Nr.15/16 67. Jahrgang Zürich, 15./31. August 2003

TÄHREND EINER KONSULTATION 1995 in Mindolo/Kitwe (Sambia) stellten reformierte Kirchen aus dem südlichen Afrika fest: «Es ist unsere schmerzhafte Schlußfolgerung, daß die afrikanische Realität der Armut, die durch eine ungerechte ökonomische Weltordnung verursacht wird, nicht einfach ein ethisches Problem ist. Vielmehr ist sie ein theologisches Problem. Sie begründet nun einen status confessionis. Mit den Mechanismen der globalen Wirtschaft steht heute das Evangelium selbst, die gute Nachricht für die Armen auf dem Spiel.» Was hier formuliert wurde, machte sich der Reformierte Weltbund 1997 auf seiner Generalversammlung in Debrecen (Ungarn) mit seiner Forderung zu eigen: «Heute rufen wir die Mitgliedskirchen des Reformierten Weltbundes auf allen Ebenen zu einem verbindlichen Prozeß der wachsenden Erkenntnis, der Aufklärung und des Bekennens (processus confessionis) bezüglich wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und ökologischer Zerstörung auf.» Der Ökumenische Rat der Kirchen ermutigte auf der 8. Vollversammlung in Harare (Simbabwe) 1998 seine Mitgliedskirchen, einen solchen Prozeß in Gang zu setzen bzw. sich ihm anzuschließen. Eine ähnliche Entscheidung fällte auch der Lutherische Weltbund. Seitdem fanden auf allen Kontinenten, vor allem auf der südlichen Halbkugel, Treffen und Konsultationen statt, um Schritte für einen weltweiten gemeinsamen Bekenntnisprozeß einzuleiten, der auf der kommenden Vollversammlung des Reformierten Weltbundes in Accra (2004) und des ÖRK in Porto Alegre 2006 debattiert und in einer verbindlichen Entscheidung sich zu eigen gemacht werden soll. Auf dem Weg dahin haben bisher mehrere kontinentale Versammlungen stattgefunden: eine asiatische in Bangkok (1999), eine osteuropäische in Budapest (2001), eine pazifische in Fiji (2001) und eine westeuropäische in Soesterberg (Niederlande)¹. Inzwischen hat der Lutherische Weltbund auf seiner 10. Vollversammlung in Winnipeg (21. bis 31. Juli 2003) eine entsprechende Entschließung verabschiedet.2

Zwei Veranstaltungen im vierten Themenbereich («Welt gestalten – in Verantwortung handeln») des Ökumenischen Kirchentags in Berlin (2003) beschäftigten sich ausdrücklich mit dem durch die genannten Konsultationen auf den Weg gebrachten *processus confessionis*: einmal das Podium «Kirchen – Banken – Weltfinanzsystem» mit Stellungnahmen von Ulrich Duchrow, Wolfgang Gern, Theo Kneifel, René Krüger, und mit einer kommentierten Lesung von Texten der verstorbenen Theologin Dorothee Sölle durch Renate Börger, dann die Veranstaltung «Welche Alternativen sind möglich?» mit einem Referat von Carl Amery (München). Im folgenden dokumentieren wir die nicht vorgetragene Rede von Carl Amery, der aus Gesundheitsgründen nicht nach Berlin fahren konnte. Zwischentitel stammen von der Redaktion.

Die Chance des Kirchentags

Schon einmal, in den achtziger Jahren, hatte ich die Gelegenheit, vor einem Kirchentag (damals einem evangelischen) zu sprechen; und als Motto wählte ich Johannes 6 Vers 60: «Diese Botschaft ist hart – wer will sie hören?»

Auch diesmal wird sie hart sein, die Botschaft; nicht, weil es dem Redner Spaß macht, sondern weil sich die Verhältnisse seitdem nicht geändert – oder, wenn überhaupt, ins Schlimmere gewendet haben. Hier und heute gilt es offen zu reden, offener als leider üblich; es geht nicht um Public Relations für einen mehr oder weniger netten Haufen von Aufmüpfigen, die sich hier versammelt haben, sondern um die substantiellen Tatsachen des anhebenden Jahrtausends – und unsere Möglichkeiten, sie zum Besseren zu wenden. Beginnen wir mit einer Tatsachen-Geschichte des letzten Jahres, die eine wahrhaft antike Größe des Verderbens entfaltete. Im August, also mitten in der Elbflut, und in Sachsen, dem am schwersten betroffenen Lande, wurde mit bedeutendem Tamtam, mit Kulturgirlanden und Prominentenreden, feierlich eine neue Produktionsanlage angeworfen – eine Fabrik zur Herstellung von rohstoff- und energiefressenden, klimaverändernde Schadstoffmassen absondernden Protzautomobilen. Der Name des neuen Modells ist Phaëton.

KIRCHENTAG

Die Chance des Kirchentags: Eine ungerechte ökonomische Weltordnung und die Kirchen des Südens – Die Frage nach dem status confessionis – Die Entscheidung für einen processus confessionis – Die ersten regionalen und kontinentalen Konferenzen – Veranstaltungen auf dem Ersten Ökumenischen Kirchentag in Berlin (2003) – Dokumentation einer nicht gehaltenen Ansprache – Die Folgen der modernen Technologie und die Hybris von Politik und Gesellschaft – Die zweifache Wirkung von Verblendung – Von GLOBAL 2000 zur Herrschaft des Neoliberalismus – Herausforderung für die Kirchen – Was getan werden kann – Was getan werden muß.

Carl Amery, München

USA

«Ich habe einen Traum»: Martin Luther King und der Marsch nach Washington – Vor vierzig Jahren – Das Lincoln Memorial und die Tradition der Bürgerrechtsbewegung – Das Konzert von Marian Anderson – Von Montgomery nach Washington – Berufung auf die amerikanische Verfassung – Gewaltfreier Widerstand gegen die Segregation – Die Gettysburg Address (1863) von Abraham Lincoln – Totengedenken und Verpflichtung für die Überlebenden – Die Tradition der «Jeremiade» – Sprachformen des Protestes – Der «Amerikanische Traum» und der Albtraum gegenwärtiger Rassentrennung – Ein Gegenmodell zur dominierenden Strömung amerikanischer Zivilreligion.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Wegbereitung oder Wegbegleitung? Zu religiösen und pädagogischen Zielvorstellungen der Katechese in der Postmoderne – Der heimatlose Mensch als Adressat der Katechese – Verlust einer bergenden Weltvorstellung – Die Schwierigkeiten einer angemessenen Sprache – Die «vier Kränkungen» des modernen Menschen – Die «vierte Kränkung» und die Katechese – Verlust der Interpretationshoheit und Deutungsmacht des Autors – Dialektik zwischen passiver Betroffenheit und aktiver Ergänzung –, Religionspädagogische Nostalgie? – Personale Wegbegleitung als Anstrengung – Katechese als Weggemeinschaft. Thomas Meurer, Münster/Westf.

*

LITERATUR

«Das Schicksal hat mich nicht allzu sehr verwöhnt...»: Die letzte Lebenszeit des Schriftstelers und Arztes Anton Pavlovič Tschechow (1860–1904) – Aufenthalt auf der Halbinsel Krim – Zur Geschichte von Jalta – Ein Ruheloser und Unverstandener – Einsamkeit und Mißverständnisse – Zur Aufführungspraxis seiner Theaterstücke – Die Schauspielerin Olga Knipper – Ein intensiver Briefwechsel zwischen Abwesenden – Im schwesterlichen Netzwerk – Spätwerk im Zeichen der Krankheit – Aufbruch zur Kur in Badenweiler – Tod in der Fremde – Zur weltweiten Nachwirkung des Werkes.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern.

Da Kenntnis der klassischen Mythologie so gut wie verschwunden ist, kommentierten weder Wirtschaftsjournalisten noch Feuilletonisten die im wahrsten Sinn des Wortes blutige Ironie des Namens im Zusammenhang mit der Sintflut ringsum. Der ursprüngliche Phaëton: eine leichte Prunkkutsche der Rokokozeit, bezog seinen Namen von einem Mythos der Griechen, der Geschichte vom Jüngling, welcher der Sohn des Sonnengottes von einer sterblichen Mutter war. Seinem gewinnenden Wesen gelang es, dem Vater einen Tag eigener Fahrt auf dem gewaltigen Helioswagen mit den Feuerrossen abzuschmeicheln. Der Tag wurde zum kosmischen Desaster, Phaëton verlor die Kontrolle, und der Sonnenwagen riß eine breite Schneise des Verderbens durch die Lebenswelt. Zeus, der Donnergott, mußte eingreifen, er zerschmetterte den Frevler mit einem Keilblitz, um Menschen und Erde zu retten.

Wie gesagt: kein Kommentator stellte damals die so offensichtliche Verbindung zum Hybris-Mythos der Griechen her. Die Verachtung der biosphärischen Wirklichkeit, ihre Gefährdung durch eben das Werte- und Produktionssystem, dessen goldenes Sakrament der glorifizierte Verbrennungsmotor ist, läßt sich hier in einem letzten Endes religiösen Zusammenhang erschauen, der in der Regel auch von Christen nicht wahrgenommen wird.

Für dieses Nicht-Wahrnehmen, das eine Krankheit zum Tode ist, gibt es ein beziehungsreiches deutsches Wort: Verblendung.

Verblendung ist nicht völlige Blindheit, sondern Blockade der Sehkraft - entweder durch die übermäßige Einwirkung einer besonders starken Lichtquelle oder durch seitliche Sichtbegrenzungen, Blenden, nach dem Scheuklappenprinzip. Die Lichtquelle, die heute unser aller Sehkraft absorbiert, ist der Ökonomismus, ist das Weltdeutungsmonopol durch den Totalen Markt. Er ist drauf und dran, nicht nur alle politischen Kriterien zu ersetzen oder zu verschlingen, sondern auch fast alle unsere persönlichen Entscheidungen zu motivieren - nach dem bekannten Kosten-Nutzen-Prinzip, das als Anstoß aller Lebensbewegungen nur die egoistische Vorteilnahme nach Preisvergleich gelten läßt. In dem Maß, in dem dieses Deutungsmuster seine Allmacht proklamiert und dadurch die kulturellen wie die politisch-gesellschaftlichen Systeme zersetzt, zerstört es auch unser Wahrnehmungsvermögen für die Lebenszusammenhänge von Gottes gut ausbalancierter Welt.

Und damit erklärt sich auch die zweite Bedeutung von «Verblendung»: die Montage von Scheuklappen, die unseren Blickwinkel auf primitivste betriebswirtschaftliche Argumente beschränken sollen.

Diese Montage war und ist weltpolitisch äußerst erfolgreich. In den sechziger und siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts brach, unterstützt von unwiderleglichen wissenschaftlichen Argumenten, im Bewußtsein der Nachdenklichen die ökologische Perspektive auf – die einzige wirklich originelle seit den Tagen der großen Theoretiker des 19. Jahrhunderts. Sie begann sich politisch zu formieren und wurde gestärkt durch den Vietnam-Protest sowie die erste massive Ölkrise. Ein US-amerikanischer Präsident, Jimmy Carter, erwog allen Ernstes, diese Perspektive in die politische Praxis einzuführen; er gab die große Prognose GLOBAL 2000 in Auftrag und (was wichtiger war) einen strategisch begründeten Plan zur Dezentralisierung und zum raschen Ausbau regenerativer Energieerzeugung.

Heute ist klar: die Plutokratie, vor allem die großen US-Wirtschaftsmächte, die politisch vorwiegend in der republikanischen Partei zusammengefaßt sind, erkannten die ungeheure Gefahr,

Der auf der Konsultation in Soesterberg verabschiedete Aufruf ist veröffentlicht in: Junge Kirche 64 (2003) 1, S. 55–58. Vgl. dazu auch die Dokumentationen in: epd-Dokumente 22/2002 und 43a/2002. Koordiniert wird der Konsultationsprozeß in Deutschland durch Kairos Europa (Hegenichstr. 22, D-69124 Heidelberg), in der Schweiz durch die Arbeitsstelle OeME (Ob. Graben 31, CH-9000 St.Gallen). Ulrich Duchrow hat die im Rahmen des Konziliaren Prozesses und des processus confessionis von der Zeitschrift «Junge Kirche» publizierten Beihefte kommentiert (Kairos Europa im Spiegel der Beihefte der Zeitschrift Junge Kirche, in: Junge Kirche 64 [2003] 4, S. 54ff.).

² Vgl. epd-Dokumentation 34/2003.

die da für sie drohte. Durch ein beispiellos machiavellistisches Manöver mit den schiitischen Machthabern des Iran stellten sie 1980 die Abwahl Carters sicher, lancierten ihren Darsteller Ronald Reagan und ließen die beiden skandalösen Pläne schleunigst in der hintersten Washingtoner Archivschublade verschwinden. Eine Linie der Macht- und Wirtschaftspolitik war damit gefestigt, deren tödliche Folgen wir rings um uns erleben. Darüber hinaus aber gelang es den glänzend dotierten think tanks, den neoliberalen und neokonservativen Denkküchen Europas und US-Amerikas, die gesamte ökologisch-biosphärische Dimension so gut wie ganz aus der öffentlichen Debatte, vor allem aus den Tagesmedien, zu tilgen. Es war und ist dies ein ideenpolitischer Coup, wie er keinem noch so effizienten und machthungrigen Leitungsbüro irgendeiner Kirche oder irgendeines Imperiums je gelungen ist, und selbst die brutalen Meinungsdiktate des Sowjetsystems waren bei weitem nicht in der Lage, ihre Gegner in den Köpfen so erfolgreich zu paralysieren. Ohne bedenkliche Verdummungserscheinungen war dies allerdings nicht zu machen, das ist ja tagtäglich in den Geschwätzspektakeln, neudeutsch Talkshows, zu erleben. Und Politik reduziert sich mehr und mehr auf die wirkliche oder vermeintliche Sicherung des jeweiligen Industrie- und Finanzstandorts. Die wird mit unbewiesenen Argumenten und unpassendem Werkzeug versucht, meist auf Kosten der unteren Hälfte der Bevölkerungen - vor allem der unteren Hälfte der Weltbevölkerung. Die Folge ist, daß zweihundertfünfzig Menschen dieser Welt mehr besitzen als ihre gesamte untere Armutshälfte. Und darüber (oder darunter, je nach Perspektive) läuft die stete, skrupellose, ungeminderte Zerstörung der Lebensgrundlagen sowohl wie der sozialen Bindekräfte weltweit, auch in unseren wohlgenährten Ländern.

Herausforderung für die Kirchen

Damit kommen wir zur Sache eines Kirchen-, eines Christentages. Ist es wahrscheinlich, ist es überhaupt vorstellbar, daß diese einmalige artgeschichtliche Herausforderung, diese unbewußte oder halbbewußte Zubereitung der Lebenswelt für ihren Tod von Hand des Geldes, diese immer weiter gähnende Kluft zwischen Arm und Reich, die immer mehr Menschen in die absolute Überflüssigkeit stößt; dieser kontinuierliche Verlust an Lebensund Menschengerechtigkeit nichts mit christlichem Weltauftrag, mit Heils-Geschichte zu tun hat? Ist es nicht offenbar, daß der Totale Markt mit seinen Allmachtsansprüchen, seiner egoistischen Ellbogenideologie, seinen ungeheuren Kollateralschäden in der Lebenswelt und den Gemeinschaften, ja den Gemütern der Menschen, in unserer Zeit die Verkörperung dessen ist, was die Offenbarung des Johannes als das Große Tier aus der Tiefe beschreibt – machtvoller, wirkungsvoller, tödlicher als je zuvor? Und darf die Ecclesia, die Gemeinde der Christen, sich aus der Pflicht der absoluten Konfrontation, die daraus erwächst, davonstehlen? Darf sie so tun, als ginge es bei der Ausbeutung der Armen und der lebendigen Erde um rein weltliches Zeug, das mit der Verkündung des Gottes- und Christusbundes nichts zu tun hat? Hat sie nicht vielmehr den unausweichlichen Auftrag, die Sache des guten und gerechten Lebens ganz konkret, als Zivilisations-Auftrag, selbst auf Gefahr der Verfolgung hin zu vertre-

Sind wir aber erst bei dieser Erkenntnis angelangt, dann sind wir auch am Ende eines Bekenntnisprozesses angelangt. Dann erkennen wir nämlich, daß hier das offene Bekenntnis zu einer anderen möglichen Welt gefordert ist, einer Welt des Friedens, der Gerechtigkeit und des konstruktiven Umgangs mit der Schöpfung. (Man sollte nicht von «Bewahrung» einer Schöpfung reden, die mit uns, für oder gegen uns, jedenfalls ständig rings um uns weitergeht.) Solche Erkenntnis ist aber nicht vollständig, ehe sie nicht bei der Tat anlangt – bei der unerschrockenen, wirksamen, alternativen Tat, wie sie ja auch von den Propheten und vom Evangelium gefordert wird. Wer davor wegläuft, wer sich von dieser Pflicht zur Tat für das Leben der Welt und für Mit-

menschen, vor allem arme Mitmenschen, abschottet, der spricht das Urteil über sich selbst.

Im großen Epos vom Verlorenen Paradies des englischen Dichters John Milton findet sich die wundervolle Zeile: *The gates of Hell are locked from within* – «Die Pforten der Hölle sind von innen verriegelt.» Es gibt keine genauere, keine logischere Definition der Hölle als diese Selbst-Einkerkerung. Sie ist; soviel wird klar, der Idealzustand des *homo oeconomicus*, des Menschen des absoluten Vorteildenkens. Der Macht und der Verlockung dieses Denkens verdankt der Totale Markt, das Imperium der *global players* seine scheinbare Unüberwindlichkeit.

Gegen sie gilt es anzutreten, wenn unsere Existenz als Ecclesia, als Versammlung der Christenmenschen überhaupt noch einen Sinn über die individuelle Tröstung hinaus haben soll. Nachdem die letzte Gewalt-Herausforderung an den Totalen Markt, der sogenannte Realsozialismus, zusammengebrochen ist, nachdem die Herren über unser Geschick seinetwegen nicht mehr um ihre Gewinne zittern müssen, sehen wir uns als Kirche unversehens in der Mitte des unerbittlich notwendigen Widerstands, bei dem es mit mahnenden Worten längst nicht mehr getan ist. Gewiß, das Wort der Verkündung wird gebraucht, und in Lateinamerika war es ja auch laut und entschieden zu hören – so laut und entschieden, daß es selbst zur Tat wurde und daß der Kampf der Mächte und Gewalten dagegen im Nu den Märtyrerkalender füllte – von Erzbischof Oscar Romero bis hinab zum Indianerkatecheten, den die Henker gefesselt aus dem Hubschrauber ins Meer warfen.

Aber gefürchtet wurde das Wort nur, weil es die neue Tat für eine andere Welt heraufzuführen drohte, und weil diese andere Welt mit den Profit- und Machtträumen der Chefbüros nicht vereinbar ist (auch nicht mit kirchlichen Machtträumen von gestern, die ja für den Tod der lateinamerikanischen Märtyrer einen guten Packen Mitverantwortung tragen). Diese andere mögliche Welt, soviel ist selbst ihren Feinden instinktiv klar, ist auf jeden Fall viel realistischer, wenn es um die Zukunft der Menschheit geht. Die Globalisierung des Totalen Marktes ist schlicht nicht möglich, weil sie gegen die thermodynamischen und Entropiegesetze handeln muß und damit zwangsläufig zum Verbündeten der Wüste wird. Globalisierbar, das heißt universalisierbar, ist einzig und allein eine Welt der Geschwisterlichkeit, in der man das neidlose Teilen des laufenden natürlichen Einkommens als persönlichen Souveränitätsgewinn erfährt. Der Jesuit Ignacio Ellacuría hat dies 1989 hier in Berlin zwingend formuliert, wenige Wochen später war er tot, in San Salvador zusammen mit fünf Mitbrüdern und zwei Haushaltshilfen viehisch massakriert von den lokalen Agenten der CIA.

Was kann getan werden?

Aber was können wir hier und heute, in den Ländern des immer noch herrschenden Überflusses, für die Nachhaltigkeit der Lebenswelt, für die und mit den Unterprivilegierten praktisch tun? Eine ganze Menge; das hat die hier vertretenen Basisgruppen bei aller Buntheit zusammengeführt. Sie haben schon viele wesentliche Aktionsfelder markiert, auf denen man tätig werden kann. Sie bemühen sich um fairen Handel mit der armen Welt, um die Substitution fossil-nuklearer Energie, um die Stärkung der Bio-Landwirtschaft. Sie haben die vorbildliche Genossenschaft Oicocredit gegründet, die heute Zehntausende von Mitgliedern hat und die mit extrem zinsniedrigen Krediten der Selbsthilfe in der armen Welt nachhilft. Und sie arbeiten politisch aufs engste mit zivilgesellschaftlichen Oppositionskräften, etwa mit ATTAC, zusammen - wobei es natürlich auch um Aufklärung und die Proklamation wesentlicher Reformen wie etwa der Tobin-Steuer geht.

Zugegeben: von der öffentlichen Meinung und damit von der politisch-sozialen Landschaft wird all das noch kaum wahrgenommen. Auch deshalb nicht, weil die Kirchenleitungen und die offiziösen Gruppierungen wie etwa das Zentralkomitee deutscher Katholiken den fundamentalen, den theologischen, ja chri-

stologischen Ernst der Welt- und Lebenslage noch nicht öffentlich aussprechen; wohl, um den Anschein undemokratischer Intoleranz zu vermeiden, wohl auch, weil die jahrtausendalten Bündnisse der Kirchen mit den Obrigkeiten dieser Welt noch immer ihren Verblendungstribut fordern.

Dies wird, so ist zu vermuten, dank dem ungestümen Drängen der armen Südkirchen, die das klare Bekenntnis fordern, wohl nicht mehr lange möglich sein. Niemand kann, ums schlicht mit dem Evangelium zu sagen, zwei Herren dienen: Gott und dem Mammon. Niemand kann darauf hoffen, daß man sich durch Aufsplitterung der Verantwortung den Unheils-Zusammenhängen des Systems entziehen kann.

Aber dann folgt die praktische Frage: Wie kann ich, wie können wir als alternative Ecclesia in dieser unserer Region, in dieser unserer Fleischtopfkultur für die Zukunft der Welt, für die mögliche andere Welt tätig werden?

Nun, wie schon gesagt, sprießen schon eine Menge bunter Initiativen, an Phantasie fehlt es gar nicht. Was vielleicht fehlt, ist, so meine ich, das kollektive Gemeindebewußtsein; das Bewußtsein unserer Kraft und Wichtigkeit, wenn wir erst einmal der Zusammenhänge und gegenseitigen Bedingtheit unserer alternativen Anliegen bewußt geworden sind.

Deshalb ist ein ökumenischer Kirchentag die große Chance. Lassen wir sie nicht ungenutzt vorübergehen! Lassen wir diesen Kirchentag nicht vorübergehen wie eine Kirmes, auf der am Montagmorgen die Ringelspiele ausgesetzt, die Zelte aufgerollt, die Buden des großen spirituellen Basars abgebrochen werden – vielleicht nachdem der eine oder andere ganz gute Geschäfte gemacht, die eine oder andere Rechthaberei sich wieder befriedigend bestätigt hat. Nein, bemühen wir uns hier und heute, an diesem Berliner Freitag, um erste und möglichst große Schritte in eine möglichst intensive Gemeinsamkeit, in die Verwirklichung einer ökumenischen Tatgemeinschaft!

Dazu brauchen wir kein O.K., kein Imprimatur, keine großmütige Freigabe von irgendwelchen Kirchenleitungen. Im Gegenteil: wir laden die Kirchenleitungen ein, sich an unserer ökumenischen Tatgemeinschaft zu beteiligen. Wir laden sie ein, die ungeheuren Möglichkeiten zu erkennen, die für eine wahrhaftige Pädagogik, eine wahrhaftige Predigt-Praxis entstehen; die Möglichkeiten, Kirche inmitten des Gewusels der Sinn-Angebote wieder als ganz klare, als unverwechselbare Trägerin eines ganz konkreten Zukunftsauftrags erkennbar werden zu lassen.

Dann spielen Statistiken von Sonntagskirchgängern, von größeren oder geringeren Ausschlägen des Loyalitätspendels bei den Gläubigen keine große Rolle mehr. Dann wird es nicht mehr darum gehen, wer sagt «Herr Herr!», sondern wer den Willen des Vaters tut – des Vaters der geschaffenen Welt, der sichtbaren und unsichtbaren Dinge; des Bundesgottes, der sich täglich und stündlich einer verblendeten Menschheit erbarmt; des Jesus von Nazaret auch, der uns ein für allemal an die Güte dieses Vaters ausgeliefert hat.

Aber zurück zur Praxis. Lassen wir diese Berliner Freitag-Möglichkeit nicht ohne ein paar handfeste Entschlüsse vorübergehen. Ich schlage vor, folgende Möglichkeiten zu diskutieren und auf den Weg zu bringen:

erstens ein vorbereitendes Komitee für eine ökumenische Tatgemeinschaft zu errichten – wenn nicht anders möglich, durch Akklamation;

zweitens dieses Komitee zu beauftragen, Einzelbereiche (Energie, Finanzen, Beziehungen zur armen Welt usw.) jeweils mit vorhandenen Kristallisationspunkten (alternativen Strominitiativen, Bio-Landwirtschaftsringen, alternativen Banken und Genossenschaften usw.) abzustimmen und allen Genossen der Tatgemeinschaft (alternativen Gruppen, aber auch ganzen Gemeinden usw.) die so gebotenen Möglichkeiten bekannt zu machen;

drittens schließlich Organisationsformen vorzubereiten, in denen gegenseitige Hilfe und Transparenz die Verdichtung der alternativen Strukturen laufend fördern.

Dieser letzte Punkt ist eigentlich der wesentliche. Ein gesonderter, ein unverkennbarer Auftrag und Beitrag der Christen zu

einer nachhaltigen Zukunft wird erst dann zu erkennen sein, wenn sie diesen Verdichtungsgrad erreicht haben. Im zünftigen anthropologischen Wortschatz der Amerikanerin Ruth Benedikt heißen Gesellschaften, die durch einen hohen Grad der gegenseitigen Wahrnehmung und Unterstützung gekennzeichnet sind, «hoch-synergetisch». Nun, bevor sich die Moderne durch möglichst viele Fachausdrücke zu legitimieren versuchte, sagte man das einfacher. In der Antike, so ist uns überliefert, beschrieb die öffentliche Meinung diese sonderbaren Christen mit dem Satz: «Seht, wie sie einander lieben!» Wenn wir den Satz jeglicher moderner (oder auch antiker) Sentimentalität entkleiden, ist sein Sinn klar. Aber ebenso klar ist, daß es massiven Widerstands gegen die Zentralströmung unserer Mammon-Welt bedarf, um auch durchschnittlichen, zögerlichen, ja schwachen Zeitgenossen ein Leben in Wahrheit zugänglich zu machen.

Nun, genau dafür, so wurde ich gelehrt, ist die Kirche da. Seien wir großmütig genug, ihr dabei zu helfen, ihren Auftrag einzulösen.

Carl Amery, München

«Ich habe einen Traum»

Martin Luther King und der Marsch nach Washington

Vor vierzig Jahren, am 28. August 1963, folgten mehr als 250 000 Demonstranten, unter ihnen rund 70000 Weiße, einem Aufruf von kirchlichen Gruppierungen, Gewerkschaften und schwarzen Bürgerrechtsorganisationen zu einer Kundgebung vor dem Lincoln Memorial in Washington. Der Ort des Treffens war mit Bedacht gewählt, denn den Organisatoren wie der Mehrheit der Teilnehmer der Demonstration war bekannt, welche Rolle dieser Ort in der Geschichte der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung gespielt hatte. Seit dem Beginn der Debatte um die Errichtung eines Denkmales für Präsident Abraham Lincoln anläßlich seines 100. Geburtstages am 12. Februar 1909 standen sich nämlich zwei widerstreitende Erinnerungstraditionen gegenüber. Hob der amerikanische Kongreß in seinem Bescheid für das Denkmal den zu ehrenden Präsidenten als «den Retter der Union» im amerikanischen Bürgerkrieg hervor, so war für die Bürgerrechtsbewegungen Abraham Lincoln als «der Sklavenbefreier» der Erinnerung würdig. In diesem Sinn veröffentlichten einige Bürgerrechtsbewegungen 1909 den «Lincoln Birthday Call» zur Gründung einer Dachorganisation, aus der später die National Association for the Advancement of Colored People (NAACP) hervorgehen sollte.

Das Zusammenspiel dieser beiden widerstreitenden Traditionen, das mit der Errichtung des Denkmals von Anfang an gegeben war, erhielt eine neue Akzentuierung, als an Ostern 1939 die weltbekannte Sängerin Marian Anderson vor dem Lincoln Memorial ein öffentliches Konzert gab, nachdem ihr wegen ihrer schwarzen Hautfarbe das Auftreten in der Constitution Hall von den Daughters of the American Revolution verweigert worden war. Das Lincoln Memorial, das für schwarze Bürgerrechtler bisher Ort einer selbstverständlichen Erinnerung an Präsident Abraham Lincoln und an das von ihm erlassene Gesetz zur Sklavenbefreiung (Emancipation Proclamation) war, gewann nach dem erfolgreichen Konzert von Marian Anderson zusätzliche Bedeutung: Hier war ein Ort, der für die ganze Nation bedeutsam ist und der deshalb für die schwarze Minderheit einen allseits anerkannten öffentlichen Raum bot, der weißen Mehrheit in den folgenden Jahren immer wieder die Anliegen der schwarzen Bevölkerung zu präsentieren. Deshalb wurden nach 1939 von Bürgerrechtsbewegungen regelmäßig Kundgebungen vor dem Lincoln-Denkmal organisiert. So veranstaltete der NAACP 1957

eine Demonstration (Prayer Pilgrimage for Freedom), um an den Beschluß des Obersten Gerichtes aus dem Jahre 1954 zu erinnern, der die Rassentrennung an öffentlichen Schulen für verfassungswidrig erklärt hatte. Bei dieser Kundgebung riefen die Veranstalter «alle Amerikaner auf, sich in Gebet und in der Tat für die Aufhebung rassischer und religiöser Vorurteile einzusetzen». Mit dem hier vollzogenen Schritt vom Gedenken (Affirmation and Pledge) zum Handeln (To Act) gewann die Tradition der Demonstrationen vor dem Lincoln Memorial eine neue Dimension.² In diese Vorgeschichte fügte sich der «Marsch nach Washington für Jobs und Freiheit» (Jobs and Freedom) vom 28. August 1963 ein. Aber gleichzeitig war er mehr als eine weitere Demonstration in einer Abfolge von Kundgebungen. Wie das Licht in einem Brennglas gebündelt, aber auch durch ein Prisma in seine Vielfarbigkeit entfaltet wird, so wurde der Marsch nach Washington zu einem Ereignis, in dem sich die bisherigen Kundgebungen vor dem Lincoln Memorial auf einmalige Weise konzentrierten und gleichzeitig sich in ihren vielfachen Dimensionen zeigen konnten. Daß dies am 28. August 1963 möglich wurde, verdankt sich in entscheidendem Maße der Ansprache, die der prominenteste unter den anwesenden Bürgerrechtsaktivisten, Pfarrer Martin Luther King Jr., hielt. Es gelang ihm, den geschichtlichen Gehalt, den der Platz vor dem Lincoln Memorial und das Memorial selbst für die Mehrheit der Teilnehmer verkörperte, mit den Anliegen, die mit dem Marsch zur Sprache gebracht werden sollten, zwanglos zu verknüpfen. Durch dieses Zusammenspiel von Ort, an dem er seine Rede hielt, und Inhalt, der von ihm vorgetragen wurde, konnte er seinen Zuhörern plausibel machen, daß es hier und jetzt um ihr Schicksal ging.3

Von Montgomery nach Washington

Aber auch für Martin Luther King persönlich bedeutete der Marsch nach Washington und die Rede, die er dort hielt, die konsequente Summe seines bisherigen Engagments für die Bürgerrechte der schwarzen Bevölkerung in den Vereinigten Staaten. Im Dezember 1955 wurde er, seit einem knappen Jahr Pfarrer an der Dexter Avenue Baptist Church in Montgomery (Alabama), zum Vorsitzenden eines Komitees gewählt, das einen spontan entstandenen Protest gegen die Rassendiskriminierung in den öffentlichen Verkehrsmitteln der Stadt Montgomery koordinierte. Damit reagierten die dort ansäßigen schwarzen Organisationen auf die Verhaftung und Verurteilung von Rosa Parks, die sich geweigert hatte, den von ihr benutzten Platz in einem städtischen Bus einem Weißen abzutreten. Damit hatte sie die in Montgomery geltenden Segregationsgesetze verletzt. Das neu entstandene Komitee, das sich Montgomery Improvement Association (MIA) nannte, organisierte nicht nur einen Boykott öffentlicher Verkehrsmittel, es strengte auch eine Klage gegen die Rassentrennung in öffentlichen Verkehrsmitteln an. Am 13. November 1956 erklärte der Oberste Gerichtshof der USA die Segregationsgesetze des Bundesstaates Alabama für verfassungswidrig und bestätigte damit ein Urteil des für Montgomery zuständigen Bundesbezirksgerichtes vom 4. Juni 1956. Am 20. Dezember wurde diese Entscheidung rechtskräftig, und am gleichen Tag brach die MIA den von ihr organisierten Boykott ab, den die schwarzen Bürger von Alabama während 381 Tagen aufrechterhalten hatten.

² Vgl. die von Martin Luther King während des *Prayer Pilgrimage for Freedom* gehaltene Rede: Give Us the Ballot – We Will Transform the South, in: Ders., A Testament of Hope. Harper, San Francisco 1986, S. 197–200; vgl. auch den Text in: The Papers of Martin Luther King, Jr., Hrsg. Clayborne Carson. University of California Press, Berkeley 2000, Band IV, S. 208–215; vgl. den Brief von Bayard Rustin vom 10. Mai 1957 mit Vorschlägen für die Ansprache (a.a.Q., S. 199ff.).

mit Vorschlägen für die Ansprache (a.a.O., S. 199ff.).

Martin Luther King, I Have a Dream, in: Ders., A Testament of Hope (vgl. Anm. 1), S. 217–220. Dieser Text wurde von mir mit der vom Martin Luther King, Ir. Papers Project zur Verfügung gestellten kritischen Textfassung kollationiert (vgl. www.stanford.edu/group/king). – Im deutschsprachigen Buchhandel ist im Augenblick nur die von Hans-Eckehard Bahr und Heinrich W. Grosse besorgte Anthologie zugänglich (Martin Luther King, Ich habe einen Traum. Patmos, Düsseldorf 2003).

¹ Vgl. Scott A. Sandage, A Marble House Divided: The Lincoln Memorial, the Civil Rights Movement, and the Politics of Memory, 1939–1963, in: The Journal of American History 80 (1993/94) S. 135–157; zur Vorgeschichte und Durchführung des Marsches vgl. Taylor Branch, Parting the Waters. America in the King Years 1954–1963. Simon and Schuster, New York 1988, S. 846–887.

Die erfolgreiche Aktion von Montgomery zeigt schon alle Elemente, die für das weitere Engagement Martin Luther Kings in der Bürgerrechtsbewegung entscheidend waren. Er organisierte zusammen mit den betroffenen Bürgern nicht nur gewaltfreie Aktionen (Boykotte, Demonstrationen), sondern er unterstützte sie auch in ihrem Willen, die für sie diskriminierenden Gesetze gleichzeitig vor den zuständigen Bundesgerichten anzufechten. Martin Luther King gründete im Anschluß an die Aktion in Montgomery zusammen mit 115 Führern schwarzer Bürgerrechtsorganisationen aus den Südstaaten im August 1957 die Southern Christian Leadership Conference (SCLC), um die einzelnen lokalen Protestaktionen zu unterstützen, ihre Zusammenarbeit zu fördern und ihre Anliegen für die gesamte amerikanische Öffentlichkeit bemerkbar zu machen.

Die Bürgerrechtsbewegung konnte mit diesen Aktionen auf zwei Ebenen, mit den gewaltfreien Aktionen an der Basis einerseits und mit dem Kampf um die Aufhebung diskriminierender Gesetze vor Gericht andererseits, eine Reihe von Erfolgen für sich verbuchen. Im August 1957 verabschiedete der Kongreß die Civil Rights Act, mit der die U.S. Commission on Civil Rights und die Abteilung für Bürgerrechte im Justizministerium errichtet wurde. Mit diesem Gesetz und den neuen Organen erhielt die amerikanische Regierung die Kompetenz, gegen Einschränkungen der Wahlrechte auf lokaler Ebene vorzugehen. In der Folge startete Martin Luther King den Crusade for Citizenship in 22 Städten der südlichen Bundesstaaten, um schwarze Mitbürger dafür zu gewinnen, ihre Bürgerrechte in Anspruch zu nehmen und sich in die Wahllisten einzutragen.

Anfang 1960 übernahm Martin Luther King eine Stelle als Hilfspfarrer an der von seinem Vater betreuten Ebenezer Baptist Church in Atlanta (Georgia), um mehr Zeit für seine politische Tätigkeit und für die Leitung der SCLC zu haben. Er erreichte nicht mit allen Aktionen die von ihm gewünschten Ziele. Trotzdem verstand er sie als kleine Schritte auf dem Weg zur Realisierung dessen, was er seit 1959 immer öfters den «Amerikanischen Traum» (American Dream) zu nennen begann.⁴ Als der Präsidentschaftskandidat John F. Kennedy dessen Freilassung aus dem Gefängnis in Atlanta erreichte, wo Martin Luther King eine viermonatige Gefängnisstrafe absitzen sollte, weil er die Bewährungsauflagen für ein früheres Urteil verletzt hatte, brachte das nicht nur Kennedy die wahlentscheidenden Stimmen schwarzer Bürger ein. Martin Luther King deutete dies als einen Beweis dafür, daß der Kampf um die Bürgerrechte den «Königsweg» zur Realisierung der Ideale der amerikanischen Verfassung darstellt. In dieser Perspektive deutete er die Präsidentschaft von John F. Kennedy. In dem Beitrag «Equality Now: The President Has the Power» verglich er die Regierung Kennedys mit der Präsidentschaft von Abraham Lincoln, indem er von der jetzigen Regierung ein neues Bürgerrechtsgesetz (Civil Rights Bill) forderte, das die Wahlrechte der schwarzen Bevölkerung endgültig absichern und die bislang vorenthaltenen Bürgerrechte gewähren sollte. Darüber hinaus sollten durch eine Entscheidung des Präsidenten alle diskriminierenden Regelungen als ungesetzlich erklärt werden. Dieser Schritt hätte die gleiche Bedeutung wie die Aufhebung der Sklaverei durch Präsident Abraham Lincoln.5

Der Amerikanische Traum

Martin Luther King deutete auf diese Weise den «Amerikanischen Traum» als Kampf um die Befreiung der schwarzen Bevölkerung von jeder Form der Diskriminierung. In diesem Engagement sah er sich immer wieder auch mit Niederlagen konfrontiert, denen er auf produktive Weise zu begegnen versuchte. Als er sich von Januar bis April 1963 an einer Antidiskriminierungs- und Wahlrechtskampagne in Birmingham (Ala-

bama) beteiligte und dabei in Einzelhaft genommen wurde, antwortete er auf die Kritik von acht hohen Geistlichen mit dem berühmt gewordenen «Letter from Birmingham City Jail».6 Die Geistlichen hatten schon vor dem Beginn der Aktion in einem offenen Brief an Martin Luther King geschrieben, sie würden seinen Kampf um Bürgerrechte vor Gericht unterstützen. Sie warnten ihn aber gleichzeitig davor, daß gewaltfreie Aktionen an der Basis nur die Wirkung haben könnten, die Ordnung und das Recht zu gefährden. Der Kritisierte antwortete nun aus dem Gefängnis heraus, sein gewaltfreier Kampf um Bürgerrechte und seine Bereitschaft, dafür jede Unbill in Kauf zu nehmen, entspreche den Grundsätzen demokratischen Verhaltens. Darüber hinaus versuche er damit einer Vision von Gerechtigkeit und Frieden, die das Ziel jeder Demokratie sei, näherzukommen. Auf die Feststellung seiner Kritiker, er würde «von außen» die demokratische Ordnung von Birmingham stören, gab er zur Antwort: «Ich kann nicht unbeteiligt in Atlanta sitzen und von dem nicht betroffen sein, was in Birmingham geschieht. Wir sind in ein unausweichliches Netzwerk gegenseitiger Verknüpfung und in ein einziges Geflecht des Schicksals eingebunden. Was einige direkt betrifft, betrifft alle auf eine indirekte Weise. Nie mehr können wir leben mit dem Hinweis, das gehe nicht jeden an. Wer in den Vereinigten Staaten lebt, kann an keinem Ort des Landes als Outsider gesehen werden.»

Mit dem Thema des Outsiders gelang es Martin Luther King, nicht nur seine Teilnahme an den gewaltfreien Aktionen in Birmingham zu rechtfertigen. Er brachte gleichzeitig damit zum Ausdruck, daß sein Brief, geschrieben im Gefängnis der Stadt, nicht nur an die acht Geistlichen als seine unmittelbaren Adressaten, sondern an jeden amerikanischen Bürger gerichtet sei. Dieser Sachverhalt gewinnt noch zusätzlich an Bedeutung, wenn

man die zentrale Passage des Briefes heranzieht, in der Martin Luther King begründet, warum er nach seinem Urteil mit dem Übertreten eines einzelnen Gesetzes während der Kampagne in Birmingham dem Geist und dem Sinn der Verfassung gemäß handle, während die Einhaltung des Gesetzes eine Mißachtung der Verfassung bedeutet. «Manchmal ist ein Gesetz für sich genommen gerecht und wird ungerecht, wenn es angewendet wird. Ich z.B. wurde festgenommen, weil ich ohne die notwendige Genehmigung demonstriert habe. Nun ist es an sich nicht schlecht, ein Gesetz zu haben, das Demonstrationen ohne Genehmigung unter Strafe stellt. Aber ein solches Gesetz wird dann ungerecht, wenn es verwendet wird, um die Rassentrennung aufrechtzuerhalten und dem Bürger die von der Verfassung gewährleistete Versammlungsfreiheit vorzuenthalten.» Martin Luther King führt diese Überlegung noch einen Schritt weiter, wenn er feststellt: «Ich gehe davon aus, daß eine Person, die ein Gesetz bricht, weil es ihrem Gewissen nach ungerecht ist, und freiwillig die dafür vorgesehenen Strafen in Kauf nimmt, um das Gewissen einer Gemeinschaft über ihre Ungerechtigkeit aufzuklären, den höchsten Respekt vor dem Gesetz bezeugt.» Für Martin Luther King besteht also das Grundproblem nicht darin, daß es einen Gegensatz zwischen dem Ideal demokratischer Gleichheit und der Realität des Rassismus gibt. Der Gegensatz besteht vielmehr zwischen der Realität der menschlichen Person in ihrer Würde, die den zentralen Gegenstand religiöser und politischer Organisationen ausmacht, und der Realität des Rassismus. Weil sich ihm der Rassenkonflikt auf dieser Ebene darstellte, konnte er im gleichen Brief die von der Verfassung garantierten Rechte übergangslos mit den von Gott gegebenen Rechten der Person aufzählen: «Wir haben mehr als 340 Jahre auf unsere verfassungsmäßigen und gottgegebenen Rechte gewartet.»

⁴ Vgl. James H. Cone, Martin & Malcolm & America. A Dream or a Nightmare. Orbis, Maryknoll 1992, S. 66–69.

⁵ Martin Luther King, Equality Now: The President Has the Power, in: Ders., A Testament of Hope (vgl. Anm. 1), S. 152–159.

⁶Martin Luther King, Letter from Birmingham City Jail, in: Ders., A Testament of Hope (vgl. Anm. 1), S. 289–302; Douglas Sturm, Crisis in the American Republic: The Legal and Political Significance of Martin Luther King's Letter from a Birmingham Jail, in: David J. Garrow, Hrsg., Martin Luther King, Jr. Civil Rights Leader, Theologian, Orator. Carlson, Brooklyn/N.Y. 1989, Band 3, S. 309–324; S. Jonathan Bass, Blessed Are The Peacemakers. Martin Luther King Jr., Eight White Religious Leaders, and the "Letter from Birmingham Jail". Louisiana State University Press, Baton Rouge/La 2001.

Was in der Formulierung von Martin Luther King in der Form so verhalten beschrieben wird, meint seinem Sinn nach eine radikale Position: Rassismus und Segregation widersprechen in einem solch grundlegenden Sinne der Verfassung, daß, solange sie in einer legalen Form gelten, ein Verfassungsnotstand herrscht. Martin Luther King formuliert nicht auf diese Weise, aber daß für ihn die amerikanische Verfassung zutiefst bedroht war, ergibt sich aus einer Fülle von Indizien.

Lincolns Ehrung der Gefallenen von Gettysburg

Wenige Tage vor dem «Marsch nach Washington» erklärte Martin Luther King einem Freund, er werde dort «eine Art Gettysburg Address» halten. Damit meinte er die berühmt gewordene Rede, die Präsident Abraham Lincoln am 19. November 1863 zur Eröffnung des Friedhofs für die Gefallenen der Schlacht von Gettysburg (1. bis 3. Juli 1863) gehalten hat. An dieser Rede wollte er sich selber messen und auch messen lassen. Diese Absicht Martin Luther Kings war auch für jeden Zuhörer während der Kundgebung nach dem «Marsch nach Washington» erkennbar, denn er formulierte den zweiten Satz seiner Ansprache in strenger Parallele zum ersten Satz von Abraham Lincolns Ansprache, ja einzelne Wortgruppen sind wörtliche Wiederholungen des Anfangs der Gettysburg Address. Außerdem erwähnte er im gleichen Satz das hinter ihm sichtbare Denkmal Abraham Lincolns und erinnerte an dessen Proklamation der Aufhebung der Sklaverei im Jahre 1863.7

Abraham Lincolns Rede in Gettysburg ist von amerikanischen Historikern mehrfach als der eigentliche Gründungsakt der Vereinigten Staaten gedeutet worden, insofern es ihm dabei gelang, die in der Unabhängigkeitserklärung und der Verfassung festgelegten Grundsätze in Erinnerung zu rufen und deren Verwirklichung als noch ausstehende Aufgabe für die Bürger darzustellen. Daß sich der Präsident der krisenhaften Lage der Nation bewußt war, spricht er klar aus, wenn er feststellt, der gegenwärtige Bürgerkrieg werde entscheiden, ob der «Staat dauerhaft bestehen kann». Dafür hätten die in der Schlacht von Gettysburg Gefallenen schon ihren Anteil geleistet, so daß deren Tod eine Verpflichtung für die Lebenden sei, das angefangene Werk der Verstorbenen fortzusetzen. Abraham Lincoln bedient sich in seiner Ansprache der Struktur der klassischen Totenrede: Er beginnt mit dem Lob der Gefallenen und schließt mit den Lehren für die Lebenden.

Aber die Rede Abraham Lincolns reichte in ihrer Absicht über die Ehrung der Toten hinaus, denn der Präsident sprach ausdrücklich davon, daß es im aktuellen Bürgerkrieg nicht nur um das Weiterbestehen der Union geht, sondern um die Existenz jeden Staates, der sich dem gleichen Grundsatz der Gleichheit aller Menschen verpflichtet weiß. Dieser universelle Anspruch wird noch einmal im zweiten Hauptteil in indirekter Form wiederholt, wenn Abraham Lincoln von der Pflicht der Lebenden gegenüber den Toten sprach, ihr «angefangenes Werk» zu vollenden.

Die Rede Abraham Lincolns oszilliert zwischen einer abstrakten Beschreibung von Anlaß und Ort der Rede (u.a. erwähnt er nirgendwo den Grund für den Bürgerkrieg) und der Konkretheit der von ihm verwendeten vielen sprachlichen Bilder, die sich um das Begriffspaar «Leben und Tod» gruppieren. Die Achse, um die seine Rede sich bewegt, ist die eines doppelten Übergangs vom Leben zum Tod und vom Tod zum Leben. Darum konnte er im zweiten Teil formulieren, daß die Toten für eine Aufgabe ihr Leben gegeben haben, welche die Lebenden erst noch in Angriff nehmen müssen. Auf diese Weise verkörpert die Gettysburg Address auf konzentrierte Weise die für Abraham Lincoln

eigentümliche Religiosität. Wenn er im zweiten Teil seiner Rede als ausschließlichen Weg für die Befriedung der Bürgerkriegsparteien die Durchsetzung des grundlegenden Satzes von der Gleichheit aller Menschen forderte und diese Einsicht gleichzeitig als das Erbe der in Gettysburg Gefallenen für die Lebenden begriff, so setzte er damit für jedes Handeln von Regierungen und Politikern eine innere Grenze. Darum sprach er vom Erbe der Gefallenen als noch ausstehender Aufgabe der Lebenden, deren einzige Ehre darin besteht, das respektiert zu haben, wofür die anderen gestorben sind.

Mit seiner ausdrücklichen Anknüpfung an Abraham Lincolns Gettysburg Address wollte Martin Luther King einmal die große Tradition der amerikanischen Verfassung als Basis seiner Ansprache in Erinnerung rufen. Darum erwähnt er gleich zu Beginn die Proklamation der Sklavenbefreiung, wie Abraham Lincoln von der amerikanischen Verfassung und ihrem Grundsatz der Gleichheit aller Menschen sprach. Und wie Abraham Lincoln daran anschließend von der Bedrohung dieser Grundlage sprach, die zum Auslöser des Bürgerkrieges geworden war, spricht Martin Luther King davon, daß die mit der Emanzipationserklärung freigesetzten Hoffnungen bis heute nicht eingelöst worden sind. Am Anfang beider Reden steht also die Darstellung eines idealen Ausgangspunktes, der verraten wurde bzw. nie richtig ernst genommen worden war. Wie diese Verfallsgeschichte aber beschrieben wird und welche Konsequenzen daraus gezogen werden, wird bei beiden Rednern nun unterschiedlich ausgeführt. Abraham Lincoln begnügt sich mit der Feststellung, daß die Grundlage der amerikanischen Verfassung gefährdet ist, weil um sie ein tödlicher Bürgerkrieg geführt wird, dessen Ausgang noch nicht entschieden ist. Martin Luther King beschreibt den Abfall von den anfänglichen Idealen in einer Fülle von Aspekten und mit Details, in denen seine Zuhörer ihre alltäglichen Erfahrungen von Unterdrückung und Diskriminierung wiedererkennen konnten.

Martin Luther King griff in der formalen Durchführung seiner Ansprache und den verwendeten sprachlichen Materialien auf die Tradition der «Amerikanischen Jeremiade» (American Jeremiad) zurück. Damit wird die stark formelhafte und ritualisierte Redetradition der Klage und der Selbstkritik gemeint, die in der puritanischen Gesellschaft seit dem 17. Jahrhundert gebräuchlich war. Jeremiade hieß diese Form der öffentlichen Kritik und Selbstbezichtigung in Anlehnung an die Klagen des Propheten Jeremia über das Versagen des Volkes Israel. Sacvan Bercovitch hat in seiner grundlegenden Studie The American Jeremiad darauf hingewiesen, daß «Jeremiaden» trotz Formen schwerster Anklage des aktuellen Fehlverhaltens der Gesellschaft von einer unerschütterlichen Heilsgewißheit geprägt sind.8 Grund dafür ist der Glaube an Gottes unwiderrufliche Zusage an sein Volk, so daß üblicherweise die «Jeremiade» mit der Feststellung endet, daß die Gesellschaft in Kürze zu ihren Idealen zurückkehren

Diese ungefragt angenommene Gewißheit machte es im Verlaufe der Geschichte möglich, strengste Kritik an den sozialen Mißständen zu üben, ohne dabei die grundlegenden Werte der Gesellschaft in Frage zu stellen. Darum entwickelte sich im Kontext der «Jeremiade» ein grundsätzlich affirmatives Verhältnis zur Gesellschaft.

«Ich habe einen Traum»

Diese sprachliche Form sozialen Protestes, wie sie die «Jeremiade» verkörperte, wurde seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts auch von schwarzen Bürgerrechtlern angeeignet. Denn sie machte es ihnen möglich, für ihre Kritik am Rassismus der

⁷ Abraham Lincoln, Address at Gettysburg, in: Andrew Delbanco, Hrsg., The Portable Abraham Lincoln. Viking, New York 1992, S. 295; deutscher Text: Ders., Gettysburg Address 19. November 1863, Mit einem Essay von Ekkehart Krippendorff. Hamburg 1994, S. 11f.; Garry Wills, Lincoln at Gettysburg. The Words That Remade America. Simon & Schuster, New York 1992.

⁸ Sacvan Bercovitch, The American Jeremiad. Univ. of Wisconsin Press, Madison 1978.

⁹ Vgl. David Howard-Pitney, The Enduring Black Jeremiad: The American Jeremiad and Black Protest Rhetoric, From Frederick Douglass to W.E.B. Du Bois, 1841–1919, in: American Quarterly 38 (1986) 3, S. 481–492.

Weißen eine für Weiße und Schwarze gemeinsame Basis in Anspruch zu nehmen. Doch konnte sie im Verlaufe der Bürgerrechtsbewegung ein im Vergleich zu ihrer Vorlage kritischeres Potential entfalten. War doch ihr Ausgangspunkt gegenüber der traditionellen «Jeremiade» ein anderer: Der von Gott Weißen wie Schwarzen gegenüber in gleicher Weise gewährte Bund war nicht deshalb verletzt worden, weil die ganze Gemeinde die eingegangenen Verpflichtungen nicht eingelöst hatte, sondern er wurde gebrochen, weil der weiße Partner gegenüber dem schwarzen Bundesgenossen das ihm Zustehende verweigert hatte.

Auf diese Tradition griff Martin Luther King in seiner Ansprache in Washington zurück, wenn er die aktuelle Situation der Segregation kritisierte. Er gebrauchte die Vorstellung vom einseitig durch die Weißen gebrochenen Bund, wenn er von dem Schuldschein sprach, zu dessen Einlösung alle Amerikaner ohne Unterschied berechtigt seien. «Es ist heute offenbar, daß Amerika seinen Verbindlichkeiten nicht nachgekommen ist, soweit es die schwarzen Bürger betrifft. Statt seine heiligen Verpflichtungen zu erfüllen, hat Amerika den Negern einen Scheck gegeben, der mit dem Vermerk zurückgekommen ist: «Keine Deckung vorhanden».»

Folgte nach dem herkömmlichen Schema der «Jeremiade» auf die Kritik an dem aktuellen Versagen der Gemeinde die Zusage des Sprechers, Gott werde die Gemeinde in den früheren Zustand zurückversetzen, nachdem sie ihre Verfehlung eingesehen und bereut hat, konkretisierte mit einer dramatischen Zuspitzung seiner Ansprache Martin Luther King in der Tradition der schwarzen Bürgerrechtsbewegung den Weg, der zur Wiederherstellung eines gerechten Zustandes gegangen werden muß. Im ersten Teil dieser Passage beschrieb er die Dringlichkeit des Neubeginns, indem er in vier parallel formulierten Sätzen, die jeweils mit den Worten «Jetzt ist es Zeit» beginnen, die Aufhebung der Segregationsgesetze verlangte. Er verstärkte diese Forderung noch, indem er am Ende der gleichen Passage noch einmal, sechsmal mit den Worten «Wir können nicht zufrieden sein» beginnend, konkrete Maßnahmen nannte, die für die Erstellung der gesetzlichen Gleichheit der schwarzen Bevölkerung notwendig seien. Zwischen diesen beiden Reihungen fügte Martin Luther King einen Abschnitt ein, in welchem er sich ausschließlich an die in der Bürgerrechtsbewegung engagierten schwarzen Mitbürger wendete. In diesem Teil forderte er, wie bisher die künftigen Auseinandersetzungen mit gewaltfreien Methoden auszufechten. Er begründete das nicht nur mit den Erfahrungen, welche die

Bürgerrechtsbewegung bisher mit den Formen des gewaltfreien Widerstandes gemacht hat, sondern Martin Luther King nutzte die Chance, an dieser Stelle an seine Vorstellung des umfassenden und nicht aufgekündeten Bundes zu erinnern: «Denn viele unserer weißen Brüder - das beweist ihre Anwesenheit heute sind zu der Einsicht gekommen, daß ihre Zukunft mit der unseren untrennbar verbunden ist. Sie sind zu der Einsicht gekommen, daß ihre Freiheit von unserer Freiheit nicht zu lösen ist. Wir können nicht allein marschieren. Und wenn wir marschieren, müssen wir uns verpflichten, stets weiter zu marschieren. Wir können nicht umkehren.» Mit dem letzten Satz deutete er schon an, daß diese Vision eines universalen Bundes ein noch ausstehendes Ziel ist. Dementsprechend leitete er nun zum zweiten Katalog von Forderungen an die weiße Mehrheit mit der Feststellung über: «Es gibt Leute, die fragen diejenigen, die sich der Sache der Bürgerrechte verpflichtet fühlen: «Wann werdet ihr endlich zufriedengestellt sein?>>>

Diese Frage beantwortete Martin Luther King nicht nur mit der Formulierung von Forderungen, die eingelöst werden sollten. Er schloß die Rede mit einer langen Passage, in der er in vielfachen Bildern den Traum beschrieb, der wirklich werden würde, wenn die Forderungen der schwarzen Bürgerrechtsbewegung erfüllt würden. Damit beschrieb er einen Idealzustand, und man könnte sehr leicht diese Passage mit jenem Teil einer «Jeremiade» vergleichen, in dem den Zuhörern die unmittelbar bevorstehende Wiederherstellung einer idealen Gesellschaft versprochen wird. Und doch gibt es einen bedeutenden Unterschied, der weniger damit zusammenhängt, daß Martin Luther King die gewünschte ideale Gesellschaft nicht in der Form der Zusage, sondern des Traumes zur Sprache bringt. Dieser Passage geht unmittelbar ein Abschnitt voraus, in dem Martin Luther King von den Leiden spricht, die Aktivisten der Bürgerrechtsbewegung freiwillig auf sich genommen haben, und er fordert sie auf, sich dadurch nicht in die Verzweiflung treiben zu lassen. An dieser Stelle findet sich noch einmal ein kaum erkennbarer Hinweis auf die Gettysburg Address von Abraham Lincoln. Sprach dieser von den Gefallenen, deren Erinnerung für die Lebenden zur Verpflichtung werden solle, so sprach Martin Luther King von den «Veteranen schöpferischen Leidens», deren Schmerz erlösende Qualität habe. «Geht zurück nach Mississippi, geht zurück nach Georgia, geht zurück nach Louisiana, geht zurück in die Slums und Gettos der Großstädte im Norden in dem Wissen, daß die jetzige Situation geändert werden kann und wird. Laßt uns nicht Gefallen finden (im Tal der Verzweiflung).» Nikolaus Klein

Wegbereitung oder Wegbegleitung?

Zu religiösen und pädagogischen Zielvorstellungen der Katechese in der Postmoderne

«Wir machen den Weg frei!» – Nur wer so gut wie nie ins Kino geht oder kaum Fernsehen schaut, wird jetzt nicht in Gedanken den Namen des Verbunds von Kreditinstituten ergänzt haben, der mit diesem Slogan wirbt. Bilder mit nahezu biblischer Eindringlichkeit sind es, die dazu präsentiert werden: Schluchten, die sich schließen und damit überquerbar werden; Berge, die sich beiseite schieben und damit passierbar werden; Brücken, die – so morsch sie auch sein mögen – ihren letzten Dienst über reißenden Wassern erfüllen. Anleihen bei monumentalen Verfilmungen biblischer Bücher wie etwa DeMilles bombastisches Schauspektakel «The Ten Commandments» von 1957 scheinen alles andere als zufällig zu sein. Und wie schon in biblischen Zusammenhängen, so soll auch hier sichtbar werden: da handelt eine Macht, die Berge wie Widder hüpfen läßt und Hügel wie junge Lämmer, um es mit den Worten von Ps 114,6 zu sagen.

¹ Akademischer Festvortrag aus Anlaß der Emeritierungsfeier von Prof. Dr. H. Krahl OfmCap am 23.6.2003 in der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Kapuziner in Münster. Der Vortragsstil wurde für die Drucklegung bewußt beibehalten.

Die Kreditinstitute, die hier versprechen, den Weg frei zu machen, öffnen nicht nur Horizonte, sie bereiten auch den Weg dorthin. Jedes Tal versprechen sie aufzufüllen, und jeden Berg und Hügel sind sie bemüht, abzutragen. Der Adressat der Werbung soll auf seinem Weg nicht straucheln, sein Fuß soll nicht an einen Stein stoßen. Dem Kunden soll der Weg bereitet werden zu der Vision, zu der hin er unterwegs ist, ebnen sollen sich seine Pfade. Nun ist die Katechese fernab vom Business, und die Orte der Katechese sind keine Kreditinstitute, wenngleich auch Bohumil Hrabal in seinem vergnüglichen Büchlein «Ich habe den englischen König bedient» einen Vertreter sagen läßt: «Die größte Firma der Welt ist die Kirche, denn sie handelt mit etwas, das noch nie einer gesehen oder angefaßt hat.» (31) Dieses Zitat käme wohl kaum so gutgelaunt und augenzwinkernd daher, wenn es nicht auch ein Fünkchen Wahrheit in sich trüge. Das, was Inhalt all unserer katechetischen Bemühungen ist, hat ja wirklich kein Auge geschaut und kein Ohr gehört. Wir «verkaufen» - wenn Sie diese merkantile Sprache in Glaubensdingen erlauben - buchstäblich Horizonte, Perspektiven, Visionen.

Unerhörte Dinge also. Und was sie so unerhört macht, ist, daß sie so unsichtbar sind. Damit so unfaßbar und - im doppelten Sinne des Wortes – so unangreifbar. Und wenn wir uns für einen Augenblick als «die größte Firma der Welt» sehen könnten, was würden wir dann unseren «Kunden» sagen? Könnten wir damit werben, daß wir den Weg frei machen? Bereiten wir den Weg unserer Adressaten? Oder «verbauen» wir ihn nicht vielmehr, wie wir allenthalben in Umfragen, Medienberichten und Kommentaren zurückgespiegelt bekommen? Und welchen Weg glauben wir zu bereiten: den eigenen Weg, den wir für den richtigen halten, oder den Weg, den unsere Adressaten zu ihren Visionen, Perspektiven und Hoffnungen gehen? Wissen wir, wo es für die Menschen langgeht? Wissen wir besser, wo es für die anderen hingeht? Ist Wegbereitung unser Geschäft? Kann es das noch sein? Oder ist unsere eigentliche Aufgabe die Wegbegleitung, das empathische Einschwingen auf die Suchbewegungen der Menschen? Wo endet die Wegbereitung und wo beginnt die Wegbegleitung? Kann es nicht sein, daß wir Katechese zu lange als Wegbereitung verstanden haben und zu wenig als eine Wegbegleitung? Letztere müßte ja pluralitätsfähig sein, d.h. sie müßte den unübersehbar gewordenen religiösen Pluralitäten in unserer Gesellschaft Rechnung tragen, indem die Katechese ihre Theoriebildung im Zeichen der Pluralitätsproblematik formuliert. Damit will ich nicht sagen, daß die Katechese den Weg zu einer religiösen Pluralität zu bereiten hat, sondern daß sie den Weg ihrer Adressaten durch die von Pluralität gekennzeichnete religiöse Landschaft dieser Zeit zu begleiten hat.2

Der heimatlose Mensch als Adressat der Katechese

Um meine Überlegungen ein wenig anzuschärfen, möchte ich den Blick auf einen nichttheologischen Text lenken – falls es so etwas überhaupt gibt: einen literarischen Text, der nicht zumindest auch eine theologische Dimension hat. Als ästhetische Kunstprodukte berühren literarische Texte ja immer auch eine transzendente Dimension. Natürlich ist es nicht unproblematisch, einen literarischen Text aus dem Werkkontext herauszulösen und ihn gleichsam seinem Werk und Autor zu «enteignen». Und wenn es sich dabei um einen Text von Paul Celan handelt, ist dieses Unternehmen aufgrund der Biographie dieses Autors und der Produktions- und Rezeptionsgeschichte seines Werkes in der deutschen Nachkriegsgeschichte noch bedenklicher.3 Aber ich hoffe, daß sich im weiteren Verlauf meiner Ausführungen diese Bezugnahme von selbst rechtfertigt.

In dem 1959 entstandenen Prosatext «Gespräch im Gebirg» geht es um einen Weg, es geht um den Verlust einer bergenden Weltvorstellung und um die Schwierigkeiten mit der Sprache angesichts dieses Verlustes. Celan lebte seit 1948 in Paris. Dort lernte er ein Jahr später Yvan und Claire Goll kennen. Ein weiteres Jahr später stirbt Yvan Goll, und ab 1953 versucht Claire Goll, Celan mit Plagiatsvorwürfen zu überziehen und ihn zu denunzieren, den Großteil seiner Bilder, Metaphern und Worte ihrem Mann entwendet zu haben. In den Jahren 1958 bis 1963, in die auch die Entstehung von «Gespräch im Gebirg» fällt, muß sich Celan der Erfahrung der Polarisierung des Deutschen und Jüdischen stellen, d.h. er erlebt einerseits in der Art, wie die deutschen Kritiker mit seinen Arbeiten umgehen, eine neuerliche Traumatisierung durch das, was aus Deutschland und von den Deutschen über ihn kam, und er erfährt zum anderen Halt in dem, was die Deutschen vordem auszulöschen versucht hatten: im Judentum.4 Dieser Orientierungsverlust einerseits und dieser Verortungsversuch andererseits prägen Celans Prosatext «Gespräch im Gebirg», aus dem hier nur wenige Zeilen eine Rolle spielen sollen: «Eines

Abends, die Sonne, und nicht nur sie, war untergegangen, da ging, trat aus seinem Häusel und ging der Jud, der Jud und Sohn eines Juden, und mit ihm ging sein Name, der unaussprechliche, ging und kam, kam dahergezockelt, ließ sich hören, kam am Stock, kam über den Stein, hörst du mich, du hörst mich, ich bin's, ich, ich und der, den du hörst, zu hören vermeinst, ich und

Schon der Anfang dieses Textes ist voller Anspielungen. Die Wanderung des Juden, der durchaus auf das literarische Motiv des «Ewigen Juden», der durch die Jahrhunderte wandert, hin transparent zu machen ist, findet am Abend statt. Zu einer Zeit, in der «die Sonne, und nicht nur sie» untergegangen ist. Celan spielt hier ohne Zweifel auf den Untergang des jüdischen Volkes an, damit aber auch auf das Ende einer bergenden Kultur, eines Lebensraums, aus dem der Mensch herausgetreten ist, wie der Jude «aus seinem Häusel». Und was mit diesem daherzockelnden und am Stock gehenden Juden - Celan hat hier vermutlich auch eine Anspielung auf den an seiner Hüfte hinkenden Jakob (Gen 32,23-33) als Repräsentant Israels eingebaut – einhergeht, ist «sein Name, der unaussprechliche». Es bedarf keiner großen Kenntnis des Judentums, um hier den Gottesnamen JHWH zu vermuten und damit einen Hinweis auf den Gott, der mit dem Menschen geht und sich hörbar macht. Ein Hinweis auf den Anderen, der mit diesem Heimatlosen unterwegs ist. Celan-Interpreten wie etwa Hermann Burger haben die Auffassung vertreten, daß Celan sich mit diesem Text zu einem «Priester der allgemein-menschlichen Heimatlosigkeit» macht, zu einem, der als «Heimatloser unter Scheinheimischen» lebt.6

Natürlich hatte Celan nicht die Situation der Glaubensverkündigung im Blick, aber vielleicht ist es gestattet, in diesem Bild des aus seinem «Häusel» herausgetretenen Juden, der dahergezockelt kommt, nur begleitet von seinem Namen, dem unaussprechlichen, ein Bild auch für die Situation der Katechese zu sehn. Auch sie ist ja in der Situation der Heimatlosigkeit, ist aufgebrochen, nachdem so vieles untergegangen ist. Längst ist es ja nicht mehr nur die Säkularisation, gegen die sie sich zu stemmen hat. Vielmehr ist längst die Nacht ununterscheidbarer Pluralisierung hereingebrochen. Die Katechese geht am Stock, stochert zwischen den Steinen, die in ihrem Weg liegen, herum, läßt sich hören und versucht, sich Gehör zu verschaffen: «hörst du mich, du hörst mich ich bin's, ich, ich und der, den du hörst, zu hören vermeinst».

In Celans «Gespräch im Gebirg» kommt dem aus seinem Häusel zur Nachtzeit sich heraustastenden Juden ein anderer entgegen, sein Vetter und Geschwisterkind, der «um ein Viertel Judenleben ältre». Zwei begegnen sich: «Groß kam auf Klein zu», wie es in Celans Text heißt, «und Klein, der Jude, hieß seinen Stock schweigen vor dem Stock des Juden Groß. So schwieg auch der Stein, und es war still im Gebirg, wo sie gingen, der und jener.»⁷ Eine Begegnung also, die ein Schweigen heraufführt. Ein Innehalten. Die Sprache scheint verloren zu sein. Celans «Gespräch im Gebirg» zeigt im weiteren, worauf dieser Sprachverlust hinausläuft: das endgültige Benennen ist unmöglich geworden, der Eindruck einer Eindeutigkeit kommt gar nicht erst auf. Die beiden Geschwisterkinder und auch der Erzähler bedienen sich einer Sprache, die laufend berichtigt und aufhebt, was soeben gesagt worden ist. Statt gemeißelter Sätze ein zerbröckeltes Stammeln, statt treffender Worte ein fortwährendes Umkreisen. Sätze werden gebildet, um sie sofort wieder aufzulösen. «Man hat den Eindruck», schreibt Hermann Burger, «der einmal fixierte Inhalt werde sofort wieder preisgegeben, fließe aus, die Sprache diene nur dazu, ihn zu verschütten.»8

Ich möchte - ohne hier näher auf Celans literarischen Entwurf und seine Problematik eingehen zu können - «Gespräch im Ge-

² Dies haben im Blick auf die Religionspädagogik jüngst F. Schweitzer, R. Englert, U. Schwab, H.G. Ziebertz, Hrsg., Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik. Gütersloh und Freiburg 2002 (besonders der Beitrag «Religionspädagogische Theoriebildung im Zeichen der Pluralitätsproblematik» von F. Schweitzer, S. 75–85) thematisiert.

³ Vgl. W. Emmerich, Paul Celan. rm 50397. Reinbek 1999, S. 82–169.

⁴ Vgl. ebd., S. 104.

⁵ P. Celan, Gesammelte Werke. Dritter Band. st 1331. Frankfurt 1983, S. 169-173 (169).

⁶H. Burger, Paul Celan. Auf der Suche nach der verlorenen Sprache. Fischer Taschenbuch 6884. Frankfurt 1989, S. 14.

⁷ P. Celan, a.a.O. (Anm. 5), S. 169. 8 H. Burger, a.a.O. (Anm. 6), S. 15.

birg» als eine Problemanzeige heutiger Katechese lesen und daran die These illustrieren, daß die Katechese in eine vergleichbare Sprachnot geraten ist, daß ihre notwendige Fähigkeit zu endgültigem Benennen und zur Eindeutigkeit des Zeugnisses abhanden gekommen zu sein scheint. Wie die beiden Juden in Celans «Gespräch im Gebirg» ist also auch die Katechese auf der Suche nach der verlorenen Sprache.

Die «vierte Kränkung» und die Katechese

Karl-Heinrich Bieritz hat vor drei Jahren in einem kleinen Beitrag in der Berliner Theologischen Zeitschrift von der vierten großen Kränkung gesprochen, der sich die Glaubensverkündigung und die Theologie - nach der ersten Kränkung durch Kopernikus und Galilei, daß die Welt nur eine randständige Existenz in einem randständigen Sternenhaufen führt, nach der zweiten durch Darwin, daß der Mensch Produkt eines evolutionären Prozesses ist, und nach der dritten durch Freud, daß sein so stolz im Munde geführtes Ich ein äußerst gebrechliches und den Kräften des Es und Über-Ich ausgesetztes Konstrukt ist gegenübergestellt sehen.9 Diese «vierte Kränkung», die Bieritz als die «Kränkung des Autors» bezeichnet, weil sie diesem die Interpretationshoheit und Deutungsmacht nimmt und die naive Vorstellung zerstört, daß die eigene Entscheidungsnot zwischen richtig und falsch vollständig einem anderen aufzubürden sei. Diese vierte Kränkung - so Bieritz - «lässt uns zweifeln an der Art, wie wir uns selbst begreifen». 10 Alle Eindeutigkeit ist verloren. Alle Verläßlichkeit ist dahin.

Diese Kränkung, so entfaltet Bieritz seine Überlegung, «betrifft auch theologische Selbstverständlichkeiten». 11 Statt biblischen Texten exegetisch eine intentio auctoris ablauschen zu können, ist nun der intentio lectoris eine große Bedeutung beizumessen. Statt der einen, verläßlichen Interpretation stellt sich - in der Nachfolge von Charles Sanders Peirce - «Interpretation als Abduktion»12, als Prozeß fortwährender Hypothesenbildung, die am Text selbst ihr Maß nimmt.

Diese Kränkung betrifft des weiteren auch die Homiletik, welche die Einbahnstraße eines Sender-Empfänger-Modells zu verlassen gezwungen ist und die in jeder Weise abgesicherte, abgeschirmte und abgedichtete, wenn man so will «verklebte» und «verklumpte» Predigt, die auf sicheren Pfaden des semantischen Klischees dahingleitet, zugunsten einer «ambiguitären und ergänzungsfähigen Predigt» - so ein Begriff des Münsteraner evangelischen Homiletikers Wilfried Engemann¹³ - hinter sich zu lassen hat.14 Das setzt freilich voraus, daß der Prediger die Ergänzung durch den Hörer, ja sogar das Mißverstehen dessen, was er «eigentlich» sagen wollte, nicht als Dilemma ansieht und diesem mit einem Exzeß der Redundanz wehren will.

Die von Bieritz angesprochene vierte Kränkung hat auch Auswirkungen auf eine begriffsgläubige, ja begriffsversessene Theologie, die dieser Kränkung immer wieder zu entgehen sucht, indem sie für das Offenbarungsgeschehen und die ihm korrespondierende Antwort einen Raum konstruiert, in dem Deutung nicht nur nicht notwendig, sondern nicht zulässig ist, so als ob es Gottes Wort - in einem quasibarthschen Sinne - außerhalb von Kommunikation geben könne. Das schließt freilich ein, daß von dieser vierten Kränkung auch eine Theologie angefressen ist, die Burg Rothenfels 2003

Vorletzte Mission - Geistliches Wunderhorn - Große deutsche Kirchenlieder mit Prof. Dr. Ansgar Franz, Prof. Dr. Hermann Kurzke, Prof. Dr. h.c. Christa Reich, Prof. Dr. Alex Stock

vom 17.-19. September

Vor dem heiligen Gott - Wenn Christen und Muslime gemeinsam beten mit Schech Bashir Ahmad Dultz, Dr. Barbara Huber-Rudolf, Dr. Elke Kuhn, Dr. Thomas Lemmen

vom 10.-12. Oktober 2003

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

erfahrungsgläubig und erfahrungsversessen ist und die nur die Erfahrung in einen ähnlich deutungsfreien Raum stellt.

Von Bieritz angeregt und zugleich doch über ihn hinausgehend, möchte ich Auswirkungen dieser vierten Kränkung auch in der Katechese suchen. Aufgrund der verlorenen Eindeutigkeit und Verläßlichkeit kann auch die Katechese nicht mehr länger eine Einbahnstraße sein. Will sie die Postmoderne und ihre damit einhergehende kopernikanische Wende in der Hermeneutik ernst nehmen, dann kann sie sich nicht als Wegbereiterin des Glaubens verstehen. Sie gibt die Offenbarung nicht einfach weiter, sie verkündet den Glauben nicht einfach nur. Sie kann das natürlich tun, sie verkennt dabei aber, daß Offenbarung dem Menschen zwar ohne sein Zutun widerfährt, daß sie aber der menschlichen Wahrnehmung, also des «Wahr-Nehmens», mithin also der Interpretation, der Deutung der Wahrnehmenden bedarf, um zu ihrem Ziel zu gelangen. Katechese kann also - auch nicht als einmaliger, punktueller Akt - den Weg des Glaubens bereiten. Sie kann nicht sagen, wohin es zu gehen hat oder welcher Weg zu wählen ist. Damit würde sie die Adressaten in ihrer notwendigen Zuarbeit am Prozeß dessen, was Glauben bildet und entstehen läßt, nicht ernst nehmen. In einer konsequent durchbuchstabierten semiotischen Katechese wäre - um mit Engemann zu sprechen - die Dialektik von «passiver Betroffenheit und aktiver Ergänzung»¹⁵ auf allen Ebenen zu respektieren und anzunehmen. In diesem Zusammenhang hat der Trierer Pastoralpsychologe Heribert Wahl in der Festschrift für Kardinal Wetter in einem Beitrag unter dem Titel «Subjektwerden als Thema und Aufgabe der Praktischen Theologie» in der fünften von insgesamt sechs Thesen vor der «Doppelfalle» gewarnt, die sich angesichts der unbestreitbaren Individualisierung und Pluralisierung aller Lebensbereiche in der Spätmoderne für die Praktische Theologie - und m.E. in gleicher Weise auch für die Katechese - stellt: die Doppelfalle, «polarisierende Alternativen aufzustellen und einen Entscheidungszwang für die eine und gegen die andere zu propagieren». 16 Eine als Wegbereitung verstandene Katechese wird aber immer wieder in diese Doppelfalle tappen, weil sie ihre Aufgabe der Wegbereitung nur dann für sich selber wählen kann, wenn sie für die Weisung und Bereitung eines Weges optiert und davon ausgeht, daß dieser eine dem anderen Weg vorzuziehen ist. Gehen wir noch einmal zu Paul Celans Text «Gespräch im Gebirg» zurück. Es hilft den beiden sich zur Nachtzeit im Gebirge treffenden, an ihrer Sprache irre gewordenen Juden keineswegs, wenn irgend jemand ihnen eine Sprache oder einen Weg weist, der nicht der ihre ist. Im Gegenteil! Ein solches Verhalten würde die Lebens- und Leidenswelt der beiden eher mißachten und ließe auf eine narzißtische Störung desjenigen schließen, der glaubt, ihnen sagen zu können, wo es langgeht. Jeder Wegweiser

⁹ K.H. Bieritz, Kränkungen und Klopfzeichen. Semiotik und Rezeptionsästhetik als Herausforderungen für Theologie und Kirche, in: BThZ 17 (2000), S. 217–237 (224ff.).

¹⁰ Ebd., S. 225. ¹¹ Ebd., S. 226.

¹² Vgl. Th. Nißlmüller, Rezeptionsästhetik und Bibellese. Wolfgang Isers Lese-Theorie als Paradigma für die Rezeption biblischer Texte. Theorie und Forschung Bd. 375, Theologie und Philosophie Bd. 25. Regensburg 1995, S. 193, der das Lesen der Bibel als «abduktive Interaktion» be-

¹³ W. Engemann, Art. Semiotik III. Praktisch-Theologisch, in: TRE 31 (2000), S. 134–142 (138). Vgl. auch: Ders., Semiotische Homiletik. Prämissen – Analysen – Konsequenzen, in: THLI 5, Tübingen 1993. 14 Vgl. K.H. Bieritz, a.a.O. (Anm. 9), S. 228.

¹⁵ W. Engemann, Die Erlebnisgesellschaft vor der Offenbarung – ein ästhetisches Problem? Überlegungen zum Ort und zur Aufgabe der praktischen Theologie heute, in: A. Grözinger, J. Lott, Hrsg., Gelebte Religion. Im Brennpunkt praktisch-theologischen Denkens und Handelns. Hermeneutica-Practica Bd. 6, Rheinbach-Merzbach 1997, S. 329-351 (344)

¹⁶ H. Wahl, Subjektwerden als Thema und Aufgabe der Praktischen Theologie. Zur Aktualität einer gefährdeten Leitkategorie in der Spätmoderne, in: M. Weitlauff, P. Neuner, Hrsg., Für euch Bischof - mit euch Christ. FS für Friedrich Kard. Wetter. St. Ottilien 1998, S. 899-917 (913).

hat auch etwas Aggressives und die Selbstwerdung und Subjektwerdung des Menschen Mißachtendes.

Religionspädagogische Nostalgie?

In letzter Zeit, so scheint mir, werden - vielleicht weil die von Bieritz angesprochene vierte Kränkung nicht verwunden werden kann - immer wieder neorestaurative Stimmen laut, die versuchen, einer Katechese der Entschiedenheit und Eindeutigkeit das Wort zu reden. Die Zurüstung zum Glauben steht wieder hoch im Kurs. Hier ist nicht nur die Ruster-Halbfas-Debatte zu nennen, die vor etwa zwei Jahren zu erhitzten Diskussionen bei Theoretikern und Praktikern der Katechese und Religionspädagogik geführt hat, sondern auch stillere und ernstere Stimmen, die im Gefolge dieser Auseinandersetzung laut geworden sind.¹⁷ Namentlich möchte ich hier zwei ansprechen. Zunächst die Systematikerin Isolde Karle, sodann die Religionspädagogin Ingrid Schoberth.

Isolde Karle hat in einem Beitrag in der Zeitschrift für Pädagogik und Theologie Überlegungen zum Umgang mit der Bibel im Religionsunterricht angestellt. Dabei beruft sie sich nahezu durchgängig auf zwei Referenzgrößen: Niklas Luhmann und Friedrich Schleiermacher. Von Niklas Luhmann und seinem systemtheoretischen Ansatz leitet Isolde Karle ihren Identitätsbegriff ab. Identität bildet sich für sie deshalb «im ständig laufenden Prozess der Auseinandersetzung eines psychischen Systems mit seiner Umwelt». 18 So komplex und hoch dynamisch also Identitätsbildungsprozesse auch ablaufen, sie sind auf relativ stabile Strukturen angewiesen, auf «Schemata» und «Skripts», auf das «Wiedersehen» erwartbarer und insofern vorhersehbarer Kommunikations- und Verhaltensabläufe.¹⁹ Eine Identität «besteht» in diesem Sinne nicht, sie konstituiert sich allenfalls, indem sie auf etwas wiederholt Verwendbares zurück- und vorgreifen kann. Identitäten haben - um es in Abwandlung des zitierten Celan-Textes zu sagen - einen Namen, der mit ihnen geht, auf den sie rekurrieren können. Aus dieser hier nur knapp angerissenen Darlegung der Idee einer pädagogischen Identitätsbildung als Prägung von Erwartungen und Strukturen nach Luhmann präpariert Isolde Karle gleichsam als religionspädagogische Konsequenz die Idee einer Bildung religiöser Identität nach Schleiermacher. Diese Idee gipfelt in der Vorstellung, daß es «des Wohnens in der konkreten Religion [bedarf], um religiöse Kommunikation verstehen und begreifen zu können und dadurch als Individuum bereichert und gebildet zu werden». 20 Nicht eine diffuse «Menschheitsreligion» gilt es also zu erlernen, sondern Existentialität, Wirklichkeitsnähe und Tragfähigkeit wird nur in einer konkret gestalteten, gefeierten und kommunizierten Religion erkennbar und greifbar. Isolde Karle faßt für katechetische und religionspädagogische Fragestellungen ihre These wie folgt zusammen: «Nicht derjenige, der in der Distanz unbestimmter postmoderner Vieldeutigkeit und in der «erbärmlichen Allgemeinheit) und (leeren Nüchternheit) einer allgemei-

¹⁷ Vgl. dazu M. Bongardt, Unverwechselbares Christsein?, in: Herder Korrespondenz 55 (2001), S. 316-319; H. Halbfas, Thomas Rusters «fällige Neubegründung des Religionsunterrichts». Eine kritische Antwort, in: rhs 44 (2001), S. 41-53; A. Halbmayr, Eine neue Eindeutigkeit? Thomas Rusters Plädoyer für eine Entflechtung von Christentum und Religion, in: SaThZ 5 (2001), S. 144-166; Th. Meurer, Bibelkunde statt Religionsunterricht? Zu Thomas Rusters Konzept einer «Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis», in: rhs 44 (2001), S. 248–255; Th. Meurer, Sprache der Bibel - terra incognita. Religionsunterricht als «Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis», in: PThI 21 (2001), S. 98–105; Th. Ruster, Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion. QD 181. Freiburg 2000; Th. Ruster, Die Welt verstehen «gemäß den Schriften». Religionsunterricht als Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis, in: rhs 43 (2000), S. 189–203; B. Trocholepczy, Im Umbruch – Schwierigkeiten und Chancen der Glaubensweitergabe, in: Glauben leben 77 (2001), S. 162-165

18 I. Karle, Die Bibel als Medium der Identitätsbildung. Überlegungen zum Umgang mit der Bibel im Religionsunterricht, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 1 (2001), S. 6–21 (8). ¹⁹ Vgl. ebd., S. 7–10.

20 Ebd., S. 10.

nen Menschheitsreligion oder Moral verbleibt, hat gute Chancen, eine starke Persönlichkeit zu entwickeln, sondern vielmehr derjenige, der sich auf die gepflegten semantischen Formen der christlichen oder einer anderen Religion einlässt und diese mitzugestalten sucht.»²¹ Karle geht damit genau in die von Ruster vorgezeichnete Richtung eines Religionsunterrichts und einer Katechese als Instruktion, die eine Wiedererkennbarkeit und eine Basis, somit ein Fundament eines konkreten Glaubens, einer kategorialen Form der Religiosität schafft.

Eine solche These klingt einladend. Sie klingt verheißungsvoll, weil sie die lange diskutierten Schwierigkeiten und Divergenzen zugunsten der Idee in den Hintergrund treten läßt, daß man erst mal eines lernen und darin großwerden soll, bevor man sich anderem zuwendet. Sie klingt verheißungsvoll, weil sie Identität und die Entwicklung einer starken Persönlichkeit ermöglicht. Doch ist das nicht eine Form religionspädagogischer Nostalgie? Wird das dem Anforderungsprofil heutiger Welt und Zeit noch gerecht? Die Idee, innerhalb einer immer pluraler sich entfaltenden Welt katechetische Milieus zu schaffen, in denen der Nachwuchs in Eindeutigkeit herangezogen wird, der - sollte er sich gegen dieses Milieu entscheiden - zumindest doch eine starke Persönlichkeit ausgebildet hat, birgt m.E. die Tendenz einer depressiven Regression, die in die von Heribert Wahl angezeigte «Doppelfalle» hineinführt.

In eine vergleichbare Richtung geht auch Ingrid Schoberth in ihrem Artikel «Glauben-lernen heißt eine Sprache lernen», in dem sie einerseits eine hermeneutische Grundlegung, andererseits eine religionsdidaktische Nutzanwendung anhand einer Performance zu Ps 120 vorlegt. Schobert setzt ein bei der vielzitierten Etymologie des Wortes «Katechetik» und sagt: «Katechetisch ist nicht das autoritative Herabtönen von oben, die Vermittlung unumstößlicher Glaubenssätze, sondern zunächst das mündliche Anteilgeben an dem, was Glaubende erfahren. Damit ist der Vorgang eines Lernens bezeichnet, in dem durch das Evangelium etwas zum Klingen gebracht wird.»²² Das von Ingrid Schoberth entworfene Konzept, daß Glauben-lernen bedeute, eine Sprache zu lernen, meint weniger das Erlernen eines speziellen Vokabulars, das für die Artikulation der Glaubenserfahrungen nötig ist, sondern vielmehr, «dass Glaube eigene Sprachformen hat, die sich in der Kommunikation bewähren, aber auch erst gelernt werden müssen. Es geht also nicht um richtige Anwendung des theologischen Vokabulars, sondern um das Verstehen derjenigen grundlegenden Kategorien, mit denen wir uns in der Welt verstehen lernen und in ihr handeln.»²³ Für Ingrid Schoberth ist bei diesem Erlernen der Sprache des Glaubens – da ist sie ganz in der Spur Ingo Baldermanns - die Bibel eine fundamentale Größe, weil sie «gleichsam den Sprachraum des Glaubens [bestimmt]».24 Es beruhigt, daß Schoberth betont, daß das Erlernen der Sprache des Glaubens anhand der Bibel «nur fragmentarisch und erprobend geschehen [kann]» und daß der Reichtum der Schrift gerade da zum Tragen kommt, «wo nicht vorschnell auf die «richtige» Interpretation abgehoben wird».25 Auch wenn Ingrid Schoberth unter den neo-restaurativen Tendenzen eine eher gemäßigte Stimme erhebt, so ist doch auch sie nicht frei von jener eher nostalgischen Haltung, die manche religionspädagogischen Beiträge in letzter Zeit kennzeichnet. Alle diese Beiträge aber ignorieren offensichtlich mehr oder weniger die von Karl-Heinrich Bieritz angesprochene vierte Kränkung, dergemäß es eine Eindeutigkeit und Abgeschlossenheit der Interpretation nicht gibt. Wie soll aber jemand in die Eindeutigkeit eines Milieus, in den deutungsfreien Raum einer Offenbarungswirklichkeit hineinwachsen können, wenn es diese Eindeutigkeit nicht gibt und auch die Offenbarungswirklichkeit immer mit der

²¹ Ebd., S. 11.

²² I. Schobert, Glauben-lernen heißt eine Sprache lernen. Exemplarisch durchgeführt an einer Performance zu Psalm 120, in: rhs 45 (2002), S. 20–30 (20).

²³ Ebd., S. 21f. ²⁴ Ebd., S. 22. ²⁵ Ebd., S. 22.

Wahrnehmung des Menschen in einem Kommunikationszusammenhang steht? Kann man der Vielsprachigkeit heutiger Religionspluralität und dem damit einhergehenden Stammeln und Verstummen mancher Menschen begegnen, indem man sie in einer Sprache erzieht? Kann man überhaupt lernen, was glauben bedeutet, indem man eine Sprache lernt?

Personale Wegbegleitung als Anstrengung

Mit einem Ausflug in die Literatur habe ich meine Ausführungen begonnen, mit einem ebensolchen Ausflug möchte ich meine abschließenden Überlegungen einleiten: 1827, ein Jahr vor seinem Tod, findet Franz Schubert in einer kleinen, von Franz von Schober für ihn eingerichteten Bibliothek Wilhelm Müllers «Winterreise». Ihn, der so lange und schwer krank gewesen war, der niederschlagende Erfahrungen gemacht hatte und für den der Winter eingetreten war, sprach aus diesen Texten etwas an, das seinen Empfindungen einen adäquaten Ausdruck gab und ihm die Möglichkeit zur Exploration gab. Der 1820 entstandene Gedichtzyklus des 1794 in Dessau geborenen Wilhelm Müller atmet trotz des volksliedhaften Tons und der romantischen Gesamtkonzeption den kritischen und teilweise auch agitatorischen Geist des Menschen der Neuzeit, der dem Schicksal unterworfen ist, dieses aber als seinen schmerzhaften Weg anzunehmen sucht. Zum Teil finden sich in Wilhelm Müllers «Winterreise» geradezu herausfordernde, an Nietzsches Idee vom Übermenschen erinnernde Passagen. So heißt es etwa in «Mut!», dem vorletzten Gedicht: «Lustig in die Welt hinein/ Gegen Wind und Wetter!/ Will kein Gott auf Erden sein,/ Sind wir selber Götter.»

Der Mensch, der sein Schicksal selber in die Hand nehmen muß, der seinen Weg gegen Wind und Wetter selber zu gehen hat - das sind Themen aus Wilhelm Müllers «Winterreise» und zugleich Beschreibungen, die sehr genau ins Wort fassen, was das neuzeitliche Subjekt bewegt und umtreibt. Müllers Liedzyklus ist aber auch eine Art Reisebericht. In ihr spricht einer, der Enttäuschung erfahren hat und dessen Welt in Schnee und Dunkelheit gehüllt ist: «Fremd bin ich eingezogen,/ fremd zieh ich wieder aus.» All die «Unbehaustheit» des neuzeitlichen Menschen, von der Buber gesprochen hat, der Auszug aus dem «Häusel» und die Heimatlosigkeit zur Nacht, die Spurensuche in der Natur und der Verlust der Sprache, von der Celans «Gespräch im Gebirg» spricht, sind in diesem Liedanfang versammelt. Trotz vieler Wegmarken und Wegweiser, die dem Wandernden in Wilhelm Müllers «Winterreise» begegnen, bleibt er doch selbst verantwortlich für seinen Weg. «Muß selbst den Weg mir weisen/ In dieser Dunkelheit», heißt es im ersten Lied «Gute Nacht». Und da sind immer wieder die Begleiter: der «Mondenschatten», der als Gefährte mitzieht, so wie der Name, der unaussprechliche, den Juden in Celans «Gespräch im Gebirg» begleitet. Die Krähe, die mit ihm aus der Stadt gezogen ist. Und ganz am Schluß der «Leiermann», der «wunderliche Alte», der hinterm Dorfe barfuß auf dem Eise steht und mit starren Fingern an seiner Leier dreht. Den Schluß der «Winterreise» bilden zwei Fragen: «Wunderlicher Alter,/ Soll ich mit Dir gehn?/ Willst zu meinen Liedern/ Deine Leier drehen?»²⁶ Am Ende also ein Beziehungsangebot. Ob sich hier der Wanderer und der Tod begegnen? Oder ob Dichtung und Musik einander finden? Oder ob einfach zwei Heimatlose eine sich ergänzende Wegbegleitung bilden – das hätte eine Interpretation zu entscheiden. Hier soll es darum gehen, sowohl Celans «Gespräch im Gebirg» als auch Müllers «Winterreise» für eine wichtige Dimension unserer Fragestellung als Illustration heranzuziehen: Katechese als Weggemeinschaft. Wenn die Bestimmung des neuzeitlichen Menschen darin liegt, sich selber den Weg weisen zu müssen, dann hat Katechese die Aufgabe, ihn bei dieser Selbstwegweisung zu unterstützen, seinen Weg zu begleiten - und nicht ihm einen Weg unter den vielen möglichen zu weisen. Die Katechese muß sich deshalb bemühen, ihren vermeintlichen Vorsprung auf-

²⁶ Alle Zitate nach H.R. Schwab, Hrsg., Wilhelm Müller. Die Winterreise. it 901. Frankfurt a.M.-Leipzig 1994, S. 43–62.

zugeben. Begegnung findet nicht im Herabschauen oder im Zurückschauen auf den statt, der nur mühsam nachkommt. Sie geschieht auf Augenhöhe. Insofern ist die Hilflosigkeit und Ratlosigkeit, in der die Katechese heute steckt, auch eine Chance. Sie bietet die Chance des Mitgehens und des empathischen Einschwingens auf den suchenden und fragenden Menschen unserer Tage. Nur wer die Antwort nicht kennt, ist offen und hörbereit für die Frage und das Suchen des Anderen.

Katechese als Weggemeinschaft

Wenn Katechese, wie Wolfgang Nastainczyk im Lexikon der Religionspädagogik schreibt, «zu den durchgängigen Lebensäußerungen von Christen u. Kirchen» gehört²7, somit wie Atmen, Essen und Schlafen anzusehen ist, mithin also ihr Alltagsgeschäft darstellt, dann fällt die Entscheidung, wie wir dieses Alltagsgeschäft ausfüllen und gestalten, jeden Tag neu. Die Entscheidung zur personalen Begegnung, zum Hinhören- und Hinsehenwollen, zum Lernenwollen von den anderen, kommt dabei vor aller Verkündigung und Katechese, das «Sein» vor dem «Handeln». «Die personale Begegnung», schrieb vor nunmehr bald dreißig Jahren Helfried Krahl in seiner Doktorarbeit «Der sozialerzieherische Aspekt franziskanischer Geistigkeit»²8 – «Die personale Begegnung ist [...] der entscheidende franziskanische Beitrag zur Minderung der vielfältigen personal-sozialen Reifungsnot in unserer dynamischen, mobilen und pluralen Gesellschaft.»

Die Dimension personaler Begegnung, die Selbstkonzeption der Katechese als Wegbegleitung – das alles ist so oder ähnlich viele Male und auf vielerlei Weise gesagt worden. Angesichts der gewandelten Situation, in welcher der postmoderne Mensch verstrickt ist, angesichts des Wandels von einer Säkularität zu einer religiösen Pluralität scheint mir wichtig zu sein, daß die Katechese sich die Mühe der Selbstregulierung auferlegt, wann immer sie in die Gefahr gerät, zur Wegbereiterin, Vorläuferin oder Verkündigerin zu werden. Die Katechese muß sich gleichsam zur Zurückhaltung zwingen. Sie muß sich immer wieder darauf besinnen, daß sie allenfalls Wegbegleiterin sein kann und sein darf und nicht Wegbereiterin. Für die Katechese gilt darum in abgewandelter Form, was der Psychotherapeut Donald Meltzer als Leitprinzip der Psychoanalyse als humaner Tätigkeit mit dem Begriff der «Anstrengung» (strain) beschrieben hat: «eine ausgewogene, aber dicht an die Grenze der Belastbarkeit heranreichende Anstrengung».29 Meltzer meint damit die Anstrengung der Selbstregulierung, die der Psychotherapeut zu erbringen hat, um genügend Kondition entwickeln zu können, um wirklich eine hilfreiche korrigierende Begegnung anbieten zu können. Die Katechese muß diese Anstrengung der Selbstregulierung aufbringen, um wirklich Wegbegleiterin zu sein und nicht Gefahr zu laufen, unter dem Deckmantel der Begleitung doch unter der Hand zu manipulieren und Wegbereiterin zu sein. Diese Anstrengung, die nötig ist, um wirklich bei den Menschen zu sein, um empathisch mit ihnen einschwingen zu können und sie begleiten zu können (was nicht heißt: konform mit ihnen zu gehen!), ist vielleicht sogar eine spirituelle Haltung, die es auszubilden gilt. In den Erzählungen der Chassidim wird von einer kleinen Äußerung von Rabbi Mosches von Kobryn erzählt. Zu dem kam ein sehr armer Chassid und beklagte sich über die Not, die mangelnde Anerkennung und die ungläubige Welt, die ihn am Lernen und Beten hindre. «In dieser unserer Zeit», so erwiderte ihm Rabbi Mosches von Kobryn, «ist die größte Frömmigkeit, die weit über alles Lernen und alles Beten hinausgeht, die Welt so anzunehmen, wie sie steht und geht.» 30 Zu dieser Wahrnehmung in Zurückhaltung muß sich die Katechese unserer Tage immer wieder selber erziehen. Thomas Meurer, Münster

²⁷ W. Nastainczyk, Art. Katechese, in: Lexikon der Religionspädagogik, Bd. 1. Neukirchen 2001, 961–963 (961).

²⁸ H. Krahl, Der sozialerzieherische Aspekt franziskanischer Geistigkeit. Franziskanische Forschungen H. 26. Werl 1974, S. 93.

 ²⁹ D. Meltzer, Der Psychoanalytische Prozeß. Stuttgart 1995, S. 169.
 ³⁰ Frei erzählt nach: M. Buber, Die Erzählungen der Chassidim. Zürich
 ¹⁰⁴⁰ S. 627.

«Das Schicksal hat mich nicht allzu sehr verwöhnt...»

Die letzte Lebenszeit des Schriftstellers und Arztes Anton Pavlovič Tschechow (1860–1904)

«Du fragst, was ist das Leben? Das ist, als wollte man fragen: was ist eine Mohrrübe? Eine Mohrrübe ist eine Mohrrübe, mehr ist dazu nicht zu sagen. » Tschechow an Olga Knipper, 20. April 1904.

Abends steigt das Fieber, er hustet, fühlt sich schlapp. Der Arzt rät ihm dringend, künftig den Winter im Süden zu verbringen, das Klima dort sei zuträglicher. Tschechow fährt jedoch nicht ins Ausland, etwa nach Nizza wie schon zuvor, sondern verbringt den Winter im Süden der Halbinsel Krim, in Jalta, das damals zum russischen Gouvernement Taurien gehört und meist von Tataren bewohnt wird. Im Herbst 1898 besichtigt er mehrere Grundstücke und erwirbt ein Anwesen in Autka, südlich von Jalta: «...zwanzig Minuten zu Fuß bis zum Meer; ein herrlicher Blick in alle Richtungen, aufs Meer, auf die Berge; Garten, Weinberg, Brunnen, Wasserleitung, Kanalisation und genügend Platz, um sich sogar einen Gemüsegarten zu halten.» Aber vorerst ist da nur ein Brachland mit einigen Birnbäumen.

Noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts war Jalta ein kleines Dorf, das nur auf dem Seeweg erreicht werden konnte. Mit dem Bau einer Straßenverbindung nach Sewastopol, dem Stützpunkt der Schwarzmeerflotte, wurde es jedoch fast schlagartig populär und erweiterte sich zur kleinen Stadt mit Hafenpromenade, Pavillon, einem Stadttheater und sogar einem Mädchengymnasium. Es galt nun als Destination in «einem der schönsten und malerischsten Länder der Erde», wie der Brockhaus 1894 vermerkte. War der Norden der Halbinsel Steppengebiet, so zog sich im Süden ein reich bewaldetes Gebirge in mehreren Ketten von Westen nach Osten dahin und schied Klima und Vegetation. So wies der begünstigte Süden eine reiche Mittelmeerflora mit Wein, Obst, Feigen, Mandeln, Granaten, Orangen, Walnuß- und Maulbeerbäumen auf. Zum Seebad der vornehmen Gesellschaft entwickelte sich indessen Jalta, als Zar Alexander II. in den sechziger Jahren einen ersten Palast in Liwadija, unweit von Jalta, bauen ließ. Den Weißen Palast im Stil der florentinischen Renaissance hingegen sollte Zar Nikolaus II. von 1910 bis 1911 errichten lassen. In seinen Räumen wird 1945 die Konferenz der Siegermächte abgehalten, bei der Stalin, Roosevelt und Churchill die Nachkriegswelt in Einflußbereiche aufteilen. Jalta wurde nun in einem Zug mit den Perlen an der Côte d'Azur genannt; hier verbrachte die russische Aristokratie des 19. Jahrhunderts ihre Sommer oder Winter und erbaute sich Villen und Paläste.

Wer sich heute der reizvollen Bucht von Jalta auf dem Seeweg nähert, wird zuerst vom imposanten Krimgebirge gefesselt, das steil hinunterfällt und den Ort vor kalten Winden schützt. Oben ahnt man alpine rauhe Höhen, die dann aber in grüne Hänge übergehen und eine immer üppigere Vegetation aufweisen, je tiefer sie hinunterreichen. Ungemein saftig wirkt diese Landschaft mit Oleander und Zypressen, Akazien und Libanon-Zedern. Jalta selbst erweckt keinen geschlossenen Eindruck: Überall greift die Stadt aus, wuchert planlos ins Grüne. Die glanzvolle Vergangenheit des eleganten Seebades ist nur noch zu ahnen, auch wenn sich die üblichen Reiseführer in Schwelgereien ergehen. Die Herrenhäuser mit den Kolonnaden aus Jaltas glanzvoller Zeit sind zumeist verkommen, bedürfen dringend einer Restauration. Die Zeit liegt sehr lange zurück, da man erzählte, «daß am Badestrand ein neues Gesicht aufgetaucht sei: eine Dame mit einem Hündchen» - so setzt eine der berühmtesten Erzählungen Tschechows ein, die er 1899 niedergeschrieben und in Jalta angesiedelt hat. Jahre und Jahrzehnte der Vernachlässigung, ja des Zerfalls haben diesen Gebäuden zugesetzt, die unter der kommunistischen Herrschaft als Sanatorien, Erholungsheime oder Hotels genutzt bzw. abgenutzt wurden. Aus den sozialistischen Bruderländern reisten die Werktätigen heran, und ein Aufenthalt auf der Krim - die 1954 der Ukraine angegliedert worden war und von dieser nach dem Zerfall der Sowjetunion die Autonomie erhalten hat - galt als besonderes Privileg. Heute hingegen müßten große Anstrengungen unternommen werden, um das Seebad Jalta wieder in Schwung zu bringen und den Standard zu heben. Doch ein Blick in die großartige Natur entschädigt sofort wieder für all das, was man gegenwärtig als desolaten Zustand empfindet: Der Dreiklang Schwarzes Meer, mediterrane Landschaft, Gebirge ist betörend.

Zunächst ist auch Tschechow über seinen neuen Wohnsitz be-

Ein Ruheloser und Unverstandener

glückt. Doch bald einmal empfindet er Jalta als Verbannungsort, nennt es sein südliches Sibirien. Er beginnt sich zu langweilen (wie er ja auch in seinen Dramen immer wieder die Langeweile der handlungsarmen Figuren vorführt), fühlt sich vom Leben abgeschnitten. Dem Freund Maxim Gorki gegenüber schränkt er allerdings ein: Wenn er von «Langeweile» spreche, bedeute das nicht «ennui» oder «Weltschmerz», es bedeute einfach, daß niemand da sei. 1901 findet indessen die vertieftere Annäherung zwischen Tschechow und Tolstoj statt. Die Bekanntschaft hat 1895 in Jasnaja Poljana begonnen. Die beiden wohnen nur wenige Kilometer voneinander entfernt: Tschechow in Autka, Tolstoj in Gaspra. Sie treffen einander häufig. Tschechow klagt aber auch (widersprüchlich genug!) über den Ansturm von Besuchern, die ihm «die Zeit stehlen». «Trotz strengem Verbot werde ich wahrscheinlich im Januar für drei Tage nach Moskau ausreißen, sonst würde ich mich vor Trübsinn aufhängen», schreibt er am 21. September 1898 an die Freundin Lika Mizinova. Da fährt er dann erst von Jalta mit dem Dampfer nach Sewastopol (sofern die See ruhig ist), von dort mit der Bahn im Schlafwagen über Charkow nach Moskau – immerhin eine Zweitagesreise. Seine Isolation nutzt er indessen, um wieder einer alten Liebhaberei nachzugehen. Er verwandelt die Wildnis um sein Haus in einen üppig blühenden Garten, pflanzt Bäume, entfernt Steine und Disteln. Er gleicht darin einer seiner Dramenfiguren, dem Arzt Michail Astrov («Onkel Vanja»), der sich geradezu hellsichtig äußert: «... wenn ich höre, wie mein junger Wald rauscht, den ich mit eigenen Händen gepflanzt habe, dann erkenne ich, daß das Klima auch ein wenig in meiner Macht liegt und, wenn der Mensch in tausend Jahren glücklich sein wird, daß daran auch ich ein wenig schuld bin. Wenn ich eine Birke pflanze und dann sehe, wie sie grünt und sich im Winde wiegt, erfüllt sich meine Seele mit Stolz...» Und einmal schreibt Tschechow am 6. Dezember 1901: «... wenn ich jetzt die Literatur aufgeben und Gärtner werden würde, dann wäre das sehr gut, es würde mein Leben um zehn Jahre verlängern.» Der innerste Ton dieser letzten Lebenszeit ist auf Moll gestimmt, auch wenn Tschechow, seit der Frühzeit dem Clownesken zugeneigt, seinen wahren Zustand immer noch verhehlt und in den Briefen durch Scherze überdeckt. Er weiß, daß seine Lebenszeit kurz bemessen ist. Um die Jahrhundertwende rechnet er, der Arzt, gerade noch mit fünf Jahren. 1893 hat er den Satz notiert: «So einsam wie ich in meinem Grabe liegen werde, so einsam bin ich in Wahrheit auch im Leben.» Und er glaubt sich in seinen künstlerischen Absichten unverstanden. Eine Aufführung der «Möwe», welche Konstantin S. Stanislavskij, der Regisseur, Schauspieler und Mitbegründer des «Moskauer-Künstler-Theaters», mit großem Erfolg in seinem Haus inszeniert, stößt beim sonst so liebenswürdigen Tschechow auf empörten Widerwillen. Er verwahrt sich kompromißlos gegen die exaltierte Darstellung der Emotionen, gegen die Rührseligkeiten, da er doch das Stück als «Komödie» auffaßt. Sein Verständnis von Komödie als Inkongruenz zwischen der Realität und der Reaktion der dramatis personae hat auch Stanislawskij erst später nachvollziehen können. Er gastiert im April 1900 mit seinem Künstler-Theater auf der Krim und spielt in Jalta Tschechows «Möwe» und «Onkel Vanja». Dieses Ereignis bedeutet für den Autor eine willkommene Unterbrechung des Alltags.

Und diesmal zögert er nicht mit seinem Applaus. Aber ein Jahr später, am 1. März 1901, schreibt er: «Ich persönlich werde das Theater ganz aufgeben und niemals wieder fürs Theater schreiben. Für das Theater kann man in Deutschland, Schweden, sogar in Spanien schreiben, aber nicht in Rußland, wo Theaterautoren nicht geachtet werden, wo man ihnen Seitenhiebe versetzt und ihnen weder Erfolg noch Mißerfolg verzeiht.»

«Mein ferner lieber Mensch...»

Zu einer endgültigen Absage ans dramatische Schaffen kommt es zum Glück nicht. Dafür sorgt eine der Hauptdarstellerinnen des Ensembles, Olga Knipper (1868-1959), welche die prominente Schauspielerin Arkadina in seiner «Möwe» verkörpert. Er lernt sie 1898 bei den Proben für «Die Möwe» kennen. «Seien Sie gegrüßt, letzte Seite meines Lebens», so spricht er sie 1899 in einem Brief an. Die Beziehung, die sich zu dieser Frau entspinnt, ist vermutlich die einzige intensive Liebesbeziehung in Tschechows Leben. Aber er hält sie vorerst geheim. Olga rügt ihn deswegen. Am 21. Februar schreibt sie aus St. Petersburg: «... was soll das bedeuten. Du hast doch meine Adresse am Theater? Oder möchtest Du geheim halten, daß wir uns schreiben? Muß das wirklich sein? Sei doch nicht so deutsch. Bald werde ich nichts mehr geheim halten, ich habe es satt. Ich küsse Dich.» Am 26. April 1901 schreibt er ihr: «Wenn Du mir Dein Wort gibst, daß keine Menschenseele in Moskau etwas von unserer Heirat erfährt, bevor sie vollzogen ist - dann lasse ich mich noch am Tag meiner Ankunft mit Dir trauen. Ich habe aus irgendeinem Grunde schreckliche Angst vor der Trauung und den Glückwünschen und dem Sekt, den man in der Hand halten und dabei ein unbestimmtes Lächeln aufsetzen muß...» Einen Monat später, am 25. Mai 1901, heiratet er tatsächlich in Moskau Olga Knipper, die Tochter der Baltendeutschen Johanna Salza und des Wiener Ingenieurs Leonhardt Knipper, der im zaristischen Reich zum Minister für das Eisenbahnwesen aufgestiegen ist. Die Hochzeit findet in aller Heimlichkeit statt. Noch am gleichen Abend fährt das Ehepaar nach Aksënovo im Gouvernement Ufa an der Wolga. Im Sanatorium, mitten in einem Eichenwald gelegen, unterzieht sich Tschechow einer Kumys-Kur, von der sich die russischen Ärzte damals heilkräftige Wirkung für Lungenkranke versprochen haben. «Kumys» war ein bei den Kirgisen und Baschkiren aus Stutenmilch bereitetes gegorenes Getränk, welches unmittelbar nach der Gärung genossen wurde. Die Kur soll nach medizinischer Empfehlung zwei bis drei Monate dauern; Tschechow empfindet jedoch nach sechs Wochen einen Überdruß. Er kehrt nach Jalta zurück, Olga dagegen nach Moskau, wo sie ihre Theaterarbeit wieder aufnimmt.

Zwei höchst gegensätzliche Partner haben sich gefunden: Während Tschechow reserviert und zurückhaltend bleibt, seine Gefühle niemals direkt ausdrückt, sondern sie stets mit Ironie, Lakonismus oder Scherz überdeckt, gilt Olga Knipper als leidenschaftliche, dynamische und äußerst spontane Frau und Schauspielerin. In den Briefen aber geht sie auf seinen Ton durchaus ein, läßt sich nicht erschrecken. Tschechow nämlich treibt es manchmal ziemlich bunt, und lesend hat man viel zu schmunzeln: «Wenn Du irgendwann Wischnewskij (Schauspieler am «Künstler-Theater»; die Red.) heiraten solltest, dann geschieht das nicht aus Liebe, sondern aus Berechnung. Du wirst noch zu der Ansicht gelangen, er sei ein hübscher Kerl, und ihn heiraten. Er rechnet offenbar damit, daß Du bald Witwe wirst, aber sag ihm, daß ich aus Boshaftigkeit ein Testament hinterlassen werde, in dem ich Dir verbiete, noch einmal zu heiraten.» Ein konventionelles Eheleben kann und wird sich zwischen den beiden nicht einstellen, da die Partner an getrennten Orten leben: er in Jalta, sie in Moskau. Aber eigentlich hat sich Tschechow ohnehin vor einer üblichen Eheführung gefürchtet: «Ich sollte ein Bad nehmen und heiraten. Ich habe Angst vor einer Ehefrau und dem Familienleben, die mich einengen und in meiner Vorstellung nicht zusammenpassen mit meiner Unordentlichkeit, aber es wäre trotzdem besser, als weiter auf dem Meer des Lebens

dahinzuschaukeln und sich im lecken Kahn der Ungebundenheit dem Sturm auszusetzen», hat er 1895 an seinen Verleger A. S. Suworin geschrieben, der ihn endlich verheiratet wissen wollte. Und gleichfalls an diesen gerichtet: «Ich verspreche, ein hervorragender Ehemann zu sein, wenn Sie für mich eine Frau finden, die wie der Mond nicht jeden Tag an meinem Himmel erscheint.» Da hat er Glück: Ihren Beruf als Schauspielerin, den sie sich sehr erkämpft hat, will die begabte Olga Knipper nicht aufgeben, und er unterstützt sie darin. So schreiben sie einander Briefe, jeden Tag einen, wie sie vereinbaren. Viele kreuzen sich, und bleibt er einmal zwei oder mehr Tage ohne Post, droht er, sie «tüchtig zu verprügeln, wenn sie verheiratet sind», oder nach Australien auszuwandern. Es sind dies lauter Spielarten der humoristischen Übertreibung, die bei Tschechow das Gegengewicht zu seinen ironischen Understatements darstellen. Olga ist seine Freude, sein Großmütterchen, sein Engel, sein Herzchen, sein liebes, flinkes Mädchen und - o Gipfel der ironischen Zärtlichkeit! - das «Krokodil meiner Seele». Seine Briefe unterschreibt er mit wechselnden Namen, denn das Namenspiel hat er immer geliebt und in der Frühzeit seine Zeitschriftenbeiträge unterschrieben als Arzt ohne Patienten, Bruder meines Bruders, Mann ohne Milz. So endet er die Korrespondenz mit: Dein Hund, Dein grausamer Ehemann A, Dein Antonio, Dein Toto, Mönchspriester Antonij, Deine Mannsperson. Die Bezeichnung «Hund» entspringt keineswegs einer Selbstentwertung: Tschechow liebt Hunde und läßt sich auch gern mit ihnen fotografieren. Außerdem hält er sich in seinem Jaltaer Garten einen zahmen Kranich. Aber die Zeiten der Trennung sind für beide Briefpartner eine harte Prüfung. Durch jeden Brief zieht sich die Klage über die Abwesenheit des andern. Olga ist fest in ihr Theater-Engagement eingebunden, überlegt sich zwar einige Male, alles aufzugeben und für immer mit Tschechow zusammenzuziehen. Mehrere ihrer Briefe stecken voll von Selbstvorwürfen, aber er schreibt hierauf: «Red keinen Unsinn, Du bist überhaupt nicht schuld, daß Du im Winter nicht bei mir lebst. Im Gegenteil, wir sind sehr brave Ehegatten, wenn wir einander nicht bei der Arbeit stören. Du liebst doch das Theater? Wenn Du es nicht gern hättest, dann wäre es etwas anderes. Also, Christus mit Dir. Bald, bald werden wir uns wiedersehen, ich umarme Dich und küsse Dich 45 mal. Bleib gesund, mein Kindchen. Dein A.»

Immer wieder werden auch Reisepläne erwogen. «Was hältst Du denn von der Schweiz? Von einem ruhigen Hotel mit guter Verpflegung irgendwo in den Bergen, in einem wunderschönen Wald, am Ufer eines Flusses?», fragt Olga am 17. März 1902. Erst in den allerletzten Wochen führt das Paar ein gemeinsames Leben, und mit der zunehmenden Verschlechterung von Tschechows Gesundheitszustand wachsen bei Olga Knipper die Selbstvorwürfe, sie sei ihm keine «richtige Ehefrau» gewesen. Ihr gemeinsamer Wunsch nach einem Kind geht nicht in Erfüllung. Am 29. März 1902 erleidet Olga Knipper in St. Petersburg, während eines Gastspiels, eine Fehlgeburt. Danach befällt sie eine Depression; sie quält sich mit dem Schuldgefühl, ihr unruhiges und anstrengendes Leben als Schauspielerin sei der Grund für ihr Mißgeschick gewesen. Tschechow umsorgt sie rührend, aber sie glaubt die Vorwürfe der Schwiegermutter und der Schwägerin zu spüren. Mitte August fährt Tschechow wieder allein nach Jalta zurück. «Geh nicht so früh weg von mir, ohne daß wir gescheit gelebt haben und ohne mir einen kleinen Jungen oder ein kleines Mädchen geboren zu haben...», schreibt er ihr am 27. August 1902.

Im schwesterlichen Netzwerk

Man darf nicht verschweigen, daß sich Tschechows einzige Schwester, Maria Pawlowna Tschechowa (1863–1957), genannt Maša, einer Eheschließung zäh widersetzt hat. Ihr eigenes Leben hat sie ganz in den Dienst des Bruders gestellt, er sollte ihr allein gehören. Diese Frau, ausgebildet als Lehrerin und tätig als Malerin und als Pädagogin an einem Moskauer Gymnasium, hat nie geheiratet (als ob sie sich für den Bruder freihalten wollte) und wirkt nun als Tschechows Haushälterin, Krankenschwester,

Agentin und Geschäftsführerin. Sie führt für ihn die Verhandlungen und kümmert sich um die Honorarfragen. Als der Bruder ihr eröffnet, er werde Olga Knipper heiraten, ist sie bestürzt. Darauf bemüht er sich, ihr alle möglichen Zusicherungen zu geben. «Dein Brief, in dem Du mir abrätst zu heiraten, ist mir aus Moskau nachgeschickt worden. Ich weiß nicht, ob ich einen Fehler begangen habe oder nicht, aber geheiratet habe ich vor allem aus der Überlegung, daß ich erstens über vierzig Jahre alt bin, zweitens Olga aus guter Familie ist und daß ich drittens, wenn es nötig werden sollte, mich von ihr zu trennen, mich unverzüglich wieder von ihr trennen werde, als hätte ich nie geheiratet; sie ist doch ein selbständiger Mensch und lebt von ihren eigenen Mitteln. Wichtig ist weiter die Überlegung, daß sich durch diese Heirat weder meine Lebensweise noch die derjenigen, die um mich herum gelebt haben, auch nur im geringsten verändert. Alles, absolut alles bleibt, wie es war, und ich werde wie früher allein in Jalta leben», schreibt er der Schwester zehn Tage nach seiner Hochzeit. Man tut gut daran, wenn man seinen Überlegungen eine gewisse Portion Ironie unterlegt. Auch ist es offensichtlich, daß er der Schwester, um sie zu beruhigen, «nach dem Munde» redet. Aber man spürt, daß dieser berühmte Sohn im weiblichen Netzwerk von Mutter und Schwester hängengeblieben ist. Olga schreibt ihm am 30. August 1901: «Ich werde wohl immer zwischen Dir und ihr stehen. Ich glaube, daß sie sich niemals daran gewöhnen wird, daß ich Deine Frau bin. Ich spüre, daß dadurch eine gewisse Entfremdung zwischen ihr und mir entstanden ist.» Er darauf am 3. September 1901: «Was ist das für ein Unfug! Du übertreibst die ganze Zeit, denkst dummes Zeug, und ich befürchte, Du wirst Dich zu guter Letzt noch mit ihr zerstreiten. Ich möchte Dir folgendes sagen: Habe etwas Geduld und schweige nur ein Jahr lang, nur ein einziges Jahr, und dann wird Dir alles klar. Was auch immer man Dir sagen mag, was auch immer Dir so oder so scheinen mag, schweig und schweig...»

In seinem Testament vom 5. August 1901 wird er der Schwester sein Haus in Jalta zur lebenslänglichen Nutzung überlassen, ebenso das Geld und die Einkünfte aus den dramatischen Werken (nach seinem Tod wird sie übrigens das Schlafzimmer des Paars in Olgas Moskauer Wohnung beziehen!), seiner Frau Olga indessen das Haus in Gurzuf und fünftausend Rubel. Er schließt seine Mitteilungen an Maša mit den Worten: «Hilf den Armen. Sorge für Mutter. Lebt in Frieden.» Tschechows Engagement für die Armen entspringt den schmerzlichen Erfahrungen, die seine höchst karge Kindheit durchwirkt haben. In Melichovo bei Moskau, wo Tschechow seit 1891 wohnt, setzt er sich als Arzt bei der Hungersnot und Choleraepidemie des Jahres 1892 ein. In seinem Erfahrungsbericht «Die Insel Sachalin» (1893) macht er auf das unhaltbare Los der Sträflinge am Ochotskischen Meer aufmerksam, die er 1890 besucht hat. Wenig später führt seine aufrüttelnde Reportage tatsächlich zu einer Verbesserung der Lebensbedingungen. Ferner unterstützt er begabte Jugendliche in ihrer Ausbildung, läßt Schulen errichten, macht Eingaben ans Ministerium, wenn er eine ungerechte Behandlung gewisser Schüler wittert. Am deutlichsten äußert er seine Sozialkritik in der Erzählung «In der Schlucht»: Hier prangert er Profitstreben, Ausbeutung und Lügenhaftigkeit der Besitzenden gegenüber ihren Untergebenen im Zeitalter des aufkommenden Industrie-Kapitalismus an.

Nach der Hochzeit ihres Bruders schreibt Maša einen Brief an Olga Knipper, um darin mit drastischer Deutlichkeit die Fronten abzustecken. Sie warnt die Schwägerin, daß sie, falls Olga sich so wie Natascha in den «Drei Schwestern» verhalte, sie selbst die Schwägerin mit bloßen Händen erwürgen würde (allein schon der Vergleich mit Natascha, einem vulgären, taktlosen Geschöpf, ist wenig schmeichelhaft. Diese Natascha heiratet den Bruder der drei Schwestern, zieht ein, übernimmt die Haushaltsführung und zerstört dadurch die Harmonie des Hauses). Tschechow führt in der Folge so etwas wie eine «ménage à trois» mit genau definierten Rollen: Olga spielt die Rolle der Geliebten – auch als verheiratete Frau – , während die Schwester ihre Position als Hausherrin wahrt. Wenn sich Olga in Jalta aufhält, agiert sie als bloße

«Besucherin», nicht als Ehefrau. Als sie versucht, in Moskau eine Wohnung zu finden, damit Tschechow der «Verbannung» in Jalta zeitweise entkommen kann, muß sie auch ein Zimmer für Maša einbeziehen. Diese wirft ihren Schatten auf die Ehe. Aber beide Frauen erkennen die unumgängliche Notwendigkeit, ein Arrangement zu finden. Nur einmal, im Sommer 1902, bricht die latente Feindseligkeit offen aus.

Indessen hat diese Schwester auch viel für das Werk ihres Bruders und dessen Nachwirkung geleistet. Sein Haus wird 1921 auf ihre Initiative hin in ein Tschechow-Museum umgewandelt, das Maša bis zu ihrem Tod 1957 persönlich leitet. Auch ist sie die Herausgeberin der ersten Briefausgabe Tschechows in sechs Bänden, die 1912-1916 in Moskau erschienen ist. Zudem hat sie ihre Photo-Dokumentation der Privatsammlung der Familie Tschechow eingefügt, welche ins Moskauer Literaturmuseum übergegangen ist und dort die umfangreichste Autorenkollektion darstellt. Mašas Photos, entstanden in einer Zeit, als in Moskau und St. Petersburg die Leidenschaft für die Kamera entdeckt wurde, bezeugen auch, daß nach dem Tod des Schriftstellers seine Freunde weiterhin das Haus in Jalta besucht und Mutter und Schwester des Freundes nicht vergessen haben. In dieser Sammlung gibt es u.a. ein schönes Porträt Ivan A. Bunins (1870-1953), eines Tschechow-Verehrers aus der jüngeren Generation, mit der Aufschrift: «An die nette, prachtvolle, wunderschöne Marija Pavlovna ...» Die Dedikation zeigt zumindest, daß Tschechows Schwester nicht vorschnell als störendes Element etikettiert werden darf, daß sie im Gegenteil auch Wertschätzung genoß. Wahrscheinlich trug die Konstellation selbst – zwei Frauen, besorgt um einen geliebten Mann – die Problematik in sich.

Spätwerk im Zeichen der Krankheit

Seit dem Herbst 1899 arbeitet Tschechow an seinem Drama «Drei Schwestern», einer «heiteren Komödie», wie er wiederum glaubt. Olga Knipper ermahnt er in einem Brief: «Mach in keinem Akt ein trauriges Gesicht. Ein zorniges, ja, aber kein trauriges. Menschen, die seit langem einen Kummer mit sich herumtragen und an ihn gewöhnt sind, pfeifen nur vor sich hin und werden oft nachdenklich.» Seine Auffassung des Komischen stößt allerdings wiederum nicht auf Verständnis: Bei der ersten Lesung beginnen die Hörerinnen und Hörer zu weinen. So läßt er schließlich die Bezeichnung «Komödie» fallen, nennt das Werk «ein Drama in vier Akten». Die Uraufführung findet am 31. Januar 1901 statt. Im Grunde genommen ist dieses Stück ein Werk der Jahrhundertwende, geboren aus dem Geist der Resignation, aber voll von fiebernden Hoffnungen. Die drei Schwestern Olga, Maša und Irina träumen von der Zukunft. «Nach Moskau!», so lautet ihre Losung der Sehnsucht, aber dahin gelangen sie nie, darüber vergehen Zeit und Möglichkeit. «... uns hat es überwuchert wie Unkraut», stellt die Jüngste, Irina, fest. Sie erliegen der provinziellen Öde.

Sein nächstes Stück wird «unbedingt, komisch, sehr komisch» werden, wie er ankündigt. Aber sein Gesundheitszustand erlaubt kein kontinuierliches Arbeiten. Er ist geschwächt, schläft schlecht, da ihn die Hustenanfälle nachts noch schlimmer plagen. In den Briefen an Olga sickern immer wieder Mitteilungen von Krankheitstagen durch. «Dennoch habe ich wieder Mut gefaßt, ich reise so gern. In den letzten Tagen träume ich davon, im Sommer nach Spitzbergen zu fahren...», heißt es im Brief aus Nizza am 26. Januar 1901. Und natürlich läßt er, der früh und immer ein unermüdlicher Arbeiter gewesen ist, das Schreiben nicht. Schreibmüde Phasen quälen ihn geradezu, versetzen ihn in Unruhe. «Ich schreibe, jedoch ohne besondere Begeisterung», meldet er am 28. Januar 1901 aus Pisa, «vielleicht bin ich das Schreiben leid oder einfach alt geworden. Ich weiß es nicht. Ich sollte fünf Jahre nicht schreiben, fünf Jahre herumreisen, zurückkehren und mich dann an die Arbeit machen.» 1903 entsteht seine letzte und eine seiner schönsten und weitsichtigsten Erzählungen, «Die Braut». Ein Blick auf die Manuskriptseiten zeigt, wie sehr Tschechow in seinen Texten gewütet hat. Es wimmelt von energischen

Streichungen und Ergänzungen. Die Hauptfigur dieser Erzählung, die junge Nadja, löst als eine der wenigen, vielleicht gar die einzige Gestalt innerhalb von Tschechows Dichtung ein, was er allen übrigen als Zukunftshoffnung in die Seele gelegt hat, ohne daß die Träume je Wirklichkeit würden. Lieber verharren die Tschechowschen Figuren in ihrer wehmütig-resignativen Stimmungslage. Nadja dagegen verweigert sich der geplanten Vermählung, bricht aus und reist heimlich zum Studium nach Petersburg. Zweifellos hat der Autor hier auch Einflüsse der russischen Frauenbewegung aufgegriffen, aber vor allem dürfte das emanzipatorische Beispiel Olga Knippers wegleitend gewesen sein.

Erst im Oktober 1903 kann Tschechow jenes Drama abschließen, von dem er immer wieder gesprochen hat. Es ist «Der Kirschgarten», in dem sich die Repräsentanten der alten und der neuen Zeit gegenüberstehen, jene des Müßiggangs und jene des schnellen Profits. Eine andere Epoche beginnt, eine neue Gesellschaftsschicht etabliert sich, welche sich allein vom Pragmatismus, vom Nützlichkeitsdenken leiten läßt – ähnlich wie in Tomasi di Lampedusas Roman «Der Leopard». Hier wie dort kündigt sich der Tod des alten, aristokratisch geprägten Europa an. Aber wie immer nimmt Tschechow für keine seiner Figuren Partei, zeichnet sie nicht in Schwarzweiß-Manier, sondern mit vielfältigen Schattierungen. Das Künstler-Theater nimmt die Premiere vom 17. Januar 1904, Tschechows 44. Geburtstag, zum Anlaß für eine große Ehrung des Autors. Dieser ist allerdings so schreibt Stanislawskij – «nicht sehr froh, gerade als fühle er sein nahes Ende. Als er nach dem dritten Akt, totenbleich und hager auf dem Proszenium stehend, den Husten nicht zu unterdrücken vermochte (...), krampfte sich unser Herz schmerzlich zusammen (...). Das Jubiläum verlief feierlich, hinterließ aber einen bedrückenden Eindruck. Eine Begräbnisatmosphäre ging von ihm aus.»

Tschechow selbst findet, Stanislawskij habe sein Stück «ruiniert». Nie sieht er eine Aufführung seiner Werke, mit der er sich einverstanden fühlen kann. Erst nach seinem Tod wird man die subtilen Andeutungen in seinen Dramen, die Unterströmungen und die hauchdünne Melancholie erfassen. Jetzt aber quält ihn immer mehr auch sein schlechter Gesundheitszustand. In Moskau, wo er den Winter 1903/04 endlich zusammen mit Olga verbringt, liegt er krank im Bett, quält sich mit Muskelschmerzen und Magenproblemen. Freunde, welche ihn sehen, erschrecken über sein Aussehen. Für den Sommer 1904 rät daher der behandelnde Arzt, der Deutsche Julius Taube, zu einer Kur im Schwarzwald, in Badenweiler. Ein verrückter Rat aus dem Mund eines Mediziners, möchte man heute sagen, bedenkt man die schwache Konstitution des Patienten und die beschwerliche Reise von Moskau nach Süddeutschland. Tschechow willigt ein. Mit Olga Knipper reist er am 16. Juni vorerst nach Berlin, wo ein Kurzaufenthalt eingeschoben wird, am 27. Juni dann weiter nach Badenweiler. Er weiß, daß er fährt, um dort in der westlichen Ferne zu sterben, aber noch einmal bietet er all seine ritualisierten Versteckspiele auf, um die Umgebung zu täuschen.

Sterben in Badenweiler

Der Sommer 1904 ist ein extrem heißer Sommer. Tausende von Gästen weilen im kleinen Badenweiler – der Anteil der russischen übersteigt dabei weit jenen aller anderen Nationalitäten. Der Kurort im Herzen des Markgräflerlandes blickt auf eine römische Badetradition zurück, die bis 75 n. Chr. lebendig geblieben, aber ab 260 in den Wirren der Völkerwanderungen untergegangen war. Erst 1784 wurden die römischen Thermen wieder freigelegt. Nun erhielt Badenweiler eine neue Attraktivität zu einer Zeit, als durch die Klassik ohnehin das Interesse der europäischen Kulturgesellschaft für die Antike beflügelt wurde. Der Ort, bisher von der Landwirtschaft und vom Erzabbau am Blauen lebend, nahm einen ungeahnten Aufschwung – darin einzig gestört durch die Konkurrenz, die das nahe Baden-Baden, Lieblingsziel der Belle-Epoque-Gesellschaft, mit seinem Spielkasino darstellte. 1896 erhielt Badenweiler auch einen direkten

Bahnanschluß durch das «Schmalspur-Bähnle», das weitere Scharen von Kurgästen brachte. Seit der Ära des Großherzogs Friedrich I. (1826–1907), der 1852 die Regierung übernommen hatte und 1902 sogar als dienstältester regierender Monarch europaweit gefeiert wurde, verstärkte sich auch das Interesse des Hofes am Thermalkurort: Jahr für Jahr reiste die großherzogliche Familie von Karlsruhe nach Badenweiler in ihre Sommerresidenz. Durch eine gezielte Heiratspolitik entwickelte sich eine besondere Anhänglichkeit gegenüber dem russischen Zarenhof. Die Verbindungen zwischen Karlsruhe und Petersburg blieben bis 1914 intakt. Sie waren der Grund dafür, daß die russischen Kurgäste besonders zahlreich in Badenweiler eintrafen.

Dennoch, der Gegensatz zwischen Jalta und Badenweiler wird Tschechow nicht entgangen sein. Zwar ist auch der Schwarzwald-Kurort, angesiedelt in einer Dreiländerecke, eine gehobene Destination, aber Jalta dürfte mondäner gewesen sein, es atmete die Weite und Offenheit einer Badestadt am Meer und enthielt diese Spannung zwischen alpiner und subtropischer Natur. Badenweiler dagegen bleibt schlicht eine Idylle, eingebettet zwischen Laub- und Tannenwäldern. Die «deutsche Stille und Ruhe» irritiert Tschechow, er vermißt die eleganten Frauen auf der Promenade. «Ich lebe unter den Deutschen», schreibt er seiner Schwester Maša am 29. Juni, «habe mich bereits an mein Zimmer und die Lebensweise gewöhnt, kann aber die Stille und Ruhe einfach nicht vertragen. Im Haus und außerhalb ist kein Ton zu hören, nur um sieben Uhr und mittags spielt im Park Musik, reich, aber sehr unbegabt. Man verspürt keinen Funken Geschmack, aber dafür Ordnung und Ehrlichkeit im Überfluß. Unser russisches Leben hat weit mehr Talent, ganz zu schweigen vom italienischen oder französischen...» Mit solchen Beobachtungen bestätigt der Schreiber natürlich nur das unter den Russen verbreitete Klischee vom fleißigen und erfolgreichen, aber biederen deutschen Philister, wie es etwa auch in Iwan Gontscharows Roman «Oblomow» aufgegriffen worden ist.

Tschechow zeigt eine Unrast, will weiterreisen, warum nicht an den Comer See? Diese Unruhe verstärkt sich noch durch die aufgezwungenen Quartierwechsel. Vorerst ist Tschechow mit Olga Knipper im Hotel «Römerbad» abgestiegen, wird dann von dort in die Pension «Friederike», heute Hotel Eckerlin, übersiedelt. Die Badenweiler Hoteliers fürchten die Ansteckungsgefahr, die vom lungenkranken russischen Patienten ausgehen mag, und Badenweiler insgesamt wandelt sich gerade in jenen Jahren vom Tuberkuloseheilort zum Thermalbad und will eine andere Klientel heranziehen. Zuletzt wird Tschechow im Hotel «Sommer», dem späteren Park-Hotel, heute Rehaklinik Park-Therme, untergebracht. Ende Juni erleidet er mehrere Herzanfälle, am 2. Juli verschlechtert sich sein Zustand rapid. Atembeschwerden quälen ihn, und sein Arzt, Dr. Joseph Schwoerer, läßt Champagner bringen. «Anton Pavlovič setzte sich auf und sagte irgendwie bedeutungsvoll, laut zu dem Arzt auf deutsch (er konnte nur sehr wenig deutsch!): «Ich sterbe...» Dann nahm er das Glas, drehte das Gesicht zu mir, lächelte ein wunderbares Lächeln, sagte: «Ich habe so lange keinen Champagner mehr getrunken..., trank das Glas in aller Ruhe aus, legte sich still auf die linke Seite und war bald für immer verstummt.» So die Erinnerungen von Olga Knipper. In seiner Erzählung «Die Braut» hat er ahnungsvoll geschrieben, als blicke er bereits in eine andere Welt: «Es atmete sich so tief, und es schien, als rege sich irgendwo unter dem Himmel, über den Bäumen, weit hinter der Stadt, in Feldern und Wäldern ein anderes Frühlingsleben, geheimnisvoll, herrlich, reich und heilig, ein Leben, dessen Erkenntnis dem schwachen, sündigen Menschen unzugänglich ist. Und man hätte weinen mögen.»

Ausklang und Nachklang

So stirbt Tschechow in der Fremde, fern von seinem geliebten Moskau, aber doch in der Geborgenheit Olgas. Sie wird ihn um 55 Jahre überleben und sich nicht mehr verheiraten «Alles in diesem Leben ist so unglaublich verworren. Jetzt habe ich nichts mehr in diesem Leben außer dem Theater», schreibt Olga in

ihrem Tagebuch nach Tschechows Tod. Ein knappes, arbeitsbesessenes Leben ist an sein Ende gelangt. Hat sich Tschechow nicht früh verausgabt? Medizin und Literatur wollte er miteinander vereinbaren («Die Medizin ist meine gesetzliche Ehefrau, die Literatur meine Geliebte»), und auf all seinen Unternehmungen lastete zudem die Verantwortung für seine Eltern und Geschwister, für die er über weite Strecken hinweg als Alleinverdiener aufkam. Bereits 1884 hatte sich auch seine tödliche Krankheit mit einem ersten Bluthusten gemeldet, aber er, rastlos und schreibversessen, gönnte sich nie Schonung. Die Krankheit blieb sein Stigma, das er aber verschwieg.

Der Sarg mit Tschechows Leiche wurde noch im Juli in einem Austern-Waggon mit der Bahn nach Moskau überführt. Es war dies nicht mangelnder Pietät zuzuschreiben, sondern den außergewöhnlich hohen Temperaturen jenes Sommers. Auf dem grün gestrichenen Güterwagen stand mit großen Buchstaben geschrieben: «AUSTERN» (so lautet übrigens auch der Titel einer Kurzgeschichte Tschechows!). Über so viel undelikate Robustheit hätte sich der Tote zu Lebzeiten vielleicht amüsiert, vielleicht gegraust. Er wußte es ja, wie er in einem Brief 1895 geschrieben hat: «Ich bin nur der Verwalter, nicht der Herr meines Lebens gewesen. Das Schicksal hat mich nicht allzu sehr verwöhnt.» Manchmal möchte man fast im alten Diener Firs, der in Tschechows letztem Drama «Der Kirschgarten» zurückbleibt, weil ihn die Gutsleute bei ihrer Abreise schlicht übersehen haben, eine Spiegelung des Autors vermuten. «Mich haben sie vergessen», sagt Firs, «macht nichts ... ich setz mich ein Weilchen (...) Das Leben ist vorbei, als hättest du es gar nicht gelebt. Ich leg mich ein Weilchen hin ... Kein bißchen Kraft mehr, nichts mehr, nichts ... Ach du ... taube Nuß! ...» Tschechows Grab befindet sich auf dem Friedhof des Jungfernklosters in Moskau. Im wunderschönen Kurpark von Badenweiler, am Schwanenweiher, steht ein Gedenkstein mit der Inschrift: «Dem gütigen Menschen und Arzt, dem großen Schriftsteller Anton P. Tschechow...» Seit 1998 erinnert auch ein kleines Museum, der «Tschechow-Salon» im Kurhaus, an den bedeutenden Dichter. Somit sind die bereits bestehenden Tschechow-Museen im Geburtsort Taganrog, auf der einstigen ostsibirischen Sträflingsinsel Sachalin, in Moskau und Jalta um eine weitere Gedenkstätte bereichert worden. Das Badenweiler Museum, zu dem auch der Zürcher

Diogenes-Verlag, welcher sich große Verdienste um die deutsch-

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2× monatlich in Zürich Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich Telefon 01 201 07 60, Telefax 01 201 49 83

E-Mail Redaktion: orientierung@bluewin.ch Aboverwaltung: orientierung.abo@bluewin.ch

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 2003:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 63.-/Studierende Fr. 45.-

Deutschland und Österreich: Euro 43,-/Studierende Euro 32,-

Übrige Länder: SFr. 59.-, Euro 40,- zuzüglich Versandkosten Gönnerabonnement: Fr. 100.-, Euro 60,-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch Übrige: Credit Suisse, Zürich-Enge (BLZ 4842),

Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die

Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

sprachigen Tschechow-Ausgaben erworben hat, etliche Exponate beisteuerte, weist eine weit gefächerte Dokumentation zu Tschechows Badenweiler-Aufenthalt vor. Man findet hier u.a. ein Faksimile der Sterbeurkunde, die Wochenkarte für den Kurgast Tschechow, seinen berühmten Zwicker, die Rezepte des «Großherzoglichen Badearztes» Dr. Schwoerer, die Rechnung des Leichenbeschauers - dazu Briefe, Fotos, Textausgaben, Zeitungsberichte, so u.a. einen Nachruf zum zehnten Todestag des Dichters «Tschechoff» in der «Kurzeitung für Badenweiler und Umgebung» vom 14. Juli 1914. Ebenso liegen Berichte über international besetzte Tschechow-Symposien auf, die 1985 und 1994 in Badenweiler stattgefunden haben und von Tübinger Slawisten organisiert worden sind. Neben Tschechow fehlt hier nicht das Gedenken an weitere Schriftsteller, die mit Badenweiler verbunden gewesen sind: Stephen Crane, Annette Kolb, René Schickele. Große Verdienste in der Tschechow-Forschung hat sich u.a. der Übersetzer Peter Urban erworben. Der 1941 in Berlin geborene Slawist, Germanist und Verlagslektor hat für den Zürcher Diogenes Verlag fünf Bände Tschechow-Briefe übersetzt und herausgegeben, ferner das dramatische Werk neu übersetzt und editorisch betreut und das Erzählwerk in bestehenden Übertragungen mit hilfreichen Anmerkungen und Nachweisen versehen. Ihm ist auch ein opulenter Bildband zu verdanken, der die Tschechow-Biografie mit mehr als 700 Fotos dokumentiert, welche zumeist vorher noch nirgends publiziert worden sind. Die Suche nach diesem Bildmaterial gestaltete sich bisweilen abenteuerlich. Während siebzehn Jahren hat Urban sämtliche Schauplätze von Tschechows Leben in Europa und dem asiatischen Teil Rußlands bereist - mit Ausnahme von Melichowo, das in einem militärischen Sperrgebiet lag und unzugänglich blieb.

Tschechows Nachwirkung hält unvermindert an und wird vermutlich 2004, im 100. Todesjahr, erneut einen Höhepunkt erreichen. Er darf als der am meisten gespielte russische Dramatiker auf westlichen Bühnen gelten. Auf viele spätere Autorinnen und Autoren hat Tschechow eingewirkt, sei es mit seiner menschlichen Ausstrahlung, sei es mit seinem dichterischen Werk. Natalia Ginzburg (1916-1991) etwa, die bedeutende Schriftstellerin aus Turin, hat 1989 unter dem Titel «Vita attraverso le lettere» eine Auswahl von Tschechows Briefen herausgegeben und ein Lebensbild des Dichters vorangestellt. Pointiert äußert sich auch der Schweizer Autor Gerhard Meier (*1917) in seinen Gesprächen mit Werner Morlang («Das dunkle Fest des Lebens», 1995) über seine Beziehung zum russischen Autor, dessen Stücke er am liebsten «tagtäglich sehen und hören» möchte: «Für mich ist Tolstoj die Respektsperson in meinem Leben, aber Tschechow ist noch mehr: der Inbegriff einer menschlichen Figur.»

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern

Alle Daten sind nach dem Julianischen Kalender vermerkt, der in Rußland bis zur Oktoberrevolution galt. Er lag gegenüber dem «westlichen» Gregorianischen Kalender um dreizehn Tage zurück.

Literaturhinweise

Mein ferner lieber Mensch. Anton Tschechow und Olga Knipper. Liebesbriefe. Herausgegeben von Jean Benedetti. Aus dem Russischen und Englischen übersetzt von Tina Delavre. S. Fischer, Frankfurt am Main 21999.

Anton Čechov, Sein Leben in Bildern. Herausgegeben von Peter Urban. Diogenes Verlag, Zürich 1987.

Rolf-Dieter Kluge, «... ein großer Garten, dahinter bewaldete Berge...» Anton Tschechow in Badenweiler. Reihe «Spuren» (Bd. 45), hrsg. von Ulrich Ott, Friedrich Pfäfflin, Thomas Scheuffelen. Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar, Juli 1998.

Elsbeth Wolffheim, Anton Čechov. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reihe «rowohlts monographien» (Bd. 307). Rowohlt,

Das Rußland der Zaren. Photographien von 1839 bis zur Oktoberrevolution. Verlag Dirk Nishen (verantwortlich für die Herausgabe und Gestaltung), Am Tempelhofer Berg 6, Berlin 1989.

Tschechows erzählerisches und dramatisches Werk liegt auch in Taschenbuchausgaben (erschienen bei Diogenes, Zürich) vor, aus denen in diesem Beitrag zitiert worden ist.