



ORIENTIERUNG

Nr. 7 68. Jahrgang Zürich, 15. April 2004

IN SEINER STUDIE «DAS AUGE DES GESETZES» über die Geschichte der Augen-Metapher in Recht und Politik kommt der Frankfurter Rechtshistoriker Michael Stolleis zu einem überraschenden Befund.¹ Trotz überreicher Verwendung von Bildern und Gleichnissen aus dem Bereich des Sehens in Literatur und bildender Kunst findet er nur wenige Hinweise für die Redeweise vom «Auge des Gesetzes». Als Beleg zitiert er Friedrich Schillers «Das Lied von der Glocke», in welchem dieser die Funktion des Staates für den Bürger mit folgenden Worten beschreibt: «...Schwarz bedeckt/ Sich die Erde,/ Doch den sichern Bürger schreckt/ Nicht die Nacht,/ Die den Bösen gräßlich wecket,/ Denn das Auge des Gesetzes wacht.» F. Schiller, der ein emphatischer und gleichzeitig nachdenklicher Parteigänger der Französischen Revolution war, kannte sicher die Redeweise vom «Auge des Gesetzes», wie diese sich spätestens seit Beginn des Jahres 1794 in Frankreich durchgesetzt hatte. 1791 zeigte die Vignette der konstituierenden Nationalversammlung die Devise «La loi et le Roi», umrahmt von den Emblemen der drei Stände: der hohen Geistlichkeit, dem Adel und dem Dritten Stand. Die Devise «La loi et le Roi» ist nicht mehr in den Vignetten des Nationalkonventes vorhanden, die von 1792 bis 1795 üblich waren. An deren Stelle zeigten sie im Zentrum ein strahlendes Auge, das von einem Lorbeerkranz in einer Kombination mit-Rutenbündel und Jakobinermütze umgeben ist. 1794 wurde auf der 2-Sous-Münze das strahlende Auge mit dem «Auge des Gesetzes» gleichgesetzt. Es thront nun über einer Gesetzestafel, auf der die Worte stehen: «Les hommes sont égaux devant la loi.»

«...denn das Auge des Gesetzes wacht»

Vergleicht man diesen Bildgebrauch, wie er sich während der Französischen Revolution herausgebildet hat, mit dem «Großen Siegel der Vereinigten Staaten» von 1776 (seit 1935 auf der Ein-Dollar-Note abgebildet), so zeigen sich Kontinuität und Wandel in einem. Das Siegel stellt eine Pyramide dar, die nicht durch eine Spitze abgeschlossen ist. Auf der oberen Fläche thront ein Auge, das in ein Dreieck eingefügt und von einem leuchtenden Strahlenkranz umgeben ist. Umrahmt ist das Auge durch das Spruchband: «Annuit coeptis – Er segnet den Neuanfang.» Ohne Zweifel erinnert dieses Bild an den christlichen Gott, der sich hier aber als überkonfessioneller Herrscher erweist. Die Pyramide, auf der das Auge ruht, lenkt die Aufmerksamkeit auf das seit der Renaissance immer wieder belebte Interesse für die ägyptische Kultur und Religion. Da die Hieroglyphen damals noch nicht entzifferbar waren, regten sie nicht nur zu vielfachen Deutungsmöglichkeiten an, sondern verkörperten gleichzeitig den Geheimnischarakter von Religion überhaupt. Seit der Renaissance stand Ägypten für Aufklärung, für den Willen des Menschen, die Geheimnisse und die Rätsel der Natur wie der Geschichte zu enthüllen.

Die unvollendete Pyramide auf dem «Großen Siegel der Vereinigten Staaten» von 1776 greift aber nicht nur auf die Tradition zurück, in der Erkenntnis als Prozeß der Entschleierung der Geheimnisse von Natur und Geschichte begriffen wird. Die Komposition, daß hier ein Auge an der Stelle der Pyramidenspitze steht, erinnert an eine zweite Bildtradition, die sich gleichfalls in der Auseinandersetzung mit der ägyptischen Religion und Geschichte entwickelt hatte: Seit dem 17. Jahrhundert tauchte immer wieder die Darstellung von einem Auge auf, das auf einem Szepter ruht. Das Auge stand für den ägyptischen Gott Osiris, der als Vorbild für einen idealen und gerechten Herrscher galt. So verkörperte das auf einem Szepter ruhende Auge die kluge und gerechte Herrschaft, die sich durch ihre Macht und ihre Befehle durchsetzt. Diese Bildkombination fand während des Zeitalters des aufgeklärten Absolutismus breite Verbreitung, denn in ihm kam das Idealbild damaligen Verständnisses von Herrschaft zum Ausdruck: ewigen Nachruhm gewann ein Souverän durch seine Gesetzgebung.

So erweist sich ein Bild wie das «Große Siegel der Vereinigten Staaten» als eine komplexe Kombination von Traditionen unterschiedlicher Herkunft. M. Stolleis geht in seiner Studie den vielfältigen Herkunftsgeschichten der Augen-Metapher nach. Man

POLITIK/RECHT

«...denn das Auge des Gesetzes wacht»: Zu einer Studie des Rechtshistorikers *Michael Stolleis* – Metaphern aus dem Bereich des Sehens – Ein unerwarteter Befund – Die Vision der amerikanischen Verfassungsväter – Der Sprach- und Bildgebrauch während der Französischen Revolution – Emblem des gerechten und mächtigen Herrschers – Moderner Verfassungsstaat und Volkssouveränität – Eine notwendige Erinnerung. *Nikolaus Klein*

ZEITGESCHICHTE/POLITIK

Aus der Kälte des letzten kommunistischen Landes: Impressionen von einer Reise nach Nordkorea – Sonntagsgottesdienst in Pjöngjang – Die drei hohen Feiertage Nordkoreas – Personenkult für Kim Il-sung und Kim Jong-il – Kirchen im totalitären Staat – Zur Geschichte der Christen im 20. Jahrhundert – Staatsideologie als umfassende Weltanschauung – Zum Selbstverständnis des nordkoreanischen Staates – Eine offene und ungewisse Zukunft im Kontext regionaler und globaler Konflikte. *Rupert Neudeck, Troisdorf*

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Rekonstruktive Religionspädagogik: Vor den Herausforderungen der Postmoderne (*Zweiter Teil*) – Rekonstruktion eines kulturellen Gedächtnisses und Kontinuitätsbruch – Paradigmenwechsel in der Religionspädagogik – Der Unterschied von Katechese und Religionspädagogik – Offenheit für die heutige religiöse Situation – Zum Begriff religiöser Erfahrung – Rekonstruktivität ist weder lehr- noch lernbar – Kontextgebundenheit des Prozesses – Binnenreligiöse Pluralität – Eigenleistung der Schülerinnen und Schüler. *Thomas Meurer, Münster/Westf.*

THEOLOGIE/UNIVERSITÄT

Die Notwendigkeit der Theologie in der Universität: Institution gesellschaftlicher Selbstvergewisserung – Das Spezifikum der Theologie – Die Unabschließbarkeit der Selbstvergewisserung – Die Theologie in biblischer Verpflichtung – Theologie und Kirche im Prozeß der Aufklärung – Die Debatte der letzten Jahre.

Knut Wenzel, Regensburg

LITERATUR

Samuel Beckett privat: *Anne Atiks* Erinnerungen und *James Knowlsons* Biographie – Zwischen Nahsicht und historischer Erarbeitung von Quellen – Bild, Wort und Musik – Ein begabter Zuhörer – Jenseits der Bedeutungen und Deutungen – Das Warten ist das Wesentlichste.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern

BUCHHINWEIS

Harald Poelchau (1903–1972): Zu einem Nachdruck der Erinnerungen und zur Veröffentlichung einer Biographie. *N.K.*

könnte nun vermuten, diese Vorgangsweise würde zu einer vereinfachenden Sichtweise der Geschichte ihrer Verwendungsweise führen. Das Gegenteil ist der Fall. Die Integrations- und Differenzierungskraft von Metaphern und Emblemen macht es möglich, daß eine Sprachfigur bzw. eine Bildkomposition in verschiedenen Kontexten verwendbar ist und mit den rhetorischen Möglichkeiten der Übertragung und der Übertreibung Zusammenhänge erschließen kann, die beim ersten Hinsehen nicht erkennbar sind. So kann M. Stolleis auf knapp drei Seiten zeigen, wie die antike Redeweise vom «Auge der Gerechtigkeit» nicht nur den Herrscher meint, der die Umstände eines zu beurteilenden Sachverhalts genau beachtet und in seiner Entscheidungsfindung unbestechlich ist, sondern sie erinnert gleichzeitig daran, daß der Gerechtigkeit sich letztlich nichts entziehen kann, weil sie nicht beim ersten Anschein der Dinge stehen bleibt. Wenn das Bild auf die Alltagserfahrung anspielt, wie sensibel und verletzlich das menschliche Auge ist, so rückt es damit den Sachverhalt ins Bewußtsein, wie fragil Gerechtigkeit in einem Gemeinwesen ist, so daß dieses dafür Sorge tragen muß.

Was hier der Gerechtigkeit und damit dem richtenden und gesetzgebenden Handeln des Herrschers zugesprochen wird, entspricht Bildfeldern, die mit der monotheistischen Gottesvorstellung oder der polytheistischen Götterwelt verbunden sind. Auch Gott sieht «wider jeden Anschein» den wahren Hergang einer Sache und fällt auf dieser Grundlage seine Entscheidung. Das Bild vom Auge, das alles sieht und alles beurteilt, erreichte als Metapher wie als Emblem seine größte Verbreitung und Wirksamkeit in der europäischen Rechtsgeschichte, als die Fürstentümer langsam zu Machtzentren der sich bildenden Territorialstaaten wurden und die Kirche nach der Reformation ihre einheitsstiftende Kraft verloren hatte. Alles konzentrierte sich auf den Monarchen. «Der Kaiser schläft nicht wie andere Menschen, er wacht offenen Auges über das Reich; seine möglicherweise natürliche Schlaflosigkeit wird propagandistisch zu ewiger Wachsamkeit stilisiert. Sein Anspruch, alles regeln zu können, gründet auch auf der Voraussetzung, durch diese Wachsamkeit über alles Bescheid zu wissen. Während andere Menschen ihrem Schlafbedürfnis nachgeben, wacht und arbeitet der gottgleiche nimmermüde Herrscher. Seine erleuchtete Zimmerflucht im Palast, von den Untertanen aus der Ferne beobachtet, beweist es.»

¹ Michael Stolleis, Das Auge des Gesetzes. Geschichte einer Metapher. Verlag C. H. Beck, München 2004, 88 Seiten, Euro 12,-; SFr. 21.10.

² Zu den (parallelen) Auswirkungen der Galileischen Entdeckungen vgl. Richard Panek, Das Auge Gottes. Das Teleskop und die lange Entdeckung der Unendlichkeit. Stuttgart 2001, S. 63: «In zwei Jahrhunderten war der Mensch, die kostbarste Schöpfung des Herrn, der Augapfel Gottes, selbst zu Gottes Auge geworden.»

Diese «Gottähnlichkeit» des Herrschers hatte einen paradoxen Effekt.² Einerseits war sie im Grundsatz unbestritten, andererseits wurden gleichzeitig die Grenzen herrscherlicher Gewalt betont. Die verwendeten Metaphern und Embleme haben diese Balance widerspiegelt: So erstrahlt das Auge Gottes über dem Fürsten, verleiht ihm damit seinen Glanz und mahnt ihn gleichzeitig, daß auch er im Blick dieses Auges steht. Diese Struktur hat im Verlaufe des 18. Jahrhunderts die Loslösung von ihrer religiösen und theologischen Herkunft überdauert. An ihre Stelle traten naturrechtliche Argumentationen, und die Antike (Griechenland und Ägypten) bot eine Sammlung von Bildern und Vorstellungen von gerechter Herrschaft. Die noch nicht lesbaren Hieroglyphen waren so eine Projektionsfläche für die gesuchten Ideale, denn Ägypten galt als Land der Weisheit, Gerechtigkeit und Toleranz.

M. Stolleis sieht in dieser Konstellation schon jene Tendenzen wirksam, die erst viel später mit dem Ausdruck «Auge des Gesetzes» ihre adäquate Artikulation fanden. Es sind vor allem zwei Momente, die damit in der europäischen Rechtsgeschichte zum Zuge kommen: einmal die zunehmende Verobjektivierung der Herrschaft und zweitens die Wende von einer religiös bzw. metaphysisch begründeten Gerechtigkeit zu einer formalen Rechtsordnung. Wird so der moderne Staat auf einem langen Wege zum Gesetzgebungsstaat, so wird seine Verbindlichkeit immer mehr zum drängenden Thema. Mit der Metapher vom «Auge des Gesetzes» wurde in der Französischen Revolution diese Problematik zusammengefaßt. Da es einmal Ausdruck des gemeinsamen Willens des Volkes ist, gleichzeitig die «Einheit des Volkes» garantieren soll, zeigte sich sehr rasch seine Ambivalenz, nämlich die Einheit des Volkes durch Allwissenheit, d.h. durch eine umfassende Überwachung der Bürger garantieren zu wollen. Auf der Vignette des «Wohlfahrtsausschusses» der Französischen Nationalversammlung stand folgerichtig das Motto: «Activité, pureté, surveillance.» M. Stolleis' Fazit aus seiner Untersuchung scheint beim ersten Anschein resignativ zu sein, wenn er den Prozeß aktueller Gesetzgebung beschreibt: «Das moderne Parlamentsgesetz wird von keiner Metaphysik mehr getragen. Es ist ein die Gesellschaft regulierender Text, ein normativer Impuls, dessen Urheber niemals genau wissen, wie er wirken und die Gesellschaft verändern wird. Insofern ist das Gesetz blind geworden. Es kann durch ein Tag und Nacht geöffnetes Auge nicht mehr symbolisiert werden. Das «Auge des Gesetzes» ist deshalb als ein für die Gegenwart gültiges Bild von optimistischer Überzeugungskraft unwiederbringlich verschwunden.» Ihm bleibt als Möglichkeit, an die Geschichte dieser Metapher zu erinnern, und wenn daraus auch keine optimistische Überzeugungskraft mehr zu gewinnen ist, so erschließt sie doch einen Weg kritischer Unterscheidung. *Nikolaus Klein*

Aus der Kälte des letzten kommunistischen Landes

Impressionen von einer Reise

Am Sonntag, dem 15. Februar 2004, in Pjöngjang. Die zwei Millionen zählende Hauptstadt der Demokratischen Volksrepublik Nordkorea (DVRK) vibriert von den Vorbereitungen für den höchsten der drei Feiertage des Regimes, auf den 62. Geburtstag des «großen und geliebten Führers» Kim Jong-il. Der keineswegs charismatische Kim Jong-il strahlt uns überall neben dem Konterfei seines im Juli 1994 gestorbenen Vaters Kim Il-sung von allen Säulen, Denkmälern, Hoteleingangshallen und Hospitalgängen entgegen. Dieser Geburtstag ist buchstäblich «wie Weihnachten», die Menschen werden zu quasireligiösen Zeremonien aufgefordert und bekommen drei ganze Tage frei.

Das Regime in Nordkorea hat, weit über das, was uns von den Diktaturen A. Hitlers und J. Stalins bekannt ist, eine Art unverrückbarer und alleinseligmachender Staatsreligion eingeführt. Es gibt in diesem System einige Glaubensrituale, die sich besonders

zu Zeiten der drei Feiertage, neben dem 15. Februar noch am 15. April, dem Geburtstag des «großen und geliebten Vaters des Vaterlandes» Kim Il-sung, und am 9. September, dem Unabhängigkeitstag, aufgipfeln. Dazu gehört auch der Besuch im Mausoleum des «großen und unsterblichen Führers» Kim Il-sung. Für den ersten Tag unseres Aufenthaltes in Nordkorea haben Ulrich Kasparick (Mitglied der SPD-Fraktion des Deutschen Bundestages) und ich uns aufgeteilt.¹ Ich habe das große Mausoleum schon einmal vor drei Jahren besucht. Deshalb bringt mich die Frau des Dolmetschers an der Deutschen Botschaft in Pjöngjang in die evangelische Bongso-Kirche in Pjöngjang. Nichts kann in diesem Land ohne Anmeldung geschehen, nichts kann passieren, ohne daß der allgegenwärtige Sicherheitsdienst es mitbekommt. So werden wir auch schon vor der Bongso-Kirche erwartet, vom Pfarrer und einem Funktionär des christlichen

koreanischen Komitees begrüßt. Dort sind noch zwei andere Ausländer aus Australien, die linientreue Koreaner sind, denn sie tragen nicht nur das Parteiabzeichen mit den Konterfeis von Kim Il-sung und Kim Jong-il, sondern auch noch Auszeichnungen aus dem Koreakrieg 1950 bis 1953.

Sonntagsgottesdienst in Pjöngjang

Wir gehen in die Kirche und werden in die erste Reihe geführt. Der Pfarrer begrüßt die beiden «Delegationen», einmal die der beiden Australier, dann die der Deutschen. Wir stehen auf und werden beklatscht. Der Pfarrer lobt uns Deutsche: Würden die Japaner etwas von der deutschen Bereitschaft mitbekommen haben, sich für die Verbrechen der Vergangenheit zu entschuldigen, wäre auch schon alles viel besser im Verkehr zwischen den beiden Nachbarnationen.

Ein Chor singt schöne alte Kirchengesänge: «All hail the Power of Jesus», ein Kirchenlied von 1779. Dann folgt die Lesung aus Exodus 3,7–9: «Der Herr sprach: ich sah gar wohl das Elend unseres Volkes in Ägypten und hörte ihre Schreie angesichts ihrer Treiber: Ja, ich kenne ihre Schmerzen!»

Der Pfarrer hält eine Predigt, von der ich kaum etwas verstehe, obwohl mir einiges ins Englische übersetzt wird. Dann gibt er den Segen. Wir werden herausgeführt, während die Gemeinde uns wieder beklatscht. Die beiden Australier sind schon früher weggegangen, wahrscheinlich müssen sie noch ins Mausoleum.

Vor der Kirche erlebe ich die gleiche Enttäuschung wie bei jedem Besuch in Nordkorea. Wir dürfen mit niemandem aus der Gemeinde reden. Ein Besuch im Pfarrhaus, um dort mit den Gemeindegliedern zu reden und eine Tasse Tee zu trinken, ist unmöglich. Die Mitglieder dieser Gemeinde, so sagt mir die Dolmetscherin, seien immer die gleichen. Man werde für diese Gemeinde registriert, es darf nicht einfach jemand am Sonntag in diese Kirche zum Gottesdienst kommen.

Die Protestanten hätten drei Kirchen in Pjöngjang und im Rest des Landes etwa «500 Hauskirchen», wo man sich zu Sonntagsgottesdiensten trifft, wird uns berichtet. Wir können nichts davon nachprüfen.

Schwerer hat es die katholische Kirche, von der es auch ein Kirchengebäude in Pjöngjang gibt. Es gibt keinen Pastor, sondern nur drei Gemeindeassistenten, die am Sonntag einen Gebetsgottesdienst organisieren. Auch hier wissen wir nicht, wer in der Gemeinde anwesend ist.

So wie in Süd-, so gab es auch in Nordkorea eine große Missionskirche.² Die Apostolische Präfektur Pjöngjang wurde 1927 eingerichtet. Sie bestand aus den beiden Provinzen Süd- und Nordpjöngjang sowie dem Apostolischen Vikariat Seoul. Der erste Apostolische Präfekt war Pater Patrick J. Byrne von der amerikanischen Maryknoll-Missionsgesellschaft. Während des Zweiten Weltkrieges ging dieser in die USA zurück, kam aber als

¹ Zur politischen und wirtschaftlichen Krise im regionalen Kontext: Sebastian Harnisch, Die Krisen auf der koreanischen Halbinsel. Wirtschaftliche und politische Auswirkungen. (ZOPS-Occasional Paper, 11). Universität Trier. Zentrum für Ostasien-Pazifik-Studien, Trier 1998; Hanns Günther Hilpert, Nordkorea vor dem ökonomischen Zusammenbruch? (SWP-Studie, 14/2003). Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit, Berlin 2003; Zum Ausstieg aus dem Atomwaffensperrvertrag, dessen Auswirkungen auf die regionalen Beziehungen und auf die Sicherheit: Michael O'Hanlon, Mike Mochizuki, Crisis on the Korean Peninsula. How to Deal with a Nuclear North Korea. McGraw-Hill, New York und London 2003; zu den völkerrechtlichen Aspekten des Ausstiegs: Frederic L. Kirgis, Proposed Missile Defenses and the ABM Treaty (ASIL Insights). The American Society of International Law, Washington 2001; Ders., North Korea's Withdrawal from the Nuclear Nonproliferation Treaty (ASIL Insights). The American Society of International Law, Washington 2003; zu den Beziehungen zwischen Nord- und Südkorea: Geir Helgesen, Democracy and Reconciliation on the Korean Peninsula, in: Asian Perspective 25 (2001) 2, S. 73–97; Hans-Joachim Schmidt, Vertrauen und/oder Kontrolle? Zur Neuordnung der Beziehungen zwischen Nord- und Südkorea. (HSKF-Report 3/2002). Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung, Frankfurt/M. 2002.

² Vgl. Georg Evers, Nordkorea, in: Ders., Kirche und Katholizismus seit 1945, hrsg. von Erwin Gatz, Band 5. Paderborn 2003, S. 86–92.



Romero Haus Luzern
Veranstaltungen Kurse Forschung

Mittwoch, 19. Mai 2004, 19.30 Uhr

Gerechtigkeit statt Almosen für den Süden

Vortrag von Friedhelm Hengsbach SJ, Frankfurt

Friedhelm Hengsbach lehrt christliche Gesellschaftsethik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt und hat sich durch zahlreiche Publikationen zu sozialetischen Fragen einen Namen gemacht. Er begrüßt grundsätzlich die Verpflichtung der Unternehmen durch die UNO auf bestimmte Menschenrechts-, Arbeits- und Umweltstandards. Wie aber steht es um die Chancen ihrer Durchsetzung?

Informationen und Anmeldung: RomeroHaus, Kreuzbuchstr. 44, 6006 Luzern
Tel. 041 375 72 72, Fax 041 375 72 75, E-Mail: info@romerohaus.ch

Apostolischer Visitator 1945 nach Korea zurück. Ab 1949 war Msgr. P. J. Byrne Apostolischer Delegat, er ist dann während des Koreakrieges in einem Gefängnis gestorben. 1943 wurde der koreanische Priester Francis Hong Yong-Ho zum Bischof des Apostolischen Vikariats Pjöngjang geweiht.

Parallel zu der Missionsarbeit der Maryknoll-Missionare hatten die deutschen Missionsbenediktiner von St. Ottilien in der Stadt Wonsan ein Kloster errichtet. Abt Bonifatius Sauer (1877–1950) war von 1920 an auch Bischof von Wonsan. 1927 wurde das Vikariat Wonsan an die «Missions Étrangères de Paris» (MEP) abgegeben. Die Benediktiner zogen derweil an der Küste etwas weiter nach Norden. Sie errichteten in Yenki ein neues Kloster. 1940 wurde dieses Kloster zur «Abbatia Nullius» von Tokwon erklärt und das Gebiet zum Apostolischen Vikariat Hamheung geschlagen. Ich habe bei einem Besuch in Hamheung nichts mehr von der Anwesenheit von Katholiken oder Christen erfahren können. Dennoch haben die Benediktiner unter Pater Notker Müller OSB von St. Ottilien, der jetzt Abtprimas der Benediktiner in Rom ist, eine Initiative ergriffen, die schon einige Jahre läuft. Sie haben mit dem Bau eines Krankenhauses in der Zone im äußersten Nordosten des Landes begonnen, die von China aus erreichbar ist und in der Freihandelszone liegt, die nach Aussagen von Experten bisher nicht wirtschaftlich erfolgreich ist.

Zur Situation der Christen

Die katholische und die evangelische Kirche wurden unter der diktatorischen Herrschaft von Kim Il-sung nach dem Ende des Koreakrieges ebenso vernichtet wie der im Volk tief verwurzelte Buddhismus. Der Persönlichkeitskult und die Formung einer alternativen Staatsideologie, der Juche-Philosophie, führten bald zu religionsähnlichen Formen im Partei- und im Staatsapparat. Kim Il-sung duldet keine fremden Götter neben sich.

Gottesdienstbesuche wurden schon vor dem Ausbruch des Koreakrieges eingeschränkt und ganz verhindert. Die Benediktiner-Abtei in Tokwon wurde am 9. Mai 1949 besetzt, ihr Abt Bonifatius Sauer wurde zusammen mit den Mönchen verhaftet. Insgesamt 80 Priester und Ordensleute wurden hingerichtet oder starben an den Entbehrungen der Gefängnishaft. Abt B. Sauer soll am 7. Februar 1950 im Gefängnis gestorben sein. Von den insgesamt 67 inhaftierten Mönchen und Schwestern der Abtei Tokwon starben 19, die andern wurden 1954 nach Deutschland abgeschoben. Während des Koreakrieges wurden die meisten Kirchen und Pagoden zerstört. Im November 1950 wurde mit Fr. George Carroll noch ein neuer Apostolischer Administrator ernannt, der aber mit dem Rückzug der Truppen der UNO Pjöngjang verlassen mußte.

Die nordkoreanische Verfassung von 1972 garantierte die «Glaubensfreiheit» wie auch die «Freiheit zur antireligiösen Propaganda». Der Zusatz, der die antireligiöse Propaganda garantierte, wurde 1992 gestrichen. Dennoch sind alle Tätigkeiten der drei

christlichen Kirchen (die russisch-orthodoxe ist 2003 mit dem Bau einer Kirche für die vielen Russen, die sich noch an der Botschaft und im Wirtschaftsbereich in Nordkorea aufhalten, noch dazugekommen) auf die Hauptstadt Pjöngjang und auf die Bedürfnisse der staatlichen Propaganda beschränkt. Es gibt für Nordkoreaner keine Möglichkeit, sich frei am Sonntag, geschweige denn während der Werktage in die Kirche zu begeben. Die drei Kirchen haben nur sonntägliche Gottesdienstfunktionen.

Erst in den achtziger Jahren gab es eine gewisse Bewegung, die dann mit dem Gipfeltreffen der beiden Staatspräsidenten Kim Dae-jung und Kim Jong-il vom 13. bis 15. Juni 2000 noch einmal einen Impuls erhielt. Dennoch gibt es bisher nur Begegnungen in Peking oder auf dem Territorium von Drittstaaten, wie jetzt auch die von der EKD unterstützte Konferenz an der Evangelischen Akademie Arnoldshain im März 2004 über den «Beitrag der Kirchen zu einer Wiedervereinigung der beiden Koreas».³

Ganz wenige Informationen bekommt man über die Buddhisten. Man sieht keine Pagoden mehr im Lande. Es gibt einige Mönche bei den Tempeln der ehemaligen königlichen Dynastie, die den staatlich geführten Besuchern gezeigt werden.

«Die Behörden organisieren unseren Sonntagsbesuch so, daß wir mit der Gemeinde nicht in Kontakt kommen!», so sagt es mir im Februar 2004 auch die Vertreterin der Caritas Hongkong, Kathi Zellweger, die sich im Februar 2004 schon das 25. Mal in Nordkorea aufhielt. Wenn sie bei ihren jüngsten Besuchen mit einem Priester oder einem Vertreter des Vatikans einreist, dann darf dieser im Unterschied zur «Eiszeit» vor 1999 eine Messe feiern. Immerhin ist das Regime aus Propagandagründen begierig, neben dem russischen Präsidenten Wladimir Putin, der amerikanischen Außenministerin Madeleine Albright auch Papst Johannes Paul II. in Nordkorea zu begrüßen. Jedenfalls wurde am Rande des innerkoreanischen Gipfeltreffens auch eine Einladung von der Regierung Nordkoreas an den Papst ausgesprochen. Der Erzbischof von Seoul, Msgr. Nicholas Cheong Jin-Suk, hatte diese Einladung begrüßt, wollte aber sicherstellen, daß vor dem Besuch die katholische Kirche anerkannt und die Religionsfreiheit respektiert werden müsse.

Die kirchlichen Dienste der wenigen Christen dürften über Pjöngjang kaum hinausgehen, aber niemand weiß etwas Genaueres darüber, weil auch die europäischen Botschafter – selbst nach Besuchsanmeldungen – sich nicht im Lande frei bewegen dürfen.

Staatsideologie und Personenkult

Die Staatsideologie hat eine Art Glaubensbekenntnis, das unter dem Titel Juche zusammengefaßt ist. Juche besagt, daß die Koreaner als einziges Volk der Welt in der Lage und auserwählt sind, sich selbst zu genügen und sich selbst zu versorgen. Andere religiöse Bekenntnisse sind erlaubt, wenn sie sich der Staatsideologie anpassen. Gemäß dieser Ideologie haben der Staatsgründer Kim Il-sung und sein Sohn Kim Jong-il nicht nur historische Verdienste, sondern sie sind auch mit einer Allmacht ausgestattet, die man überall im Lande, im Fernsehen und in den Museen der Juche-Ideologie mitbekommt. Die täglichen Besuche von Kim Jong-il dienen der Stärkung dieser Art von Allmacht und sind Ausweis seines Allwissens. Der «geliebte Führer» kommt in ein Pharmazielabor und gibt Anweisungen über das Mischungsverhältnis neuer Koryo-Medikamente. Er kommt in eine Rinderfarm in Kyenam-Ri: Schon weiß er, wie man das Vieh züchtet,

³ Vgl. die am 15. März 2004 in Arnoldshain verabschiedete «Gemeinsame Erklärung zum Abschluss der internationalen Kirchenkonsultation zur Rolle der Kirchen im friedlichen Wiedervereinigungsprozess auf der koreanischen Halbinsel». Diese Konsultation steht in der Tradition der auf Einladung des ÖRK stattgefundenen Konferenzen von Tozano (1984), Glion (1986, 1988, 1990), Kyoto (1995) und der bilateralen deutsch-koreanischen Kirchenkonsultationen (von 1974 bis 2001 fanden acht Treffen statt) und der Begegnungen von Christen aus Süd- und Nordkorea anlässlich der Deutschen Evangelischen Kirchentage in Berlin (1989), Leipzig (1997) und Frankfurt/M. (2001).

daß es nicht mehr Rinder, sondern Ziegen sein müssen, und daß es statt der 3000 Ziegen 5000 sein müssen. Der Glaube soll Berge versetzen: Die Tatsache, daß es im Lande keine Energie, kein Benzin und keine Wagenparks gibt, ersetzt der große Religionsführer durch seine Entscheidungen. Das Äußerste an Kritik, was ich je an seiner göttlichen Führung erfahren habe, ereignete sich in dieser Viehfarm, die wir aber nur «von oben herab», nicht durch eine Besichtigung der Ziegen- und Schweineställe sehen konnten. Der «große und geliebte Führer» habe diese Farm durch seinen Befehl mit genügend Strom ausgerüstet. Als wir über dem Tal stehen, sagt der Gouverneur der Provinz Süd-Hwanghae: «Ihr kommt doch aus Pjöngjang, Ihr wißt doch, was in der Hauptstadt 24 Stunden Strom heißt...»

Im Blumenmuseum «Kimilsungja und Kimjongilia» übersetzt uns der Dolmetscher mit verzücktem Gesicht die Überschrift in großen koreanischen Lettern über einer der Blumenattrappen: «Wir leben im Glauben an Kim Jong-il als Gott.» Kim Il-sung und Kim Jong-il waren auch als geniale Blumenzüchter anerkannt, haben sie doch eine je neue Blume züchten können: die Kimilsungja, eine Orchidee, die auch – wie man es dem westlichen Ungläubigen genüßlich vorführt – von der internationalen Fachzeitschrift «Orchid Hybrids Addendum» registriert wurde. Und ähnlich muß nun auch sein Sohn mit einer Begonie herauskommen, die mittlerweile eine ähnliche Anerkennung genießt.

Eine Art Trinität dominiert im religiösen Leben des Juche-Staates: Da ist der Vater Kim Il-sung, dem übernatürliche Kräfte zugestanden werden. In der «Pyöngyang Times» werden oft Geschichten dieser Art gedruckt: Lehrern in Kaesong sei der große und geliebte Führer erschienen und habe sie bei einem pädagogischen Problem beraten. Neben dem Vater gibt es den Sohn, dem mittlerweile gleich große Ehre und Anerkennung, Verehrung und Anbetung zuteil wird. Und als der heilige Geist fungiert die alleinseligmachende Juche-Glaubenslehre.

Dieser zufolge gab es 1945 dem während Jahrzehnten von Japan versklavten Korea die Befreiung durch Kim Il-sung, der zwei Elemente in der Juche-Ideologie untrennbar verknüpft hat: Die nationale Befreiung von den Japanern als das Partikulare und eine globale Botschaft an die Welt, die Juche heißt und die auf der ganzen Welt in kleinen Gesellschaften zum Studium der Werke des Kim Il-sung weitergetragen wird. So wird die Bevölkerung auf die drei großen Feiertage eingestimmt, indem die Wochenzeitungen jeweils eine Woche vor dem 16. Februar, dem 15. April und dem 9. September über vier Länder berichten, in denen die Vorbereitungen auf den jeweiligen Feiertag am eindrucklichsten betrieben werden. So wird der Bevölkerung der Eindruck erweckt, die ganze Welt stehe Schlang, um Kim Il-sung und Kim Jong-il Reverenz zu erweisen. Im Palast im Myohyang-Gebirge hat diese religiös-politische Pädagogik einen Höhepunkt erreicht. Dort sind nach Kontinenten und Ländern über 60 000 Geschenke ausgestellt, die Kim Il-sung gemacht worden sind. Martin Fritz, ARD-Korrespondent in Südostasien, schreibt in seinem scharfsinnigen Buch «Schauplatz Nordkorea», daß dieses Vorgehen Methode habe: «Die internationale Hilfe für das hungergeplagte Nordkorea hat Tributcharakter. Wer wie Deutschland Rindfleisch nach Nordkorea schafft, leistet nach dieser Logik keine Nächstenliebe, sondern zollt lediglich der Bedeutung und Macht von Nordkorea seine Anerkennung.»⁴ Da die Nordkoreaner keine Möglichkeit haben, dies zu prüfen, werden sie diese Propaganda für real ansehen.

Die Gebäude in der Hauptstadt, die vielen Gemälde im Lande verkörpern die machtvolle Repräsentanz dieser Ideologie. Die Juche-Statue, ein Granitstandbild am Ufer des Taedong, ist einen Meter höher als das Empire State Building in New York. Das riesengroße Mausoleum zu Ehren von Kim Il-sung, das «Kumsusan Memorial Mausoleum», sucht in Ausbreitung, Länge, Größe, Weite, Gängen, Sälen, Angestellten, Führern seinesgleichen auf der Welt. Einzig die Gemäcker in den Museen um die Sixtinische

⁴ Martin Fritz, Schauplatz Nordkorea. Pulverfass im Fernen Osten. Freiburg, u.a. 2004, S. 24.

Kapelle fallen mir ein, die an Größe und Pracht vergleichbar wären. Das Museum wird einmal die Woche für alle Besucher, Armee-Einheiten und Klassen geöffnet. Die Verehrungsbereitschaft der Besucher wird durch das architektonische Ambiente und die Stille diszipliniert und angereichert, von denen man in diesen riesengroßen Sälen umfassen ist. Schon der Eingang läßt Pietät zur vorherrschenden Haltung für die nächsten drei Stunden werden. Mit einer elektrisch betriebenen Schmutzputzanlage werden dem Besucher noch die letzten Schmutzbrocken von den Schuhen entfernt. Das Ganze steigert sich beim Gang auf leisen Sohlen und mit gedämpftem Sprechen durch die Hallen bis zum Katafalk im größten und ehrfurchtgebietendsten Raum. Dort werden die Besucher noch einmal von Liturgien in eine Gänsemarschreihe eingewiesen, die um das Quadrat des Katafalks herumgeht und auf jeder der vier Seiten das Kommando zum Verneigen bekommt. Es gilt als Zeichen großen Mutes, wenn man sich der Verneigung verweigert, wie ich das tat: Weil es mir plötzlich wie ein Abfall von dem erschien, was ich glaube.

Es sind jetzt vier Generationen, die auf diese Art und Weise die Staatsreligion in Kopf, Herz und Gemüt eingemeißelt bekommen haben. Es gibt in allen Kindergärten, Kinder- und Waisenheimen, in allen Schulen, Warenhäusern und Hotels Gebets- und Sakral-Räume für Kim Il-sung und Kim Jong-il, die ehrfurchtsvoll sauber und blank gehalten werden. Die Kinder werden von jungen Jahren an in die Liturgie der Führerhymnen und abgezielte Tänze zur Verehrung der großen Führer eingewiesen. Das Bedrückende bei diesen Erlebnissen in Nordkorea ist: Man weiß nicht, zu welchen Kurzschlußreaktionen die Führer des Landes, abgeschottet von der Realität um sie herum und von der miesen Versorgungslage bedrängt, in der Lage sein werden. Positiv bleibt uns die Gewißheit: Auch dieser Staatsglaube, politisch und mit der Gewalt von Polizei, Gefängnis und Geheimdienst zusammengehalten, wird nicht tragen. Die Koreaner werden eine große, auch politisch und wirtschaftlich ersprießliche Zukunft haben. Auch wenn das alles noch Jahre dauern wird.

Rupert Neudeck, Troisdorf

Rekonstruktive Religionspädagogik

Katechese und Religionspädagogik vor den Herausforderungen der Postmoderne (Zweiter Teil)

In meinem Entwurf einer «rekonstruktiven Religionspädagogik» möchte ich noch einmal zurückkehren zu Artur Zmijewskis Video «Singing Lesson 2» aus der Salzburger Ausstellung. Was der Zuschauer da vorgeführt bekommt, ist ja die Rekonstruktion eines kulturellen Gedächtnisses an einem bestimmten Punkt einer beständig sich verändernden Gegenwart, aus dem Bezugsrahmen einer bestimmten Gruppe heraus, die, wie Sie sich erinnern werden, aus gehörlosen und schwerhörigen Schülern und nichtbehinderten Musikern der Leipziger Hochschule für Musik und Theater bestand. Ohne Zweifel gibt es einen bestimmten Standard, wie eine Bachkantate aufzuführen ist. Es gibt eine Norm der Erinnerung, die ja auch den Wiedererkennungswert der jeweiligen Kantate überhaupt erst möglich macht. Es ist sehr fraglich, ob die von den gehörlosen und schwerhörigen Sängern hervorgebrachten Laute überhaupt als Bachkantate zu identifizieren sein könnten, wären sie nicht eingebettet in die Orchesterbegleitung. Und doch rekonstruiert diese Gruppe das in der Kantate präsente kulturelle Gedächtnis im Rahmen dessen, was ihre Möglichkeiten zulassen. Am Ende ist es ihre Kantate, ihre Aufführung. Die Schwerhörigen und Gehörlosen werden sagen können: wir haben Bach gesungen. Und weit mehr noch: die Idee Bachscher Komposition, die Ästhetik ihrer Fügung und die Expressivität der darin verborgenen Emotionen werden die behinderten Schüler, obwohl ihnen ja gerade eine elementare Voraussetzung zum Musizieren fehlt bzw. diese Voraussetzung gestört ist, verinnerlicht haben. Indem sie die Bachkantate einüben und aufführen, indem sie das kulturelle Gedächtnis reorganisieren und rekonstruieren, werden sie sich dieser Erinnerung inne. Ja, sie erinnern sich im buchstäblichen Sinne dieses transpersonale Gedächtnis: sie schreiben es sich inwendig ein. Das mittelhochdeutsche Wort (*er*)*innern*, *inren* ist abgeleitet vom althochdeutschen Raumadjektiv *innarō*, was ursprünglich bedeutet «machen, daß jemand etwas inne wird».²⁹

Natürlich ist seit dem Paradigmenwechsel vom Unterricht als «Vermittlungsgeschehen» zum Unterricht als «Aneignungsgeschehen»³⁰, wie er durch die «Hermeneutik der Aneignung» heraufgeführt wurde, die Klaus Großmann entworfen hat, die Rolle und Funktion des Lehrers in der Religionspädagogik zurückhal-

tender beschrieben worden. Horst Rumpf plädiert in einem richtungsweisenden Beitrag sogar für den Abschied vom «Stundenhalten»³¹, um die Aneignungsfähigkeit der Schüler und deren Selbstorganisation stärker zu fordern und zu fördern. Doch mit Blick auf Artur Zmijewskis Video geht der Blick doch noch einmal zur Person des Lehrers zurück. Der Dirigent, der mit den gehörlosen und schwerhörigen Schülern die Bachkantate einübt, zeigt seine ganze Begeisterung und Liebe zu dieser Musik und macht, daß diese Musik im Prozeß der Rekonstruktion selbst denen inne wird, deren Hörfähigkeit für die Musik ansonsten gestört oder gar nicht vorhanden ist. Fulbert Steffensky hat in seinem jüngsten Buch den Satz geprägt: «Lehrer sein heißt: zeigen, was man liebt.»³² Mit Blick auf Zmijewskis Video möchte ich die Interpretation wagen: die hörbehinderten Schüler lernen, die Musik einer Bachkantate zu lieben, sie lernen, sich in dieser Musik auszudrücken, obwohl sie entscheidende Voraussetzungen für diese Welt nicht mitbringen, und sie werden sich, indem sie in Anstrengung und Liebe dieses kollektive Gedächtnis rekonstruieren, ihrer selbst und des Reichtums dieser Tradition inne. Ohne pathetisch werden zu wollen, läßt sich sagen: Zmijewskis Video zeigt, wie in der Begegnung und in der Auseinandersetzung mit einem Stück Tradition sich die biblischen Wunder wiederholen: Tauben wird das innere Ohr geöffnet, die Ausgegrenzten erheben das Haupt und richten sich auf.

Läßt sich eine solche Rekonstruktivität von Schrift und Tradition als Repräsentanten des kollektiven Gedächtnisses lehren? Läßt sie sich lernen? Im Blick auf die universitäre Ausbildung von Lehrern, Katecheten und Priestern muß sich die Theologie ohne Frage eingestehen, daß sie eher versucht hat, das Analysieren, Kritisieren und Hinterfragen anstelle der Liebe zu lehren. Und vielleicht mag das, wie der Jenaer Pädagoge Ralf Koerrenz in seinen soeben erschienenen Studien zur strukturellen Religionspädagogik andeutet, ebenso für den Religionsunterricht an der Schule zutreffend sein.³³ Möglich auch, daß selbst in der Gemeindegemeinschaft stärker kritische Distanz als Liebe zur Tradition und damit zu dem kollektiven Gedächtnis, an dem wir alle Anteil haben, geweckt wird. Damit will ich nicht einer unkritischen Annahme der Tradition das Wort reden. Dies würde ja in völligem Widerspruch zu dem eingangs skizzierten Verständnis eines

²⁹ Vgl. F. Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 23. Aufl., Berlin-New York 1995, S. 230.

³⁰ Vgl. neben den Publikationen K. Großmanns selber v.a. die ihm zugeordnete Festschrift von U. Becker, Chr. Scheilke, Hrsg., Aneignung und Vermittlung. Gütersloh 1995, deren Beiträge insgesamt der von Großmann geforderten Erarbeitung einer «Hermeneutik der Aneignung» dienen wollen.

³¹ H. Rumpf, Abschied vom Stundenhalten, in: A. Combe, W. Helsper, Hrsg., Pädagogische Professionalität. Untersuchungen zum Typus pädagogischen Handelns. Frankfurt a.M. 1996, S. 472–500 (hier: 497f.).

³² F. Steffensky, Der alltägliche Charme des Glaubens. Würzburg 2002, S. 75.

³³ R. Koerrenz, Evangelium und Schule. Studien zur strukturellen Religionspädagogik. Leipzig 2003.

Burg Rothenfels 2004

Stellvertretung, Autonomie und Fürsorge in der Praxis der Heilberufe. Tagung für Mediziner, Therapeuten, Berater, Seelsorger und Pflegenden mit Dr. Theda Rehbock, Prof. Dr. Michael Schmidt, Dr. Rainer Wettreck, Alexander Susewind u.a.
vom 23.–25.04.2004

Buddha und Christus. Alltagspiritualität und die Antwort der Mönche. Offene Guardini-Tagung mit Dr. Ursula Baatz, Marcel Geisser, P. Cosmas Hoffmann OSB
vom 14.–16.05.2004

Der bessere Gott. Stationen der Marienliebe. Rothenfelser Pfingsttagung mit Prof. Dr. Gottfried Bachl, Prof. Dr. Susanne Heine
vom 28.–31.05.2004

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

kollektiven kulturellen Gedächtnisses stehen. In Religionsunterricht und Katechese muß, wie Kardinal Kasper es einmal formuliert hat, das Evangelium als «Liebeserklärung Gottes» das konkrete Leben ergreifen. «Dazu muß es in greifbarer und begreifbarer, auch in angreifbarer Gestalt, eben als Kirche, erscheinen.»³⁴ Damit redet Kasper sehr deutlich einer performativen Religionspädagogik das Wort, der es ja darum geht, daß «im Religionsunterricht selbst [...] Religion als eine Kultur symbolischer Kommunikation Gestalt gewinnen [muß]»³⁵, wobei es «um ein sachangemessenes, handlungsorientiertes Verstehen von Religion als einer Praxis» und nicht um Einübung oder gar Initiation geht.³⁶ Die Performative Religionspädagogik stützt sich dabei auf den bei Schleiermacher zu verortenden Grundgedanken, daß «Religiöse Bildung [...] nur im Hinblick auf die Gestalt einer empirischen Religion möglich [ist], jedenfalls dann, wenn sie ihr Ziel nicht in der Anhäufung enzyklopädischer Kenntnisse sieht, sondern darin, den Kindern und Jugendlichen die Möglichkeit der praktischen Ingebrauchnahme von Religion zu öffnen.»³⁷ Hier aber scheint mir die Frage berechtigt und notwendig, ob darin die Aufgabe des Religionsunterrichts zu sehen ist. Anders als die Katechese, die in einer empirischen Religion unterweisen und zu deren praktischer Ingebrauchnahme befähigen will, hat der Religionsunterricht, will er im Bildungsauftrag der Schule auch politisch in Zukunft seinen Platz rechtfertigen, die Funktion, mit Phänomenen des Religiösen als Teil des kulturellen Gedächtnisses der Menschheit in Kontakt zu führen und Räume und Möglichkeiten zu schaffen, dieses kollektive kulturelle Gedächtnis zu rekonstruieren. «Es muß», so Norbert Mette, dessen Thesen zum Religionsunterricht ich mich hier gerne anschließen, «für eine keineswegs davon überzeugte Öffentlichkeit plausibel gemacht werden können, daß ein solches Schulfach im Rahmen des schulischen Fächerkanons seinen Ort hat, und zwar nicht bloß als ein Fach, das Spezialwissen vermittelt, sondern als ein Fach, das einen genuinen Bestandteil bzw. eine genuine Dimension dessen ausmacht, was Allgemeinbildung ist.»³⁸ So betrachtet, kann das Evangelium (zumindest im Religionsunterricht!) nicht vorschnell als Kirche erscheinen; und der Religionsunterricht kann allenfalls Phänomene des Religiösen, nicht aber Religion in der Praxis und erst recht nicht Kirche zeigen. Das in Salzburg gezeigte Video von Artur Zmijewski zeigt nicht, wie den Schülern eine gelungene Bachkantate zu Gehör gebracht wird, die sie dann anhand der Partitur verfolgen können. Das Video zeigt

³⁴ W. Kasper, Schule und Bildung aus katholischer Sicht, in: R. Ehmann u.a., Hrsg., Religionsunterricht der Zukunft. Aspekte eines notwendigen Wandels. Freiburg 1998, S. 57–66 (59).

³⁵ B. Dressler, Darstellung und Mitteilung. Religionsdidaktik nach dem Traditionsabbruch, in: S. Leonhard, Th. Klie, Hrsg., Schauplatz Religion. Grundzüge einer Performativen Religionspädagogik. Leipzig 2003, S. 152–165 (152).

³⁶ Ebd., S. 162.

³⁷ Ebd., S. 158.

³⁸ N. Mette, Thesen zum Religionsunterricht, in: Orientierung 66 (2002), S. 86–89 und 99–100 (87).

vielmehr, wie trotz erheblicher Defizite der Schüler und einem für Musikliebhaber enttäuschenden Ergebnis ein musikalisches Stück es möglich macht, kulturelles Gedächtnis zu rekonstruieren und darin sich selbst zu spüren, ausdrücken zu können und eine veränderte Haltung zum Unterrichtsgegenstand zu gewinnen. Ich möchte meine Gedanken, die ich hinsichtlich dessen, was ich einmal probeweise «rekonstruktive Religionspädagogik» nennen möchte, in einigen Konsequenzen zusammenfassen, die sich meiner Meinung nach ergeben:

Offenheit für die heutige religiöse Situation

Will die Religionspädagogik zukunftsfähig werden, sein und bleiben, muß sie sich der im Zuge der Postmoderne erkennbaren Züge der religiösen Situation (Pluralisierung, Individualisierung, Privatisierung und Globalisierung) öffnen. Das bedeutet, daß sie sich nicht darauf reduzieren darf, die Rekonstruktionsarbeit des kulturellen Gedächtnisses nur für eine einzige, empirische und kategoriale Form der Religion zu übernehmen. Stattdessen muß sie von allem Anfang der religiösen Unterweisung an methodisch darauf reflektieren, daß sie Religion unthematisch als Teil des kulturellen Gedächtnisses der Menschheit rekonstruiert aus dem Bezugsrahmen einer religionspluralen Gegenwart heraus. Religionspädagogische Entwürfe sollten deshalb darauf abzielen, Schülerinnen und Schüler zunächst transzendenzfähig, sodann korrelationsfähig und erst im Anschluß daran religionsfähig zu machen. Es kann im Religionsunterricht also nicht an erster Stelle um eine Erziehung zu einer bestimmten Religion gehen, die es wie eine Fremdsprache oder ein Musikinstrument zu erlernen gilt. Auch ein bestimmter religiöser Bildungskanon kann nicht erstes und wichtigstes Leitbild des Religionsunterrichts sein, so als müßte schon in frühkindlicher Erziehung ein bestimmtes Katechismus- oder Brauchtumswissen erworben werden, um späterhin in der jeweiligen Religion «mitspielen» zu können. Statt dessen hat der Religionsunterricht vor einer Bibel- oder Glaubenskunde überhaupt erst einmal religiöse Erfahrung zum Gegenstand. Über die Rekonstruktion des religiösen Gedächtnisses der Menschheit in all seiner Pluralität hat es darum zu gehen, überhaupt erst einmal eine Haltung und eine Erfahrung zum Religiösen zu bilden. Die dort grundlegende Erfahrung bestimmt wiederum alle nachfolgenden Erfahrungen kategorialer Religiosität. Ein solches Vorgehen trägt dem religiös autonom sich bildenden Subjekt, das in der Religionspädagogik immer wieder beschworen worden ist, Rechnung und steht zugleich in der Flucht der pädagogisch-theologischen Konvergenzargumentation, wie sie sich in kirchlichen Verlautbarungen evangelischer wie katholischer Provenienz findet.³⁹ Die Katechese träte diesem religionspädagogischen Anliegen meiner Vorstellung nach dann komplementär als Glaubensunterweisung und Wegbegleitung im Hinblick auf eine bestimmte Religion zur Seite, was der Idee einer stufenweisen Hinführung zum Glauben nahekommt und den Religionsunterricht von falschen oder überzogenen Erwartungen befreit.

Rekonstruktivität ist weder lehr- noch lernbar

Rekonstruktivität ist weder lehr- noch lernbar, weil sowohl lehren als auch lernen intentional gerichtet sind und damit die Rekonstruktion des kulturellen Gedächtnisses festlegen würden. Lehr- und lernbar ist allenfalls die Tätigkeit der Rekonstruktion einer kollektiven kulturellen Tradition. Und dies wiederum nur exemplarisch. Im Unterricht würde es deshalb darum gehen, unterschiedliche Formen menschlicher Religiosität gemeinsam zu rekonstruieren. Da die Schülerinnen und Schüler selber einer-

³⁹ Vgl. nur: Religionsunterricht in der Schule. Ein Plädoyer des Deutschen Katecheten-Vereins. Hrsg. vom Vorstand des DKV, in: K. Großmann u.a., Hrsg., Religionsunterricht in der Diskussion. Münster 1993, S. 176–183. L. Bertsch u.a., Hrsg., Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD. Bd. 1. Freiburg 1976, S. 123–152; Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland. Bd 4/1: Bildung und Erziehung. Gütersloh 1987, S. 64–79.

seits keine Teilhabe an allen religiösen Kulturen der Menschheit haben, sie andererseits aber wie jeder Mensch eine Form von «Menschheitsreligion» oder «Urreligiosität» in sich tragen, muß zunächst erarbeitet, nachgeahmt, nachgespürt werden, wie Menschen ihre jeweilige religiöse Vorstellung in diachroner und synchroner Weise gebildet haben und bilden. Eine rekonstruktive Religionspädagogik hat insofern darauf zu reflektieren, wie sie innerhalb des Lebensraums Schule und des intentional gerichteten Lernraums Unterricht Möglichkeiten bereitstellt, Religion als kulturelles Gedächtnis aus den verschiedenen (möglicherweise sogar konkurrierenden) Bezugsrahmen heraus zu entwerfen. Solche von einer rekonstruktiven Religionspädagogik zu entwerfende und zu ventilierende Möglichkeiten werden immer von der Interaktion gleichberechtigter Partner ausgehen und die Selbsterschließungskompetenz der Schüler zum methodologischen Fundament machen.

Da das Unterrichtsgeschehen trotz aller Zufälle und Unwägbarkeiten intentional ausgerichtet ist und Intentionalität verlangt, ist von Seiten einer rekonstruktiven Religionspädagogik zu beleuchten, welche Rekonstruktion der Religion als Teil des kulturellen Gedächtnisses der Lehrer bzw. die Lehrerin zum Ausgangspunkt ihres Unterrichtsentwurfs macht. Angesichts selbst der binnenreligiösen Pluralität kann im Religionsunterricht nicht mehr einfach in das evangelische oder katholische Christentum eingeführt werden, sondern immer nur in eine ganz bestimmte Rekonstruktion dieser Religionsform, die abhängig ist von den am Unterrichtsgeschehen Beteiligten und von dem Kontext, in dem dieses Unterrichtsgeschehen stattfindet. In weitgehend noch dörflich geprägten katholischen Landstrichen sieht diese Rekonstruktion von Religion anders aus als in der pluralistisch geprägten Stadt. Dabei ist vor allem darauf zu reflektieren, ob und inwieweit der von der Lehrkraft gewählte und vorgegebene Bezugsrahmen der Rekonstruktion die notwendige Eigenleistung der Schüler behindert oder stillstellt. Schon in der universitären Lehrerausbildung muß deshalb der biographische Bezug zu den Studieninhalten (und damit ja zu den Teilen des kollektiven Gedächtnisses, die im weitesten Sinne der Religion zuzuordnen sind) deutlicher thematisiert werden.

Die nachschaffende Kraft der Schülerinnen und Schüler

Eine rekonstruktive Religionspädagogik ist nicht ergebnisfixiert. Sie hat ohne Zweifel Interessen und sie konzipiert und handelt aus Liebe zu dem kulturellen Gedächtnis, dem sie sich letztlich selbst verdankt. Aber sie bewertet die Formen und Weisen der Rekonstruktion und das reorganisierte Gedächtnis nicht. Sie hält

selbst den Mißklang der rekonstruierten Fassung aus und achtet sie als das, was eine bestimmte Gruppe von Schülern zu einer bestimmten Zeit mit den ihnen zu Gebote stehenden Fähigkeiten an Vergangenheit rekonstruiert hat. Das impliziert die Bereitschaft, die Gegenstände des kulturellen Gedächtnisses preiszugeben und auszuhalten, daß sie anders reorganisiert und rekonstruiert werden, als mir lieb ist. Die rekonstruktive, die nachschaffende Kraft der Schülerinnen und Schüler hat das Recht, die alte Gestalt zu zerbrechen und zu einer neuen, für sie gehaltvollen Form umzugestalten. Gerade im Religionsunterricht gilt, daß die Lehrkraft nicht Herr dessen ist, was die Schülerinnen und Schüler im Unterrichtsgeschehen lernen. Was anspricht, fasziniert und damit in einen Prozeß der Auseinandersetzung und Verarbeitung hineinzieht, kann von Lehrerin bzw. Lehrer nur sekundiert werden. Insofern ist ein entscheidendes Arbeitsfeld einer rekonstruktiven Religionspädagogik, die Bedingungen der Möglichkeit für Lehrer und Katecheten zu untersuchen, trotz klarer Intentionen die Freisetzung zwischen den Schülern und den Gegenständen des kulturellen Gedächtnisses im Religionsunterricht zu gewährleisten.

Ich beschränke die Skizze der Konsequenzen hier einstweilen auf diese drei Punkte. Der Rahmen der Reflexion müsste in verschiedene Praxisfelder der Religionspädagogik und Katechese hinein erweitert und dort näher erörtert werden. Hier ging es zunächst nur darum, eine Idee zu entwickeln, die mit einer gewissen Lust am offenen, subjektbegründenden Spiel der Rekonstruktion eines kulturellen Gedächtnisses die Herausforderungen der Postmoderne im Religionsunterricht annimmt.

Ich möchte mit einem Zitat von Fulbert Steffensky schließen. Es sind Worte eines postmodernen Traditionalisten. Oder zumindest doch eines Traditionalisten in der Postmoderne, der ihre Herausforderungen kennt und sie angenommen hat, ohne ihnen in allem nachzugeben.

«Wir haben gelernt, zu uns selber zu finden», schreibt Steffensky. «Nun erhebt sich die große Frage: wie werden wir mehr als wir selber? Was behütet uns davor, an der eigenen Karglichkeit zu verhungern? Und so mustern wir noch einmal durch, was unsere Tradition schon einmal hatte; was ihr schon einmal gelungen ist und worin sich der Geist schon einmal geäußert hat. Nicht alles ist brauchbar. Einiges ist zerschissen, und einiges hat zu lange dem Ungeist gedient. Wir sind freie Geister gegenüber unseren Überlieferungen. Niemand zwingt uns mehr, sie unbesehen zu übernehmen. Und so können wir unterscheiden, was Brot ist und was Steine sind.»⁴⁰

Thomas Meurer, Münster

⁴⁰ F. Steffensky, *Charme* (Anm. 32), S. 9.

Die Notwendigkeit der Theologie in der Universität

Lokale Prozesse können allgemeine Fragen aufwerfen: In Bayern wird die Schließung von vier Theologischen Fakultäten, einer evangelischen und drei katholischen, debattiert, sowie von mehreren kleinen Instituten für Katholische und Evangelische Theologie, die im Rahmen der Lehramtsausbildung an verschiedenen Universitäten eingerichtet worden sind.¹ Die damit sozusagen in der Sprache der Einsparungspragmatik gestellte Frage ist die nach Bedeutung und Funktion der Theologie in der Universität. Es ist aber auch die Frage nach der Bedeutung und der Funktion, die eine Gesellschaft ihrer Universität zubilligt. Beide Fragen in einer polemischen Zuspitzung zusammengebracht: Ist Universität möglich ohne Theologie? Zwischen der Frage nach dem realen Bestand der Theologie an den Universitäten und der

¹ Vgl. die Berichte in der *Süddeutschen Zeitung* (Bayern-Ausgabe) Nr. 290, 17. XII. 2003, S. 39; Nr. 291, 18. XII. 2003, S. 45; Nr. 294, 22. XII. 2003, S. 47; Nr. 14, 19. I. 2004, S. 46; Nr. 15, 20. I. 2004, S. 51; Nr. 16, 21. I. 2004, S. 39; sowie in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 18. XII. 2003 und 19. I. 2004.

Frage nach der Universität selbst besteht ein innerer Zusammenhang.²

Institution gesellschaftlicher Selbstvergewisserung

Die Universität ist eine geschichtlich hervorgebrachte und zur Institution ausdifferenzierte Instanz der Selbst-Reflexion einer Gesellschaft. In ihrer geschichtlichen Gewordenheit eignet der Universität unbestreitbar etwas Kontingentes. Sie teilt diese Nicht-Notwendigkeit jedoch mit der Kultur insgesamt, in der die europäische Gesellschaft sich in ihrem geschichtlichen Werdeprozeß artikuliert und reflektiert hat. Die Universität ist gewiß

² Vgl. zur Fragestellung: Albert Franz, Hrsg., *Bindung an die Kirche oder Autonomie? Theologie im gesellschaftlichen Diskurs*. (QD 173), Freiburg-Basel-Wien 1999; Edmund Arens, Helmut Hoving, Hrsg., *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?* (QD 183), Freiburg-Basel-Wien 2000; Edmund Arens, Jürgen Mittelstraß, Helmut Peukert, Markus Ries, Geistesgegenwärtig. Zur Zukunft universitärer Bildung. Freiburg (CH) 2003.

nicht der exklusive, aber ein besonders ausgezeichneter Ort, den diese Gesellschaft zur Vergewisserung ihrer selbst markiert und geformt hat. In dem Maß, wie der Prozeß der Selbst-Vergewisserung einer Gesellschaft noch einmal von dieser zu unterscheiden ist, nämlich im Begriff der Öffentlichkeit, wird man sagen müssen, daß die Universität als Institution gesellschaftlicher Reflexion an der Konstitution von Öffentlichkeit partizipiert.³

Zur Verfassung, die die Gesellschaft ihrer Universität gegeben hat, gehört deren Autonomie. Die Autonomie der Universität widerstreitet nicht prinzipiell ihrer gesellschaftlichen Funktion; vielmehr verwirklicht sich diese über jene. Man kann es auch so sagen: Wer die Autonomie der Universität wahrt, läßt jemanden einmal etwas zu Ende denken. Die gewährte oder erduldeten Frist des «Zu-Ende-Denkens» wäre die Übersetzung der Autonomie in die Zeit, erfahrbar in der Übung des Wartens: nämlich als ein Respektieren des Rechts des Anderen, selbst zu bestimmen, wann er einen Gedanken gefaßt hat und ihn für mitteilenswert hält. Die Autonomie der Universität verwirklicht sich auch darin, daß sie dieses Spezifikum ihrer Institutionalität als Kulturkompetenz weitergibt: nämlich als Vermittlung der Fähigkeit, die «Aus-Zeit» des Selbstdenkens zu nehmen und den Zeitpunkt zu bestimmen, an dem ein Denken zu einem mitteilbaren Gedanken geworden ist.

In der Universität verwaltet eine Gesellschaft also nicht nur gegenstandsbezogenes Wissen so, daß dieses Wissen zu immer neuen Anwendungs- und Bearbeitungsmöglichkeiten der jeweils gewußten Gegenstände hin zugespitzt und neu koordiniert wird. Vielmehr befindet sich eine Gesellschaft vermittelt durch die Universität in einem steten Prozeß der Vergewisserung über sich selbst, über ihren *status quo*, über die Selbst-Verhältnisse, in denen sie sich vollzieht, über den intellektuellen und praktischen Umgang mit der Welt, in der sie existiert. Dieser Reflexionsprozeß vollzieht sich im Medium des forschenden und lehrenden Umgangs mit Wissen und den Gegenständen des Wissens.

Es ist offensichtlich, daß dieser universitär institutionalisierte gesellschaftliche Reflexionsprozeß sich nicht einheitlich auf dem Fächerspektrum der Universität abbilden läßt und sich auch nicht in zwangloser Kontinuität durch einen Fächerreigen hindurch vollzieht. Das ist aber nicht schon in sich problematisch. Die *universitas* der akademischen Bearbeitung des Wissens einer Gesellschaft beruht nicht auf einer vorgängigen Einheit – es sei denn auf der transzendentalen Einheit der Vernunft, derer sich Menschen bedienen können und sollen. Sondern sie verwirklicht sich in der beweglichen, geschichtlich-kulturellen Veränderung gegenüber offener Differenzierung der Fächer. In ihnen vollzieht sich jener Reflexionsprozeß notwendigerweise je unterschiedlich, nämlich indem er durch die Forschungs- und Lehrgegenstände der Fächer sowie durch die jeweils entwickelten Methodologien hindurch betrieben wird. Die *universitas* der Universität wird durch diese Differenzierung nicht geschädigt, sondern sie verwirklicht sich in ihr. Der Begriff Universität ist dann freilich nicht nur die Bezeichnung einer Institution, sondern zugleich Markierung einer Aufgabe, die sich an alle universitären Disziplinen richtet: die *universitas*, in der und dank derer sie ihren jeweils eigenen Aufgaben nachgehen können, aktiv zu verwirklichen. Interdisziplinarität mag dann die pragmatische Nutzanwendung, nicht aber schon eine hinreichende Erfüllung dieser Aufgabe anzeigen.

Um das Gesagte in der gebotenen Deutlichkeit zusammenzufassen: Die Aufgabe der Universität geht substantiell über die bloße Handhabung von Gegenstandswissen hinaus. Es sollte also auch von ihr nicht nur die blanke Effizienz solcher Wissensverwaltung verlangt werden. Die Bedeutung der Universität für eine Gesellschaft ist unmittelbar. Es ist deswegen verwunderlich, wie wenig in den Reformprozessen, denen sich die Gesellschaft gegenwärtig unterwirft und die auch die Universitäten betreffen (wenn

³ Vgl. zum Begriff der Öffentlichkeit sowohl in systematischer wie auch historischer Hinsicht nach wie vor: Jürgen Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt 1990 (Neuwied 1962).

auch vorgeblich nur auf einer institutionsorganisatorischen Ebene), eben diese Universitäten in ihrer Bedeutung der (Selbst-)Reflexion einer Gesellschaft gefragt sind. Sollen gesellschaftliche Reformen betriebsam, aber (im Sinn der Störungsfreiheit) blind, also betriebsblind durchgepaukt werden? Wenn es wirklich, wie gesagt wird, um etwas so Fundamentales wie den Umbau der Gesellschaft gehen soll, kann man dann darauf verzichten, alle ihre intellektuellen Potenzen freizusetzen, einzuladen oder zuzulassen, um in komplexen Debatten zu erörtern und zu artikulieren, wohin diese Gesellschaft sich verändern will? Die Rede von Reformen, wie sie gegenwärtig geführt wird, enthält zu viele eingeplante Passivitäten; die Universitäten sind hier nicht allein. Ob es sich aber für eine Gesellschaft «rentiert», sich Universitäten «zu leisten», wird nicht an einer Liste der Nobelpreisträger ablesbar sein. Vielmehr zeigt es sich in dem Maß, wie diese Gesellschaft ihre Universität einlädt, ihre Veränderungsprozesse zu reflektieren: zu spiegeln im Licht methodischen Nachdenkens. Die Gesellschaft erfährt den Wert ihrer Universität in dem Maß, wie sie von ihr Gebrauch macht – Gebrauch von ihr als Institution und nicht nur von abmelkbaren Wissensprodukten.

Das Spezifikum der Theologie

Als Fach unter Fächern nimmt die Theologie an der beschriebenen Aufgabe und Funktion der Universität teil. Worin besteht aber ihr Spezifikum? Es wird wohl nicht reichen, an dieser Stelle die Würde ihres Alters anzuführen, sowie eine Genealogie der Universitätsdisziplinen zu konstruieren, derzufolge diese überwiegend aus der Theologie hervorgegangen seien. Als Begründung der Notwendigkeit der Theologie in der Universität wäre eine solche genealogische Konstruktion geradezu kontraproduktiv, denn sie erwiese ja nur, wie weit der Prozeß der Rationalisierung theologischer und religiöser Inhalte – und das heißt: der Prozeß der Verüberflüssigung von Religion und Theologie – schon vorangeschritten wäre.

Das Spezifikum der Theologie besteht vielmehr im Gottesbezug, unter dem sie die Welt, den Menschen, seine Geschichte, seine Handlungen, seine Hervorbringungen thematisiert. Sehr allgemein und gewissermaßen auf der Außenhaut des theologischen Diskurses formuliert bedeutet dies, daß die Theologie alle Wirklichkeit als auf eine Größe bezogen thematisiert, die in keiner Weise in keine dieser Wirklichkeitssphären (Welt und Mensch) integrierbar ist. Sie spricht also von Welt und Mensch als von einer prinzipiell offenen, unabschließbaren Wirklichkeit. Diese Offenheitsstruktur der Wirklichkeit, ihr Transzendenzbezug, der es verhindert, daß sie in einem bloßen Immanentismus sich verschließt, wird von der Theologie als nicht absurd ausgelegt; die Wirklichkeit von Welt und Mensch ist nicht offen auf ein bodenloses Nichts, in das hinein sie sich verlieren würde, sondern offen auf einen Grund, der trägt. In diesem noch recht vorläufigen Stadium der Bestimmung des Spezifikums der Theologie wäre ihre grundlegende Aufgabe damit anzugeben, daß sie die Denkbare eines Gott-Welt-Verhältnisses auszuloten hätte, in dem Gott und Welt einander nicht einverleiben und dennoch etwas miteinander zu tun haben.

Nicht anders als für alle anderen universitären Disziplinen gilt auch für die Theologie, daß nicht vorrangig in ihren internen, stoff- oder gegenstandsbezogenen Debatten ihre Bedeutung für das Gesamt der Institution Universität auf Anhieb deutlich wird. Aber sie kann deutlich werden, sobald die Struktur des soeben skizzierten Spezifikums der Theologie auf die Universität bezogen wird. Die Theologie nimmt an den universitär geformten Prozessen der (Selbst-)Reflexion einer Gesellschaft teil, indem sie sie als endlich qualifiziert. Dies enthält keine Dis-Qualifizierung, sondern, wenn die Theologie ihre eigenen Maßstäbe nicht unterbietet, eine Würdigung jener Reflexionsprozesse: Endlichkeit heißt nicht programmiertes Scheitern, sondern prinzipielle Offenheit für weitere Anknüpfungen; erneutes Aufnehmen, Revision eines Reflexionsgangs. Ein Diskurs ist hingegen dann

auf Scheitern programmiert, wenn er die End-Gültigkeit einer Deutung, einer Antwort, einer Lösung proklamiert. Hinsichtlich solcher Präntentionen kommt der Theologie strukturell eine ideologiekritische Qualität zu, die sie freilich verwirklichen oder verspielen kann.

Die Unabschließbarkeit der Selbstvergewisserung

Die Theologie bringt also die Perspektive der Unabschließbarkeit in den Prozeß der Selbst-Vergewisserung einer Gesellschaft mit ein: Unabschließbar ist dieser Prozeß, weil die Wirklichkeit, in der und auf die hin gesellschaftliche Vollzüge geschehen, auch solche der gesellschaftlichen Selbst-Reflexion, selbst unabschließbar ist.⁴ Aufgabe der Theologie ist es, dies ins Zentrum gesellschaftlicher Diskurse zu tragen und dort zur Geltung zu bringen. Auf die Institution der Universität bezogen bedeutet diese prinzipielle Unabschließbarkeit der Wirklichkeit, daß die *universitas* der Universität nicht verwirklicht werden kann, wenn nicht ihre Unabschließbarkeit auch noch einmal *in ihr* vergegenwärtigt wird. In dem Sinn, daß die Theologie hierfür einsteht, trägt sie wesentlich zur Konstitution der Universität bei; Universität ist ohne Theologie nicht möglich.

Was nun die gesellschaftliche Bedeutung und Funktion der Universität betrifft, nämlich institutionell verfaßte Selbstvergewisserung einer Gesellschaft zu sein, so bearbeitet hier die Theologie die prinzipielle Einspruchsoffenheit, Revisionsfähigkeit, Vorbehaltlichkeit jedes denkbaren Diskurses. Selbstverständlich ist die Theologie von diesem Vorbehalt der Endlichkeit ihrerseits betroffen. Sie ist ja nicht selber die Instanz, deren öffnende Einwirkung auf unsere gemeinsame Wirklichkeit sie diskursiv zur Geltung zu bringen hat. Sie hat auch keine Exklusivrechte an der Thematisierung dieser «Instanz»; sie ist allerdings die regulär verfaßte Disziplin innerhalb des universitären Spektrums, die den Gottesbezug der Wirklichkeit zur Sprache bringt.

Auch für die, welche sich der Glaubensdimension der Rede von Gott gegenüber für unmusikalisch erklären, wird es womöglich einleuchtend sein, daß die Thematisierung der Offenheit und Endlichkeit der Wirklichkeit – und damit auch jedes Diskurses über sie – innerhalb des Fächerspektrums der Universität einen legitimen, fest verankerten Ort hat. Im Unterschied zur Religionswissenschaft bespricht die Theologie nicht nur das reale Vorkommen solcher Diskurse und Praktiken des Umgangs mit der unabgeschlossenen Wirklichkeit, wie sie die Religionen darstellen, sondern sie vertritt die in ihnen artikulierte Option. Der – religiös durchformte – Gedanke der Unabschließbarkeit der Wirklichkeit erscheint in seiner Thematisierung durch die Theologie nicht nur als Position im Inventar dessen, was es eben so gibt, sondern als diskutabel, in Anspruch genommene Basisanalyse unserer Wirklichkeit. Die Theologie wird sich also nie vollständig hinter die Schutzbehauptung zurückziehen können, sie thematisiere Religion schlicht als real gegebenes Phänomen im bunten Fächer der Phänomene. Daß sie vielmehr die in der Sprache der Religion artikulierte Option für eine nicht abgeschlossene und deswegen veränderbare, ja, der Utopie der Vollendung nicht verschlossene Wirklichkeit sich zu eigen macht und im universitären Diskurs als vernünftig auszuweisen sucht, mag ein enges, auf bloße Deskription dessen, was der Fall ist, beschränktes Wissenschaftsverständnis irritieren. Aber: Finden sich nicht auch die Literaturwissenschaften infiziert von der literarischen Utopie einer beschreibbaren Welt? Und die Medizin vom Ideal der heilbaren Krankheit? Und die Psychoanalyse von der Utopie des nicht-traumatisierten, frei handlungsfähigen Ich? Und kann die Jurisprudenz letztlich dem Ideal verwirklichter Gerechtigkeit entraten? – Die Theologie steht in einem untergründigen Gespräch mit diesen vielleicht verleugneten, am Ende aber wissen-

⁴ Vgl. in diesem Zusammenhang auch den von Hans Michael Baumgartner ausgearbeiteten Begriff einer «Endlichen Vernunft» in: ders., Philosophie – Wissenschaft – Religion. Dimensionen des endlichen Wahrheitsgeschehens, in: Willi Oelmler, Hrsg., Wahrheitsansprüche der Religionen heute. Paderborn 1986, S. 13–25.

Ob die Kirchen theologischem Denken die kritische Distanz zu sich selbst ermöglichen, ist als Frage nach der Freiheit der Theologie nicht nur im Kontext der Geschichte der europäischen Universität immer wieder debattiert worden. Sie erweist sich gleichermaßen als unverzichtbar für das Selbstverständnis der Kirchen, insofern diese sich der Botschaft des Evangeliums verpflichtet sehen. Denn die damit gegebene Aufforderung zur Umkehr wendet sich an die Einsichtsbereitschaft und den Willen des einzelnen Menschen. Das Verhältnis der Kirchen zu den Theologen ist immer wieder von Konflikten bestimmt gewesen, die oft zum Schaden der Verkündigung von den Kirchenleitungen mit Gewalt oder durch Abbruch der Debatte entschieden wurden. In den aktuellen Auseinandersetzungen um den Status der Theologie an staatlichen Universitäten wie auch an kirchlichen Lehrinrichtungen (Lehrfreiheit, Öffentlichkeitscharakter der Theologie, Regelung des *nihil obstat*) spiegeln sich die weiterhin noch nicht aufgearbeiteten Probleme im Prozeß der Ausdifferenzierungen der Wissenschaften seit der Aufklärung. Wenn die Kirchen auf die gegenwärtigen Auseinandersetzungen um die Rolle der Universitäten mit einem Rückzug reagieren würden, würden sie einen der entscheidenden Orte, an denen sie «Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen» sich zu eigen machen können, aufgeben.
Nikolaus Klein

schaftskonstitutiven utopischen Residuen, indem sie sie sozusagen einsammelt und bündelt in der Rede von einem nicht ableitbaren, nicht herstellbaren und auf diese Weise all die Sinn-tendenzen unserer Wirklichkeit aufnehmenden, würdigenden und erfüllenden Gott. Der Gott, von dem da die Rede ist, leitet sich nicht aus jenen Sinn-tendenzen ab, er kommt ihnen entgegen; er erfüllt sie, indem er ihnen widerspricht: ihrer Eindimensionalität, ihrer Alteritätsvergessenheit, ihrer grundstürzenden (theologisch: ihrer sündhaften) Beschränktheit. Es ist so, als müßte die auf Erfüllung oder Vollendung, oder was auch immer man hier einsetzen möchte, zielende Intention der Sinn-tendenzen unserer Wirklichkeit überhaupt erst herausgelöst werden aus ihren verfremdenden, reduktiven Artikulationen. Von welcher Position her soll das aber möglich sein, als von der Gottes, die wir nicht einnehmen können?

Die Aufgabe der Theologie besteht darin, die prinzipielle Offenheit der Wirklichkeit zu vergegenwärtigen. Wenn sie damit auch die Unabschließbarkeit der gesellschaftlich geführten (und zum Teil universitär institutionalisierten) Diskurse thematisiert, so nicht im Sinn der Unendlichkeit, sondern der Endlichkeit. Eine im Sinn der Endlichkeit unabschließbare Wirklichkeit ist aber einerseits revidierbar, veränderbar, und sie ist andererseits vollendungsfähig, jedenfalls prinzipiell.

Die Theologie in biblischer Verpflichtung

Es ist legitim, ja notwendig, diese Verpflichtung zur Vergegenwärtigung des Transzendenzbezugs oder der Transzendenzdimension der Wirklichkeit, in der die Theologie steht, «innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» argumentativ zu rekonstruieren. Dabei kann aber nicht aus den Augen verloren werden, daß eine solche «Begründung zweiter Ordnung» auf einer ersten Begründung aufbaut, die in der Verankerung der Theologie in einer bestimmten materialen Überlieferung besteht, nämlich in der biblischen, jüdisch-christlichen Überlieferung der Rede vom lebendigen, Leben (be-)gründenden, erhaltenden und rettenden Gott. Alles, was bislang über Bedeutung und Funktion der Theologie in Universität und Gesellschaft gesagt worden ist, konnte ja nicht anders als gewissermaßen auf der Außenhaut dieses intimen, hermeneutischen Diskurses gesagt werden, den die Theologie mit und in der sie primär begründenden Überlieferung führt. Die Lebendigkeit dieses intimen Diskurses – er hat nichts Esoterisches an sich, erfordert aber die Bereitschaft, sich auf Stoff und Sprache der jüdisch-christlichen Überlieferungsdialektik einzulassen – ist notwendige Vorausset-

zung für die Formulierung einer Argumentation «auf der Außenhaut», auch wenn er, von außen gesehen, mit einem Wort *Walter Benjamins*, «klein und häßlich ist und sich ohnehin nicht darblicken lassen».⁵ Das Zueinander von intemem, hermeneutischem Umgang mit der biblischen Überlieferung und Argumentation auf der Außenhaut dieses Diskurses bestimmt *Hans Michael Baumgartner* in Ausgang von 1Pet 3,15 als die Doppelaufgabe der Theologie: nämlich der Selbsterfassung des «Logos der Hoffnung», also «seiner Vermittlung «nach innen»» und «seiner zugleich kritischen und selbstkritischen Vermittlung in die Welt, «nach draußen»».⁶

Zur Stofflichkeit der biblischen Überlieferung gehört auch, daß sie sich nicht ohne Bindung an eine konkrete, geschichtlich-sichtbare Gemeinschaft ereignet, wie auch die Theologie nicht ohne Bindung an diese Gemeinschaft den intimen Umgang mit der biblischen Überlieferung pflegen kann. Die Dimension der Kirchlichkeit widerstreitet dem universitären Charakter der Theologie nicht prinzipiell: Aus Sicht der Kirche partizipiert die universitär verfaßte Theologie gemäß dem ihr zukommenden Lehramt⁷ am Auftrag und Wesen der Kirche, sich im Dienst an der bzw. in der Welt zu vollziehen. Aus Sicht der Universität bzw. der Gesellschaft verweist die Theologie in der Dimension der Kirchlichkeit darauf, daß die unabschließbare Endlichkeit der Wirklichkeit nicht nur eine negative Bestimmung an ihr ist, sondern einen Ort nicht produzierbarer, aber doch konkreter Erfüllung *in ihr* haben soll. Es mag für eine Gesellschaft allemal fruchtbarer sein, die ihr mit der Kirche angebotene oder zugemutete und von der Theologie reflektierte Hoffnung auf reale Erfüllung der unabschließbaren Endlichkeit dieser von uns geteilten, hiesigen Wirklichkeit stets und hartnäckig in ihrem kirchlichen Selbstanspruch zu prüfen, als ihrer zu vergessen und darüber womöglich auch die eigene Heilsbedürftigkeit – oder wie dies im *pianissimo* der Säkularisierung zu sagen wäre – zu vergessen.

Theologie und Kirche im Prozeß der Aufklärung

Daß die Theologie ein solches Heil nicht zu verteilen hat, wird ihr niemand, der die Bedeutung des Worts Heil ernst nimmt, zum Vorwurf machen. Nicht einmal die Kirche, weder nach katholischem noch nach evangelischem Verständnis, hat Heil zu verteilen, so wie von Karnevalswagen herab Bonbons verteilt werden oder wie Kaiser Haile Selassie Dollarscheine unter den Geknechteten seiner Herrschaft verteilt hat. Die Kirche kann nur geben, was Gott sicher gibt, wenn es die Menschen annehmen wollen: Was immer die Menschen an Menschlichkeit zulassen, in der kleinen Münze konkreter Verwirklichungen, hat absoluten Wert, ist wie eine Annahme oder ein Zulassen des Heils von Gott her. Kein Heil kommt bei den Menschen an, das sich nicht durch ihre Handlungen verwirklicht. Was das Heil letztlich ist, steht – nach Maßgabe des Menschlichen – nicht von vornherein fest. So selbstverständlich auch die theologische Aussage sein mag, daß von Gott her gewiß ist, was den Menschen zum Heil gereicht, so sehr ist es von den Menschen her notwendigerweise je neu zu erörtern. Der hier zu führende Debattenprozeß – er mag als zur menschlichen Geschichte koextensiv angesehen werden – ist aber ein Prozeß der Aufklärung. An ihm sind Theologie und Kirche beteiligt. Sie stehen von ihrer biblischen Verpflichtung

⁵ Walter Benjamin, Über den Begriff der Geschichte. I. These, in: ders., Gesammelte Schriften I/2, Frankfurt 1980, S. 693.

⁶ Hans Michael Baumgartner, Erwartungen an die Theologie als Universitätsdisziplin: aus der Sicht eines Philosophen, in: Albert Franz, Hrsg., Bindung an die Kirche oder. Autonomie? (Anm. 2), S. 30–43, hier: S. 33f.

⁷ Vgl. die Unterscheidung zwischen dem *magisterium cathedrae pastoralis* und dem *magisterium cathedrae magistralis*, also zwischen bischöflichem und theologischem Lehramt, die Thomas von Aquin trifft (In sent. 19,2,2 q.2 ad 4; S.th. II-II, q. 1,10) und auf die Helmut Hoping im Zusammenhang mit der Entwicklung eines Begriffs von *Öffentlicher Theologie* hinweist in: ders., Orientierungsaufgaben christlicher Theologie in der pluralen Öffentlichkeit, in: Edmund Arens, Helmut Hoping, Hrsg., Wieviel Theologie trägt die Öffentlichkeit? (Anm. 2), S. 148–170, hier: S. 155, Anm. 30.

her dafür, daß dieser Prozeß, gemessen an den jeweils erreichbaren Antworten und Lösungen, als stets offen und unbeeendet geführt wird.

Diesen Dienst an gesellschaftlicher Selbstaufklärung kann die Theologie sehr konkret leisten: etwa als kritische Analyse jener Tendenzen, die in einer unabschließbar endlichen Welt verendgültigende Lösungs-, Erfüllungs- und Befriedigungsangebote durchsetzen wollen. Einer solchen Analyse ist es darum zu tun, die legitimen Sehnsüchte und Bedürfnisse der Menschen von den verdinglichenden Formen ihrer vermeintlichen Erfüllung und Befriedigung abzuheben und aufzudecken, wie in vielfältiger Weise das Begehren der Menschen einer Ökonomie der Ausbeutung unterworfen wird und den Menschen selbst oft nurmehr *in* dieser Ökonomie präsent ist. Eine solche theologische Analyse steht in der Linie der vertrauten Unterscheidung zwischen himmlischen und irdischen Gütern.⁸ Das Spektrum jener Formen, die ein «irdisches» als «himmlisches Gut» ausgeben, die also dem unabschließbar endlichen Begehren des Menschen eine endgültige Befriedigung andrehen wollen, reicht von einem religiös aufgeblasenen Konsumismus bis hin zu neureligiösen Erscheinungen. Was die Religionskritik seit der Aufklärung bekämpft, nämlich die ökonomische und/oder machtförmige Ausbeutung des Sehnsuchtpotentials der Menschen unter dem Deckmantel der Religion, muß auch Gegenstand einer theologischen De-Legitimation sein. In diesem Sinn teilt die Theologie die Intentionen des «Projekts Moderne» und betätigt sich als Kritik nicht so sehr der Religion als vielmehr einer falschen, die «natürliche Religiosität»⁹ der Menschen deformierenden und ausbeutenden Religionsförmigkeit, von der auch eine sich selbst als säkular verstehende Gesellschaft durchwoben ist.

Mit Blick auf die vielfältigen Formen, reale Ausbeutungsverhältnisse geschmeidig durch ihre religionsförmige Inszenierung zu legitimieren – als Würdigung und Beantwortung der fundamentalen Fragen der Menschen nach Sinn und Erfüllung –, mit Blick hierauf also haben Theologie und Kirche ein genuines Interesse an einer säkularisierten Welt, nämlich als einer Welt, die sich ihrer Weltlichkeit und damit ihrer relativen Würde bewußt wird, einer Würde, die darin besteht, nicht sich selbst letzte, sondern prinzipiell «vorletzte» Wirklichkeit zu sein.

Die Theologie hat also eine aufklärende, ernüchternde Aufgabe in der Universität und (mit der Universität) in der Gesellschaft. Indem sie sich in diesem Doppelbezug bestimmt, löst sie nicht ihre Bindung an die biblische, jüdisch-christliche Überlieferung und ihre Verbundenheit zur Kirche, sondern verwirklicht sie gerade, in der ihr entsprechenden Weise: indem sie nämlich vermittelt durch die Institution Universität an den gesellschaftlichen Diskursen teilnimmt. Indem sie in einer formalen Bestimmung diese Diskurse stets an ihre unabschließbare Endlichkeit erinnert – was, wie eben angedeutet wurde, von unmittelbar praktischer Relevanz sein kann –, bringt sie letztlich nichts anderes als die Gottesfrage ins Spiel. Sie kommt also ihrer originären Aufgabe nach, auch dann noch, wenn sie dies – auf der Außenhaut ihres intimen Umgangs mit der jüdisch-christlichen Überlieferung – in einer ganz säkularisierten Sprache tut.¹⁰ Darin, daß sie auch in solcher Sprache noch die Endlichkeit der Welt – sie ist endlich in ihren einzelnen Vollzügen wie auch als Ganzes, als Welt – nie an-

⁸ Etwa in der Variante der Unterscheidung zwischen dem Zeitlichen und der himmlischen Glückseligkeit, wie sie Thomas von Aquin im Zusammenhang mit dem Bittgebet formuliert. Vgl. S.th. II-II, q. 83,4f. Siehe hierzu: Thomas von Aquin, Religion – Opfer – Gebet – Gelübde. Lateinischer Text mit Übersetzung, Anmerkungen und Kommentar. Herausgegeben von Arthur F. Utz. Paderborn 1998.

⁹ Siehe zu diesem Begriff Ottmar John, Christentum und Religion – Kritik ihrer dualistischen Verhältnisbestimmung, in: Burgbrief 2/01, herausgegeben von der Vereinigung der Freunde von Burg Rothenfels, S. 17–23, bes. S. 21f.

¹⁰ Es ist der «Weltauftrag der christlichen Botschaft und des christlichen Glaubens», der es der Theologie verbietet, «sich der öffentlichen Auseinandersetzung zu entziehen»; so Hans Michael Baumgartner in seinem Beitrag: Erwartungen an die Theologie als Universitätsdisziplin: aus der Sicht eines Philosophen, (Anm. 6), S. 30–43, hier: S. 33.

ders als in ihrer Gottbezogenheit thematisiert, gibt die Theologie die Welt in ihren inneren Verhältnissen als veränderbar und in ihrer Gesamtheit, in ihrer Weltlichkeit, als rettbar zu verstehen. Wie könnte sich nun aber ein Interesse begründen, das diese von der Theologie aufgestellte, gegenwärtig gehaltene und bearbeitete Perspektive auf eine veränder- und rettbare Welt dem universitären Diskurs zunächst stückweise und am Ende gar total zu entziehen sucht oder einen solchen Entzug doch mindestens bereitwillig in Kauf nimmt? Anders als es ein bequemes Mißverständnis haben will, entspricht ein Verlust an selbstverständlicher Geltung nie notwendig einem Verlust an Legitimität. Im Gegenteil: Das, was fraglos gilt, wird ins Stottern geraten, wird ihm die Darlegung seiner Legitimität abverlangt. Die Theologie, sie steht angesichts des Zwangs zur Existenzbeglaubigung in klingender Münze keineswegs allein in der universitären Landschaft, führt seit Jahren eine ausdifferenzierte Debatte über Status, Geltung und Begründung ihrer selbst als universitäre Disziplin. Dem Verlust an selbstverständlicher Geltung entspricht ein Zuwachs an Selbstreflexion, an theoretischer Begründungsarbeit. Die Präsenz der Theologie im Spektrum der universitären Disziplinen steht auf einem guten Fundament. Das hindert nicht ihre Beseitigung. Man würde dies *à la longue* aber nicht auf dem kalten Weg der Abarbeitung von Sachzwängen tun können, sondern man hätte sich dann noch einmal neu der Frage zu stellen, was eine Universität ist und wozu man sie will. *Knut Wenzel, Regensburg*

Samuel Beckett privat

Anne Atiks Erinnerungen an den irischen Schriftsteller¹

Wie war es? Das Reden, Essen, Trinken, Plaudern mit Samuel Beckett, einem der bedeutendsten Dramatiker des 20. Jahrhunderts? Wie die Gänge mit ihm durch Paris, die Stadt, in der er seit 1937 lebte? Gibt es überhaupt biographisch etwas aufzudecken, da doch dieser Autor alles unternommen hat, um wegzutauchen? Selbstbewußt variiert die amerikanische Autorin Anne Atik einen Werktitel des großen Iren von 1961 – «Comment c'est» / «Wie es ist» – und legt unter der Überschrift «Wie es war» Reminiszenzen aus drei Lebensjahrzehnten vor. Für die Lesenden beleben sich die Jahre mit «Sam», zeigen den Schriftsteller von einer weniger bekannten Seite. 1956 hat Samuel Beckett (1909–1989) in der Garderobe des Pariser Théâtre Hébertot den jüngeren Maler *Avigdor Arikha* (*1929) kennengelernt. Eben hatte man in *Roger Blin*s Regie «En attendant Godot» gespielt, und Arikha erzählte von Beispielen einer Theaterpraxis, die er in einem arabischen Dorf erlebt hatte. Beckett fühlte für seinen Gesprächspartner sofort Sympathie, und das Treffen fand selbstverständlich Fortsetzungen. Arikha gab im November 1960 seinem Freund den Entschluß bekannt, die amerikanische Dichterin Anne Atik heiraten zu wollen. Fast zu gleicher Zeit verheiratete sich dann auch Beckett mit der französischen Pianistin *Suzanne Deschevaux-Dumesnil*. Dem Paar Arikha-Atik wurden die beiden Töchter *Alba* und *Noga* geboren; Beckett war Pate der älteren Tochter *Alba*. Bis zu seinem Tod ging der Schriftsteller in dieser Familie ein und aus. Immer wieder hielt Arikha die Gestalt des Freundes in Zeichnungen fest, von denen einige eindruckliche Beispiele dem Erinnerungsband beigegeben worden sind. 1970 begann auch Anne Atik mit Niederschriften nach den jeweiligen Begegnungen – sie hatte Beckett allerdings schon 1959 erstmals gesehen. So setzt sich denn ihr Buch aus Gedächtnisschätzen und Aufzeichnungen zusammen.

Wer allerdings den Autor und sein Werk auf gründliche Weise kennenlernen will, greift zur Biographie von *James Knowlson* – das Projekt hat Beckett seinerzeit noch ein halbes Jahr vor

seinem Tod autorisiert.² Knowlson, der das Beckett-Archiv im südenglischen Reading aufgebaut hat und als erster Zugang zu den Tagebüchern von Becketts Deutschlandreise (1936/37) erhalten hat, ist nach Becketts eigener Aussage der beste Kenner seines Œuvres, hat er es doch während mehr als dreißig Jahren erforscht. Mit seinen umfassenden Kenntnissen vermag er zu erhellen, wie auch Becketts Spätwerk, das biographische Anspielungen eher vermeidet, in Leben und Denken des Autors verwurzelt ist. Anne Atiks Reminiszenzen indessen ergeben so etwas wie ein ganz kleines Seitenstück, unbefangen vorgetragen. Natürlich erweist sich eine Nähe, wie sie zwischen dem Ehepaar und dem irischen Dichter bestanden hat, nicht als völlig unproblematisch. Die Nahsicht vermag oft nicht zwischen Wesentlichem und eher Belanglosem zu unterscheiden. Daher sind auch in Anne Atiks Niederschriften Bemerkungen eingeflossen, die für die Lesenden unerheblich, ja als Banalitäten durchaus verzichtbar sind, obgleich nie ein Voyeurismus aufkommt. Nicht alles und jedes muß notiert werden, um hinterher feststellen zu können, «wie es war». Auch mutet Atiks telegrammartiger Stil manchmal ärgerlich an. Gleichwohl vermittelt sich ein anregendes Bild des Protagonisten, seiner Denk- und Lebensart, seines Umgangs mit den Freunden, seiner Gewohnheiten und Abneigungen.

Bild, Wort, Musik

Das Bindeglied zwischen ihm und dem Ehepaar Arikha-Atik stellte die beiderseitige Passion für das Bild her, die leidenschaftliche Belesenheit, die gemeinsame Liebe zur deutschen Literatur. Hier ragten die Namen von Goethe, Gryphius, Claudius, Hölderlin, Fontane, Heine, Trakl und Kafka heraus. Aus der Freundschaft erwuchs auch die ganz konkrete Zusammenarbeit: Für die New Yorker Produktion von «Endspiel» (1984) entwarf Avigdor Arikha das Bühnenbild und die Kostüme. Anne Atik nennt überdies einige frappante Beispiele für Kunstwerke, die Beckett direkt inspiriert haben. So lehnte sich etwa seine Inszenierung von «Nicht Ich» an *Caravaggios* Bild «Die Enthauptung Johannes' des Täufers» (Kathedrale La Valletta, Malta) mit seiner Dichotomie der Komposition an. Dabei hatte Beckett der Mund des am Boden liegenden Johanneshauptes so stark berührt, daß er vorerst die Idee hegte, auf der Bühne lediglich einen Mund dominieren zu lassen. Er war ein ungemein begabter Zuhörer, hörte Wort für Wort mit, was die anderen manchmal irritieren konnte. Oft verschanzte er sich aber auch hinter einem frostigen Schweigen, worüber die Gesprächsteilnehmer am vorteilhaftesten hinweggingen. Dann wieder zog er als guter Ire, der er war, mit Arikha nächtelang durch die Pariser Bars und trank auf solchen «Sauf Touren» Unmengen von Wein und Whisky. Aber er ließ seinen Freund auch so manchen Text sehen, so manche Frühfassung, und zusammen rezitierten sie Gedichte – vielfach solche, die Beckett übersetzt hatte. Wenn sie in Fahrt kamen, wechselten sie von deutschen zu italienischen, von spanischen zu portugiesischen Versen. Beckett nämlich erlernte die portugiesische Sprache, um *Fernando Pessoa*, den Arikha ihm nahegebracht hatte, im Original lesen zu können. So trug Beckett einen wahren Schatz an Poesie mit sich, und als er einmal wegen einer Staroperation in der Klinik weilte und nicht lesen konnte, befürchteten die Freunde, er langweile sich. Aber nein: Beckett trug sich selbst auswendig Gedichte vor – «par cœur», wie die Franzosen sagen, und im Fall Becketts wahrlich aus dem Herzen rührend. Der Zuhörerin Anne Atik aber kamen während der mehrsprachigen Rezitationen «die Liquid- und Labial-, Guttural- und Glottallaute, die in all diesen Zungen mich umschwirrten, wie die Zymbeln, Hörner und Bassgeigen eines Orchesters vor».

Am innigsten verband das Trio ja gerade die Musik: Mozart und Beethoven (vor allem deren Kammermusik), Chopin und Webern, Bach dagegen erstaunlicherweise eher selten. Zusammen mit seiner Frau Suzanne entwickelte Beckett auch ein Repertoire der Klavierliteratur zu vier Händen. Zu einem hitzigen Disput

¹ Anne Atik, *Wie es war. Erinnerungen an Samuel Beckett*. Mit neun Porträtzeichnungen von Avigdor Arikha. Aus dem Englischen übersetzt von Wolfgang Held. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2003.

² James Knowlson, *Samuel Beckett. Eine Biographie*. Aus dem Englischen von Wolfgang Held. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2003.

zwischen den Freunden verführten jedoch Mahlers Symphonien. Beckett wandte vehement ein, es stecke in ihnen ein «Zuviel» (ebenso in Wagners Musik). Der Einwand stimmte völlig mit seiner Auffassung vom Schreiben und Malen überein – seiner rabiaten Passion für die Verknappung, die in all seinen Texten aufscheint. Becketts Dramen zumal haben mit ihrem radikalen Minimalismus die Formensprache des Theaters entscheidend verändert bzw. drastisch reduziert wie kaum ein anderes dramatisches Werk.

Jenseits der (Be)deutungen

Becketts Abneigung gegenüber einem «Zuviel» bedenkend, rät man sich selbst auch wieder zur Vorsicht: Leicht könnte man der Gefahr erliegen, seinen Texten Bedeutungen zu unterlegen, welche der Autor gar nicht vorgesehen hat. «Wenn der Regisseur Beckett sich auf den Proben darauf beschränkt, seine Stücke mit handwerklichen Mitteln als deutungsfreie, bloße Spiele zu inszenieren, so ist diese verweigerte Deutung nichts anderes als seine eigene Deutung», betont der Theaterkritiker *Georg Hensel* in seiner Hommage zum achtzigsten Geburtstag des Autors.³ Allerdings hat natürlich gerade diese Deutungsleere eine große Offenheit für die verschiedensten Interpretationen zugelassen. Indessen: Becketts Figuren *spielen* ihre Lebensrolle, mag sie auch unbegriffen bleiben. Und mit der Mischung von Verzweiflung und Gelächter, die diesen Dramengestalten anhaftet, bestätigt der konsequente Agnostiker Beckett nichts als die Suche der Suchenden. Sie wissen nichts, weder über Gott, die Welt noch über sich. Wie sagt doch Lucky in «Warten auf Godot»? «Man weiß nicht, warum.» Alles wird zurückgenommen, reduziert, destilliert. Trat Beckett als Regisseur seiner Stücke in Erscheinung, leitete er auch die Schauspieler an, auf keinen Fall «zu viel Farbe» der Stimme zu unterlegen, sondern «so flach wie möglich» zu sprechen. Überhaupt dirigierte er seine Texte wie Partituren, die Darsteller wie Musiker, deren Bewegungen wie ein Choreograph. Für die deutsche Übersetzung bzw. Inszenierung von «En attendant Godot» z.B. glich er die Anzahl Schritte der Darsteller ihren einzelnen Satzlängen an. Knappheit herrschte auch in seinen eigenen Bedürfnissen, und das asketische Äußere Becketts, des Jahrhundertautors mit dem Sperberblick, entsprach folgerichtig dieser Einstellung. Aller-

³ Vgl. FAZ, 12. April 1986.

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
www.orientierung.ch

E-Mail Redaktion: orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: orientierung.abo@bluewin.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,
Werner Heierle, Paul Oberholzer, 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 2004:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.– / Studierende Fr. 50.–
Deutschland und Österreich: Euro 47.– / Studierende Euro 35.–
Übrige Länder: SFr. 61.–, Euro 33.– zuzüglich Versandkosten

Gönnernabonnent: 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, CH-8070 Zürich (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.

dings achtete er sorgfältig auf seine Kleidung – besonders die dezente Kombination der Farben – und bestach durch seine schlichte Eleganz. Doch «geradezu skandalös einfach, wie er sich eingerichtet hatte in seiner schmucklosen Wohnung im obersten Geschoß eines beliebigen Hochhauses am Boulevard Saint-Jacques, zwischen einer Garage und einer presbyterianischen Kirche: Vom Arbeitszimmer ging der Blick auf das Viereck der «Santé», des großen Pariser Gefängnisses. Das war ausgesuchter Dekor. Zellen, Gitter und abends, wenn früh das Licht ausging, Schreie und Klopfzeichen. Becketts Leben, ein ungespieltes Leben, das im Grunde nichts anderes wollte, als allein gelassen werden» – so schreibt *Werner Spies* in seinem Nachruf auf den Tod des Dichters.⁴ Doch anderen gegenüber zeigte sich Beckett verschwenderisch, selbst wenn er die Falschheit mancher Bittsteller durchschaute, und oftmals geradezu vorausahnend hilfsbereit. Becketts Uneigennützigkeit äußerte sich auch im Verkehr mit jüngeren Schriftstellerkollegen. Wenn er von einem Werk überzeugt war, setzte er sich in der Öffentlichkeit unermüdet dafür ein, so etwa für *Marguerite Duras* und *Robert Pinget*. Gern hätte die Jüdin Anne Atik den so hilfreichen Beckett heiliggesprochen.

Warten, nichts als warten

Die letzte Lebenszeit brachte er im Altenheim «Le Tiers Temps» zu. Seine Frau Suzanne, selbst krank und pflegebedürftig geworden, starb ein halbes Jahr vor ihm. Er selbst war so hager, so fragil geworden, daß ihn die Freunde hätten forttragen können. Aber im Gespräch über Bilder und Gedichte belebte er sich zusehends. Am 22. Dezember 1989 starb er. Bis heute ist «En attendant Godot» (Uraufführung 1953 im Pariser Théâtre Babylone) sein berühmtestes Stück geblieben. In über vierzig Sprachen übersetzt, hat es seinen Weltruhm begründet und steht zusammen mit «Endspiel», «Glückliche Tage» oder «Das letzte Band» bis heute unverrückbar auf den Spielplänen der Theaterhäuser. Strukturalismus, absurdes Drama, Nouveau Roman, Happening-Theater haben sich seit den fünfziger Jahren abgelöst, doch immer gleich alterslos, gleich bestürzend warten die beiden Clowns auf Herrn Godot. Das Warten sei das Wesentliche, hat Beckett einmal gegenüber Anne Atik betont. Sie berichtet am Schluß ihres Erinnerungsbands von den Gängen zum Grab Samuel Becketts. Einmal hat sie auf dem Grabstein einen gelben Metro-Fahrschein gefunden, auf den jemand in kleiner Schrift gekritzelt hatte: «Godot wird kommen.»

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern

⁴ Vgl. FAZ, 24. Dez. 1989.

Buchhinweis

Der ehemalige deutsche Rundfunkjournalist und Ghostwriter von Willy Brandt *Klaus Harpprecht* lebt seit 1982 als freier Schriftsteller in Frankreich. In den letzten Jahren hat er mehrere biographische Werke u.a. zu Georg Forster, Thomas Mann und Willy Brandt vorgelegt. In diesen Tagen erschien seine Biographie über den Theologen Harald Poelchau (1903–1972), der von 1933 bis 1945 als Gefängnis-seelsorger in Berlin-Tegel, Plötzensee und Brandenburg mehr als eintausend zum Tode verurteilte Frauen und Männer betreut hat (vgl. Seelsorger für die Bedrängten, in: Orientierung 67 [2003], S. 237f.). K. Harpprecht wertet dafür Aufzeichnungen und Publikation H. Poelchaus, Erinnerungen von Zeitgenossen und zeitgeschichtliche Untersuchungen aus. (Klaus Harpprecht, Harald Poelchau. Ein Leben im Widerstand. Rowohlt Verlag, Reinbek 2004, 256 Seiten, Euro 19,90; SFr. 34,90). Gleichzeitig erschien ein Nachdruck von H. Poelchaus Erinnerungsbuch «Die Ordnung der Bedrängten», ergänzt durch autobiographische Aufzeichnungen aus den Jahren 1933 bis 1945 und durch Beiträge von Peter Steinbach, Clarita von Trott zu Solz und Hans Storck. (Harald Poelchau, Die Ordnung der Bedrängten. Erinnerungen des Gefängnis-seelsorgers und Sozialpfarrers [1903–1972]. Hentrich & Hentrich, Berlin 2004). *Nikolaus Klein*