der *Articulación Ecuemenica Latinoamericana de Pastoral Indígena* (AELAPI) kamen Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus den fünf Regionen des Kontinents, nämlich aus Mittelamerika, der Karibik, den Anden, dem Amazonasgebiet, aus der Südhälfte Lateinamerikas (Cono Sur) und Delegierte des *Consejo Latinoamericano de Iglesias* (CLAI).

Mehr als 200 Vertreterinnen und Vertreter aus 45 verschiedenen Ethnien der genannten Regionen, ferner theologische bzw. pastorale Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter aus diesen Gemeinschaften, aber auch Bischöfe und Beauftragte des lateinamerikanischen Bischofsrats (CELAM) und einige Gäste aus dem internationalen Ausland kamen zu diesem Kongreß zusammen. Die Koordination lag in den Händen einer nominierten Gruppe von Repräsentanten der genannten Regionen und von CLAI. Gearbeitet wurde im Stil einer Gesprächswerkstatt sowohl im Plenum als auch in Groß- und Kleingruppen, die sich entweder nach regionaler Herkunft oder themenorientiert zusammenfanden. Vertreterinnen und Vertreter einzelner Regionen waren im täglichen Wechsel für die Gestaltung des Programms zuständig, das durch ein regional authentisches indigenes Ritual an jedem Morgen und an jedem Abend gerahmt wurde.

Angesichts weltweiter Globalisierungsprozesse

Als Grundlage für die gesamte Arbeit dienten Dokumente (sogenannte «Aportes»), die vorab von Kommissionen der *Pastoral Indígena* in den einzelnen Ländern zum Thema erarbeitet worden waren. Diese ethnisch-perspektivischen und kontextuellen Vorarbeiten fokussierten vorrangig Herausforderungen vor dem Hintergrund des Aufeinandertreffens und Wandels der Kulturen und die Sorge um das gelingende Menschsein im Horizont von Neoliberalismus und weltweiten Globalisierungsprozessen. Die szenische Interpretation und Erläuterung zentraler Mythen aus allen genannten Regionen als lebensnaher Einstieg in den gesamten Arbeitsprozeß machte anschaulich, daß sie diese Probleme als zeitlose Wirklichkeiten abbilden und das Potential für zeitübergreifende Lösungsansätze besitzen. So haben beispielsweise für den Bereich des Cono Sur die Mapuche den Mythos von der Überschwemmung (Urflut), die Repräsentanten des andinen Kulturraums den Mythos vom reichen und vom armen Bruder und die Vertreterinnen und Vertreter Mittelamerikas den Mythos von der kinderfressenden Schlange und eine Gruppe der Guaraní den von der hinterlistigen und verführenden Fuchsin dargestellt. Allen Mythen gemeinsam ist das Thema des guten und gelingenden Lebens, das sich immer in Beziehung der Menschen untereinander, insbesondere zu den Vorfahren, zur Natur, und zu den Tieren, aber auch zu Flora und Fauna, zur Himmelswelt und zu den Naturphänomenen, ereignet. Das ausgedeutete Beziehungsverhältnis des Menschen zu diesen Bereichen hat die Funktion, den Weg zum besseren Leben, das niemals mit dem Tod endet, zu erschließen. Ein immer wiederkehrendes Motiv ist die Sorge um und die Schaffung von Gerechtigkeit. Die Bedeutung der Mythen wird im Schlußdokument unterstrichen: «Unsere Mythen sprechen von den Kämpfen zwischen Gut und Böse, die sowohl in unseren Gemeinschaften als auch in jeder und jedem selbst stattfinden. Aber darüber hinaus lehrt uns die Über-

⁶ Zur Genese, zum aktuellen Stand und zu den Kontexten der indigenen Theologie vgl. E. López Hernández, Teología India. Antología. Cochabamba 2000; A. Durand, E. López Hernández, Sagesse indigène. La théologie indienne latino-américaine. Cerf 2002; N. Sarmiento Tupayupanqui, Caminos de la Teología India. Cochabamba 2000; E. Steffens, Die Theologie der indianischen Völker Abia Yalas aus der Sicht ihrer Subjekte, in: Jahrbuch für kontextuelle Theologien 2001, S. 193–220; Zum III. Kongreß 1997 in Cochabamba (Bolivien) vgl. den Bericht von Ch. Lienkamp, Indianische Weisheit, Quelle der Hoffnung, in: Orientierung 61 (1997) S. 246ff.

lieferung Verhaltensmöglichkeiten, um alles Übel der Menschheit gegenüber einzudämmen, offenzulegen und abzuwenden.»⁷ Die Erfahrung, daß alles von dem Göttlichen oder Gott umfassen ist und von ihm abhängt, begründet die Wichtigkeit des Gebets, des Ritus und der Vergebung der Menschen untereinander. Zur historischen Hypothek, die das Aufeinandertreffen der indigenen Kulturen Lateinamerikas mit dem Christentum mit sich brachte, und zu deren Aufarbeitung formuliert das Schlußdokument als Hoffnungsperspektive: «Wir sind uns des Beitrags und der Segnungen der Menschen nicht indigener Herkunft bewußt, die die gleiche Sehnsucht nach Zukunft für unsere Völker haben; sie teilen uns das Beste von sich und ihrer Weisheit mit, um mit uns zusammen eine Erde ohne Leid zu gestalten. Diese Frauen und Männer sind unsere besten Verbündeten.

Wir erkennen voll Dankbarkeit diejenigen an, die uns in Treue zu ihrem Glauben und zum Wort ihrer Kirchen auf unserem Weg zur neuen Erde und zum neuen Himmel solidarisch begleiten.

Wir Indígenas – Frauen und Männer – bezeugen, daß der Gott Jesu Christi schon immer in unseren Kulturen gegenwärtig war und wirkte. Erst später wurde er uns im Evangelium verkündigt. Mit ihm und mit unseren Märtyrern, die ihr Leben für unsere Völker gaben, sind wir auf dem Weg und auf der Suche nach der Erde ohne Leid.»⁸

Indigene Identität im lateinamerikanischen Kontext

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, daß ungerechte Landverteilung, Unterdrückung der traditionellen bzw. indigenen Kulturen und Religionen, Ausbeutung der natürlichen Ressourcen, Terror und Gewalt, Marginalisierung und soziale Probleme der Bevölkerungsmehrheit, Arbeitslosigkeit, aber auch Bildung und Erziehung, Politik, Medien und Öffentlichkeit, Gesundheit, Ökologie, die Situation der Frauen und der Jugend sowie die Rolle von Theologie und Kirche und ganz besonders die Frage nach den Chancen der Entwicklung einer indigenen Identität im lateinamerikanischen Kontext die vorrangigen Themen waren, wenn es um die Kraft und die Chancen indigener Weisheit und Tradition in Entwicklungsfragen für Gegenwart und Zukunft ging.

Angesichts der Identitätsfrage bildete insbesondere die Sorge um den Verlust der indigenen Sprachen den Kern der Diskussionen. Um diesem entgegenzutreten, bedarf es der politischen Durchsetzung bilingualer Erziehung. Dazu sind Dialog und Kooperation der einzelnen indigenen Gemeinschaften mit anderen indigenen Organisationen und Personen unverzichtbar. Ferner gehört dazu der Anschluß der indigenen Organisationen an zivilgesellschaftliche Einrichtungen und die Beteiligung an Staat und Regierung, was als Desiderat festgestellt und als interne Gefahr in den jeweiligen Staatswesen analysiert wurde. Ihr korrespondiert als externe Bedrohung der Ausschluß von internationaler Partizipation. Als hochproblematisch für die Entwicklung indigener Identität wurde in den lebensweltlichen Analysen der Vormarsch des okzidentalen Individualismus erkannt. Diesen gilt es hinsichtlich der oben genannten Kommunikations- und Handlungsfelder bewußt zu machen und ihm mit Hilfe der eigenen indigenen Kosmologien ein zukunftsfähiges alternatives Lebensprojekt entgegenzusetzen.⁹ Dieses zentrale Anliegen kommt auch in der Schlußbotschaft unüberhörbar und programmatisch zur Sprache: «Wir Indígenas müssen uns die Werkzeuge des Systems aneignen. Nachdem wir 500 Jahre davon ausgeschlossen wurden, unsere Zukunft zu gestalten, haben wir uns aufgemacht, das Todbringende von dem, was unseren Völkern Leben gibt, unterscheiden zu lernen. Wir bekräftigen erneut das Fest als heiligen Raum und gotterfüllte Zeit, die uns versöhnt, verschwistet und uns im Teilen bestärkt.

⁷ Schlußdokument, Nr. 11.

⁸ Schlußdokument, Nr. 10, 16 und 17.

⁹ Vgl. in diesem Zusammenhang auch: P. Suess, Weltweit artikuliert, kontextuell verwurzelt. Theologie und Kirche Lateinamerikas vor den Herausforderungen des «dritten Subjekts». Frankfurt/M. 2001.

Unsere Mythen erinnern uns daran, daß wir unser Wissen vermehren können, wenn wir unsere Sprache gebrauchen und sie weiterentwickeln – doch nie ohne die Einbeziehung des Rats der Ältesten. Im geschwisterlichen und respektvollen Dialog und mit unserem eigenen beispielhaften Verhalten müssen wir unsere durch die Verführungen des Neoliberalismus gefangenen Führer zurückgewinnen und sie dazu einladen, aufs neue auf die Stimme ihrer Völker, ihrer Gemeinschaften, der Ratsversammlungen und auf die Ratschläge der Ältesten zu hören.

Gott Mutter und Vater, Großmutter und Großvater säte unsere Völker in diese Erde, auf daß wir zur Blüte gelangen. Auch wenn wir Blumen aussäen, säen wir zugleich die überlieferte Weisheit unserer Völker, denn nur in der blühenden Erde kann Menschsein die Würde des Personseins erlangen und unser Herz veredelt werden. Und es ist diese blühende Erde, wo die ganze Schöpfung und alles Seiende wieder kostbar, schön, strahlend, wahrhaft, reichhaltig und lebendigmachend wird.»¹⁰

Lesen der Zeichen der Zeit

Im Prozeß der gemeinsamen Suche nach der Erde ohne Leid waren sowohl das Gebet, das Hören auf das Wort Gottes und die Wahrnehmung seiner Zeichen und Vorkehrungen als auch die Entdeckung gemeinsamer Symbole der verschiedenen Ethnien und ihre Interpretation die verbindenden Elemente dieses Kongresses. Die indianischen Völker haben auf der Grundlage einer tausendjährigen Weisheit dank ihrer Kraft und ihrer symbolischen Logik das geschwisterliche Miteinander gefördert und vorangetrieben. Dieser Prozeß war ein Prozeß der Inklusion in der Begegnung zwischen der rationalen und diskursiven Logik einerseits und der indigenen symbolischen Logik andererseits.

Insbesondere dieser Aspekt ist von den anwesenden Bischöfen anerkennend hervorgehoben worden und veranlaßte sie, die Ergebnisse dieser Zusammenkunft positiv zu würdigen. Zugleich sagten sie ihre Unterstützung für den weiteren Weg zu. Sie haben sich nach ihren eigenen Worten im Namen Jesu und seines Evangeliums dazu verpflichtet, solidarisch und großherzig den Weg und die Sache der indigenen Völker zu begleiten und sich dafür einzusetzen, daß diese ihren Platz in der Gesellschaft und in der Kirche einnehmen können.

Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Treffens haben in einer gemeinsamen Würdigung die Erfahrung des Miteinanders als den größten Gewinn des Kongresses hervorgehoben. Diese Erfahrung habe gezeigt, daß die Erde ohne Leid, Sehnsucht und Inspiration der Guaraní-Gemeinschaften, es ermöglicht, daß die anderen Völker ihre Träume und Utopien einbringen können. Dies sei besonders in den Augenblicken der gemeinsamen Feiern und Feste zum Ausdruck gekommen. Sie stellen weiterhin fest, daß sich der Glaube und verschiedene Glaubensformen aus dem Inneren heraus, das heißt als ein Leben aus dem Innenraum des Herzens, orientiert und festigt. Dieser Aspekt ist besonders relevant für die Suche nach angemessenen Formen einer lebensorientierenden kontextualisierten Spiritualität und deren Einübung.

Mit unverbrüchlicher Gewißheit glauben sie im Anschluß an diese Zusammenkunft, daß es möglich ist, eine neue Erde zu schaffen, eine neue Welt und einen neuen Himmel. Denn diese Begegnung habe deutlich gemacht, daß Menschen aller Rassen, Sprachen und Nationen am gemeinsamen Tisch Platz nehmen können, um den Gott der Schöpfung zu preisen und ihm zu danken für seine unendliche Gratitude, die im universalen Heil besteht, das im Gott Jesu Christi offenbar geworden ist. Im Schlußdokument des Kongresses wird dies so formuliert: «Diese Zusammenkunft, die sich durch die lebendige Präsenz vieler Sprachen, Kulturen, Spiritualitäten und Träume auszeichnet hat, zeigte uns, daß die Einheit der Völker möglich ist und daß in ökumenischen Feiern unsere Glaubensweisen unter Einschuß der Verschiedenheit vereint werden können. Bei dieser Zusam-

¹⁰ Schlußdokument, Nr. 13, 14 und 15.

menkunft konnten wir unsere Lieder und unsere gemeinschaftlichen Anstrengungen zum Ausdruck bringen, um unsere je eigene Geschichte mit der anderer zu verknüpfen und den Weg gemeinsam fortzusetzen in Richtung auf ein Morgen des Lebens in Fülle.»¹¹

Produktive Aneignung der Traditionen

Die Vertreterinnen und Vertreter der verschiedenen Ethnien haben ihre Erfahrungen aus dem Arbeitsprozeß zum Anlaß genommen, einige Grundlinien aus ihrer je eigenen Perspektive zu formulieren, die sie als Versprechen an alle indigenen Gemeinschaften verstehen.¹²

An erster Stelle heben sie die Wichtigkeit einer neuen Wertschätzung des eigenen spirituellen, symbolischen und rituellen Potentials hervor. Von ihr gehe, so sagen sie, ihre größte Kraft aus. Es gelte, das Verlorene wiederzuentdecken und damit entgegen der gängigen Auffassung das Bewährte und die Tradition neu zu beleben. Dazu zählen sie die Erinnerung der Mythen, das Zelebrieren der Riten und Feiern und das Andenken der Vorfahren – Frauen und Männer gleichermaßen – wie auch der Weisen, der ursprünglichen Besitzer und Garanten traditionellen Wissens und Weisheit der indigenen Völker. Sie wissen, so der Grundtenor, daß sie durch das ihnen oktroyierte System, das sie umgibt, krank geworden seien. Indem sie zu ihren eigenen Quellen zurückkehrten und sich nicht durch diejenigen Mythen beeinflussen ließen, die aus der modernen Welt stammen, würden sie gesunden. Sie wollen darauf hinwirken, daß die religiösen Führer wie die traditionellen Autoritäten die Stimme des Volkes hören und nicht diejenige der Schlange, die die Kinder auffrißt. Im Bewußtsein, daß es nur gemeinsam möglich ist, die Kräfte des Bösen zu besiegen, wollen sie Zusammenkünfte ihrer Völker und Gemeinschaften auf regionaler, nationaler und kontinentaler Ebene abhalten und die Solidarität zwischen indigenen Völkern und den Armen suchen.

Indianische Theologie zu treiben ist Teil dieses umfassenden Kampfes ihrer Völker. Was zu tun ist, ist bereits in den Mythen grundgelegt, und es gilt angesichts der Bedrohungen der historischen Entwicklung, dies im Heute auf Zukunft hin zu konkretisieren. Zur Behauptung und Verteidigung ihrer kulturellen

¹¹ Schlußdokument, Nr. 12.

¹² Vgl. hier und im Folgenden: *Compromisos que debemos asumir las comunidades indígenas*. Unveröffentlichtes Kongreßdokument.

Die semiotische Kathedrale

Zu Gerd Theißens Theorie des Urchristentums

Das Urchristentum als «semiotischer Dom», errichtet mitten in der Geschichte, aus Zeichen eben und nicht aus Steinen – mit diesem Bild formuliert Gerd Theißen am Ende der Einleitung prägnant sein Verständnis von der «Religion der ersten Christen» und zeigt zugleich auf, aus welcher Perspektive er dieses Thema betrachten will.¹ Bereits im Untertitel betont er, worum es ihm bei seinen Überlegungen zur Religion der ersten Christen geht. Er will eine Theorie des Urchristentums entwickeln, den «urchristlichen Glauben in seiner das ganze Leben bestimmenden Dynamik mit allgemeinen religionswissenschaftlichen Kategorien beschreiben und erklären» (17). Damit grenzt er sich bewußt von «Theologien (und Theologiegeschichten) des Neuen Testaments» ab. Diese könnten «den urchristlichen Glauben in seiner ganzen Dynamik» nicht erfassen, da es hierfür einer Untersuchung des ganzen Lebens der ersten Christen bedürfe wie auch der Situierung ihrer «theologischen Aussagen in semiotische,

¹ Gerd Theißen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2000, 455 S.

Identität bedarf es der Kenntnis der eigenen Weisheit, des Bewußtseins von der eigenen Würde und des Stolzes Indígena zu sein. Deshalb ist es wichtig, daß die Alten den nachkommenden Generationen die Mythen erzählen und sie in der Weisheit des Volkes kundig machen.

Dazu gehört weiterhin, daß die Führer der Völker über das Wissen verfügen, diese zur Erde ohne Leid zu führen, indem sie ihre Rechte gegenüber den Regierungen und fremden Mächten verteidigen und Räume der Partizipation auf der Ebene politischer Entscheidungen eröffnen. Sie wissen, daß der indigene Kampf hart und langwierig ist, weil es sich bei ihm um eine Spielart des dauernden Kampfes zwischen dem Guten und dem Bösen handelt. Er erfordert Geduld insbesondere deswegen, weil auch die Schwächsten der Gemeinschaft, das heißt die Kinder und Jugendlichen, die Alten und die Kranken, nicht aus dem Blick geraten dürfen.

Unbestritten ist, daß sie auf dem Weg zur Erde ohne Leid die Zusammenarbeit mit den Kirchen und nicht indigenen Menschen benötigen. Die Kirchen haben eine integrierende Funktion und die nicht indigenen solidarischen Menschen können bei der Verbesserung der Kenntnisse von Recht und Gesetz und der Vermittlung von Kenntnissen über das Funktionieren gesellschaftlicher Prozesse helfen. Schließlich gilt es auf diesem Weg das Erbe der Modernität aus indigener Perspektive und ihrer Logik kritisch zu beleuchten.

Sie sind davon überzeugt, daß sie – weltkirchlich gesehen – das konkrete christliche Leben bereichern und reinigen können, indem sie ihre Kirchen zur Bescheidenheit im Umgang mit der Macht mahnen und ein eindeutigeres und glaubwürdiges Zeugnis des Evangeliums anbieten. Auf diese Weise streben sie danach, das Böse zu besiegen und voranzukommen auf ihrer Suche nach der Erde ohne Leid, wo sie das Leben in Fülle haben, wie es im befreienden Evangelium Jesu Christi verheißen ist. Es wird vorgeschlagen, daß die Kirchen das integrale Verständnis menschlicher Entwicklung entsprechend der Auffassung der indigenen Völker zum Ausgangspunkt ihrer Evangelisierung machen.

Die Selbstverpflichtung schließt mit der Feststellung: «Es gibt einen Grund, daß wir leben, und es gibt einen Grund, warum wir uns hier zusammengefunden haben, und auch einen dafür, daß wir unsere Botschaft gemeinsam formuliert haben. Gott ist mit uns, und wir werden sicher zu einer Erde ohne Leid gelangen.»¹³

Thomas Schreijäck, Frankfurt/M.

¹³ Ebd.

soziale, psychische und historische Zusammenhänge (...), die nicht unmittelbar «theologisch» sind» (17). Zudem blieben sie vor allem säkularisierten Zeitgenossen unzugänglich, da sie den urchristlichen Glauben auch heute noch als normativ-gültige Kraft voraussetzen.

Gerade diese christliche Binnenperspektive will Gerd Theißen mit einem religionswissenschaftlichen Ansatz durchbrechen. Schließlich möchte er, daß religiöse und säkulare Besucher seiner semiotischen Kathedrale in einen Dialog eintreten können, «ein Gespräch über die geheimnisvolle Zeichenwelt der urchristlichen Religion» (44). Entsprechend definiert er Religion programmatisch als «kulturelles Zeichensystem, das Lebensgewinn durch Entsprechung zu einer letzten Wirklichkeit verheißt» (19). In diesem Zeichensystem sieht er drei Ausdrucksformen der Religion kombiniert: den Mythos als Erzählung von dem, «was Welt und Leben grundlegend bestimmt» (21), das Ethos als «Bedeutung des Mythos in der Sprache des Verhaltens» (101) und den Ritus als sich wiederholendes menschliches Verhaltensmuster, das «die im Mythos gemeinte andere Wirklichkeit darzustellen»

vermag (23). Diesen drei Größen, die – um im Bild zu bleiben – das Baumaterial des semiotischen Domes bilden, geht er in den ersten drei Teilen seines Buches nach.

Mythos – Ethos – Ritus

Der erste Teil «Mythos und Geschichte im Urchristentum» (45–98) zeigt auf, daß die Religion der ersten Christen bereits von Anfang an durch eine spannungsvolle Einheit von Mythos und Geschichte geprägt war, insofern sich Gott in einem konkreten Menschen inkarnierte, der wiederum zur Gottheit wurde. Die Bedeutung des historischen Jesus für die Entstehung der urchristlichen Religion ist nicht in der Schöpfung einer neuen Zeichensprache, sondern ausnahmslos in der «Revitalisierung der Zeichensprache der jüdischen Religion» (49) zu finden. Mit der Verkündigung der hereinbrechenden Gottesherrschaft rückte Jesus das monotheistische Grundaxiom vom einen und einzigen Gott ins Zentrum der religiösen Zeichensprache. Die ersten Christen hingegen machten aufgrund der Ostererfahrungen Jesus selbst zum Zentrum ihrer religiösen Zeichenwelt: Sie machten ihn zum Gott. So war es ihnen möglich, die erfahrene Dissonanz zwischen dem Charisma Jesu und seiner Kreuzigung zu überwinden, allerdings nur aufgrund der Tatsache, daß es im Judentum seit dem Exil bereits ein «Programm» gab, «Niederlagen in extreme Siege und extreme Erniedrigung in Erhöhung umzuinterpretieren» (75). Im Rückgriff auf diese «monotheistische Dynamik» folgert Gerd Theißen, «dass die Vergöttlichung Jesu nicht im Widerspruch zum Grundaxiom der jüdischen Zeichenwelt, sondern deren konsequenter «Ausbau» und «Vollendung» war» (73). Die Begegnung mit heidnischer Religiosität führte schließlich zu einem «Überbietungssynkretismus» im Urchristentum, der Jesus über alle Mächte und Herrschaften, nicht zuletzt die divinisierten Kaiser, erhöhte.

Das «Ethos des Urchristentums», dem *der zweite Teil* gewidmet ist (99–167), wird von zwei Grundwerten bestimmt: Nächstenliebe und Demut. Verankert in der jüdischen Tradition, werden diese vom frühen Christentum aufgenommen und in die pagane Welt, der die Verbindung beider Werte neu ist, eingeführt. Das urchristliche Ethos ist, von Spannungen und Grenzüberschreitungen geprägt. So gibt es einerseits eine Radikalisierung der Nächstenliebe. Sie gilt auch dem Fremden, dem Feind und dem Sünder und überschreitet damit die Grenzen zwischen Innen- und Außengruppe. Daneben ist eine Radikalisierung der Demut zu beobachten, «die nicht nur dem Untenstehenden zugemutet wird, sondern auch dem Hochstehenden und zum Kriterium von Macht und Autorität wird» (164). Sie überschreitet die Grenzen zwischen Oben und Unten. Beiden radikalisierten Forderungen steht spannungsvoll «eine um so radikalere Gnade Gottes und die Forderung einer um so radikaleren Vergebungsbereitschaft unter den Menschen gegenüber» (121). Daß diese Grenzüberschreitungen für das gesamte urchristliche Ethos gelten, zeigt Gerd Theißen exemplarisch am Umgang mit Macht und Besitz sowie mit Weisheit und Heiligkeit im Urchristentum. Dabei fällt zum einen auf, daß Wertvorstellungen immer entnationalisiert werden. Zum anderen läßt sich generell eine «Demokratisierung» von Oberschichtwerten und eine «Aristokratisierung» von Unterschichtwerten feststellen. Beispielsweise werden Nächstenliebe und Demut, beide verankert im Nachbarschaftsethos, im Urchristentum so formuliert, daß sie mit einem «aristokratischen Selbstbewusstsein» (124) vertreten werden. Zugleich werden sie «zur souveränen Feindesliebe und zum Statusverzicht des Überlegenen – beides in Anlehnung an Herrscherideale» (124). Als letztes Baumaterial seines semiotischen Domes untersucht Gerd Theißen *im dritten Teil* «die rituelle Zeichensprache des Urchristentums» (169–222). In deren Zentrum stehen die beiden Sakramente Taufe und Abendmahl, deren Ursprung in den prophetischen Symbolhandlungen Johannes' des Täufers und Jesu zu suchen ist. Diese waren zunächst trotz ihrer latenten Opposition zum Opferkult am Tempel kein Ersatz für die traditionellen Riten. Daß sie zu wirkmächtigen urchristlichen Sakramenten

werden und den jüdischen Opferkult ersetzen konnten, führt Gerd Theißen zum einen «auf Jesu Geschick, insbesondere auf seinen als Opfer gedeuteten Tod» zurück (178). Dieser wurde mit der Vergebung der Sünden zusammengebracht, ebenso wie die Taufe des Johannes und Jesu Mahlgemeinschaft mit Sündern. Zum anderen muß der enormen Spannung zwischen dem «von beeindruckender «Gewaltlosigkeit» geprägten äußeren Vollzug (42) und den mit Blut- und Gewaltbildern aufgeladenen Deutungen von Taufe und Abendmahl Rechnung getragen werden, «die das gewalttätige Wesen des Menschen in Motivation zu prosozialem Verhalten verwandeln» konnte (222). Schließlich war die antike Opferlogik mit einem von Gott auferweckten Opfer durchbrochen worden. «Das antike Opferwesen wurde überwunden, weil das eine Menschenopfer, das nach urchristlicher Überzeugung Überwindung der Sünden brachte, durch die Auferstehung überwunden war.» (221)

Der Weg zu einer autonomen Zeichenwelt

Mit seinen Ausführungen zu Mythos, Ethos und Ritus hat Gerd Theißen ausführlich das Material seiner semiotischen Kathedrale vorgestellt. In den folgenden Kapiteln wendet er sich nun deren Baugeschichte zu, indem er in drei Etappen den «Weg der urchristlichen Religion zu einer autonomen Zeichenwelt» nachzeichnet (225–253), welcher mit dem «Bewusstwerden der inneren Autonomie der urchristlichen Zeichenwelt» im Johannesevangelium (255–280) seinen Höhepunkt findet. Dabei situiert er zunächst die Jesusbewegung innerhalb «der vielen Revitalisierungsbewegungen im Judentum», wobei sich in ihr «schon früh die Tendenz zu einer Öffnung des Judentums» abzeichnete (227). Ein erster Schritt hin zu einer «Sondergruppe am Rande des Judentums wurde (...) durch rituelle Fragen veranlasst» (228), die im Zusammenhang mit der beschneidungsfreien Heidenmission gesehen werden müssen. Der auf dem Apostelkonvent und im Rahmen des antiochenischen Zwischenfalls verhandelte Konflikt, der mit dem teilweisen Verzicht auf rituelle Zeichen gelöst wurde, «führte zur Entstehung eines Schismas in der ersten Generation nach Jesus: zur Aufkündigung der Gemeinschaft – aber immer noch im Bewusstsein einer tiefen Zusammengehörigkeit» (226). Mit der Schaffung einer eigenen Grunderzählung in Form der Evangelien, «die einem einzelnen Menschen einen göttlichen Status zuerkannte(n)» (253) entfernte sich das frühe Christentum nach der Zerstörung des Tempels noch weiter vom Judentum. Es scheidet aus dessen Erzählgemeinschaft aus. Wenngleich bei Markus vor allem die rituelle, bei Matthäus die ethische und bei Lukas die narrative Abgrenzung vom Judentum deutlich werden, so bleiben dennoch Gemeinsamkeiten im Bewußtsein der Synoptiker. «Erst das Johannesevangelium geht über die hier feststellbare Abgrenzung gegenüber dem Judentum hinaus» (253), indem es sich seiner Autonomie bewußt wird und seine Zeichenwelt allein von der Offenbarung in Christus her begründet. An diesem Punkt wird aus dem anfänglichen Schisma eine neue Religion.

Die Krisen des Urchristentums

Im fünften und letzten Teil werden zunächst «die Krisen des Urchristentums» (283–337) als Krisen der Autonomie der neuen Zeichensprache herausgestellt. Ausgehend von der Ausgestaltung des Ritus kommt es im 1. Jahrhundert zur judaistischen Krise, bei der die Loslösung vom Judentum in Frage gestellt wurde. Die gefährdete Einheit von Mythos und Geschichte war Anlaß für die gnostische Krise im 2. Jahrhundert, bei der die Einzigartigkeit des eigenen Zeichensystems gegenüber anderen zur Debatte stand. Die im Bereich des urchristlichen Ethos strukturell vorhandene Spannung zwischen gegenkulturellem Protest und allgemein kulturellem Verantwortungsgefühl (285) führte oftmals zu prophetischen Krisen, die die Anpassung des Urchristentums an die Welt verhindern wollten. Sämtliche Krisen trugen dazu bei, daß die Ausdrucksformen des neuen religiösen

Zeichensystems «ihre endgültige Gestalt und Autonomie» gewinnen konnten (286). Obschon sie nach außen und nach innen Abgrenzungen vornahmen, entwickelte sich innerhalb des Urchristentums eine beachtliche Pluralität. Im Kapitel «Pluralität und Einheit im Urchristentum und die Entstehung des Kanons» (339–384) untersucht Gerd Theißen daher diese im Kanon bewahrte Vielfalt im Urchristentum, die er insbesondere am Nebeneinander von Altem und Neuem Testament, von Evangelien und Briefen, von Paulusbriefen und katholischen Briefen sowie an der Entscheidung für vier anstelle eines Evangeliums festmacht. Abschließend arbeitet er die beiden frühchristlichen Grundaxiome «Monotheismus» und «Erlöserglaube» heraus, welche sich in 11 Basismotiven konkretisieren. Es handelt sich dabei um die Motive «Schöpfung», «Weisheit», «Wunder», «Entfremdung», «Erneuerung», «Stellvertretung», «Einwohnung», «Glaube», «Agape», «Positionswechsel» und «Gericht». Grundaxiome und Basismotive bilden die verborgene Grammatik der neuen Zeichensprache, welche der «Pluralität der neuen Religion Einheit und Kohärenz verlieh» (43). Diese Grammatik erlaubt es der urchristlichen Religion, sich als ein objektives Zeichensystem «von einem Zentrum her selbst mit Hilfe weniger Axiome» zu organisieren (391).

Zuletzt fragt Gerd Theißen nach der Plausibilität der urchristlichen Religion (392–411). Sie ist seiner Meinung nach weniger in den Inhalten als in der Grammatik der Religion grundgelegt. Demnach erhalten Grundaxiome und Basismotive ihre Plausibilität «in ihrer Übereinstimmung mit drei Evidenzquellen (...) der «Zustimmung» der Welt, des Ich und der anderen Menschen» (393). Diese Übereinstimmung liegt vor, da die religiöse Axiomatik «in einem historischen Prozess von Versuch und Irrtum gegeben ist. In ihm wurde sie an die Grundstrukturen der Welt angepasst, wurde vom menschlichen Ich aktiv gestaltet und überlebte, weil sie gemeinschaftsfördernd war. Ihre Plausibilität basiert auf den verdichteten Erfahrungen vieler Generationen.» (394) Spätestens an diesem Punkt wird klar, daß die urchristliche Religion nicht nur eine Zeichenwelt, sondern auch eine Lebenswelt ist. Schließlich war es die Einheit dieser beiden Welten, die der religiösen Axiomatik des Urchristentums ihre Plausibilität verlieh. Wenngleich Theißen immer wieder diese Lebenswelt der ersten Christen thematisierte, so ist er sich doch im klaren darüber, daß eine Theorie des Urchristentums an dieser Stelle noch der Ergänzung durch eine Psychologie, Soziologie und Philosophie der urchristlichen Religion bedürfte.

Kritische Rückfragen

Mit seiner «Theorie des Urchristentums» ist Gerd Theißen ein Wurf gelungen, wie er höchstens einmal in einem Jahrzehnt zu bewundern ist. Das Buch wird für viele Jahre ein Standartwerk bleiben, an dem man nicht mehr vorbeikommt. Es ist faszinierend und überzeugend – auch und gerade durch seine Geschlossenheit. In ihr liegt seine große Stärke, sie veranlaßt aber auch zu kritischen Rückfragen.

Einige dieser kritischen Rückfragen nimmt Theißen schon vorweg, so z.B. diejenige seiner GesprächspartnerInnen, daß nämlich die gesamte Darstellung – als Beispiel sei die des urchristlichen Ethos genannt – zu positiv ausfalle (167) bzw. zu einer Art «urchristlicher Weltformel» tendiere (391). Gerd Theißen hat für solche Beobachtungen ein gewisses Verständnis; eine Zurückweisung bzw. Präzisierung scheint er aber nicht zu beabsichtigen. Wie der Untertitel der Studie sagt, handelt es sich um eine «Theorie» des Urchristentums. Von einer Theorie kann und muß man erwarten, daß sie auf einem hohen Abstraktionsniveau steht. Das bedeutet aber auch, daß von verschiedenen Sachverhalten «abstrahiert» werden muß; Sachverhalte, die in Wirklichkeit – in diesem Fall vor allem in der Wirklichkeit der Rezeptionsgeschichte – dann eben doch eine größere Rolle spielen, als die Theorie durchscheinen läßt. So wird 175 etwas zu abrupt und etwas zu selbstverständlich vom Opfertod Jesu gesprochen; obwohl wir – wie Theißen zugibt – von einer allgemeinen Theorie

Burg Rothenfels 2002

«Schönbergs Musik tut dem Hörer Ehre an, indem sie ihm nichts konzediert.» Theodor W. Adorno, 1953.

Aron Will ich erleuchten, er soll Dein Mund sein – Arnold Schönbergs Oper «Moses und Aron» mit Prof. Dr. Ernstpeter Maurer (Dortmund) u.a.

vom 29. November – 2. Dezember 2002.

Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel.: 09393-99999, Fax 99997, Internet: www.burg-rothenfels.de; E-Mail: verwaltung@burg-rothenfels.de

des Opfers noch weit entfernt sind (176) beziehungsweise eine allgemeine Theorie des Opfers eine Utopie bleibt (177). Zum Thema «Opfer» lesen wir denn bei Gerd Theißen auch sehr bemerkenswerte Seiten (175ff., 195ff.). Die Wirklichkeit der Rezeption ist aber doch eine andere; hier wußte man ziemlich genau, was ein Opfer ist, und von diesem Wissen wurde während Jahrhunderten sogenannte christliche Theologie geprägt – zum Leidwesen nicht nur der Theologie, sondern ganzer Generationen von Männern und Frauen und Kindern.

Für nicht-christliche LeserInnen dürfte der Zusammenhang von letztem Mahl und Tempelritual nicht ohne weiteres ersichtlich sein, wenn sie nicht vorher die sicher sehr interessanten Seiten bei Theissen/Merz, *Der historische Jesus nachgelesen haben* (180).² Auch der «Frühkatholizismus» wird unvorbereitet eingeführt (354), ein sehr vielschichtiger und z.T. immer noch umstrittener Begriff.

Daß im Rückgriff auf die monotheistische Dynamik gefolgert werden kann, «dass die Vergöttlichung Jesu nicht im Widerspruch zum Grundaxiom der jüdischen Zeichenwelt, sondern deren konsequenter «Ausbau» und «Vollendung» war» (73) ist für Christen durchaus nachvollziehbar; ob das aber Vertreter des Judentums auch so sehen, würde sehr interessieren. Wie hoch das Abstraktionsniveau der «Theorie» ist, kann auch daraus ersehen werden; daß der Begriff «Antijudaismus» im Buch kaum vorkommt.

Im Zusammenhang des Bildes von der «semiotischen Kathedrale» räumt Gerd Theißen ein, daß seine architektonische Metapher in einer Hinsicht paradox ist, daß nämlich die ersten Christen ihre eigene Gemeinschaft als «lebendigen Tempel» erlebten (391). War das wirklich so? Bei näherem Betrachten verschiedener neutestamentlicher Schichten ist doch festzustellen, daß es recht verschiedene Grade von Lebendigkeit gibt, so wenn man z.B. eine Hausgemeinde, in der sich die Glieder als «Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten» (E. Schüssler Fiorenza) verstehen (vgl. Gal 3,28) mit einer Hausgemeinde vergleicht, die durch eine «verchristlichte» Haustafelethik in das römische Imperium (wieder) eingebunden wird (vgl. Kol 3,18–4,1; Eph 5,21–6,9) usw.

Die semiotische Kathedrale

Es ist nicht zuletzt diese architektonische Metapher, die das Werk von Gerd Theißen zusammenhält, und zwar auf eine äußerst anregende, ja bekömmliche Art. Allerdings gilt auch hier: Das Bild von der semiotischen Kathedrale bewegt sich – eben wie die Theorie – auf einem so hohen Abstraktionsniveau, daß diese Kathedrale nur noch als ästhetisches Konstrukt zu erkennen ist, das in Wirklichkeit nirgendwo konkrete Gestalt annimmt. Nur gerade in dieser Hinsicht hat es eine Entsprechung zur Theorie. Zum besseren Verständnis dieser Aussage sei hier grundsätzlich auf folgende Problematik aufmerksam gemacht: Für Katholiken (und sicher nicht nur für sie) ist «Kathedrale» keineswegs mit (nur) positiven Assoziationen verbunden.

² Gerd Theissen, Annette Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*. Göttingen 1996, S. 380–383.

«Kathedrale» assoziiert patriarchale Macht. Sie ist das Kulthaus des monarchischen Bischofs. Die Architektur zeigt es deutlich an: Der bedeutendste, zentrale Ort ist der Bischofssitz. Für die «einfachen Gläubigen» sind die Einrichtungen so, daß sie auf den Bischof ausgerichtet sind; eine «Volksversammlung» bzw. ein Gespräch miteinander kann in diesem Raum nicht zustande kommen. Die Kathedrale ist im Tiefsten un-demokratisch; auf alle Fälle ist sie nicht das Haus einer Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten. Von Bedeutung ist vielerorts der Letzter: Die Kathedrale besteht auf der grundsätzlichen Trennung von Klerus, der ausschließlich aus Männern besteht, und Laien. Die Kathedrale ist im Tiefsten frauenfeindlich und klerikal. Dome sind heute kaum noch Orte des Gebets; ab und zu geben sie noch die Szenerie für Pontifikalämter her. Im großen und ganzen sind es aber Objekte der Geschichtsforschung, der Kunstgeschichte, der Sozialgeschichte, der Ästhetik usw. Das Bild soll nicht weiter gepreßt werden, weil das bestimmt nicht im Sinn des Verfassers ist. Einige Fragen seien aber doch

noch erlaubt: Wer hat denn bei den Domen und Kathedralen Hand angelegt? Von den Handwerkern und ihren Frauen und Kindern spricht niemand mehr, geschweige denn von den Sand-schleppern, Lastenträgern und ihrer miserablen Entlohnung. Die Erbauer hingegen und die Bischöfe erhielten alle so oder so ihr bleibendes Denkmal. Von wem wurden die Kathedralen, die eher fürst-erzbischöflichen Burgen gleichen denn Gottes- bzw. Gemeindehäusern, finanziert? Woher kommen die Dom-Schätze, die heute noch für teures Geld bestaunt werden? Woher kommen die sogenannten Reliquien, die dem Dom, dem Bischof und der ganzen Bürgerschaft ihre Bedeutung gaben?

So stehen wir fasziniert vor einer grandiosen Theorie und dem ebenso grandiosen dazugehörigen Bild, der semiotischen Kathedrale, fragen uns allerdings, wo denn sowohl bei der Theorie wie auch bei dem ihr entsprechenden Bild von der Kathedrale die unlegbaren Widersprüchlichkeiten der Wirklichkeit des Urchristentums beziehungsweise der Kirche geblieben sind.

Peter Reinl, Hermann-Josef Venetz, Fribourg

Spuren des Suchens und Gestaltens

Ein Blick auf das Werk der Bildhauerin Christine Stadler (1922–2000)

«Die Hauptsache ist, bewegt zu sein, zu lieben, zu hoffen, zu schaudern, zu leben, Mensch zu sein, ehe man Künstler ist!»

Auguste Rodin (*Die Kunst, Gespräche des Meisters*, 1912)

Keine Verabredung, seit Wochen im Terminkalender vorge-merkt, führte uns zusammen, sondern die zufällige Tischgemeinschaft im Haus an der Dreifaltigkeitgasse, mitten in Salzburg. Sie saß vor ihrem Teller, aber weit mehr als das Essen fesselten sie die Gespräche, welche die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Salzburger Hochschulwochen 1995 miteinander führten. Engagiert griff sie in die Debatte ein, begleitete ihre Äußerungen mit lebhaften Gebärden. Manchmal schien sie sich wie vor einem Sprung zu ducken, argumentierte dann mutig und eigenwillig, bisweilen mit kaum verhaltenem Zorn. Irgendwie blieben wir nach dem Essen aneinander hängen, die kleine Frau und ich, ein Gespräch vertiefend, welches in der Tischrunde erst die Oberfläche gestreift hatte. Sie stellte sich mir vor: Christine Stadler aus München, Bildhauerin.

Gleich am ersten Abend verlockte, nein: bot sie mich zu einem Streifzug durch die Stadt auf. Es war nicht die übliche Besichtigungstour, wie ich rasch und erleichtert feststellte, sondern eher ein Schnuppern und Wittern in verborgenen Bezirken der Innenstadt. Wo andere vorbeigegangen wären, weil da scheinbar nichts Sehenswertes vorlag, schlug Christine Stadler eine Erkundung vor. Ohne Zögern rüttelte sie an verschlossenen Türen, wählte versteckte Eingänge, wagte sich in private Zonen vor. «Ich bin ein neugieriger Mensch», erklärte sie kategorisch, «ich bin durch und durch neugierig.» Solche Entdeckungsreisen unternahmen wir auch während der folgenden Tage in den freien Stunden zwischen den Hochschul-Veranstaltungen. Aber ein landesüblicher Schnürlregen zwang uns auch zu ausgedehnten Aufenthalten im «Tomaselli». Und in diesem Kaffeehaus, eingenistet in eine Sitzecke, geriet Christine Stadler ins Reden, erzählte aus ihrem Leben, von ihrer Arbeit als Bildhauerin und Weberin, von ihren Kämpfen und ihren Kummernissen. Empört berichtete sie von Honoraren für große Werke, die seit langem ausstanden, von halbherzigen Vertröstungen gewisser Auftraggeber. Ich ermunterte sie, energisch nachzufragen und ihr Recht einzufordern. Aber da zeigte die lebhaftere Frau auch eine ganz andere Seite. Sie schien in sich zusammenzufallen, als sie abwinkte und erklärte, sie sei des Kämpfens müde. Und als ich sie in diesem Moment genauer ins Auge faßte, schien mir die Frau, welche mir gegenüber saß, im Zeichen einer großen Erschöpfung zu stehen, einer Müdigkeit, die nicht nur aus dem Körper rührte. «Wissen Sie, die Bildhauerei ist schon rein physisch eine anstren-

gende Sache», erklärte sie. «Man schlägt und hämmert auf den Stein los, man feilt an ihm, man kämpft mit ihm Tag für Tag, Woche um Woche, und immer wieder verweigert er sich, will sich nicht hingeben, ist bockig und tückisch.»

Furor und Kraft

Ja, wer ist stärker: der Stein, das Holz, die Bronze oder vielleicht doch die Bildhauerin, die ihre Vision aus der unnachgiebigen Materie befreien möchte? Kraft und Finesse sind bei dieser Arbeit in gleichem Maß nötig. Und da sehe ich plötzlich diese kleine Frau namens Christine Stadler vor mir, standfest und lebensbejahend, wie sie den Block scharf ins Visier nimmt, ihm immer wieder zu Leibe rückt, ihn von allen Seiten her einkreist und darüber sich und die Welt vergißt. Was sich draußen abspielt, gilt nicht mehr. Christine Stadler erzählt, daß sie im Furor ihrer Arbeit immer wieder das Essen vergessen und ihr Magen darauf mit Krankheiten reagiert habe. Einmal sei sie auch im Atelier zusammengebrochen.

Nicht umsonst schien die skulpturale Arbeit für lange Zeit den Männern vorbehalten zu sein. Einsam ragten im 19. Jahrhundert Künstlerinnen wie Käthe Kollwitz (1867–1945), die mehr als Grafikerin denn als Bildhauerin bekannt geworden ist, oder die geniale, aber zutiefst unglückliche Camille Claudel (1864–1943), Schülerin und Geliebte von Auguste Rodin, aus dem Kreis der Berufskollegen heraus. Als die junge Christine Stadler ihren Willen bekundete, Bildhauerin zu werden, mag sie in mehrfacher Hinsicht Traditionsbrüche riskiert haben: als Künstlerin, die sich in eine Männerdomäne hineinwagte; als Frau, welche die vorgegebene Rolle als Ehefrau und Mutter um der künstlerischen Berufung willen verwarf; als Kind einer Region, die in festgefühten ländlichen Denkmustern befangen war und unkonventionelle Lebensmuster als verdächtig einstufen mochte; als Tochter aus einfachen Verhältnissen, der die üblichen weiblichen Zukunftsaussichten zugeordnet worden waren. Nur eine geborene Rebellin konnte diese Muster durchbrechen. Aber welche Kraft erforderte ein solcher Auf- und Ausbruch schon in der Frühzeit der Biografie, wie sehr forderte auch sie selbst von sich und von den andern. Christine Stadler erzählte mir in Salzburg von der Arbeit an ihren Kreuzifixus-Darstellungen, einem immer wiederkehrenden Bildtypus innerhalb ihres Schaffens. Daß sie ihren Freund gebeten habe, die Rolle des Gekreuzigten einzunehmen, damit sie die Körperformen studieren und ablesen könne. Der Freund tat's, aber irgendwann dauerte ihm die Modellarbeit zu lange, und er wollte seine anstrengende Position aufgeben. «Halt»,

schrie ihm Christine Stadler energisch zu, «bleib, wo du bist, Jesus mußte auch ausharren.» Und unbeirrt setzte sie ihre Arbeit fort.

Die Zeit der Ausbildung

Der ungewöhnliche Lebensweg Christine Stadlers begann am 26. Oktober 1922 im oberbayerischen Eggstätt, in der Bilderbuchlandschaft des Chiemgaus. Städte wie München oder Salzburg lagen zwar im Nahbereich, fühlten sich aber für die Menschen jener bäuerlich geprägten Region doch fern an. Aber dennoch mochte der große Kulturzusammenhang, in den gerade diese beiden urbanen Zentren eingebettet waren, auf das Gemüt des Kindes eingewirkt haben: das Strahlen des süddeutsch-österreichischen Barocks, der Hauch von Italianità in der Katholizität, die Hinneigung zur Bildlichkeit, zum Szenischen mitten in einer theaterfreudigen Landschaft. Christine Stadler hat in ihrer Heimat mit Seen und Bergen, mit dem Spiel von Farbe und Licht ganz selbstverständlich eine frühe Schule des Sehens durchlaufen. «Sie denkt nicht etwas aus, um es dann abzubilden, sondern sie sieht und wird inne» – hat es einer ihrer Bewunderer, *Joseph Kardinal Ratzinger*, auf den Punkt gebracht (Laudatio zur Kulturpreisverleihung des Bezirks Oberbayern, 1989). So war es auch die Gnade des Sehens in einer Landschaft, die überreich auf die Sinne eindrang, sofern man diese nur öffnete.

Doch der Weg zum eigentlichen Berufsziel war steinig, voller Widerstände, Umwege und Vorbehalte. Zwar hatte schon das Kind in den Lehmgruben am Dorfrand menschliche Gestalten erschaffen – eine kleine Demiurgin, die halb bewußt, halb unbewußt inneren Vorstellungen Form verleihen wollte. Vorerst wandte sich Christine Stadler freilich der Mode zu, und erst die Anregungen von Freunden ermutigten sie, ihren eigentlichen Weg zu gehen. Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, mit vierundzwanzig Jahren, kam Christine Stadler ihrem Wunsch entschieden näher: Da trat sie in die Kunstschule von Prien/Chiemsee ein, welche das Erbe der um den Chiemsee verstreuten Künstlerkolonie weiterpflegte. *Wilhelm Georg Maxon* und *Marianne Lüdicke* waren bis 1948 ihre Lehrer. In diesem Jahr wechselte die Studentin nach München und begann eine zweijährige Bildhauerlehre bei *Otto Weber Hartl*. An sie schloß sich von 1950 bis 1956 eine Ausbildung an der Akademie der Bildenden Künste an – als Meisterschülerin beim legendären *Anton Hiller* (1893–1985). Er wies ihr den Zugang zur archaischen Kunst mit ihrer Strenge und Kargheit, einer Formenwelt, die Christine Stadler nachhaltig beeinflusste. Er förderte auch ihr Empfinden für den archimedischen Punkt eines Kunstwerks, für die Schwerkraft in einem aufstrebenden Gebilde, für die Beziehung zwischen Raum und Skulptur. Es war das Alpha und Omega der Bildhauerei gleichsam, in das er sie einführte. Auf Hiller berief sie sich auch in späteren Jahren immer wieder voller Dankbarkeit. Sie dachte dabei an die «hohe Schule der Komposition, die etwas Unbedingtes, Unausweichliches hatte in ihrer Konsequenz von Reduktion und Struktur, von Strenge und Spannweite», wie *Reinhard Müller-Mehlis* im Katalog zur Ausstellung im Dachauer Rathaus (1989) ausführte.

Aber aus dem Bezirk des Lehrers, aus der harten, wenn auch nicht belastenden Schule mußte sich die Meisterschülerin auch wieder befreien, um zur eigenen Sprache zu finden, zur eigenen Verantwortlichkeit gegenüber dem Werk. Es war ein mühevoller Prozeß. Hiller begleitete ihn auf seine Art – schweigsam, aber dafür mit einer beredten Geste. Einmal lag die verunfallte Christine Stadler im Krankenhaus: Er besuchte sie und brachte ihr eine Blutnessel. Die Nessel (*urtica*) aber ist in der Pflanzensymbolik ein Zeichen für Mut und Kampfbereitschaft. Hiller spürte, daß seiner Meisterschülerin noch ein schwieriger Weg bevorstand, aber er wußte auch, daß die junge Christine Stadler ihn bestehen würde.

Die einsamen Entwürfe

Mit Gelegenheitsarbeiten hielt sich Christine Stadler damals über Wasser. In Akkordarbeit füllte sie u. a. Tabletten in Medi-

kamentenschachteln ab, wie sie mir erzählt hat, bis sie darüber halb verrückt wurde. Aber mit eiserner Disziplin und unbeugsamem Willen bahnte sie sich ihren Weg, setzte sie ihren Lebensentwurf in die Tat um. Alles andere mußte zurücktreten, wurde auf den zweiten oder dritten Platz verwiesen. Doch man weiß es aus vielen Künstlerinnenbiographien, daß nur mit solch strikter Ausrichtung, mit solch beinahe rabiater Konzentration der einmal gewählte Weg eingehalten werden kann. Und der Künstlerinnengeneration von Christine Stadler fehlten im Nahbereich weitgehend die weiblichen Vorbilder, an denen man sich hätte ausrichten und Maß nehmen können. So blieben es einsame Entwürfe, welche Frauen wie die Bildhauerin Christine Stadler, wie etwa auch die Malerin und Textilweberin Sr. *Gertrud Johanna Kriebel* (1922–2002) in Wien, die Malerinnen Sr. *Raphaella M. Bürgi* (*1923) in Basel oder *Gerhild Diesner* (1915–1995) in Innsbruck riskiert haben. Ihre Auf- und Ausbrüche in die Autonomie forderten einen hohen Preis, und «die Fröste der Freiheit» (Gisela von Wysocki) waren nicht leicht zu ertragen. Aber dafür haben sie ihrerseits an eine jüngere Generation künstlerisch tätiger Frauen exemplarische Lebensbilder weitervermittelt, vor allem den Mut zum inneren und äußeren Freiraum, ohne den kein Weg in die Mitte des kreativen Tuns führt. Dennoch haben künstlerisch tätige Frauen – verglichen mit anderen Kunstbereichen – gerade innerhalb der Bildhauerei ab 1950 eine überragende Stellung eingenommen: Namen wie *Germaine Richier*, *Barbara Hepworth*, *Leslie Thornton*, *Christa Biederbick*, *Louise Nevelson*, *Louise Bourgeois*, *Escobar Marisol* oder *Mary Vieira* belegen dies.

Vor dem internationalen bzw. interkontinentalen Hintergrund solcher Namen erscheint das Werk Christine Stadlers in seiner Gesamtheit nicht von revolutionärer Modernität. Es ist deutlich eingebunden in künstlerische Traditionen und Vorgaben der Auftraggeber: Doch einen weiten Freiraum schaffte sich Christine Stadler innerhalb der Themen, die sie gestaltete, so daß sich vorschnelle Zuordnungen verbieten. Ihre Werke lassen sich von der jüdischen und christlichen Bibelwelt (Altes und Neues Testament), der Liturgie, der Geschichte, Politik und Technik, der Natur; des Zirkuslebens oder des zwischenmenschlichen Bereichs anregen. Es wäre demnach verfehlt, diese Künstlerin hauptsächlich dem sakralen Segment zuzuordnen, in dem ein Großteil ihrer Auftragsarbeiten angesiedelt ist. Erst der Blick auf ihr freies Schaffen zeigt die erstaunliche Bandbreite auf.

Dennoch sei ein Anfang gesetzt mit Christine Stadlers Werken im liturgischen Raum. Da ist etwa der Altar aus Muschelkalk-Kernstein in Ebenhausen/Isartal (1964), dem Thema «Die Zwölf um den Altar» zugeordnet: ein massiver Block, aufgelockert durch die eingeritzten figuralen Muster. Es folgen zahlreiche Darstellungen aus der Welt der Heiligen: vorab der Schutzmantelmadonna; aber auch der Frauen wie Elisabeth, Monika, Ursula, Katharina von Siena oder Edith Stein, der Männer wie Benedikt, Nikolaus, Martin, Kyrill und Method – festgefügt im

Burg Rothenfels 2002

Heideggers Lehre vom Menschen – Grundkurs Philosophie mit **PD Dr. Beatrix Himmelmann** (Humboldt-Universität, Berlin) vom 18.–20. Oktober 2002.

Christliche Begabtenförderung an Schulen – Damit kein Talent verloren geht... Besonders begabte Kinder entdecken und fördern mit **Prof. Dr. Rainer Bucher** (Pastoraltheologie, Graz), **Dr. Eckhard Nordhofen** (Dezernat Bildung und Hochschule, Bistum Limburg), **Dr. Aiga Stapf** (Psychologie, Tübingen) u.v.a. vom 8.–10. November 2002.

Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel.: 09393-99999, Fax 99997, Internet: www.burg-rothenfels.de; E-Mail: verwaltung@burg-rothenfels.de

Stein und doch anmutig sich befreiend. Eine eindrückliche Pietà steht vor der Apsisrundung der Krypta von St. Bonifaz, München (1971) – ein Werk, das die Figuren trotz der Statuarik mit großer Menschlichkeit erfüllt und sie vor eine goldstrahlende runde Betonscheibe stellt, welche an die Sonne, den Kosmos, an Teilhard de Chardins «milieu divin» denken läßt. Wie viele der Plastiken Christine Stadlers wächst auch dieses Werk gleichsam aus dem Fundament empor und entfaltet sich von Stufe zu Stufe. So erscheint der skulpturale Aufbau mit seiner Betonung der Vertikale als Chiffre für die Sehnsucht. Aber diese ist in all ihrem aufstrebenden Impetus fest im Boden verankert.

Einen ähnlich steilen Aufbau wählt Christine Stadler auch für jene Skulpturen, die als Meditationsobjekte zu betrachten sind und Werktitel tragen wie: Ausstrahlung der Begegnung (1984), Behütete Flammen (1979), Kleine Entfaltung (1980), Zuneigung (1980), Flammende Komposition (1980) oder Die Perle (1979). Es sind schlanke Gebilde (zwischen 35 und 125 cm hoch), zumeist in Bronze ausgeführt und von deutlich ästhetischer Formensprache. Reinhard Müller-Mehlis weist darauf hin, daß diese Werke an die Ostensorien erinnern: an die Reliquienschaufel, welche seit der Einführung des Fronleichnamsfestes (1264) gebräuchlich wurden.

Das Bergende im Zentrum

Einen zentralen Platz in der Figurenwelt Christine Stadlers nimmt der Gekreuzigte ein. Ihr «bergender Christus» im Kinderzentrum Bezirk Oberbayern (1987) hängt nicht am Kreuz, dafür im «Kreis der Vollendung». In dieser Zeichensprache kündigt sich ein ganz besonderes Passionsverständnis der Künstlerin an: Im Leiden ist immer schon die Verheißung einer Erlösung gegenwärtig. «Der Gekreuzigte ist so geformt, daß er schon aus dem Kreuz herauszutreten scheint, also Passion, Ostern und Parusie in sich trägt» (Joseph Kardinal Ratzinger). Christus wahrt auch als Leidender eine große innere Ruhe; beinahe glaubt man ein Lächeln auf seinem Gesicht wahrzunehmen. Dieses Werk prägt mit seiner Ausstrahlung einen Ort, der Sorgen, Schmerzen, Verzweiflung kennt, aber diese Leiden auch lindern oder gar überwinden will. Folgerichtig erscheint im Werk Christine Stadlers auch jene Christusdarstellung mit dem Titel «Erlösung» (Katholische Akademie in Bayern, München, 1962). Da steigt Christus aus dem Kreuz heraus, blickt als Siegerner auf den Betrachter, die Betrachterin. Und noch der sichtlich gepeinigte «Kruzifixus», eine Arbeit für den Vatikan (1970), ist seinen Leiden nicht einfach ausgeliefert, sondern von gefaßtem Ernst. Man kann nicht übersehen, daß die Künstlerin in ihren Christus-Gestaltungen stark von der romanischen und gotischen Formensprache ihrer Heimat Oberbayern geprägt worden ist. Zu denken wäre etwa an den «Großen Gott von Altenstadt», wie der Gekreuzigte der romanischen Basilika zu Altenstadt im Volksmund heißt. Hier wie dort drückt sich die gleiche innere Haltung des Gekreuzigten aus. Aber weitere Parallelen lassen sich in der gesamten europäischen Bildwelt der Romanik finden: Durch Zufall habe ich in einem Katalog des «Museo de Arte de Cataluña» (Barcelona) einen Gekreuzigten entdeckt, der geradezu verblüffende mimische Ähnlichkeit mit Christine Stadlers «bergendem Christus» aufweist.

So lehnt sich zwar diese Künstlerin in der Formensprache an die überlieferten Traditionen an; in der Zeichensprache dagegen hat sie zu ihrem ganz eigenen Ausdruck gefunden. Immer wieder rückt das Motiv der Geborgenheit, das Bergende ins Zentrum: der bergende Christus der Passion, die bergende Pietà, die Gottesmutter als Auserwählte, als Mater Ecclesia, welche das Kind in ihrem Herzfeld trägt, um es der Welt darzubringen, und die dabei vom Kosmos umfungen wird, die Schutzmantelmadonna, welche die Flehenden aufnimmt, eine heilige Ursula, die nicht nur das Kreuz in sich birgt, sondern auch die Bittsteller an ihren Saum heftet, eine Schwester M. Theresia Gerhardinger auf der Überfahrt nach Amerika, die ebenfalls den Gestus der schützenden Madonna aufgreift. Solche Geborgenheit ist aber inner-

halb von Christine Stadlers Werk eine spezifisch weibliche Zeichensetzung.

Homo politicus – homo ludens

Christine Stadler ist auch immer wieder als Künstlerin in Erscheinung getreten, wenn es galt, öffentliche Gebäude mit einem skulpturalen Werk zu akzentuieren. Von all ihren Werken, die Gestalten aus Geschichte und zeitgenössischer Politik aufgreifen, sei eines besonders erwähnt: Vor dem Münchner Studentenwohnheim «Geschwister Scholl» steht ihre Plastik von Sophie und Hans Scholl (1962). Keine Opferhaltung ist dieser Darstellung eigen. Aufrecht stehen die Geschwister da, strahlen Unantastbarkeit aus, als ob sie sagen wollten: Letztlich kann uns nichts geschehen, es gibt ein Unverlorenes. Aber die Formensprache dieses Werks wie auch der anderen Arbeiten ab 1955 ist ebenso streng wie schlicht. Záh behauptet sich eine statische Auffassung der Plastik. Erst ab ca. 1980 weichen die Formen und Volumina auf, werden zierlicher und spielerischer. Da fährt gleichsam Bewegung hinein, rundet oder verschlankt die Körper in lockerem Wechsel, löst das Starre auf und vermittelt die Illusion von Leben. Viel muß sich da in der stillen Atelierarbeit ereignet haben. Als heitere Kontrapunkte zu so viel thematischer Ernsthaftigkeit prägen sich die Zirkusfiguren Christine Stadlers ein. Zum politisch engagierten Menschen tritt der homo ludens als eine andere existenzielle Möglichkeit: der Jongleur (1982) oder der Clown (1978); ebenso die in sich selbst versunkenen Träumenden und Spielenden: der Drachensteiger (1968), das liegende Mädchen (1960), die Sirene (1960) oder jenes «Mädchen in den Spiegel des Lebens schauend» (1969). Dieses präsentiert sich als ein Werk, in welchem die Künstlerin – *Alberto Giacometti* ähnlich – die Figur ausdünn und sie fast zur Lineatur gerinnen läßt. Aber im Vergleich zu den massigeren Figuren ihres Werks erreicht sie damit die Grazie der Darstellung. Daneben weist ihr Œuvre zahlreiche Momente zwischenmenschlicher Begegnung auf, die sie in die Skulptur gebannt hat. Die Spannung in der Situation eines «Gegenüber» (1969) spielt hier eine zentrale Rolle; Zuhören und Hinschauen, Harmonie und Auseinandersetzung prägen diese Szenen.

Hinwendung zur Tierwelt

Ich will es nun aber eingestehen: Was mich ganz besonders für Christine Stadlers Schaffen einnimmt, ist ihre Tierplastik. Es gibt – abgesehen von *Germaine Richiers* (1904–1959) Tiergestaltungen wie Spinnen, Kröten, Insekten, Fledermäusen – kein anderes bildhauerisches Œuvre, das so sehr die Tierwelt einbezieht. Natürlich wären auch *Marino Marini* (1901–1980) Pferde-Darstellungen zu nennen, aber Christine Stadler wendet sich geradezu einer zoologischen Vielfalt zu. Auch bei ihr gibt es das traditionelle Pferd-und-Reiter-Motiv – aber nicht nur! Welch alles verschlingenden Wal stellt sie vor uns hin («Jonas und der Wal», 1990), wie munter fuffelt ihr «Rackelhahn» (1990) daher, wie triumphierend schlägt der «Pfau» (1982) sein Rad. Auch einen «Kronen-Kranich» (1968) lockt sie herbei, ein «Wels» (1966) schießt durchs Wasser, der «Seidenreier» (1956–84) hebt sein Bein, «Eulen» (1960) sind als Wächter bestellt, ein «Nashorn» (1970) kämpft sich massig voran, das gedrungene «Stachelschwein» (1958/1976) hat es der Künstlerin angetan. Schon die Jahreszahlen der einzelnen Werke zeigen, daß das Tierthema durch alle Schaffensphasen hindurch die Künstlerin treu begleitet hat. Sie war fasziniert von der nichtverbalen Schöpfung, von diesen Kreaturen aus dem vorzivilisatorischen Bereich. Sie mochte in ihnen aber auch die tiefliegende Verwandtschaft mit dem Menschen gespürt haben, eine «mitgeschöpfliche Verbundenheit» (Eugen Drewermann). In seiner Weilheimer Rede, 1991, hat der Schriftsteller *Wolfgang Hildesheimer* festgestellt, die Schreibenden seien mit überwältigender Mehrheit tierfremd (was man mit einiger Einschränkung auch von den bildenden Künstlern sagen könnte, sieht man etwa von Paul Klee oder

Franz Marc ab). Hildesheimer meinte: «Es fehlt ihnen damit eine wesentliche Dimension in der Wahrnehmung irdischer Phänomene und somit natürlich auch der Wunsch, sie in ihr eigenes Leben zu integrieren.» Christine Stadler aber hegte – wendet man Hildesheimers Aussagen auf sie an – jenes «fundamentale, im Herzen verankerte Gefühl der Zusammengehörigkeit und des Mitleids, ja, der Verwandtschaft aller Lebewesen, die sich in die Schöpfung gerecht und ihrer Art gemäß teilen sollen». So vereinigen sich in diesem Kosmos Kreuz und Kreatur.

Ich vermute indessen, daß bei dieser Künstlerin noch ein weiterer Aspekt Mitspieler gewesen ist. Ihre Tiere stecken voller Eigensinn, Schalk und Trotz. Sie sind für sie wohl Spiegelungen eigener Lebenshaltungen gewesen, geschwisterliche Gefährten, die ihre Eigenart gelebt haben und sich nicht domestizieren ließen. Ja, nichts Gequältes haftet ihnen an. «Auch für Kardinal Ratzinger habe ich eine Tierskulptur geschaffen», verriet mir die Künstlerin in Salzburg. «Was für ein Tier haben Sie gewählt?», wollte ich wissen. Sie legte eine Pause ein, sagte dann: «Eine Wildkatze.» In einem meiner Kataloge, die mir Christine Stadler nach unserer Salzburger Begegnung zugesandt hat, wird die «Luxkatze» angeführt: Bronze, 50 mal 25 cm, Privatbesitz. Mit dem Selbstbewußtsein der Feliden, die Schnauzhaare grimmig gezwirbelt, hat sie Position bezogen. Ist sie es, die in die Privatsphäre des Kirchenmannes eingezogen ist?

Es gibt keine gegossenen Serien, keine Auflagen der Werke dieser Künstlerin, bisweilen lediglich eine zweite oder dritte Varian-

te. Angebote des Handels hat sie stets abgelehnt, wollte sich nicht fremden Wünschen unterwerfen. Die Vermarktung ihres Werks interessierte sie nicht. Indessen ist Christine Stadler zu Lebzeiten vielfach geehrt worden, hat zahlreiche Ausstellungen durchgeführt und Einsitz in Jurys und Fachgremien genommen. Doch trotz aller öffentlichen Resonanz blieb der Weg ein einsamer. Die Kämpfe, die sie im Atelier bestritt, konnte sie mit niemandem teilen. Am 23. September 2000 ist Christine Stadler in München gestorben, jener Stadt, die nicht nur Zentrum ihres Lebenskreises gewesen ist, sondern auch heute noch eine Vielzahl ihrer Werke aufweist.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

Einige Kataloghinweise:

Christine Stadler, Skulpturen. Ausstellung im Rathaus Dachau, 30. September bis 15. Oktober 1989 (Redaktion: Mathilde Höcher, Bezirk Oberbayern, Kulturreferat)

Christine Stadler, Skulpturen. Ausstellung Galerie im Alten Rathaus, Prien am Chiemsee, 26. Oktober bis 5. Dezember 1992 (Redaktion: Stefanie Gietl, Bezirk Oberbayern, Kulturreferat)

Christine Stadler, 75 Jahre, ein Lebensweg. Ausstellung des Bezirkes Oberbayern, 31. Oktober 1997 bis 8. Januar 1998 (Konzeption und Gestaltung: Monika Wernick)

Christine Stadler, Skulpturen. Ausstellung vom 28. April bis 25. Juli 1982 in der Katholischen Akademie in Bayern, München Kreuz und Kreatur. Zum Gesamtwerk von Christine Stadler. Skulpturen in Holz, Stein und Bronze, Mosaiken (Konvent und Freundeskreis des Klosters Andechs, 1996). Verlag Schnell & Steiner, Regensburg 1996

Weltkuddelmuddel, Gotteswahnsinn

Heines rebellische Gebete aus der Matratzengruft

«Ich liege zusammengekrümmt, Tag und Nacht in Schmerzen, und wenn ich auch an einen Gott glaube, so glaube ich doch manchmal nicht an einen guten Gott», schreibt Heinrich Heine 1850 an seinen Freund und Schriftstellerkollegen Heinrich Laube, «die Hand dieses großen Tierquälers liegt schwer auf mir. Welch ein gutmütiger und liebenswürdiger Gott war ich in meiner Jugend ...» Über die große Wende in Heines Leben, ausgelöst durch den Ausbruch einer unheilbaren Rückenmarkschwindsucht, die den kaum 50jährigen Dichter 1848/49, zeitgleich mit dem Zusammenbruch aller politisch-revolutionären Hoffnungen, für die letzten acht Lebensjahre in seine Pariser «Matratzengruft» zwingt, ist viel geschrieben und gerätselt worden. Viel ist dabei in Heines Umwandlung vom «großen Heiden Nr. 2» (nach Goethe) zum «armen, todkranken Juden» hineingelesen, viel bestritten und heruntergespielt worden, was kirchlich-theologischem, was religionskritischem Wunschdenken entsprang. Größtenteils gelähmt, fast blind, abgemagert zu einem Skelett, die Krämpfe mit Opium betäubend, quälte die Höllenerfahrung der Schmerzen den wohl witzigsten Kritiker der Religion unter den großen Schriftstellern geradezu zu Gott hin: «Kennst Du jenes schauerliche, peinigende Gefühl, welches ich die Verzweiflung des Leibes nennen möchte?», bekennt Heine nur wenige Wochen später. «Gottlob, daß ich jetzt wieder einen Gott habe, da kann ich mir doch im Übermaße des Schmerzes einige fluchende Gotteslästerungen erlauben; dem Atheisten ist eine solche Labung nicht vergönnt.»

Krankheit, Schmerzen und die Literatur

Heinrich Heine ist denn auch der erste, der den eigenen Krankheits- und Sterbeprozess literarisch zum öffentlichen Thema macht und ihn geistig-wach über Jahre hinweg schreibend reflektiert. Das eigene Leiden der Einsamkeit und Sprachlosigkeit entziehend, schreibt er in schlaflosen Marternächten Gedichte auf der Grenze, ja, im Übergang zum Gebet. In aller artistisch-ironi-

schen Gebrochenheit affirmiert der Todkranke darin die Existenz Gottes, um die rebellische Auseinandersetzung mit ihm zu suchen. Ja, mit dem anklagend-protestierenden Hiob identifiziert sich der Sterbende jetzt ebenso wie mit dem aussätzigen Lazarus (einem lebendigen Toten wie er), verfaßt zahlreiche lyrische «Lamentationen» im Rückgriff auf die Klagelieder und den Propheten Jeremia – allesamt biblische Sprachtraditionen, die die Schöpfungsgeschichte als Leidensgeschichte thematisieren, klagend oder anklagend Gott immer wieder die Rätsel seiner Schöpfung in die Ohren schreien.

Eindrucklich zeichnet der Tübinger Germanist und Theologe Karl-Josef Kuschel die ganze Dramatik dieses jahrelangen Suchprozesses nach, der Heine, angeregt durch die erneute Lektüre der Hebräischen Bibel und die Wiedergewinnung spezifisch jüdischer Traditionen, einen Tiefenblick in die Abgründe der Schöpfung werfen läßt.¹ Unter Auswertung aller literarischen Quellen einschließlich der Selbst- und Fremdzeugnisse in Briefen sowie Begegnungsberichten von Zeitgenossen arbeitet Kuschel hochdifferenziert die verschiedenen Formen, Stile und Töne von Heines Selbstartikulation angesichts der Katastrophe des Körpers wie der Politik heraus. Sind sie doch Spiegel und Fenster eines sehr persönlichen Erfahrungsprozesses, dessen Sperrig-, Widersprüchlich- und Gegenläufigkeit genauso subtil wahrgenommen und verstanden werden will wie Heines Strategien der Selbstoffenbarung und Selbstverhüllung. Die Gleichzeitigkeit von Selbstpreisgabe und Selbstdistanz, von Bekenntnis und Rolle, von Identifikation und Ironie, gerade wo es um Religiöses geht: «Ich kann beten und flennen so viel wie ich will, und ohne mich zu genieren», offenbart Heine einen für ihn selber überraschenden religiösen Vollzug und tritt zugleich neben sich, beobachtet sich in dieser ungewohnten Rolle, fragt sich, was er da tut und was andere wohl dazu sagen.

¹ K.-J. Kuschel, Gottes grausamer Spaß? Heinrich Heines Leben mit der Katastrophe. Patmos Verlag, Düsseldorf 2002, 360 Seiten.

Durch gedrängte, kontrastierende Rückblenden auf die zwanziger Jahre in Zusammenhang mit Heines Taufe oder auf die dreißiger Jahre in Paris unter dem Einfluß des Saint-Simonismus vermag Kuschel anschaulich zu machen, was er selber den *Musterfall eines modernen Intellektuellen* nennt, der zu Gott zurückkehren will, diese Rückkehr zur Religiosität aufgrund der eigenen religionskritischen Aufgeklärtheit vor sich selbst und seiner eigenen Lebensgeschichte jedoch stets rechtfertigen muß. Heines Auseinandersetzung mit Gott scheint Kuschel gerade für unsere Zeit von größter Bedeutung: Jahrzehntlang hat man sich Religion ironisch auf Distanz gehalten, die Gottesfrage ideologiekritisch als «erledigt» abgetan. Zäsurerfahrungen im persönlichen oder politischen Leben erzwingen auch heute nicht selten neue Entscheidungen, Neubewertungen und Neupositionierungen. Doch wie von Gott reden, ohne die berechtigten Einsichten der Religionskritik zu verwerfen? «Was wird man aber im Himmel von mir sagen», fragt sich Heine, «ich sehe schon, wie mancher Engel von Gesinnung sich verächtlich über mich äußert: da sehen wir ganz diesen charakterlosen Menschen, der, wenn es ihm schlecht geht, durch alte Weiber eine Fürbitte machen läßt bei derselben Gottheit, die er in gesunden Tagen am ärgsten verhöhnte.» Religionskritik und Religionsbejahung, Demut und Rebellion, Hinnahme des Unabänderlichen und Widerstand dagegen: beides vollzieht sich bei Heine gleichzeitig, ist notwendig bei seinem aufgeklärten Bewußtseinsstand. Ja, religiöses Gefühl und Schärfe der Vernunft, funkelnder Witz und Rückkehr zu Gott sind für Heine offensichtlich keine Gegensätze.

Wider die Tabuisierung der Gotteskritik

Folgt man Kuschels Analyse, dann ist Heines «Rückkehr zu Gott» alles andere als das sattsam bekannte «Zu-Kreuze-Kriechen» eines früheren Religionsspötters, den die fortschreitende Lähmung vom «lebensfreudigen Hellenen» zum «spiritualistischen Skelett» verwandelte. Es handelt sich bei Heine vielmehr um eine Rückkehr zu Gott im Akt des Protests, eine Wiedererweckung des Religiösen im Gewande der Rebellion, ein Glauben an den Schöpfer in der Form des Widerstands – unter ausdrücklichem Rückgriff auf verdrängte, durch jahrhundertlange Frömmigkeitspraxis verharmloste biblische Klage- und Anklage-

traditionen, die in der Tat viel beunruhigender, ungetrösteter und rebellischer sind, als deren kirchlich-liturgisch gezähmte Rezeption glauben macht. Heines abgründiger Verdacht angesichts des Grauenhaften und Unfaßlichen, ob am Ende Gott seinen grausamen Spaß mit der Schöpfung treibe, ist denn auch alles andere als Ausdruck moderner Frivolität, ja, prometheischer Selbstüberhebung, wie Heine immer wieder vorgeworfen wurde. Nein, diese bis in die neue Krebsliteratur, man denke nur an Fritz Zorns Todesbuch «Mars», nicht zur Ruhe gekommene Hiobfrage und die ihr folgende jahrhundertealte *Theodizee-Tradition* gehört vielmehr zum biblischen Urgestein! Es sind denn auch gerade bibellesende Schriftsteller wie Heinrich Heine, die eine besondere Sensibilität zeigen für eine beunruhigend schmerz-, leid- und theodizee-empfindliche Auseinandersetzung mit Gott. Scheuen sich Schriftsteller doch nicht, dem Zweifel des Menschen an Gott Stimme zu verleihen, den Protest gegen den Schmerz, das Leid, Übel und Böse in der Welt zum Protest gegen Gott zu machen. Gegen alle fromme Verharmlosung, Beschwichtigung und Selbstberuhigung durch eine um die Gottesrebellion halbierte Frömmigkeit bieten Schriftsteller wie Heinrich Heine so ein Mehr an Sprach- und Denkmöglichkeiten in der kritischen Auseinandersetzung mit Gott. Gegen die harmonisierende Entschärfung alt- und neutestamentlicher Texte kann man gerade im Lichte der von Heine rezipierten biblischen Sprachtradition der Klage, Anklage und Gottesprovokation lernen: So wie der Tod auf nichts eine Antwort ist, sondern das Fragezeichen schlechthin, so ist auch Gott nie einfach die Antwort auf all unsere Lebenskrisen und Existenzlagen. Im Gegenteil: Gerade wer an Gott glaubt, erfährt die Widersprüche, die Risse, Brüche und Abgründe in seiner Schöpfung nur um so schmerzlicher, so Kuschel. Setzt doch der Glaube an den Schöpfer voraus, daß diese Welt ursprünglich auf einer guten und gerechten Ordnung beruht, und nicht darauf, daß Gott selbst «den Unfug» treibt. Glaube an Gott ist also kein Stillstellen der Fragen, sondern ein Verschärfen der Fragen, bedeutet mit den Tatsachen dieser Welt gerade nicht fertig zu sein.

Christoph Gellner, Luzern

Nachtrag

Zum Bericht von Joachim Valentin «Certeau im Plural» über die Berliner Tagung «Eigene Wege: Michel de Certeau und die Sprachen des Subjektiven. Geschichte – Kultur – Religion» und dem dort erwähnten, im Entstehen begriffenen internationalen Netzwerk von Forschern und Lesern des Werkes von Michel de Certeau ist nachzutragen, daß als deren Plattform eine Homepage (www.certeau.de bzw. post@certeau.de) im Aufbau ist.¹ Außerdem ist im September in Frankreich eine Biographie von François Dosse über de Certeau erschienen.² Zwei neue Sammelbände dokumentieren das Interesse für die interdisziplinären Arbeiten und Überlegungen von de Certeau³, während der Verlag Gallimard in seiner Reihe «Folio Histoire» drei Veröffentlichungen de Certeaus neu aufgelegt hat.⁴ Alle Publikationen rücken de Certeaus Analyse der Dialektik der Moderne in das Zentrum ihrer Aufmerksamkeit.

Nikolaus Klein

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2 x 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, 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 2002:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 61.– / Studierende Fr. 45.–
Deutschland und Österreich: Euro 40.– / Studierende Euro 31.–
Übrige Länder: SFr. 57.–, Euro 37.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 80.–, 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
Übrige: Credit Suisse, Zürich-Enge (BLZ 4842),
Konto Nr. 556967-61

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.

¹ J. Valentin, Certeau im Plural. Ein Tagungsbericht, in: Orientierung 66 (31. Mai 2002), S. 117f.

² F. Dosse, *Le marcheur blessé. La Découverte*, 655 Seiten, 39.00 Euro; vgl. das Interview von R. Maggiori mit F. Dosse in *Libération* vom 12. September 2002.

³ Ch. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia, M. Trebitsch, Hrsg., Michel de Certeau. *Les chemins de l'histoire. Complexe*, 240 Seiten, 18.90 Euro; *Histoire et psychanalyse. Autour de Michel de Certeau* (EspaceTemps No. 80/81 [September 2002]).

⁴ M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire* (Folio Histoire, 115); M. de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction* (Folio Histoire, 116), mit einer neuen Einführung «Un chemin non tracé» von Luce Giard; M. de Certeau, zus. mit D. Julia und J. Revel, *Une politique de la langue* (Folio Histoire, 117), mit einem neuen Nachwort von D. Julia und J. Revel.