



ORIENTIERUNG

Nr. 15/16 70. Jahrgang Zürich, 15./31. August 2006

AM 23. AUGUST 1939 schlossen das Deutsche Reich unter Adolf Hitler und die Sowjetunion unter Josef W. Stalin einen auf zehn Jahre festgelegten Nichtangriffspakt, der unter dem Titel „Hitler-Stalin-Pakt“ in die Geschichte des 20. Jahrhunderts eingegangen ist. Am 22. Juni 1941 brach Adolf Hitler die Vereinbarungen dieses Vertrages, als er im Rahmen des Kriegsplanes „Unternehmen Barbarossa“ die Sowjetunion angriff. In den knapp zwei Jahren, die den Zeitraum zwischen diesen beiden Daten ausmachen, kam es zu einem von beiden Regierungen arrangierten Kulturaustausch, als dessen Höhepunkt eine Inszenierung von Richard Wagners «Walküre» im Moskauer Bolschoi-Theater gedacht war. Mit dieser Aufgabe wurde im Dezember 1939 der international bekannte sowjetische Filmregisseur Sergej Eisenstein beauftragt. Wie geplant konnte nach einer intensiven Vorbereitungs- und Probezeit am 21. November 1940 die Premiere der «Walküre» im Bolschoi-Theater stattfinden.

Die Moderne und das Mitleid

Vergegenwärtigt man sich heute im Rückblick von mehr als sechzig Jahren die Zeitumstände dieser Walküre-Inszenierung, so könnte man von einem grotesken Tanz auf dem Vulkan sprechen, bei dem die jeweiligen Partner durch das vorgetäuschte Zusammenspiel der einzelnen Tanzfiguren und -bewegungen voneinander ihre wahren Absichten verschleiert haben. Ungewöhnlich war nicht allein das Vorhaben, die «Walküre» in Moskau zu inszenieren. Noch ungewöhnlicher war vielmehr die Tatsache, daß mit Sergej Eisenstein einem Juden und Kommunisten die künstlerische Leitung für diese Inszenierung übertragen wurde, standen doch R. Wagners Opern unter dem «persönlichen Schutz» Adolf Hitlers. Dazu kam noch, daß sich S. Eisenstein schon 1934 in einem offenen Brief mit dem Titel «Über den Faschismus, die deutsche Filmkunst und das echte Leben» gegen die Vereinnahmung seines Filmes «Panzerkreuzer Potemkin» durch den deutschen Propagandaminister Joseph Göbbels gewehrt hatte. Dieser Protest ist im Deutschen Reich sehr wohl zur Kenntnis genommen worden. J. Göbbels war sich der Brisanz bewußt, die S. Eisensteins Beauftragung bedeutete, denn er schrieb in sein Tagebuch, dieses Aufführungsprojekt in Moskau bedeute eine «Art Eiertanz».

Wie Sergej Eisenstein diese ihm aufgetragene Aufgabe meisterte, indem er eine Inszenierung schuf, mit der er die politischen und ideologischen Erwartungen beider Vertragspartner unterließ, hat der in St. Gallen lehrende Philosoph Dieter Thomä in seinem neuen Buch «Totalität und Mitleid» rekonstruiert.¹ Er stützt sich dabei auf heute noch vorhandene Notizen, Photos und Zeichnungen S. Eisensteins, die während der Vorbereitungszeit der «Walküre» entstanden sind, und er wertet zeitgenössische Kommentare und Kritiken aus, in denen auf die Inszenierung S. Eisensteins reagiert worden ist.

D. Thomä leistet mit seiner Studie nicht nur eine Rekonstruktion des zeitgeschichtlichen Kontextes der Moskauer Inszenierung der «Walküre» und deren Aufnahme beim Publikum und in der breiteren (sowjetischen wie deutschen) Öffentlichkeit. Er stellt S. Eisensteins Auseinandersetzung mit R. Wagner in einen Problemzusammenhang, den er mit dem Stichwort «unsere Moderne» bezeichnet. Damit meint er den mit der Neuzeit gegebenen epochalen Wandel menschlicher Lebensverhältnisse, der einmal durch zunehmende Naturbeherrschung und zweitens durch wachsende Individualisierung der Lebensentwürfe der Menschen gekennzeichnet ist. Dabei geht er von der Voraussetzung aus, daß R. Wagners wie S. Eisensteins Werke unter den Bedingungen «unserer Moderne» entstanden sind und deshalb deren Konflikte und Spannungen verkörpern, so daß er schreiben kann: «Und da wir uns heute von all diesen Spannungen keineswegs freisprechen können, ist ein Nachdenken über Wagner und Eisenstein auch ein Nachdenken über unsere Moderne.» (14) In seiner Darstellung verschränkt er darum seine systematische Analyse von Problemkonstellationen «unserer Moderne» mit seiner historischen Rekonstruktion der Vorgänge um die Moskauer Inszenierung der «Walküre».

Als Ausgangspunkt und Leitfaden seiner Darstellung nimmt D. Thomä eine Notiz S. Eisensteins, die dieser schon in den ersten Tagen seiner «Walküre-Arbeit» nieder-

ZEITGESCHICHTE/PHILOSOPHIE

Die Moderne und das Mitleid: Zu einer neuen Studie von *Dieter Thomä* über die Moskauer Inszenierung der «Walküre» von 1940 – Der Hitler-Stalin-Pakt von 1939 – Das Motiv des Mitleids in R. Wagners Opern – Sergej Eisensteins Notizen zur «Walküre» – Ein nicht aufgelöster Widerspruch.
Nikolaus Klein

EUROPA/KIRCHE

Die Evangelischen Kirchen und Europa: Zur 6. Vollversammlung der *Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa* (GEKE) – Die Reformation als historischer Prozeß – Entdeckung und Gestaltung der evangelischen Freiheit – Die Reichstage von Speyer (1528) und Augsburg (1530) – Die evangelische Freiheit und ihre gesellschaftsverändernde Kraft – Nationen und Nationalismus – Das 20. Jahrhundert und die Entdeckung Europas – Europa-Vergessenheit der evangelischen Kirchen – Die Symbiose von Thron und Altar – Defizitäre Reaktionen auf die Säkularisierung – Die Erfahrungen einer Minderheitskirche – Neuaufbrüche in der Nachkriegszeit – Herausforderungen zu Beginn des 21. Jahrhunderts – Theologische Arbeit am Thema Europa – Die Gestaltung evangelischer Gemeinschaft – Das unausgeschöpfte Erbe einer Bildungstradition – Zukunftsmodelle.
Hans-Jürgen Luibl, Poxdorf

EUROPA/ISLAM

Europa – das «Haus des Gesellschaftsvertrags»: Mustafa Cerić und die Begründung eines europäischen Islam – Die Deklaration der Europäischen Muslime – Die Rede von den «drei Häusern» – «Institutionalisierung» des Islam – Die Moderne und das religiös-kulturelle Erbe Europas.
Rupert Neudeck, Troisdorf

LYRIK

Die geduldigen Instrumente einer Metaphorik: Der griechische Dichter Manólis Anagnostákis (1925-2005) – Die Generation linker Dichter – Die Erfahrungen des Krieges und der Nachkriegszeit – Verzicht auf das «Lyrische» – Der Feind als Zwillingbruder – Das verlorene «kindliche Herz» – Die Diktatur und ihre Folgen – Von der Pflicht, die Wahrheit zu sagen.
Danae Coulmas, Köln

PROSA

Du und ich - heiteres Requiem in Amrain: Zu *Gerhard Meiers* «Ob die Grantbäume blühen» – Niederbipp als Universalkosmos – Nach dem Tode von Dora Meier-Vogels im Jahre 1997 – Memento für die Lebensgefährtin – Ein aus Texten gesponnenes Luftreich – Das Paulus-Zitat aus dem Zweiten Korintherbrief.
Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

BUCHHINWEIS

Moses Maimonides: Leben und Werk eines Universalgelehrten des Mittelalters – Zu einer Publikation von *Hermann Schmelzer*.

Paul Oberholzer

geschrieben hat: «Wahrscheinlich wird unsere Interpretation so ausfallen, *from the inhuman to the human* (...) Das Thema der Menschlichkeit. Im Mittelpunkt: Brünnhilde öffnet sich menschlichen Gefühlen (...), als sie sieht, wie Menschen einander lieben: Ihre Liebe ist von *Mitleid* und *Selbstaufopferung* geprägt.» (190, 223)² Mit diesen Sätzen deutet S. Eisenstein die Weigerung der Walküre Brünnhilde, dem von Wotan aufgetragenen Befehl zu gehorchen, das in einer ehebrecherischen und inszenierten Liebe verbundene Paar Siegmund und Sieglinde zu bestrafen. Berührt von der Zuneigung der beiden Liebenden, widersetzt sie sich der Aufforderung Wotans und widerspricht ihm ins Gesicht, als er sie für ihr Verhalten bestraft. S. Eisenstein hat in seiner Inszenierung dieser inneren Wendung Brünnhildes auch eine markante äußerliche Gestalt gegeben, indem er sie von einem hohen Felsen auf die Ebene des Geschehens hinabsteigen ließ.

Für die weitere Analyse D. Thomäs aber ist von Bedeutung, daß in der zitierten Notiz S. Eisensteins der Übergang von der «Brünnhilde-Szene» in der Oper «Walküre» zu der Deutung, die S. Eisenstein ihr gibt, nicht nahtlos ist, sondern sich einem komplexen Gedankengang verdankt. Dieser Sachverhalt gilt einmal für jene Passagen seiner Studie, in denen D. Thomä dem Motif des Mitleids nachgeht, wie dieses sich im Handlungsablauf der «Walküre» im Unterschied zu den Opern «Parzival» und «Lohengrin» entfaltet: In Brünnhildes Mitleid gewinnt das von den Menschen erstrebte Ziel, ihr Leben mit seinen Konflikten gemeinsam zu gestalten, ihren angemessenen Ort.

Brünnhildes Handeln wird auf diese Weise zum Gegenbild für eine sich immer stärker individualisierende Lebenswelt. Andererseits richtet sich aber Brünnhildes Mitleid auf den einzelnen Menschen, indem sie dessen Schicksal vorbehaltlos ernst nimmt. Damit macht sie sich für die Unverfügbarkeit des Individuums stark: «Es [*scl.* das Mitleid] bildet ein Zwischenreich in einer Welt, in der die Konfrontation zwischen einer Gesellschaft, die vom individualistischen Zerfall bestimmt ist, und einer Gesellschaft, die zur Einheit finden soll, auf die Spitze getrieben wird.»

¹ Dieter Thomä, Totalität und Mitleid. Richard Wagner, Sergej Eisenstein und unsere ethisch-ästhetische Moderne. Suhrkamp, Frankfurt/M. 2006, 278 Seiten, Euro 11,00; sFr 20,30.

² Der Wechsel der Sprache innerhalb einer Passage ist für die Notizen S. Eisensteins typisch.

(221) Diesen komplexen Befund wertet D. Thomä in einem zweiten Schritt in jenen Passagen seines Buches aus, in denen er S. Eisensteins Auseinandersetzung mit Richard Wagner nachzeichnet. Diesem Thema soll abschließend nachgegangen werden, weil dessen Entfaltung es D. Thomä möglich macht, einen Bezug zwischen S. Eisensteins Inszenierung der «Walküre» und seiner Filmästhetik herzustellen.³

S. Eisenstein spricht nicht nur in der oben erwähnten Notiz vom Mitleid Brünnhildes. In einer weiteren Regienotiz kennzeichnet Brünnhilde als eine Walküre, die zur Menschlichkeit finde, weil sie um der Menschenliebe willen das Göttliche verschmähe. Dadurch nähert sie sich jener historischen Periode, in der die Menschlichkeit zum grundlegenden Prinzip geworden sei. Diese bezeichnet S. Eisenstein als «unsere kommunistische Epoche» (224). Diese Kennzeichnung des Mitleids der Brünnhilde als der grundlegenden Signatur der «kommunistischen Epoche» überrascht aus mehreren Gründen. Einmal gibt es bei S. Eisenstein Äußerungen, in denen er das Mitleid als eine Vorstufe zur sozialistischen Menschenliebe beschreibt. (Diese würde sich nicht im Mitleiden, sondern in schöpferischer Umformung äußern.) Des weiteren steht das Mitleid, das sich auf das Individuum konzentriert, der «geforderten Abkehr vom Individualismus» (225) entgegen, wie sie S. Eisenstein nicht nur im Kommunismus erkennt, sondern auch als Programm seiner Regiearbeit an der «Walküre» verfolgt. D. Thomä hebt hier eine Zweideutigkeit in S. Eisensteins Position heraus, nämlich dessen uneingeschränktes Lob für Brünnhilde und gleichzeitige Relativierung des Mitleids als einer grundlegenden menschlichen Verhaltensweise. D. Thomä stellt hiermit auf der Ebene der «inhaltlichen» Auseinandersetzung mit R. Wagner einen ungelösten Widerspruch bei S. Eisenstein fest. Und er lobt ihn, weil er diesen Widerspruch nicht auflöst sondern an ihm festhält. Den markantesten Ausdruck findet er dafür in den zwei Sätzen: «Ihre Liebe ist von *Mitleid* und *Selbstaufopferung* geprägt. *What is fascistic in this play, I wonder?!!!*». (223)

Nikolaus Klein

³ Mit dem Mittel der Großaufnahme (*close up*) und mit dem Festhalten von Momenten individuellen Verhaltens handelnder Personen, das sich für den Ablauf des Gesamtgeschehens als irrelevant erweist, bringt S. Eisenstein eine körperliche Präsenz der handelnden Personen zur Darstellung, «die an das Individuelle gebunden und auf es angewiesen ist» (232).

Die Evangelischen Kirchen und Europa

Europas neue Re-Formation

«Gemeinschaft gestalten – Evangelisches Profil in Europa» – so lautet das Motto der 6. Vollversammlung der «Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa» (GEKE)¹, die vom 12. bis 18. September 2006 in Budapest stattfindet. Mehr als 200 Delegierte aus über 100 Mitgliedskirchen der Kirchengemeinschaft treffen sich, um den Puls des europäischen Protestantismus zu fühlen und die Evangelischen in Europa zu positionieren. Daß dabei Europa als Horizont erscheint, ist alles andere als selbstverständlich. Denn Europa als geistesgeschichtliche Herausforderung, als geographische Vorgabe oder als gesellschaftspolitisches Projekt in Form der Europäischen Union – all dies wurde im europäischen Protestantismus über lange Zeit nur zögerlich als Kontext evangelischer Profilbildung verstanden. Zwar gibt es die beiden Größen, Europa und den Protestantismus, schon länger – neu ist allerdings, daß im Zuge der europäischen Integrations- und Transformationsprozesse der letzten 50 Jahre auch der Protestan-

¹ Die «Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa» (GEKE) bzw. «Community of Protestant Churches in Europe» (CPCE) ist die Organisation fast aller evangelischen Kirchen in Europa. Ihr Gründungsdokument ist die Leuenberger Konkordie von 1973. Neben den klassischen (lutherischen und reformierten) Reformationskirchen gehören zu ihr die vorreformatorischen Kirchen der Waldenser und der Böhmisches Brüder, dazu fünf protestantische Kirchen in Südamerika, die sich aus früheren Einwandererkirchen entwickelt haben, und sieben methodistische Kirchen.

tismus als gesamteuropäisches Phänomen sich theologisch versteht und sich entsprechend kirchlich organisiert. Gemeinschaft gestalten – damit ist also eine Doppelaufgabe gestellt. Zum einen, dem Protestantismus in Europa Gestalt und Profil zu verleihen, zum anderen mitzuwirken bei der Gestaltung Europas, auch Verantwortung zu übernehmen für die zukünftige Gestalt Europas. Damit nimmt der Protestantismus eine unerledigte Aufgabe der Reformation wieder auf. Um das zu verstehen, ist ein Rückblick auf die reformatorischen Ursprünge hilfreich.

Entdeckung und Gestaltung der evangelischen Freiheit

Die Reformation war keine einheitliche Bewegung des Glaubens.² Vielmehr gibt es seit dem 15. Jahrhundert eine steigende Zahl reformatorischer Bewegungen, die an verschiedenen Orten und mit unterschiedlichen Zielrichtungen europaweit hervortraten und in der Tradition der Kirchenreform stehen, welche zum Wesen wie zur Geschichte der Kirche von Anfang an gehören – man denke nur an die einzelnen Schübe monchischer Reformbestrebungen. Dies gilt zunächst auch für die Reformation des 16.

² Vgl. Hans Jürgen Luibl, Gott und die Europäisierung Europas – Europäische Identität in evangelischer Perspektive, in: Ralf Elm Hrsg., Europäische Identität – Paradigmen und Methodenfragen. Baden-Baden 2002, 51-73.

Jahrhunderts. Im Unterschied zu ihren Vorläufern vernetzen sich die einzelnen Reformansätze und werden als zumindest prinzipiell einheitliche Bewegung interpretiert. Zudem werden aus den innerkirchlichen Reformansätzen gesellschaftlich relevante Reformbewegungen mit gestalterischer Kraft. Beides zusammen, die Vernetzung einzelner lokaler Ansätze und die Verknüpfung der kirchlichen mit gesellschaftlichen Reformen lassen die Reformation zu einem gesamteuropäischen Ereignis werden. Daraus gehen neue, evangelische Ordnungen hervor, die sich neben die alten römisch-katholischen Ordnungen setzen, d.h. es kommt zu einer Ausdifferenzierung von religiösen Ordnungssystemen und zu Kirchen im Plural. Damit markierte die Reformation den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit.

Daß dies dazu kommen konnte, hängt mit dem Kern der reformatorischen Bewegung zusammen: der Wiederentdeckung der Freiheit in den Transformationsprozessen am Beginn der Neuzeit. Die Schrift *Martin Luthers* «Von der Freiheit eines Christenmenschen» gehört noch heute zu den wichtigsten Texten der Reformation. Entscheidend ist dabei, daß diese Wiederentdeckung der Freiheit primär theologisch geschieht, als Re-Formulierung des Evangeliums der ungeschuldeten Gnade Gottes für Glauben und Leben, Kirche und Gesellschaft. Darin steckt eine doppelte Befreiungserfahrung – und damit wird ein, wenn nicht *das* eigentliche Thema europäischer Geistesgeschichte aufgenommen und zeit- und sachgemäß expliziert: die Freiheit. Freiheit wird konkret zum einen als Befreiung des Evangeliums aus der Verfügung des Menschen und zum anderen als Befreiung des Menschen durch das Evangelium von der Macht der Sünde. Der entscheidende Schritt, der die Reformation erst zur Reformation gemacht hat, die Wende also von der Re-Formulierung des Evangeliums zur Re-Formation von Kirche und Gesellschaft, besteht darin, daß und wie diese Grundform evangelischer Freiheit gesellschaftliche und kirchliche Gestalt gewonnen hat.

Für die Gestaltung evangelischer Freiheit mögen zwei Daten Orientierung bieten: 1529 der Reichstag zu Speyer und 1530 die Übergabe der *Confessio Augustana* auf dem Reichstag in Augsburg. Schon die Abfolge ist, zufällig-geschichtlich, symptomatisch für die Gestaltung evangelischer Freiheit. Zunächst sind es politisch Verantwortliche, Stände auf dem Reichstag, die in einer Art politischer Zeichenhandlung die Freiheit des Evangeliums vor Kaiser und Reich bezeugen. «Da in den Sachen, die Gottes Ehre und unserer Seelen Seligkeit anbelangen, ein jeder für sich selbst vor Gott stehen und Rechenschaft geben muß, kann sich hier keiner mit der Berufung auf Verhandlung oder Beschluß einer Minderheit oder Mehrheit entschuldigen.» Diese Ur-Protestatio hat den Protestantismus sich entwickeln lassen, als eine gesellschaftspolitische Kraft in der Freiheit des Evangeliums. Die politisch Verantwortlichen, die Stände, waren es auch, die in einem zweiten Schritt ein Jahr später in Augsburg das theologisch formulierte Bekenntnis von der evangelischen Freiheit öffentlich vertraten, um damit den Glauben zu bezeugen und für den rechtmäßigen Glauben die öffentliche Anerkennung durch Kaiser und Reich zu erlangen. Evangelische Freiheit war von Anfang an keine rein innerkirchliche Angelegenheit oder auf den inneren Menschen beschränkt, sondern wesentlich eine, die im gesellschaftlichen und politischen Horizont Gestalt gewinnt.

Evangelische Freiheit ist kein abstraktes Dogma, kein leerer Grundsatz des Glaubens, sondern die Wiederentdeckung Gottes in den Transformationsprozessen im Übergang von Mittelalter zur Neuzeit. Verkürzt formuliert: an diesen Gott zu glauben, heißt, Kirche und Gesellschaft zu gestalten. Dies läßt sich an zwei Grundphänomenen reformatorischer Kirchengestaltung festmachen: Katechismusunterricht und Kirchenordnungen. Ein wesentliches Element evangelischen Glaubens ist, daß jeder und jede einbezogen ist in die Kommunikation des Evangeliums. Um dies zu gewährleisten muß die Bibel als das Wort Gottes in die jeweilige Muttersprache übersetzt werden und jeder und jede muß verstehen können, was in der Bibel das zusagende Wort Gottes ist. Deswegen kommt zur Bibelübersetzung in die Muttersprache der Katechismusunterricht hinzu. Dieser Unterricht in der christ-

lichen Religion wird zugleich zu einer gesellschaftlichen Alphabetisierungskampagne. Nicht selten findet sich in Katechismen zusätzlich auch das Alphabet abgedruckt. Dieser religiös motivierte Unterricht verknüpft sich mit Forderungen nach der Reform von schulischem Unterricht, für den wiederum die «weltliche Obrigkeit» in die Verantwortung genommen wird. Ein weiteres Element der Gestaltwerdung evangelischer Kirche sind die Kirchenordnungen. Nachdem die alte Ordnung der katholischen Kirche nicht mehr trägt, bedarf es neuer Ordnungen, eines Regelwerkes evangelischer Freiheit – von der rechten Verkündigung des Evangeliums bis hin zur Frage nach der Kirchenleitung. Letztere wird pragmatisch entschieden: Die Kirche leitet in äußeren Dingen das weltliche Oberhaupt der jeweiligen politischen Ordnung. Möglich ist diese Konstruktion geworden durch das Verständnis evangelischer Freiheit: Nach dem Ende der Zweiteilung in geistlich und weltlich und durch das Verständnis der Taufe als Berufung ins Priestertum aller Getauften kann jeder nach seinen Fähigkeiten Gott dienen. Der Pfarrer predigt, der Bäcker backt Brot und der Herrscher regiert, wenn es sein muß, auch die Kirche.

Evangelische Freiheit und Nation

Dieses reformatorische Projekt der Neugestaltung von Kirche und Gesellschaft ist jedoch unvollendet geblieben. In der Zurückweisung und Verfolgung von Täufern und sogenannten Schwärmern und der Ablehnung der Anliegen der Bauern verlor die Idee der Freiheit kirchlich wie gesellschaftlich an Leuchtkraft. In den innerprotestantischen Konflikten (etwa zwischen Lutheranern und Reformierten) bis hin zum gegenseitigen Ausschluß vom Abendmahl, verlor sie ihre ökumenische Verbindlichkeit. Und in der Bindung an die vorgegebene politische Ordnung, die letztlich eine territoriale Ordnung war, büßte sie an kirchenpolitischer Gestaltungskraft ein und verlor sich in territorialem Provinzialismus. Der gesamtkirchliche wie der gesamteuropäische Horizont gerieten in Vergessenheit.

Im «langen» 19. Jahrhundert zeigte sich die Problematik dieser Verengung auf die Nation besonders deutlich. Mit dem Ende des 18. Jahrhunderts trat Europa ins Zeitalter der Moderne ein. Die politischen Rahmenbedingungen (Absolutismus) wurden den gesellschaftlichen (Erstarken des Volkes, 3. Stand), wirtschaftlichen (Industrialisierung) wie geistesgeschichtlichen Kräften (Aufklärung) nicht mehr gerecht. Sie wurden zur alten Ordnung (Ancien Régime; «Heiliges Römisches Reich», das 1806 endete; Zerfall des Osmanischen Reiches), von der es sich zu befreien galt. In diesem Transformationsprozeß wurde die europäische Idee der Freiheit neu entdeckt und dabei «Nation» zum neuen, hoffnungsgeladenen Gestaltungstyp politischer Freiheit. Dabei spielte auch die Religion eine wesentliche Rolle, und evangelische Theologie leistete dafür wichtige Legitimationsarbeit. Zunächst wurde die Nationwerdung als religiöses Phänomen inszeniert: «der deutsche Gott», das Opfer auf dem «Altar des Vaterlandes» (*Ernst Moritz Arndt*); «Das Vaterland ist ein Gotteshaus» (*Friedrich Schleiermacher*). Bei *Johann Gottlieb Fichte* wurden Volk und Vaterland selber «Träger und Unterpfand der irdischen Ewigkeit» und die Nation wurde zur «Hülle des Ewigen», zum «Spiegel der Erscheinung Gottes» (Reden an die deutsche Nation). Im Zuge der religiösen Inszenierung des Nationalen wurde umgekehrt auch die Religion re-nationalisiert, vornehmlich die evangelische. So gab es die Entdeckung des deutschen Luther oder des tschechischen Jan Hus. Dabei konnte man durchaus an die Reformation anknüpfen: Denn dort wurde etwa das Evangelium, das in der fremden Sprache des Latein vermittelt wurde, in die Mutter- und Landessprache übersetzt und die Ordnung der Kirche in aller Freiheit an die weltlichen Ordnungen angelehnt. Im 19. Jahrhundert blieb diese Verknüpfung, aber der Ausgangspunkt änderte sich. Die Muttersprache, in die hinein das Evangelium übersetzt wurde, wurde selber Ausgangspunkt, zum nationalen Proprium, in dem die Seele des Volkes und damit ihr «Gott» sich erschloß. Und die Nation wurde vom weltlichen Auslegungs- und Lebenshorizont zum Ausgangspunkt für religiöse Inszenierungen. So war z.B. der dänische

evangelische Theologe *Nicolai F. Grundtvig* überzeugt, daß «das Christentum sich zu dem Volkstümlichen (verhielt) wie ein himmlischer Gast zu einer irdischen Heimat, in die es kam, nicht um sich bedienen zu lassen, sondern um selber zu dienen.»

Die Fortschreibung der europäischen Freiheitsgeschichte – religiös motiviert und legitimiert – durch die Nationwerdung führte in die Sackgasse des Nationalismus. Der Völkerfrühling 1848 endete schnell in einem Völkerherbst, in dem die alte Ordnung sich noch einmal durchsetzte. Problematischer aber war, daß dabei die freiheitliche Idee der Nation selber sich veränderte: Sie diente nicht mehr der Weitergabe der Freiheit aller Völker (und der Menschen), sondern der Wahrung der Identität des eigenen Volkes gegen andere Völker nach außen und andere Volksgruppen nach innen. Die im Zuge der Befreiung sich ausdifferenzierenden Nationalstaaten wurden selber zu Differenzgrößen, die ihre Differenzen mit Gewalt austrugen. Aus dem freien Spiel der Differenzen wurde der kriegerische Konflikt. Dies war besonders tragisch für die evangelischen Kirchen und den Protestantismus in Europa. War die evangelische Tradition weitgehend mit dem Nationalen verbunden, kam sie durch das nationalistische Ende im Ersten und Zweiten Weltkrieg selber in Existenz- und Legitimationsschwierigkeiten. Wie es den Nationalstaaten Europas nicht gelungen war, das freie Spiel der Unterschiede aufrechtzuerhalten, so war es den evangelischen Kirchen nicht gelungen, die Differenz zwischen Kirche und Nation zu markieren. Damit war die Frage offen, wie nach dem Ende des Nationalismus als «dem mächtigsten Glaubenssystem des 19. und 20. Jahrhunderts» (*Norbert Elias*) Nation einerseits und evangelische Kirche andererseits sich weiterentwickeln sollten. Wie, so lautet die Frage an der Epochenschwelle zur Nachneuzeit Europas, ist es möglich, die europäische Freiheitsgeschichte so weiterzuschreiben, daß das Spiel der Differenzen offen bleibt? Welches Grundverständnis von Freiheit ist dazu notwendig und welche (kirchlichen und säkularen) Regelsysteme müssen entwickelt werden? Und welche Rolle kommt in diesem Kontext der europäischen Entdeckung Europas zu? Und schließlich: Wie ist in diesem neuen Horizont das Verhältnis von evangelischem Glauben, evangelischen Kirchen und europäischem Protestantismus zur europäischen Integration zu bestimmen?

Europa-Vergessenheit

«Let Europe arise!» – dieser Schlußsatz der Rede von Sir Winston Churchill in Zürich im September 1946 war zugleich der Beginn einer neuen Phase in der europäischen Geschichte: die Entdeckung Europas als gemeinsamer Horizont und handlungsleitende Zukunftsperspektive der Völker Europas. Wie kam es dazu? Und was ist da gekommen?

Der Erste und Zweite Weltkrieg markierten eine Zäsur in der Geschichte Europas. Die Idee des Nationalen als Konstruktionsprinzip Europas hatte sich als politische Sackgasse erwiesen. Sie zu verabschieden, war nicht möglich, sie aber zu integrieren, in einen größeren Rahmen aufzunehmen, das war die Lehre, die man aus der nationalistischen Fehlentwicklung zog. Und notwendig wurde die Europaidee, weil die wirtschaftliche Basis der europäischen Völker geschwunden war und die militärischen Bedrohungsszenarien, ob real oder politisch inszeniert im «Kalten Krieg», die Völker entweder zu zerreißen oder zu erdrücken drohten. Geistesgeschichtlich allerdings war mehr zerbrochen als der Traum des Nationalen. Diese Erfahrung wurde seit den fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts unter dem Stichwort der «Krise» mehr implizit als explizit thematisiert: Es war die Erschütterung des Bodens, auf dem das «christliche Abendland» in seiner neuzeitlichen Form sich aufbaute: aufgeklärte Vernunft, Autonomie des Subjekts (ob es nun den individuellen Menschen oder ein kollektives Subjekt wie Nation meint). Mit dem Ende des Zweiten Weltkrieges begann zugleich der langsame Abschied von der europäischen Neuzeit und der Beginn des nachneuzeitlichen Europas. In dieser Situation zeigte sich, was Europa wesentlich schon immer in der Geschichte war: Krisenmanagement.

Dieses politische Krisenmanagement verabschiedete zunächst die Frage, was Europa eigentlich oder wesentlich sein sollte, und begann pragmatisch mit einzelnen Schritten der Integration, die vom Schumannplan über den Fall des Eisernen Vorhanges bis zur Entwicklung eines Verfassungsvertrages führte, von der deutsch-französischen Aussöhnung über die deutsch-deutsche Einheit bis zur EU der 25. Der Erfolg der europäischen Integration verdankt sich dieser pragmatischen Wende. Damit der Erfolg jedoch auf Dauer gestellt ist und gesichert wird, wird es immer dringlicher, die Folgen und Implikationen dieser Transformationsprozesse wahrzunehmen und zu gestalten. Die Debatte um Europa (seiner Kultur, seiner Identität etc), ist, wenn sie nicht eine Flucht aus den schwierigen Transformationsprozessen ist, eine notwendige Reflexionsarbeit dieses Prozesses selber. Und dabei muß auch in den Blick kommen, was im nachneuzeitlichen Europa wenn nicht als Grundlage, so doch als Regelwerk notwendig ist, um die Geschichte der Freiheit fortzuschreiben. Und es ist zu fragen, welche Rolle dabei die Evangelischen spielen, wenn sie denn eine spielen. Diese ist so leicht nicht zu erkennen, da in der evangelischen Meinungsbildung seit 1945 die europäische Integration kein Top-Thema war. Dies hat mehrere Gründe.

Zum *ersten* ist es eine Europa-Vergessenheit, die mit Defiziten seit der Reformation zusammenhängt. Die Gestaltung der reformatorischen Kirchen geschah aus guten theologischen Gründen muttersprachlich und im Kontext lokaler und territorialer politischer Ordnungen und gehörte zur Verwirklichung evangelischen Freiheitsverständnisses. Dabei wurde allerdings der größere Rahmen vergessen: zum einen die Frage nach dem, was Kirche nicht nur theologisch ist, sondern wie sie sich über die Lokalkirchen oder Partikularkirchen, die Gemeinden und Landeskirchen hinaus strukturieren sollte. Die Gestaltfrage, die enge Anlehnung an das Territorialprinzip, wurde theologisch nicht ernsthaft aufgenommen oder bearbeitet. Doch nicht nur der Verständigungs- und Handlungsrahmen Kirche wurde vernachlässigt, damit verbunden auch Europa als Kontext. Zwar verstand die Reformation sich als gesamteuropäisches Geschehen und verwirklichte sich auch in ganz Europa – ohne überall Fuß fassen zu können –, aber es fehlte an Bewußtsein, diesen Kontext wahrzunehmen und zu gestalten. Die einzelnen Reformatoren selber, etwa *Martin Bucer*, waren europäische Gestalten, hielten vornehmlich brieflichen Kontakt in viele Gegenden Europas. Aber daraus entwickelte sich keine europäisch-evangelische Kommunikationsstruktur.

Zum *zweiten* war, wie gezeigt, evangelische Kirchlichkeit eng mit der Entwicklung des europäischen Nationalstaates verbunden. Diese Entwicklung wurde nicht nur als Gegebenheit aufgenommen, sondern theologisch legitimiert. Nachdem mit dem Ende des Ersten Weltkrieges die Symbiose von Thron und Altar aufgelöst und mit dem Ende des Zweiten Weltkrieges die Verknüpfung von Nation und Religion erschüttert wurde, wurden die Begriffe Nation und Volk theologisch eher zurückhaltend verwendet – das gilt schon für die Barmer Theologische Erklärung von 1934. Diese vornehmlich deutsche theologisch-kirchliche Zurückhaltung, wenn es um Nation oder Volk geht, war angebracht – jedoch wurde versäumt, die politische Leit-Idee, durch die Nation und Volk integriert werden sollten, nämlich die Idee Europas, aufzunehmen.³

Und *drittens* steht die evangelische Kirche gerade in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts in der Gefahr des Auszugs aus der Gesellschaft und des Rückzugs in die festen Glaubensburgen. Die Säkularisierung Europas als Entkirchlichung und Entinstitutionalisierung des Glaubens und der Religion führt kirchlicherseits zu einer Reduktion, bei der zunehmen das, wofür Protestantismus steht, nämlich den Glauben in gesellschaftspolitischen und kulturellen Kontexten zu leben, auszusterben droht. Gerade Europa als explizit gesellschaftspolitischer und kultureller Horizont kommt dabei nicht mehr in den Blick.

³ Ein Versuch einer Neuorientierung ist die Publikation der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa: Kirche – Volk – Staat – Nation. Ein Beitrag zu einem schwierigen Verhältnis. Leuenberger Texte 7. Frankfurt/M. 2002.

Als vierten Grund kann man anführen, daß die Europaidee nach dem zweiten Weltkrieg vornehmlich von Politikern getragen wurde, die aus der katholischen Tradition kamen – etwa *Robert Schumann*, der in den nächsten Jahren selig gesprochen werden soll, oder *Konrad Adenauer*. So verknüpfen sich Vorstellungen von Europa als politischer und der katholischen Kirche als religiöser Großinstitution nicht selten miteinander und werden deswegen abgelehnt. Jedenfalls in der Europaskepsis der skandinavischen Länder und ihrer (evangelischen) Kirchen, die einen wesentlichen Teil des europäischen Protestantismus darstellen, sind beide Elemente vorhanden.

Ein fünfter Grund mag die «Größe», die Anzahl der Protestanten im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung sein. Sie sind eine Minderheit in Europa und vermutlich deswegen im Rahmen der EU eher zurückhaltend. In Zahlen heißt dies: im «Europa der 15» standen 20 Prozent Protestanten 57 Prozent Katholiken und etwa 9 Prozent Anglikanern gegenüber – Tendenz durch Kirchnaustritte einerseits und EU-Erweiterungen andererseits prozentual schwindend. Dazu kommt, daß weder der europäische Protestantismus noch die evangelischen Kirchen Europas Europa und seine Integrationsprozesse und Institutionalisierungen als Kontext der eigenen Entwicklung ausreichend wahrgenommen haben. Faßt man diese euro-skeptischen Punkte zusammen, so könnte man formulieren: die evangelische Freiheit endet in den faktischen Grenzen evangelischer Landeskirchen – und das europaweit. Doch ist dies nur die halbe Wahrheit. Die andere Hälfte, meist weniger deutlich, ist eine implizite Verbindung von europäischen Transformationsprozessen mit evangelischen Reformationprozessen.

Versöhnungsarbeit und Kirchenkonferenzen

Der Motor einer entideologisierten Europaidee der Nachkriegszeit im evangelischen Bereich waren allerdings weniger die Kirchenleitungen als vielmehr politisch engagierte Christen und Gemeinden. Die wesentliche Aufgabe war allerdings nicht der Aufbau europäischer kirchlicher Strukturen, sondern die Versöhnungsarbeit, allen voran die deutsch-französische Aussöhnung. Zu ihr verhalf etwa die Gründung des französisch-deutschen Bruderrates (Speyer 1950). Transnationaler Ökumene diente auch der «Nordisch-deutsche Konvent» (1949 Kopenhagen). Diese Versöhnungsarbeit setzte sich in der Zeit des Kalten Krieges durch Gemeindekontakte über den Eisernen Vorhang hinweg fort. Nach dem Ende des Kommunismus war es vor allem die deutsch-polnische und die deutsch-tschechische Aussöhnung, die hier notwendig wurde. So entstand aus der Begegnung zwischen Tschechen und Deutschen 1998 eine Publikation der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD): «Der trennende Zaun ist abgebrochen. Zur Verständigung zwischen Tschechen und Deutschen.» Auf diesem Weg zu einem Europa der Versöhnung ist auch das Projekt «Healing of Memories», das die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa in Zusammenarbeit mit anderen Kirchen im Jahre 2005 in Rumänien begonnen hat.

Parallel zur europäischen Versöhnungsarbeit begann die Strukturierung evangelischer Kirchen auf europäischer Ebene. 1950 wurde die «Ökumenische Kommission für europäische Zusammenarbeit» (später bezeichnet als «Arbeitsgemeinschaft Christliche Verantwortung für Europäische Zusammenarbeit») gegründet. In die Anfangszeiten des Kalten Krieges reicht die Vorgeschichte der «Konferenz europäischer Kirchen» (KEK), im Jahre 1959 gegründet, und die auf kirchenleitender Ebene der gesamteuropäischen Integration verpflichtet ist, in Zeiten des Kalten Krieges in Konkurrenz treten mußte zur betont links orientierten «christlichen Friedenskonferenz» und sich bis heute als Brücke zwischen West und Ost sowie zwischen reformatorischen und orthodoxen Kirchen in Europa bewährt hat. Zu Beginn der sechziger Jahre wurde die bis heute bestehende «Konferenz der Kirchen des Rheins» einberufen.

Eine Wende für Europas Kirchen ergab sich mit dem KSZE-Prozeß und mit dem Ende des Kommunismus, der damit verbunde-



Wir gehören zu den Begabtenförderungswerken in der Bundesrepublik, sind eine Einrichtung der katholischen Kirche und fördern besonders begabte und engagierte katholische Studierende und Promovierende.

Möglichst zum 1.1.2007 suchen wir eine/einen

Geistliche Rektorin/Geistlichen Rektor

Zu Ihrer Aufgabe gehört insbesondere die Verantwortung für unser gesamtes geistliches und pastorales Programm.

Wir bieten eine 100% Stelle, zunächst befristet auf 5 Jahre, mit Dienstsitz in Bonn. Unsere Verträge orientieren sich am TVöD bzw. der kirchlichen Vergütungsordnung.

Sie haben in katholischer Theologie promoviert, bringen eine Ausbildung sowie qualifizierte Erfahrungen in geistlicher Begleitung mit und interessieren sich für diese Stelle?

Dann erbitten wir Ihre Bewerbung bis zum 15. September 2006 an folgende Adresse:

**Cusanuswerk
Prof. Dr. Josef Wohlmuth
Baumschulallee 5
53115 Bonn**

nen Überwindung des Ost-West-Konflikts und der Integration Europas. In diesem Zeitraum rücken vornehmlich sozialetische Themen in den Mittelpunkt kirchlich-theologischer Diskussion, Europa wird besonders von den evangelischen Kirchen unter den Stichworten «Herausforderung» und «Verantwortung» wahrgenommen. Dies bedeutet zum einen, daß Kirche sich selber europäisch thematisiert und institutionalisiert, zum anderen, daß sie Anteil nimmt an der politischen Integration Europas. Zum ersten: Im Bereich der protestantischen Kirchen gibt es eine Vielzahl von Europasynoden einzelner Kirchen (etwa Rapport von de Generale Synode der Nederlandse Hervormde Kerk «Hart en ziel voor Europa?» 1996). Dazu gibt es Ansätze zu transnationaler Kooperation. 1973 wird die sogenannte Leuenberger Konkordie erstellt, in der reformatorische Kirchen sich gegenseitig Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft gewähren, d.h. Kirchengemeinschaft einräumen. Mit diesem Schritt wird die evangelische konfessionelle und nationale Ausdifferenzierung seit der Reformation nicht zurückgenommen, sondern in einen neuen Verständigungsrahmen eingefügt. Diese Leuenberger Kirchengemeinschaft⁴ als Gemeinschaft der reformatorischen Kirchen Europas zählt mittlerweile über 100 Mitglieder. Doch nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ ist sie gewachsen. So wurde die Aufgabe, wie sie in der Leuenberger Konkordie formuliert wurde, nämlich die Verpflichtung zu gemeinsamem Zeugnis und Dienst, so aufgenommen, daß neben der theologischen Verständigung die gesellschaftspolitische Arbeit hinzukam. Die Vollversammlung in Belfast brachte dies unter das Stichwort: dem Protestantismus in Europa eine Stimme geben. Und die organisatorische Konsequenz war eine Namensänderung: Aus der Leuenberger Kirchengemeinschaft wurde die «Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa». «Inwieweit es gelingt, die

⁴ Wilhelm Hüffmeier, Udo Hahn, Hrsg. *Evangelisch in Europa. Being Protestant in Europe. Etre Protestant en Europe. 30 Jahre Leuenberger Kirchengemeinschaft.* Frankfurt/M. 2003.

innerprotestantische Kommunikation hinsichtlich der Formulierung zentraler ethischer und politischer Herausforderungen zu fördern, ist bislang offen. Gelänge dies, zumindest teilweise, würde die Leuenberger Kirchengemeinschaft eine der wichtigsten und vielleicht sogar die führende Organisation protestantischer Kirchen in Europa sein.»⁵ Diese Stärkung ist deswegen wichtig, da laut EU-Verfassungsvertrag den Kirchen die Rolle eines Dialogpartners der EU zukommen soll. Jedoch: alleine dadurch, daß von der politischen Seite den Kirchen und Religionsgemeinschaften und damit auch den Evangelischen ein Angebot zum Dialog gemacht ist, heißt noch nicht, daß sie dies annehmen auch in der Lage sind. Die organisatorische Schwäche der evangelischen Kirchen in Europa läßt sich so leicht nicht überwinden. Schwere allerdings wiegt, daß es neben der organisatorischen Schwäche eine inhaltliche Schwäche gibt, nämlich bei der Frage, welche Rolle die Evangelischen im nachneuzeitlichen Europa überhaupt einzunehmen in der Lage sind.

Aufgaben am Beginn des 21. Jahrhunderts

Offen geblieben ist in der Geschichte der europäischen Integration die Frage, welches Europa denn eigentlich möglich oder notwendig ist, welche Prinzipien gelten sollen. Kurz: der europäische Integrationsprozeß verlangt nach einem integrierenden Modell zur Selbstverständigung. Hier kommen zum Anfang des 21. Jahrhunderts und nach einem halben Jahrhundert europäischer Erfolgsgeschichte die Fragen nach europäischer Kultur, europäischem Leitbild oder europäischer Identität ins Spiel: Über die rechtlichen, wirtschaftlichen und militärischen Fragen hinaus (die sich mit dem Bild des «gemeinsamen Hauses Europa» verknüpfen, das sich zur «Festung Europas» entwickeln könnte) wird zunehmend nach einer «Seele Europas» (*Jacques Delors*) gefragt. So problematisch diese Metaphorik ist (tendiert sie doch dazu, den europäischen Integrationsprozeß zu idealisieren, in einem zivilreligiösen Vernetzungsprozeß zu überhöhen und Europa als Kollektivindividuum zu stilisieren oder eine Wertebasis zu konstruieren, den es in der Geschichte so nicht gegeben hat), verweist sie doch auf ein Defizit an gesamteuropäischer Orientierung, die aber notwendig ist für politisches Handeln, das Europas BürgerInnen einbeziehen will. Was hier eher gesellschaftspolitisch formuliert ist, kündigt sich auch geistesgeschichtlich an: Es gibt in Europa eine Renaissance des Religiösen, die dazu nötigt, das Konzept der Säkularisierung zu modifizieren. Dies kann nicht bedeuten, die Wirklichkeit schlicht zu re-sakralisieren und sie damit dem vernünftigen Zugriff menschlichen Planens zu entziehen, sondern Religion als Lebensäußerung und als Grundhaltung stärker in die vernünftige Planung einzubeziehen.

Diese Entwicklungen erfordern vor allem eine theologische Erfassung dessen, was mit Europa gemeint ist und mit dem europäischen Transformationsprozeß sich vollzieht. Dazu gibt es in der Tradition der Kirchen Europas unterschiedliche Verstehensmodelle.⁶

In der römisch-katholischen Kirche und ihrer Theologie ist im Wesentlichen das den Bedingungen der Nachmoderne angepaßte Modell des christlichen Abendlandes bestimmend. Zwar gilt auch für die römisch-katholische Kirche, daß sie sich seit der Reformation unter den Bedingungen der politischen Entwicklung in Europa zum einen konfessionalisierte, eben von einer allumfassenden katholischen zu einer konfessionsspezifischen römisch-katholischen Kirche veränderte, und nationalisierte. Dennoch blieben Struktur und Theologie erhalten, die eine die Partikularkirchen übergreifende Dimension eröffnen. Das Tertium, das Europa und die römisch-katholische Kirche verband, war das Modell des «christlichen Abendlandes». Dabei wird in geschichtlicher Perspektive die europäische Wertegemeinschaft in Korrelation gesetzt zur

christlichen Wertehierarchie. Für das moderne Europa bedeutet dies, daß dessen Wurzeln, die christlichen, im Zuge der Re-Evangelisierung wieder entdeckt werden müssen.

Ein Tertium, das Europa und Kirche verbindet, gibt es auch in der *orthodoxen Tradition*. Auch in dieser Tradition spielen Konfessionalisierung und Nationalisierung eine wesentliche Rolle. Europa wird in diesem Kontext zunächst als säkulare, immer auch gefährdete und potentiell ungeistliche Größe wahrgenommen, die erst durch die Durchdringung mit dem Geist der Orthodoxie, also im Zuge der Spiritualisierung, (wieder) zu sich selber kommt, indem sie zu Gott kommt.

Die *evangelischen Freikirchen* haben, weil sie fast ausschließlich gemeindlich aufgebaut und gottesdienstlich orientiert sind, keine eigenständige Europaperspektive. Ähnliches gilt für die islamischen Religionsgemeinschaften. Zwar gibt es eine Art Euro-Islam, eine Entwicklung, in der der Islam in Europa Europa nicht nur als Lebensraum, sondern als religiös relevanten kulturellen und politischen Deute- und Handlungsraum versteht, aber dieser ist sowohl in der theologischen Selbstbeschreibung als in der organisatorischen Form erst in den Anfängen der Entwicklung. Ähnliches gilt auch für die jüdische Religion und das jüdische Volk. Mit der europäischen Kultur verbunden und unter der europäischen, vornehmlich deutschen Barbarei leidend, stellt es auf seine Weise dar, was Europa ist. Die kleine Zahl jüdischer Gemeinden in Europa (gemessen an der Gesamtbevölkerung) und die Konzentration auf den Staat Israel (in politischer Perspektive) lassen hier auch keine spezifisch jüdische Europa-Wahrnehmung erwarten.

In signifikant unterschiedlicher Weise wird Europa in der evangelisch-reformatorischen Tradition der Volkskirchen Europas wahrgenommen. Dies beginnt schon damit, daß die spezielle Idee des «christlichen Abendlandes», in der Nachkriegszeit eher in konservativen und eben katholischen Kreisen vertreten, in der evangelischen Reflexion keine Resonanz fand. Hier spricht man bis heute eher von Europa statt vom «christlichen Abendland». Dabei ist Europa in erster Linie ein säkulares Projekt. Es wird durch das verkündigte Wort zur Sache gerufen, so der Theologe *Karl Barth*, und bei aller Wahrung der Differenz von Kirche und Staat sind ChristInnen, Gemeinden und Kirchen in die Mitverantwortung zur Gestaltung gerufen. Die politische Integration vollzieht sich nicht nach dem Modell der Vereinheitlichung unter Überwindung regionaler, kultureller, ethnischer Verschiedenheiten, sondern im Horizont der gemeinschaftlichen Wahrung der Unterschiede, also durch die Bewährung in Freiheit. Um die theologische Basis der evangelischen Europaarbeit zu sichern, wurde im Rahmen der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen ein Projekt initiiert unter dem Titel «Theologie für Europa». Aus diesem Projekt hat sich eine Publikation entwickelt unter dem Titel: «Theologie für Europa. Perspektiven evangelischer Kirchen».⁷ Darin finden sich Aufsätze evangelischer Theologen, die aus der Sicht ihrer Konfession und ihrer Sprach- und Lebenswelt Europa in den Blick nehmen und Perspektiven für die Zukunft Europas wie des Protestantismus. Auf der Vollversammlung wird dieses Buch präsentiert. Neben der eher fundamental-theologischen Arbeit gehört die sozialetische Reflexion europäischer Integrationsprozesse unverzichtbar zur evangelischen Europa-Theologie. Um diese Arbeit zu systematisieren wurde eine Arbeitsgruppe gegründet. Ihre Aufgabe ist es, die evangelische Stimme in Europa im Konzert und im Unterschied zu anderen kirchlichen Positionen zum Klingen zu bringen. Auch im sozialetischen Bereich wird die Gratwanderung zwischen evangelischem Profil und ökumenischer Verbundenheit, zwischen evangelischer Freiheit und gesellschaftlicher Gebundenheit der evangelische Königsweg bleiben. Ziel ist es, die Geschichte evangelisch-europäischer Freiheit fortzuschreiben.⁸

⁷ Martin Friedrich, Hans Jürgen Lübl, Christine R. Müller, Hrsg., *Theologie für Europa. Perspektiven evangelischer Kirchen*. Frankfurt/M. 2006.

⁸ Vgl. Wilhelm Hüffmeier Hrsg., *Das christliche Zeugnis von der Freiheit*. Leuenberger Texte 5. Frankfurt 1999. Hier wird die reformatorische Freiheitserfahrung durch die Freiheitsgeschichte der Neuzeit hindurch bis in die Befreiungsgeschichte, die mit dem Ende des Kommunismus verbunden ist, beschrieben.

⁵ Martin Greschat, *Protestantismus in Europa. Geschichte – Gegenwart – Zukunft*. Darmstadt 2005, 160.

⁶ Für die verschiedenen kirchlichen Zugänge zu Europa vgl. Hans Jürgen Lübl, Art. Europa und die Kirchen, in: *Evangelisches Soziallexikon*. Stuttgart 2001, 420-426.

Gemeinschaft gestalten

Nach der theologischen Grundlegung ist es zukunftsrelevant, die Gemeinschaft der Evangelischen in Europa auch zu gestalten. Dazu gehört unter anderem auch die Entwicklung von gesamtkirchlichen Strukturen, um evangelische Perspektiven der Freiheit in die Gestaltung Europas einbringen zu können. Diese Aufgabe ergibt sich aus den europäischen Integrationsprozessen selber. Diese haben, so wurde gezeigt, pragmatisch begonnen und sich entwickelt. Was für die Gesellschaft und die Politik gilt, gilt auch für Kirchen: Sie finden sich nicht nur in den europäischen Transformationsprozessen vor und müssen sich darin zurecht finden, sondern diese Transformationsprozesse haben ihre Gestalt und ihre Rolle in Europa selber verändert. Dies nötigt zur Neuorientierung, die ein Doppeltes leisten muß: zum einen die Wiederentdeckung der Grundform von evangelischer Kirche und zum anderen die Fortschreibung der Reformation unter den Bedingungen der Nachneuzeit.

Es ist entscheidend für die strukturelle Weiterentwicklung des europäischen Protestantismus, daß er die Gestaltfrage als theologisch und ekklesiologisch relevante aufnimmt. Dies heißt zum einen, daß die Gestalt von Kirche als eine Kategorie sui generis nicht den (kirchen-)politischen Beliebigkeiten und geschichtlichen Zufällen überlassen bleiben darf. Hier lag ein verhängnisvolles Defizit der Reformation. Die Barmer Theologische Erklärung hat in ihrer dritten These neue Perspektiven eröffnet: «Wir verwerfen die falsche Lehre, als dürfe die Kirche die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugungen überlassen.» Zum anderen bedeutet dies auch, daß die politischen Ordnungen der Welt, auch sie Gestaltungen von Gemeinschaft, nicht unhinterfragt als gottgegebene Ordnungen verstanden werden dürfen. Kurz: ob Nationalstaat oder EU, beides ist säkularer Kontext, nicht heiliger Text für die Gestaltung von Kirche. Die evangelische Gestaltungsaufgabe bezieht sich auf beide Bereiche, wenn auch in unterschiedlicher Weise.

Zur Frage nach der theologisch adäquaten Gestalt evangelischer Kirchen in Europa werden in Budapest Ergebnisse von Lehrgesprächen zum Thema: «Gestalt und Gestaltung evangelischer Kirchen in einem sich verändernden Europa» vorgelegt. Deutlich ist, daß auf gesamteuropäischer Ebene die Stimmen lauter werden, die eine europäisch-evangelische Synode für notwendig erachten, um die Stimme des Protestantismus auf evangelische Weise, d.h. synodal, zu repräsentieren. Dabei wird auf evangelischer Seite neu zu lernen sein, daß Freiheit ihr eigenes, verbindliches Regelsystem hat. Es geht nicht darum, die verschiedenen und sehr unterschiedlichen Zugänge und Stellungnahmen zu Europa zu vereinheitlichen, sondern sie verstärkt miteinander in Beziehung zu setzen. Verbindlichkeit zu gewinnen – nicht jenseits, sondern unter den Bedingungen des nachneuzeitlichen Pluralismus, ohne Zuhilfenahme episkopaler und hierarchischer Absicherungen – das wird die neue Aufgabe des europäischen Protestantismus sein.

Die einzelnen evangelischen Kirchen und Gemeinden Europas, deren Situation sehr unterschiedlich ist, verbindet dabei die Erfahrung und Erkenntnis, im nachneuzeitlichen Europa nur noch eine Minderheit darzustellen. Die Gefahr einer Ghettoisierung und religiösen Überhöhung verbleibender Reststrukturen, auch einer zunehmenden Katholisierung ist damit gegeben. Demgegenüber gibt es jedoch Ansätze, Kirchen und Gemeinden als eigenständige theologische Größen ernst zu nehmen: auf kirchlicher Ebene im ökumenischen Diskurs unter dem Stichwort der «Ökumene der Profile», auf religiöser Ebene durch Mitwirkung beim Aufbau multireligiöser Foren, auf gesellschaftlicher Ebene im Kontakt mit NGOs und BürgerInnenbewegungen, auf politischer Ebene als Sachwalterinnen von Minderheitsanliegen. Dabei kommt es entscheidend darauf an, daß der Protestantismus als gesellschaftliche Kraft nicht verkirchlicht, sondern die Kirchenstrukturen protestantischer werden – mit der Verantwortung des Individuums für die eigenen Entscheidungen und dies nachneuzeitlich,

d.h. bei schwindender Autorität der Institutionen wie Kirche oder Gemeinde. Zur Gestaltung kirchlicher Gemeinschaft gehört auch die Gestaltung des Miteinanders der Kirchen. Hier wird es wichtig sein, den Gefahren der «Ökumenefalle» zu entgehen: daß nur das gemeinsame Auftreten möglichst vieler (Kirchen und Konfessionen) angemessen und zielführend ist. Dies provoziert einen Vereinheitlichungsdruck, der dem realen und differenzierten Miteinander nicht gerecht wird und weder theologisch noch kirchlich hilfreich ist. «Einheit in versöhnter Verschiedenheit» ermöglicht es, eine Ökumene der Profile zu gestalten, in der die Differenzen zum lebendigen Miteinander gehören.

Die gottesdienstliche Gemeinschaft stärken

Die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa ist kein Dachverband für kirchen- oder gesellschaftspolitische Lobbyarbeit, sondern ist Kirchengemeinschaft. Seit der Unterzeichnung der Leuenberger Konkordie 1973 gewähren sich die Unterzeichner der Konkordie gegenseitig Kanzel- und Abendmahls-gemeinschaft. In der Kirchenstudie «Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit»⁹ (Frankfurt 1995) wird erstmals das evangelische Kirchenverständnis im Miteinander europäischer Kirchen entwickelt und in den ökumenischen Dialog eingebracht. Einer Vertiefung der Gottesdienstgemeinschaft soll auch die Einführung eines neuen GEKE-Gesangbuchs «Colours of Grace» dienen, das auf der Vollversammlung den Delegierten vorgestellt wird.

Bildungskirche für eine Bildungsgesellschaft

Das Zukunftsthema Europas ist die Bildung. Die Pisa-Studien haben den gesamteuropäischen Horizont für Bildung eröffnet, der Bologna-Prozeß sucht nach europäischen Standards in der Hochschulbildung. Im ressourcenarmen Kontinent wird Bildung zur Zukunftssicherung unverzichtbar. Mit Bildung kommt zugleich ein Kernthema evangelischer Glaubens-tradition ins Spiel – und die Frage, für welche europäische Bildung diese Glaubens-tradition steht. Zunächst sind alle Anstrengungen um ein Mehr an Bildung zu unterstützen. So ist es zu begrüßen, daß die EU für den Zeitraum von 2007 bis 2013 die Mittel für Bildungsförderung verdreifachen wird. Diese Bildungsaktivitäten sind im Rahmen des sogenannten Lissabon-Prozesses zu sehen, durch den bis zum Jahre 2010 Europa zum dynamischsten Wirtschaftsraum der Welt gemacht werden soll. Kritisch ist allerdings die Tendenz zur Ökonomisierung der Bildung und die Konzentration auf die technisch-naturwissenschaftlichen Fort- und Weiterbildung in Europa. Und beides geschieht ohne direkte demokratische Kontrolle und ohne explizites Bildungskonzept. Bischof *Wolfgang Huber* hat am 30. November 2004 in Brüssel formuliert: «Das Bildungswesen darf weder industrialisiert noch funktionalisiert, d.h. lediglich zum Zulieferer des Arbeitsmarktes werden.»

Auch religiöse Bildung ist in Europa wieder gefragt – zum einen als Kontingenzbewältigung, zum anderen aber um das Risiko, das mit dem Konfliktpotential Religion gegeben ist, unter dem Stichwort der «religiösen Toleranz» zu minimieren. Zu erinnern ist dabei an die «Empfehlung des Europarates 1202» aus dem Jahr 1993. Hier wird von politischer Seite die Aufgabe religiöser Bildung im Rahmen eines demokratischen Europas skizziert. Dort heißt es in Abschnitt 3: «Die Religion bedeutet für den Menschen eine Bereicherung seines Verhältnisses zu sich selbst und zu seinem Gott so wie zur Außenwelt und zur Gesellschaft, in der er lebt.» Werteverfall, zunehmende Intoleranz, Ökonomisierung der Wirklichkeit – all das sind Probleme, die zu bearbeitenden Religion dienlich sein kann und deswegen, so die Schlußabschnitte, ist religiöse Bildung zu garantieren. Mit religiöser Bildung ist in erster Linie eine Befriedung der Religionen in ihrem Miteinander

⁹ Wilhelm Hüffmeier-Hrsg., Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit. Frankfurt/M. 1995.

gemeint; gewollt scheint aber auch zu sein, das «Konfliktpotential» Religion im öffentlichen Raum Europa und zur Gestaltung Europas zu minimieren. Damit erhält Europas Integrationsprozeß Bildungsweihen – jedoch ist damit noch nicht gesagt, ob das bereits jene religiöse Bildung ist, die den Anforderungen einer sich wandelnden europäischen Religionsgeschichte entspricht. Diese dürfte sich nicht aus den Problemfeldern europäischer Integration speisen, um diese zu befrieden und so die Integration der Integration zu garantieren. Sie müßte aus der Logik und Dynamik des europäischen Integrationsprozesses selber gewonnen werden – als eine Art religiös-gebildeter Wertschöpfung dieses Prozesses. Hier sind evangelische Perspektive einzubringen: die Orientierung am Individuum, seiner Freiheit und seiner Verantwortlichkeit, die als solche gemeinschaftsbildend ist. Bildung in Umbruchzeiten wird aus evangelischer Sicht Abschied nehmen von einem auf Perfektionierung ausgerichteten, an Werten ausgerichteten Bildungsverständnis, und verstärkt auf Schnittstellen in Lernprozessen, auf Brüche in den Lernbiographien und auf Differenzen im interreligiösen Lernen zu achten haben.¹⁰

Zukunftsmodelle entwickeln

Europa, auch Europas Kirchen, leiden derzeit unter einem Zukunftsdefizit. Utopien haben sich verbraucht, der Weg der kleinen Schritte scheint mühsam und unübersichtlich. Auch die evangelischen Kirchen haben kein Erfolgsrezept für die Integration Europas anzubieten, aber ein in der Geschichte des Miteinanders der Kirchen durchaus erprobtes Modell, das evangelisch wie europäisch, kirchlich wie gesellschaftlich durchzubuchstabieren ist: das Modell der «Einheit in versöhnter Verschiedenheit». Noch einmal ist das Projekt der Freiheit – evangelisch und europäisch durchzubuchstabieren. Die Einheit, weder die des Glaubens und der Kirchen noch die der Kulturen und europäischen Nationen, besteht demnach nicht in einem einheitlichen religiösen oder politischen System, sondern ist nirgend anders denn in der Verschiedenheit zu finden. Nicht die Verschiedenheit als solche ist damit gemeint, nicht der postmoderne Kult der Differenz ist gefragt, sondern das, was Verschiedenheit gestaltet und verbindet. Theologisch ist hier von Versöhnung zu reden. Dies besagt, daß die Differenzen bestehen, aber ihr Stachel, der Charakter der Ausschließlichkeit, der Zwang, das andere und Fremde auszuschließen, genommen ist. Versöhnung hält das freie Spiel der

Differenzen in Gang, ohne den Ausgang zu kennen. Daß dieses Kirchenverständnis keineswegs defizitär ist, sondern sogar ein tragfähiges Ökumenemodell darstellt, das hat die derzeitige Präsidentin der GEKE, Frau Professorin Dr. Elisabeth Parmentier gegenüber Kardinal Walter Kasper, dem Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, betont. Dieser hatte wiederholt dem Leuenberger Konzept der «Einheit in versöhnter Verschiedenheit» eine Absage erteilt. E. Parmentier wies darauf hin, daß die römisch-katholische Kirche in ihren Dialogen mit dem Lutherischen Weltbund und den altorientalischen orthodoxen Kirchen das der Leuenberger Konkordie zu Grunde liegende Prinzip selbst praktiziere und den «differenzierten Konsens» suche. «Es gibt zur Zeit kein tragfähigeres Modell für den interkonfessionellen Dialog. Solange sich die römisch-katholische Kirche nicht konsequent zu einem solchen Modell des differenzierten Konsenses auch mit den reformatorischen Kirchen bekennt, wird bei evangelischen Christinnen und Christen immer wieder der Verdacht einer versteckten Rückkehrökumene laut werden», so die GEKE-Präsidentin.¹¹

Europa neu zu denken, das ist möglich, indem Gott selber nochmals neu – unter den Bedingungen der Nach-Neuzeit – gedacht und gehört wird, als eine seltsam andere Stimme, die nicht notwendig, aber möglich ist. In der Diktion der römisch-katholischen Kirche und der Formulierung von Johannes Paul II lautet dies so: «Ich rufe dir, altes Europa, einen Schrei voller Liebe zu. Finde zu dir selbst zurück. Sei du selbst. Entdecke deine Ursprünge. Belebe deine Wurzeln. Erwecke jene Werte zum Leben, die deine Geschichte glorreich machten und veredle deine Gegenwart in den anderen Kontinenten.» (Santiago de Compostela, 1982) In der Sprache und der Tradition der evangelischen Kirchen könnte dies so lauten: «Es ist unsere Hoffnung, dass auch in dem politischen Projekt eines säkularisierten Europa, in den Geschichten des Aufbruchs und des Gelingens wie in den unverschuldeten und selbstverschuldeten Katastrophen Gott gegen allen Augenschein anwesend ist, die Erwartungen der Menschen trägt und diese nach seinem Willen leitet.»¹²

Hans Jürgen Luibl, Poxdorf

¹⁰ Hans Jürgen Luibl, Europäische Bildung – Kirchliche Bildung. Ein theologisches Suchspiel, in: Munzert/Munzert Hrsg., Quo vadis Kirche? Gestalt und Gestaltung von Kirche in den gegenwärtigen Transformationsprozessen. Joachim Tract 65. Geburtstag, Stuttgart 2005, S 328-341.

¹¹ Vgl. http://lkg.jalb.de/kg/isp/news.jsp?news_id=1289&lang=de&side_id=2

¹² Kirche – Volk – Staat – Nation (Anm. 3), 70.

Europa – das «Haus des Gesellschaftsvertrags»

Mustafa Cerić und die Begründung eines europäischen Islam

Die zum geflügelten Wort gewordenen Verse aus Friedrich Schillers «Wallensteins Lager» «Von der Parteien Gunst und Haß verwirrt, schwankt sein Charakterbild in der Geschichte» könnten auf ihn angewendet werden, wenn man die Urteile hört, die von manchen Bosniern geäußert werden, wenn man sie auf ihn anspricht: Er sei ein Politiker und kein geistlicher Führer. Er wolle eine Art Papst im europäischen Islam werden. Und wenn man dann sagt, es wäre ganz gut, wenn die Muslime «eine» Autorität hätten, dann zucken sie mit den Schultern und halten sich bedeckt: Er sei von den Muslimen aus den verschiedenen Teilen Europas nicht gerufen worden. Und er solle sein Haus in Ordnung bringen, bevor er sich aufmache, das große Haus der europäischen Muslime zu ordnen. Die Rede ist dabei vom Reiz ul-Ulema Mustafa Cerić, dem Großmufti von Sarajevo.¹

Das alles höre ich immer wieder. Aber dann sagt mir plötzlich eine Frau im Café, sie besinne sich ganz genau, wie bei der Beerdigung des am 19. Oktober 2003 verstorbenen Präsidenten Alija Izetbe-

gović in Sarajevo eine bedrohlich aussehende große Gruppe von «Vehabie» am Grab des Ex-Präsidenten zusammengekommen sei. Diese Gruppe habe durch ihre laut skandierten Rufe, ihre schwarze Kleidung, ihr grünes Stirnband und die langen Bärte einen martialischen Eindruck hervorgerufen. Angesichts der vielen Staatsgäste und angesichts des großen Aufgebot an Sicherheitskräften hätte die Situation durch die Drohrufe der «Vehabie» eskalieren können. Da sei der oberste Würdenträger der Muslime, Mustafa Cerić, aufgestanden und habe erklärt: «Wir sind in Bosnien. Und wir machen das wie in Bosnien!» «Vehabie» nennt man die von Saudi-Arabien finanzierten Männer, die als eine Art Sittenpolizei fungieren und z. B. junge Leute, die in Autos Sex machen, weil sie nirgendwo sonst eine Möglichkeit haben, verprügeln oder junge Frauen schlagen, die in zu kurzen Röcken herumlaufen. Ich erinnere mich an den Beginn des Jahres 1993. Wir waren am 3. Januar zu dritt in Sarajevo angekommen: Bischof Franz Kamphaus von Limburg, der bosnische Franziskaner-Provinzial Fra Petar Andelović und ich. Wir hatten von den Schwierigkeiten des Durchkommens bei «Sierra Drei», wie der UNHCR den letzten Checkpoint außerhalb von Ilidža nannte, keine Ahnung gehabt. Als wir in die Stadt fuhren, hagelte es schon Granaten. Am Abend waren wir

¹ Vgl. die Publikationen: Mustafa Cerić, Roots of Synthetic Theology in Islam. A Study of the Theology of Abu Mansur al-Maturidi (d. 333/944). International Institute of Islamic Thought and Civilization, Kuala Lumpur 1995; ders., Islam u Bosni. (Biblioteka Arabeska, 1). Sarajevo 1994.

dann mitten in der Stadt, trügerisch von den hohen Gebäuden geschützt, die hier nur im Abstand von schmalen Gassen zueinander stehen. Wir hatten uns bei Msgr. Vinko Puljić, dem Erzbischof von Sarajevo und späteren Kardinal, einquartiert.

Bischof F. Kamphaus fragte sofort, wann man denn am nächsten Morgen zum Würdenträger der Muslime gehen würde. Diese Frage – so spürte man – war dem Erzbischof nicht angenehm. Er hatte mit ihr überhaupt nicht gerechnet. Aber jetzt gab es kein Ausweichen mehr. Er mußte mit. Wir gingen dann auch am nächsten Morgen zum Reiz ul-Ulema Mustafa Cerić. Mustafa Cerić erinnerte sich am vergangenen 6. Juni 2006 noch sehr genau an diese Begegnung, als ich ihm davon erzähle.

Die Deklaration der Europäischen Muslime

Der Reiz ul-Ulema hat als Großmufti von Sarajevo eine Deklaration der Europäischen Muslime geschrieben.² Es ist ein sorgfältig redigiertes Dokument von dreißig Seiten, dessen Fassung in englischer Sprache ich erhielt. Das Dokument, so schreibt Mustafa Cerić, sei das Ergebnis einer fünfjährigen Erfahrung interreligiöser Dialoges. Es will zu einer großen Debatte über die zukünftige Stellung der Muslime in Europa und im Westen anregen. In der Einführung nimmt Mustafa Cerić Bezug auf die großen Attentate vom 11. September 2001 in New York, auf die Anschläge vom 11. März 2004 in Madrid und vom 7. Juli 2005 in London sowie auf weitere Attentate: 1995 in Riyadh, 1996 in Dahrán, 1998 in Nairobi und Daresalam, 2000 im Yemen, 2002 in Bali und 2003 in Istanbul.

Was Mustafa Cerić in diesem Dokument besonders hervorhebt, ist das Postulat einer «Institutionalisierung» des Islam, damit dieser und die Gemeinschaft seiner Gläubigen endlich die ihnen längst zustehende Rolle in den westlichen Gesellschaften spielen können. Des weiteren verlangt er die Errichtung eines guten, ja hervorragenden Schulwesens, welches jungen Muslimen es ermöglicht, den Herausforderungen der westlichen Gesellschaften standzuhalten. Er fordert dies auch, damit die Muslime in Europa den gleichen Stand politischer Repräsentanz wie andere Religionen und Konfessionen erreichen können. Er verlangt eine Lockerung der europäischen Einwanderungspolitik, die in letzter Zeit restriktiv gegenüber den Muslimen geworden ist.

Die Idee einer globalen Herausforderung sollte den Muslimen eigentlich nicht fremd sein, meint Mustafa Cerić. Dennoch hätten es die Muslime bis heute nicht geschafft eine eigene Idee über die Globalisierung zu entwickeln: Sie «haben keine globale Strategie, sie haben auch keine globale Mentalität und keinen globalen Sinn. Sie haben nicht mal einen globalen Kalender, um sie von der Konfusion über die Datierung der *Id al-adha*³ abzubringen. Und noch schlimmer», so fährt er in einer Art und Weise fort, wie man sie selten von muslimischen Würdenträgern hören kann, die Muslime hätten es nicht mal verstanden, das Image abzustreifen, «daß sie die Bedrohung für Freiheit und Sicherheit auf der ganzen Welt sind; sie tragen deshalb das Stigma des globalen Terrorismus».

Mustava Cerić hält in seiner Erklärung fest, Europa sei nicht das «Daru-l-islam» also d.h. «das Haus des Islam», denn hier gäbe es auch andere Religionen. Europa sei aber auch nicht das «Daru-l-harb», «das Haus des Krieges». Europa sei das «Daru-l-sulh», das «Haus des Gesellschaftsvertrages». Das ist sensationeller als das, was man bisher von Mustava Cerić lesen konnte. Das klingt nach Jean-Jacques Rousseau, der mit seiner 1762 publizierten Schrift «Über den Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des politischen Rechts» einer der Begründer der modernen westlichen Demokratie ist. So wie Mustava Cerić es in seiner Erklärung formuliert, ist die Theorie des Gesellschaftsvertrags ein genuiner Teil des isla-

² Mustafa Cerić hat die Themen dieser Erklärung in den letzten Monaten mehrfach vorgetragen, u.a. auf der zweitägigen Konferenz über «Herausforderungen und Möglichkeiten des Islam in Europa», die Anfangs Juli 2006 in Istanbul stattfand. (vgl. die Berichte von Michael Lüders [Frankfurter Rundschau vom 6. Juli 2006] und Jörg Lau [Die Zeit vom 6. Juli 2006] und das Interview mit Youssuf Al-Qaradwi [Le Monde vom 11. Juli 2006])

³ «Id al-adha» ist das Opferfest, das am 10. Tag des Monats der Pilgerfahrt (Dhu l-hidschscha) gefeiert wird.

mischen Glaubens und dessen, was er auch manchmal mit dem deutschen Wort «Weltanschauung» benennt. Wahrscheinlich sind diese Überlegungen noch nicht eine genau ausgearbeitete Theorie einer Art des «Kirche-Staat-Verhältnisses» für den Islam, das Mustava Cerić für den europäischen Islam fordert. Denn dieses spielt ja im Hintergrund immer eine Rolle, wenn er beschreibt, daß der europäische Islam andere (religiöse und weltanschauliche) Gruppierungen innerhalb eines Staates anerkennt und daß sich dieser die Idee eines «Gesellschaftsvertrags» zu eigen machen kann. War Mustava Cerić bislang schon immer um den interreligiösen Dialog bemüht, und hat er gleichzeitig immer auch in der Stellung des Staates und Stellung der Frau in den islamischen Ländern das Haupthindernis für eine gedeihliche und kreative Position der Gemeinschaft der Muslime gesehen, so geht er nun einen Schritt weiter. Er zitiert in seiner Erklärung John Rawls' «Eine Theorie der Gerechtigkeit» und hält in diesem Zusammenhang fest, Europa sei das «Haus des Gesellschaftsvertrags» («Daru-l-sulh»), weil damit die Möglichkeit gegeben sei, im Einklang mit dem Islam zu leben. Denn beim «Gesellschaftsvertrag» gehe es um jene Grundsätze, «die freie und vernünftige Menschen in ihrem eigenen Interesse in einer anfänglichen Situation der Gleichheit zur Bestimmung der Grundverhältnisse ihrer Verbindung annehmen würden»⁴. Mustafa Cerić führt in diesem Kontext eine bedeutsame Unterscheidung ein, wenn er mit «Gesellschaftsvertrag» (*contract*) das bezeichnet, was den Gesetzen der Vernunft entspricht, während er das, was sich aus dem Glauben an Gott und der Hingabe an seinen Willen ergibt, «Bund» (*covenant*) nennt. Im Rückgriff auf diese Unterscheidung fährt Mustafa Cerić fort: «Wir definieren den Muslim als einen Menschen mit einer Beziehung zu Gott als Akt des Herzens und des Glaubens. Und wir definieren den Bürger als einen Menschen mit der Verpflichtung gegenüber dem Staat als Akt des Diktats seiner Vernunft.»

Aus dieser Feststellung zieht Mustafa Cerić eine Reihe von Folgerungen: So öffnet Europa als das «Haus des Gesellschaftsvertrags» nicht nur den Weg für einen glaubwürdigen und ehrlichen Dialog mit den einzelnen Christen, sondern auch für einen Dialog mit der europäischen Gesellschaft, als solcher. Europa habe zwar mehr Kenntnisse über den Islam, als daß es bereit sei, Muslime zu akzeptieren. Gleichzeitig aber besäßen Muslime weniger Kenntnisse über die europäische Gesellschaft, als daß sie bereit wären, Europa als Wohnort zu wählen. In diesem Zusammenhang spricht Mustafa Cerić von den Menschenrechten: «Unsere Religion soll unter Wahrung der Gewissensfreiheit des einzelnen Menschen wie jede andere Religion in Europa als selbstverständlich (*natural*) und rechtmäßig (*legal*) behandelt werden. Unglücklicherweise ist der Islam in Europa noch nicht «heimisch» geworden. Er hat immer noch den Status des «Fremden», d.h. er wird toleriert, aber er ist nicht als ein gleichrangiger Partner innerhalb des geistlichen Erbes Europas akzeptiert.»

Aus dieser Feststellung ergibt sich für Mustafa Cerić die Frage der angemessenen Repräsentation des Islam in Europa. Er spricht von den dreißig Millionen Muslimen, die gegenwärtig in Europa leben, und er teilt sie in drei unterschiedliche Kategorien ein: einmal die Immigranten, dann die in Europa geborenen jungen Muslime und schließlich die alt eingewessenen Muslime (*indigenous*). Mit der letzten Kategorie meint Mustafa Cerić jene Muslime, die über einen langen geschichtlichen Hintergrund in

⁴ John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt/M. 1975, 27. Die von Mustafa Cerić zitierte Stelle findet sich im Kontext der Hauptentfaltung einer Theorie der Gerechtigkeit, in der John Rawls eine Verallgemeinerung der Theorie des Gesellschaftsvertrages von u.a. Locke, Rousseau und Kant vorschlägt. Die Rolle, die in den bisherigen Theorien des Gesellschaftsvertrages der Naturzustand gespielt hat, übernimmt bei John Rawls die «ursprüngliche Situation der Gleichheit»: «Dieser Urzustand wird natürlich nicht als ein wirklicher geschichtlicher Zustand vorgestellt, noch weniger als primitives Stadium der Kultur. Er wird als rein theoretische Situation aufgefaßt, die so beschaffen ist, daß sie zu einer bestimmten Gerechtigkeitsvorstellung führt.» (28f.) Dabei hat die Rede vom Vertrag den Vorzug, daß Gerechtigkeitsgrundsätze als Grundsätze aufgefaßt werden können, die von vernünftigen Menschen gewählt würden. (zum damit gegebenen Problem der Vernünftigkeit der Vertragspartner und dem «Schleier des Nichtwissens» vgl. John Rawls, ebenda, 159-174)

Europa verfügen, d.h. die Muslime in Bosnien, Albanien, im Kosovo, in Mazedonien und Bulgarien.

Das religiös-kulturelle Erbe Europas

Im zweiten großen Kapitel der Deklaration schreibt Mustafa Cerić, es sei falsch, von Europa als einem christlichen Kontinent zu sprechen. Es sei auf jeden Fall wichtig, das muslimische und das christliche Erbe als integrale Bestandteile des historischen Bildes von Europa miteinander zu verbinden. Oft sei der Islam zu akademisch und «gelehrt» präsentiert worden, so daß er die Herzen einfacher Menschen nicht erreichen konnte. Der Islam sei aber auch oft in einer so brutal vereinfachten Weise eingeführt worden, so daß er die Herzen von ehrenhaften Menschen gar nicht erreichen konnte.

Mustafa Cerić spielt ein bißchen mit den Bedeutungen von Ost und West, wenn er erklärt: «Der Osten hält den Islam für ein Zentrum von Attraktion, der Westen hält den Islam für eine Warnung, der Osten hält den Islam für die Lösung, der Westen für das Problem.» Er schwärmt von den großen islamischen Gelehrten des Mittelalters wie Avveroes, von denen noch christliche Philosophen und Theologen wie Thomas von Aquin profitiert haben. In Europa habe man lange Zeit gebraucht, bis man bereit gewesen sei, die «aristotelische Linke» zu akzeptieren und wieder neu zu rezipieren. Im Osten, also bei den Muslimen, habe man zu lange Zeit damit gewartet, den «Über den Geist der Gesetze» von Montesquieu zu lesen, das im Grund die Begründung des demokratischen Rechtsstaates und der Gewaltenteilung beinhaltet. Der Westen solle den Weg des gemeinsamen Glaubens akzeptieren, der im Glauben von Adam und Eva, von Noah, Abraham, Moses, Jesus und Mohammad vorgeprägt sei. In Ergänzung dazu, so formuliert Mustafa Cerić weiter, müsse der Osten auch den Weg des Westens, nämlich den Weg von der Macht zum Recht, den Weg von der Mythologie zur Wissenschaft, den Weg von der

Sklaverei zur Freiheit und von der Theorie des Staates zur Legitimität des Staates akzeptieren, so wie ihn der Westen seinerseits ausgebildet hat. Muslime würden wie die Juden und Christen an den gleichen Gott glauben.

Im Anschluß an diese Erläuterungen beschreibt Mustafa Cerić den Islam als eine Tradition, die jenseits der Unterscheidung von Ost und West zu verstehen sei: «Wir haben alle den Glauben an Gott, den Schöpfers von Himmel und Erde, wir teilen alle den gleichen Glauben an die Stammeltern Adam und Eva, wir teilen die Luft, die wir atmen und den Sonnenaufgang, den wir jeden Tag erleben. Wir teilen den Glauben von Abraham und die Liebe zur Jungfrau Maria und zu ihrem Sohn Jesus, wie wir uns auch in der Bewunderung für die Noah's Arche, durch die er gerettet wurde, teilen. Wir teilen die Berichte über Moses und über sein, von Gott durch die Wüste Sinai geführtes Volk. Wir teilen die Worte des Heiligen Koran und das exemplare Leben des Propheten. Wir haben keine andere Wahl, als uns für eine Ethik des Teilens zu dem Weg für eine bessere Zukunft aller Menschen zu entscheiden. Der Osten wird weiterhin seine Ideale in Anspruch nehmen, während der Westen sich den Realitäten seiner Beziehungen zum Islam und zu den Muslimen konfrontieren wird. In diesem Kontext von idealen Vorstellungen und realen Erfahrungen müssen die europäischen Muslime ihren Platz in Europa suchen.»

Was in diesem Text fehlt, ist eine Aussage über die Frauen. Nun könnte man mit Mustafa Cerić sagen: «Wir sind in Bosnien, und da machen wir das genau anders.» Trotzdem möchte man Mustafa Cerić eine Nachfrage stellen, auch weil er nur an einer Stelle die Tatsache, daß es Männer und Frauen gibt, erwähnt. «Es ist eine aus dem Islam sich ergebende Pflicht für jeden Muslim und für jede Muslima, gegenseitige Achtung unter allen Religionen zu fördern. Denn der Islam ist seiner Natur nach eine universale Religion.» Mustafa Cerić hat die Vorstellung vom Islam als einer Religion, die den Frieden und die Kultur fördert.

Rupert Neudeck, Troisdorf

Die geduldigen Instrumente einer Metaphorik

Der griechische Dichter Manólis Anagnostákis (1925-2005)

Es ist 1994, der Krieg tobt in Jugoslawien. Die europäische Außenpolitik tut ihr Bestes, Schlechtes kommt dabei heraus. Die Griechen werden von den anderen EU-Mitgliedern als «proserbisch» kritisiert, ihrerseits werfen sie dem Westen Einseitigkeit vor: Die Kluft, die das Nachbarland zerreißt, verläuft an der Trennlinie des alten Schismas. Zwei fünfzehnjährige Gymnasiasten, junge Redakteure einer Schülerzeitung, wollen es besser wissen, sie bitten den berühmten Dichter um ein Interview. Was meine er über diesen Krieg in Europa? Auf wessen Seite stünde er? Der Dichter antwortet: «Ich bin weder für die Serben noch für die Muslime, noch für die Kroaten. Ich bin für alle.» Das war keineswegs selbstverständlich, denn man sah sich wieder allseits von Feindbildern umstellt. Der alte Dichter aber vermochte schon immer im Feind nichts anderes als seinen Zwilling Bruder zu sehen:

In zwei Minuten kommt der Befehl «Vorwärts»
Niemand darf an etwas anderes denken
Vorn unsere Fahne und dahinter wir, Gewehr bei Fuß
Heut abend wirst du unbarmherzig schlagen und geschlagen
werden

(...)
In einer Minute muß endlich das Losungswort fallen
Ein kleines Wort in der Nacht, die bald wundervoll glänzen
wird.

(Und ich, der ich ein kindliches furchtsames Herz habe
Das sonst nichts wissen möchte als die Liebe
Und ich kämpfe so lange Jahre schon und weiß, mein Gott,
immer noch nicht warum

Und ich sehe sonst nichts vor mir so lange Jahre als meinen
Zwillingsbruder)¹

Manólis Anagnostákis war, als er diese Verse am Ende des Zweiten Weltkrieges schrieb, zwanzig Jahre alt. Als er im Sommer 2005 achtzigjährig starb, trauerte man in Griechenland um den bedeutendsten Lyriker der ersten Nachkriegsgeneration.

Der Zwilling Bruder

International gesehen, gehört Manólis Anagnostákis noch in die Tradition linker, engagierter Dichter, die, ob von den Ideen des Kommunismus zeitweise oder nachhaltig fasziniert, ob in Folge eines übergeordneten Gerechtigkeitsethos, die Lyrik im 20. Jahrhundert auf ihre Weise prägten.² Zu ihnen zählte auch Jannis Ritsos³, der «große Bruder», auf dessen Spuren sich in Griechenland die jüngeren, linken Poeten seit den vierziger Jahren naturgemäß bewegen. Mit Ausnahme von Manólis Anagnostákis. Er ist der erste, der sich bereits in den vierziger Jahren von der sogenannten literarischen «Generation der dreißiger Jahre» entfernt, zu der, außer J. Ritsos, die namhaftesten Lyriker des Landes, wie die

¹ Manólis Anagnostákis, Gedichte, die uns eines Abends Feldweibel Otto V... vorlas. I, in: ders., Balladen. Übers. von Niki Eideneier. Romiosini, Köln 1987, 35-37 (Ursprünglich Griechisch in: ders., *Εποχές* [Zeiten], 1945).

² Sie entsprechen weitgehend dem *Dostojewskij'schen* Bild eines jungen, für die «neuen Ideen» empfänglichen Mannes: «Es ist nicht das Materialistische, das so einen Jungen am Sozialismus fesselt. Im Gegenteil, es ist das Ideale, es ist das Poetische, es ist das Religiöse, was ihn packt.» (Fedor Dostojewskij, *Die Dämonen*. 1872. 2. Band, Kap VIII).

³ Jannis Ritsos, 1909-1990.

Nobelpreisträger Giorgios Seferis und Odysseas Elytis, gehören.⁴ Man hat den Eindruck, daß er, wie einst Vladimir Majakowskij, mit «Bajonetten» gegen das «Lyrische» zu Felde zieht; besonders wenn er Erfahrungen und Empfindungen, bedingt durch schreckliche geschichtliche Ereignisse, in präzise, nackte Verse faßt; unter Verzicht nicht nur auf lyrische Formmittel, sondern weitgehend auch auf die großen poetischen Themen: der Natur – ähnlich wie Konstantinos Kavafis⁵ – aber auch der Liebe.

Diese poetische Haltung wird im schmalen Werk von einigen wenigen Gedichtsammlungen⁶ zuweilen thematisiert und ist insofern bezeichnend für die Beschäftigung von Manólis Anagnostákis mit dem Plexus von geschichtlicher Bedingtheit und etwaiger Wirksamkeit der Dichtung. So stellt u.a. das Gedicht «Poetik» die vielleicht kürzeste Aussage in einer der längsten poetologischen Debatten dar: der über *l'art pour l'art* und der engagierten Literatur bzw. über die unantastbare Heiligkeit der Dichtung und ihr Verhältnis zu den Niederungen der Geschichte:

– Ihr übt wieder Verrat an der Dichtung, wirst du mir sagen,
Den heiligsten Ausdruck des Menschen
Ihr benutzt sie wieder als Mittel, als Lasttier
Für eure finsternen Bestrebungen
In vollem Bewußtsein des Schadens, den ihr
Durch euer Beispiel bei den Jüngeren anrichtet.

– Was D u n i c h t verraten hast all die Jahre
Das mußt du mir sagen. Du und deinesgleichen,
Eins nach dem anderen habt ihr euer Hab und Gut
Auf internationalen Märkten und Basaren ausverkauft
Und seid nunmehr ohne Augen zum Sehen, ohne Ohren
Zum Hören und mit versiegelten Mündern, ihr sprecht nicht,
Um was für ein Heiligstes klagt ihr uns an?

Ich weiß: schon wieder Predigt und Rhetorik, wirst du mir sagen.
Nun, also gut! Predigt und Rhetorik.

Wie N ä g e l muß man die Wörter einschlagen.

Damit sie der Wind nicht verweht.⁷

Das Gedicht «Poetik», entstanden unter einer Militärdiktatur⁸, ist nicht nur die Antwort auf eine situationsbedingte Forderung, sondern vielmehr Bestandteil eines extrem kongruenten lyrischen Werks, als dessen Quintessenz es betrachtet werden kann. Die Ansprache eines «Du», gerichtet auf eine auf Erfolg bedachte, gefällige, «höhere» Dichtung, die von der Forderung des Augenblicks absieht, verleiht ihm zwar aktuelle Schärfe, leitet aber zugleich zu einem Gebot hin, das man jetzt nicht, aber auch sonst nicht außer Acht lassen darf: die Pflicht zum Urteil. Im Rahmen einer sowohl poetischen wie auch politischen Moral. Leben und

⁴ Giorgos Seferis, 1900-1971; Nobelpreis für Literatur 1969. Odysseus Elytis, 1911-1996; Nobelpreis für Literatur 1973.

⁵ Konstantin Kavafis, 1863-1933.

⁶ Gesamtausgabe deutsch unter dem Titel *Balladen* (Anm. 1), Griechisch: Πούματα 1941/1971 (Gedichte 1941-1971). Athen 1979.

⁷ Manólis Anagnostákis, *Poetik*, aus: *Das Ziel* (Ο Στόχος), in: *Achtzehn Texte* (Δεκαοχτώ Κείμενα). Athen 1970. Eine Sammlung antidiktatorischer Beiträge in Lyrik und Prosa, der die *Neuen Texte* (Νέα Κείμενα) und die *Neuen Texte II* (Νέα Κείμενα 2) 1971 folgten. Eine Auswahl aus den drei Bänden ist auf Deutsch unter dem Titel *Die Exekution des Mythos fand am frühern Morgen statt*, hrsg. von Danae Coulmas als Fischer Taschenbuch 1973 erschienen. Neuauflage im Romiosini Verlag, Köln 1983.

⁸ Die Obristendiktator von 1967 bis 1974, eine reine Usurpation der Macht ohne Massenbasis und ideologischen Hintergrund.

⁹ 1942 lebten in Griechenland 58000 Juden. Aus den Konzentrationslagern sind 1200 zurückgekehrt.

¹⁰ Manólis Anagnostákis, *Fünf kleine Themen*, IV, in: ders., *Balladen* (Anm. 1) 31.

¹¹ In *Neos Kosmos* (Thessaloniki) vom 16. Januar 1941. Der junge Poet greift in diesem Gedicht auf ein bekanntes Stereotyp zurück: Die Kämpfe an der albanischen Front werden mit dem Kampf der Spartaner des Leonidas an den Thermopylen verglichen.

¹² Manólis Anagnostákis, *Ich spreche ...*, in: ders., *Balladen* (Anm. 1), 181f. (Ursprünglich Griechisch: Die Fortsetzung II [H Συνέχεια 2]. 1962).

Werk des Dichters Manólis Anagnostákis sind für diese Verbindung signifikant. Für jeden aber, der diesen Weg einschlagen wollte, gaben im 20. Jahrhundert die Ereignisse in Griechenland genügend Anlaß. Weltkriege, Balkankriege, eine der größten Vertreibungen in Europa, ein blutiger Bürgerkrieg, Diktaturen. Der Ertrag an Ungerechtigkeit und Tod war groß.

«Ein kindliches Herz»

Manólis Anagnostákis ist 1925 in Thessaloniki geboren, wo er auch einen Teil seines Lebens verbrachte, gelegen im geopolitisch exponierten Norden Griechenlands, dem Drang der balkanischen Nachbarn nach einer Öffnung zur Ägäis ausgesetzt. Thessaloniki hatte noch immer das Flair einer «Vielvölkerstadt» byzantinischer Prägung – mit einem, bis 1942, sehr hohen jüdischen Bevölkerungsanteil.⁹ Das kulturelle Leben erschöpfte sich nicht in der zwangsläufigen Konkurrenz zu Athen, im Gegenteil: Hier haben u.a. neue, wichtige literarische Strömungen der griechischen Moderne ihren Ursprung. Manólis Anagnostákis wächst in einer bürgerlichen Familie auf, beide Eltern stammen von Kreta, der Großinsel mit der liberalen Tradition. Der Vater, der den Beruf des Arztes ausübt, läßt den Heranwachsenden die Zeitungskommentare lesen und sich ein eigenes Urteil bilden. Er ist, als der Krieg ausbricht, fünfzehn Jahre alt. Zeit der verlorenen Unschuld:

Unter meinen Kleidern pocht nicht mehr mein kindliches Herz,
Die Liebe, die nur Liebe ist, hab' ich vergessen ...¹⁰

Im Oktober 1940 beginnt für die Griechen eine heroische Zeit. Mit patriotischen Liedern zieht man zur Front, mit patriotischen Versen besingt man die Siege. Und siegesbewußt ist auch ein Gedicht des Fünfzehnjährigen, das in einer Zeitung¹¹ veröffentlicht und unter den Offizieren an der Front populär wird; er fühlt sich bereits als Dichter. Nach dem Sieg der Griechen über die Italiener folgt jedoch die Niederlage vor den deutschen Truppen. Eine der härtesten Besatzungszeiten bricht an:

Ich spreche von den letzten Trompetenklängen der besiegten
Soldaten

(...)

Von unseren Kindern, die auf den Straßen den Passanten
Zigaretten verkaufen

(...)

Ich spreche, von den Müttern, die sich barfuß durch die Trümmer
schleppen.¹²

Der Hunger raffte mehrere hundert Tausende hinweg, in den Städten setzte der Widerstand ein, Vorstufe des Partisanenkriegs auf den Bergen. In diesen finsternen Zeiten wird Dichtung zu Zuflucht, Gegengewicht zur furchtbaren Wirklichkeit. Manólis Anagnostákis lernt als junger Gymnasiast diese ihre Funktion kennen und hat darüber hinaus das Glück, die Kraft des poetischen Wortes auch als Widerstand an sich zu erfahren: ein charismatischer Lehrer erlaubt ihm, seine Aufsätze in Versen zu schreiben! Zeit der Bewußtwerdung? Später wird er die Dichtung als Widerstand und damit als Möglichkeit zu existieren definieren:

Wozu hilft also die Dichtung
(Diese Dichtung da, meine ich)
Deinen hohen Idealen, dem Pflichtbewußtsein
Dem großen Übergang vom Zwang
Zu den Verhältnissen der Freiheit?
Wozu hilft also die Dichtung
– Das, meinestwegen, was ich Dichtung nenne –
(Laß uns nun auch damit leben oder nur damit).¹³

¹³ Manólis Anagnostákis, *Wozu hilft also ...*, in: *Balladen* (Anm. 1), 221. (Ursprünglich Griechisch in: Die Fortsetzung III [H Συνέχεια 3] 1962).

¹⁴ Ioannis Metaxás antwortete dem Überbringer des Ultimatus von B. Mussolini mit dem Satz: «alors c'est la guerre», der in die Geschichte einging als das Griechische «Nein» (Οχι).

«Am Morgen um 5 ...»

Das Bewußtsein von der existentiellen Bedeutung der Dichtung, wie es hier poetisch formuliert wird, geht – unter dem Druck der Ereignisse – mit der Gewöhnung an das Bewußtsein von einer, wie auch immer gearteten, öffentlichen Pflicht einher. Manólis Anagnostákis entwickelt sich schon in den vierziger Jahren zu dem kämpferischen Dichter, der er Zeit seines Lebens bleiben wird – einem der beharrlichsten unter den griechischen Intellektuellen der sogenannten «verlorenen Generation», deren Lyrik in die Literaturgeschichte eingegangen ist als «Lyrik der Niederlage». Manólis Anagnostákis lehnte beide Bezeichnungen ab, aus Gründen, die zweifellos mit eben diesen seinen Ansichten über die Funktion der Dichtung zusammenhängen.

Die griechischen Intellektuellen, die in der Nachkriegszeit zur Reife kommen, verbringen ihre Kindheit und Jugend in einer Zeit dramatischer Entwicklungen. Sie wachsen teilweise während der Diktatur von Joannis Metaxás (1936-1940) auf, der beim Ausbruch des Zweiten Weltkrieges immerhin die Größe besaß, vor der italienischen Kriegsdrohung nicht zu kapitulieren. Und sie erleben, wie dieses griechische «Nein»¹⁴ gegen die Mächte der Gewalt die politischen und geistigen Kräfte jeglicher couleur im Lande eint, aber auch wie kurz dieser Burgfriede währt: Die ideologischen Gegensätze klaffen schon während der Besatzungszeit auseinander, ein Bürgerkrieg bricht zwischen nationalen und kommunistischen Widerstandsgruppen aus – er wird das Volk bis ins Innerste der Familien weitere vier Jahre nach der Befreiung, bis 1949 zerreißen. Sie erleben schließlich, wie in Friedenszeiten die linke Intelligenz weiterhin verfolgt wird, wie auch Dichter inhaftiert und deportiert werden – unter ihnen, und trotz seines internationalen Ruhmes, auch Jannis Rítsos.

Interessant sind in dieser Hinsicht die Unterschiede in der Entwicklung der griechischen Literatur. Während die Prosa – meistens konkreter, realistischer und insofern für den Schreibenden gefährlicher als die Poesie – eine längere Zeit brauchen wird, um sich der «Bewältigung» der Geschichte frei zuzuwenden, erfährt die Lyrik bereits in den vierziger und fünfziger Jahren eine wesentliche Erneuerung: alles Persönliche, alles Existentielle kristallisiert sich zur gleichen Zeit mit den Ereignissen zur Dichtung. Als würde die Lyrik, in Akzeptanz ihrer geschichtlichen Bedingtheit, Position beziehen müssen. Die engagierte Literatur ist in Griechenland zunächst und vornehmlich engagierte Dichtung. Manólis Anagnostákis nimmt während der deutschen Besatzung aktiv am Widerstand teil und wird 1943 inhaftiert. Während des Bürgerkrieges tritt er der Kommunistischen Partei Griechenlands bei, deren dogmatische Kunst- und Literaturprinzipien er jedoch ablehnt. Er ist überzeugt, daß «die Probleme des Überbaus viel komplizierter, viel undeutlicher, viel «unbewußter» als die grundsätzlichen Probleme sind» und daß sie «keine ultimative Lösungen zulassen». Nicht bereit, die blinde Militanz seiner politischen Umgebung mitzutragen, wird er 1946 von der KP ausgeschlossen. Trotzdem wird er im Jahr 1948 festgenommen und 1949, zusammen mit zwölf anderen der insgesamt 69 Angeklagten aus den Reihen der kommunistischen Jugendorganisation der Partei, von einem Sondermilitärgericht «wegen illegaler politischer Aktivität» zum Tode verurteilt. Der Staatsanwalt spricht von «jungen Kriminellen» und von einem «pathologischen gesellschaftlichen Phänomen»; einige der Angeklagten wären vom «Gift» dieser Krankheit «genesen», d.h. sie hätten «umgedacht», die anderen verdienten den Tod. Manólis Anagnostákis ist 26 Jahre alt. Bis zur Generalamnestie von 1951 lebt er in der Todesangst:

Am Morgen
Um 5
Der dumpfe
Metallene Klang¹⁵

¹⁵ Manólis Anagnostákis, Am Morgen ..., in: Balladen (Anm. 1), 127. (Ursprünglich Griechisch in: Zeiten III. 1951).

¹⁶ Manólis Anagnostákis, Liebe ist die Angst ..., deutsch in: Balladen (Anm. 1), 107-109. (Ursprünglich Griechisch in: Zeiten III. 1951).

Zu dieser Zeit finden gewöhnlich die Exekutionen statt. Er hatte dem Sondermilitärgericht nicht mitgeteilt, daß er von der Partei ausgeschlossen worden war und verspielte damit bewußt die Chance, dem Todesurteil zu entgehen. Die aber, die «umgedacht» oder auch nur geschwiegen hatten, bezichtigt er der Fahnenflucht vor der Geschichte:

Aber wer wird kommen, der Gewalt eines fallenden Sturmes
Einhalt zu gebieten?
Wer wird zählen einzeln die Tropfen, ehe sie auf der Erde
erlöschen
Ehe sie mit dem Schlamm eins werden wie die Stimmen der
Dichter?
Bettler eines anderen Lebens, Des Augenblicks fahnenflüchtig
Verlangen in einer unzugänglichen Nacht nach ihren faulen
Träumen.

Denn unser Schweigen ist das Zaudern vor dem Leben und dem
Tod.¹⁶

Geschrieben im Gefängnis. Kein Zaudern vor dem Leben und
vor dem Tod. Sondern die Annahme einer Grenzsituation, welche ihm auch die höchste religiöse Assoziation aufdrängt:

Denk nicht eines Tages an jemanden, der ging mit zwei
durchbohrten Handflächen¹⁷

Zuflucht, Aufbegehren, Widerstand. Die Dichtung ist der Raum, in dem eine seltene Identität leuchten kann: die «poetische und politische Moral». Der literarhistorische Terminus¹⁸ ist für die erste Dichtergeneration nach dem Krieg geprägt worden und betrifft im besonderen Maße das Werk von Manólis Anagnostákis.

«Poetische und politische Moral»

Manólis Anagnostákis studierte Medizin in Thessaloniki, machte in Wien seine Fachausbildung und praktizierte seit dem Ende der fünfziger Jahre in Thessaloniki und seit 1978 in Athen als Arzt für Röntgenologie. Parallel hierzu war er als Kritiker, Essayist und Herausgeber von Zeitschriften tätig¹⁹, stets auf der Basis eines klar formulierten Prinzips: «Der Literat hat keine Bindung oder Verpflichtung oder Schuldigkeit, bzw. er darf keine haben... Kein direktives Prinzip darf seine schöpferische Arbeit beeinflussen.» Dem entsprechend lehnt er scheinprogressive Stereotype, wie die Ablehnung des Surrealismus, oder den Zwang zum «sozialistischen Realismus», ab. Für und Wider (1965), Antidogmatisches 1946-1977 (1984), Ergänzendes – Kritische Notizen (1985): Die Titel der Sammelbände seiner theoretischen Publikationen sind bezeichnend. Wenn es darauf ankommt, auf publizistische Weise Einfluß zu üben scheut der stille Dichter die Öffentlichkeit nicht. In den achtziger Jahren unternimmt er sogar den Versuch, direkte politische Verantwortung zu übernehmen, indem er für Eurokommunisten Griechenlands – der in Abwendung von der stalinistischen KP viele Intellektuelle zuströmten – bei Parlamentswahlen kandidiert.²⁰

Die Gedichte aber, das eigentliche, sparsame Werk, das die Lyrik der Nachkriegszeit in Griechenland nachhaltig prägte, sind häufig nicht für die Öffentlichkeit bestimmt. Sie entstehen als Zeichen eines anderen Lebens, zu dem nur einige Freunde Zugang haben, und werden zunächst in Privatdruck herausgegeben, wenn dann, wenn die Geschichte ihren massivsten Druck ausübt,

¹⁷ Manólis Anagnostákis, I, in: Balladen (Anm. 1) 53-55. (Ursprünglich Griechisch in: Zeiten II. 1948).

¹⁸ Dimitri E. Maronítis, Ποητική και Πολιτική ηθική. Πρώτη μεταπολεμική Γενία. (Poetische und politische Moral. Die erste Nachkriegsgeneration). Athen 1976. «Politisch» betrifft hier den Bürger in der *res publica* und nicht den Angehörigen einer Partei.

¹⁹ U.a. gründete er zusammen mit seiner Frau Nora und andern die Zeitschrift *Kritik* (1959-1961), ein wichtiges Forum undogmatischer Kritik.

²⁰ 1981 bei den nationalen Parlamentswahlen und 1984 bei den Wahlen für das Europäische Parlament.

Burg Rothenfels 2006

Mit «heiligen Zeichen» leben. Brot und Wein – mit Prof. Dr. Peter Eicher und Prof. Dr. Bernhard Lang. 22.-24. September 2006

Was einst «Gnade» hieß – Theologie in der Fremde II, Tagung für Theologinnen und Theologen in außerkirchlichen Berufen – mit Prof. Dr. Michael Bongardt, Henriette Crüwell, Joachim Hake, Dr. Thomas Kroll, Barbara Rolf, Christoph Strack u.a. 13.-15. Oktober 2006

Das Versprechen «Sicherheit» – Friedensgutachten im Gespräch – mit Dr. Corinna Hauswedell, Dr. Olaf Theiler, Barbara Unger. 27.-29. Oktober 2006

Worauf warten wir noch? FilmExerzitien zum Advent – Mit Dr. Thomas Kroll. 1.-3. Dezember 2006

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

die poetische und die politische Moral ineinander verschmelzen und Dichtung für die Person des Dichters als einzige Möglichkeit von Existenz entsteht – laß uns nun auch damit leben oder nur damit ...

Diese Gedichte-Zeichen werden später, unter monolektischen Titeln in zwei Zyklen gebündelt: die *Zeiten* (Εποχές) und die *Fortsetzungen* (Συνέχειες), bestehend jeweils aus drei Sammlungen mit gleichlautenden Titeln: *Zeiten*, herausgegeben 1945 nach der Befreiung, mit Gedichten, die während der Besatzungszeit geschrieben sind; *Zeiten II* (1948), und *Zeiten III* (1951), mit Gedichten, die während des Bürgerkrieges entstehen. *Zeiten* sind das Destillat eigener Erfahrung von Ungerechtigkeit, Verlust, Tod und Todesangst, so sind sie auch Zeugnisse einer hohen, idealistischen Zeit.

Die *Fortsetzungen* (Συνέχειες) hingegen – *Die Fortsetzung* (1954), *Die Fortsetzung II* und *Die Fortsetzung III* (1962) – geben ein allgemeines Klima der Desillusionierung wieder, der Trauer um die gefallenen Freunde und Mitkämpfer – die dezimierte Generation – und um ihre «verratenen, verlorenen Ideale», bis hin zum apologetischen Bekenntnis der «Schuld», überlebt zu haben. Auch wenn der Wert dieser Erfahrung, auch wenn Hoffnung behutsam zum Ausdruck kommen.

So wie die Titel sich in äußerster Ökonomie auf ein einziges, sinngebendes Wort beschränken, so fließt auch das Dichten sparsam dahin, über *Zeiten* und Folgezeiten zum Ziel hin, die endgültige, beinahe definitorische Formulierung dessen, was man die «poetische und politische Moral» genannt hat. Es handelt sich um *Das Ziel*, eine kleine Gedichtsammlung, die 1970, als in Griechenland die Meinungsfreiheit verboten war, erschienen ist. Sie ist das deutlichste jener Zeichen, die Manólis Anagnostákis immer dann setzt, wenn Dichten unausweichlich wird.

1967 hatten einige Obristen in Griechenland die Macht ergriffen. Verfolgungen, Mißhandlungen, Deportationen waren an der Tagesordnung, in den Stadien fanden «altgriechische» Maskeraden statt, während die Antigone des Sophokles für Schulen und Bühnen verboten wurde. Viele Intellektuelle, Literaten, Wissenschaftler, Journalisten gingen freiwillig ins Exil, die anderen hörten auf zu publizieren. Ein parteiübergreifendes Schweigen legte sich über das Land, das erst 1970 von der sogenannten «Gruppe der Achtzehn» mit der Herausgabe eines Sammelbandes antidiktatorischer Beiträge – Erzählungen, Gedichte und Essays – unter dem Titel *Achtzehn Texte* gebrochen wurde.²¹ Manólis Anagnostákis, Mitherausgeber der Texte, veröffentlicht darin *Das Ziel*, dreizehn Gedichte von unmißverständlicher Aktualität. In seiner Antwort auf die seitens der Verfechter einer vermeintlich «keuschen», unpolitischen Poesie geübten Kritik, bedient er sich einer ähnlichen «argumentativen» Struktur wie in «Poetik»:

Kritik

(...)

Es fehlt die Keuschheit im Ausdruck, das etwas A n d e r e

Die Vielfalt schließlich aller Dinge – als hättet ihr Den Hammer in der Hand und hämmertet wie die Zigeuner Auf immer diesen Amboß ein ohn' Unterlaß.

– Wie die Zigeuner

hämmern wir

ohn' Unterlaß

auf immer diesen Amboß ein.²²

Bei Manólis Anagnostákis sind die metallischen Gegenstände, die als metaphorische Gewähr für die Wirksamkeit des Wortes benutzt werden, keine Waffen, wie z.B. das Schwert bei J.-P. Sartre oder die Bayonette bei Majakowskij. Sie sind vielmehr starke, eindringliche, aber geduldige Instrumente, wie jene, die Sokrates erwähnt²³, um das «Wort» als «ein das Wesen unterscheidendes und sonderndes Werkzeug» zu veranschaulichen wie die Weberlade des Webers und der Bohrer des Kleinschmieds. Mit der «metallischen» Metaphorik wird bei Manólis Anagnostákis nicht ein aggressives, jähes Durchgreifen in den Gang der Dinge auf dieser Welt, nicht ein Durchbruch beabsichtigt. Beabsichtigt und gefordert wird vielmehr das beharrliche Standhalten, das kontinuierliche Erinnern an die Permanenz der Wahrheit durch ein sich wiederholendes, «unterscheidendes und sonderndes» Urteil. Es ist die Monotonie der Hoffnung, vermutlich nicht nur als ideologisches oder bestenfalls ideenbezogenes «Prinzip», sondern auch als humanes, ontologisches Bedürfnis. Und es geht um die, sokratische, «Richtigkeit des Wortes». Das «Andere», das arglose Wort, ist suspekt:

Meinem Kind haben die Märchen nie gefallen

(...)

Jetzt sitz' ich abends und ich sprech' mit ihm

Ich laß den Hund Hund, den Wolf Wolf, das Dunkel Dunkel sein,

Ich zeig' ihm auf die Bösen mit dem Finger, bring' ihm bei Namen wie ein Gebet, ich singe ihm von unsren Toten.

Ah, es reicht jetzt! Den Kindern müssen wir die Wahrheit sagen.²⁴

Ein politischer Dichter? Ein Moralist? Von der Wirkung der Dichtung überzeugt? Oder daran auch zweifelnd, gar seiner Ohnmacht bewußt. Zumal Voraussetzungen und Motivationen unterschiedlich zu seinen scheinen: «Die eine (die politische Moral) verlangt, um effektiv zu funktionieren, vorgegebene Gewissheiten die andere (die der Dichtung) basiert auf der Aporie ihres eigenen Zweifels.»²⁵ Die eine ist machtbezogen, die andere gegen die Macht gerichtet und ihre Aporie, würde man meinen, betrifft letzten Endes auch ihre vermeintliche Machtlosigkeit. Letztere Frage, das kann man mit Sicherheit sagen, stellt sich für Manólis Anagnostákis jedenfalls nicht. Was zählt, ist nicht das Ergebnis einer Haltung, sondern die Haltung selbst:

(...)

«Denn», wie mein Freund Titos²⁶ einmal sehr treffend sagte,

«Kein Vers setzt heute die Massen in Bewegung

Kein Vers stürzt heute Regime».

Mag sein.

Du ein Verstümmelter, zeig deine Hände. Beurteile, daß du beurteilt wirst.²⁷

²¹ Nach Aufhebung der Vorzensur, d.h. nun unter der Gefahr von nachträglichen Repressalien, die auch teilweise erfolgt sind.

²² Manólis Anagnostákis, Kritik, in: ders., in: Balladen (Anm. 1), 251. (Ursprünglich Griechisch in: Das Ziel. 1970).

²³ Platon, Kratylos. Übers. von D.F. Schleiermacher, 7. Kap. 388b-c.

²⁴ Manólis Anagnostákis, Meinem Kind ..., in: ders., in: Balladen (Anm. 1) 233. (Ursprünglich Griechisch in: Das Ziel. 1970).

²⁵ Vgl. Dimitris J. Maronitis in der Zeitung *To Vima* vom 3. Juli 2005.

²⁶ Titos Patrikios, neben Manólis Anagnostákis einer der bedeutendsten Dichter der Nachkriegsgeneration.

²⁷ Manólis Anagnostákis, Epilog, in: ders., in: Balladen (Anm. 1), 253. (Ursprünglich Griechisch Das Ziel. 1970).

Dabei geht es nicht um einen *acte gratuit* aus reinem Gewissen und zum eigenen Ruhm. Denn darin liegt vielmehr die immanente Möglichkeit der Ohnmächtigen zur moralisch glaubwürdigen Bestimmung der Zeit. Und in finsternen Zeiten ist freilich der Preis, den man dafür entrichtet, nicht nur die Gefahr von Repressalien, sondern oft auch die Einsamkeit:

(...)

(Und ich ging in die Nacht hinein weiter ohne Jemanden zu kennen und ohne daß Jemand mich kannte).²⁸

Begleitet wird der Dichter dennoch von jenem «Du», das er zuweilen anspricht, von dem Unbekannten, dem Mitkämpfer, dem Zwillingsbruder, sich selbst und manchmal – wie z.B. eindeutig in Das Ziel – dem Leser. Ihm wird in Parenthesen Axiomatisches zugeflüstert, ihm nahegelegt, zu zweifeln, zu weinen oder zu hoffen. Ihm wird, in jener «metallischen» Metaphorik der geduldigen Instrumente auferlegt, permanent Position zu beziehen. Er wird, wenn es die Ereignisse verlangen, mit evidenten imperativa zur Verantwortung gezogen: «urteile!» Zärtlich angesprochen, kann er sich schwer entziehen. Er ist der Empfänger von jenen auch optisch umklammerten Wahrheiten, von all den «eingehämmerten» epigrammatischen Geboten. Es sind die Sprach- und Formelemente eines Stils, der allem Schmäckernden mißtraut und sich zunehmend zum freien Vers, bis hin zur poetischen Prosa entwickelt. Auch werden die Gedichte kürzer, sie kündigen das Schweigen an, das sich in den siebziger Jahren, auch nach der Militärdiktatur, tatsächlich einstellt.

Lyrisches Postscriptum

Manólis Anagnostákis veröffentlicht nach *Das Ziel* keine Lyrik mehr, mit Ausnahme der Marginalien, einer Reihe Prosagedichte, erschienen 1979, und des PS, erschienen 1983, eines schmalen Bändchens von nur wenigen Seiten mit Fetzen von Versen oder Sätzen fragmentarischer Sinnhaftigkeit. Die Titel zeugen jetzt von dem Willen, nur noch am Rande Entstandenes oder Nachträgliches preiszugeben, auf keinen Fall Neues. Hatte der Dichter «seine Schuldigkeit getan»? War «diese Dichtung da», wie er sie meinte, unter der politischen Normalität, nicht mehr nötig? Oder machte ihm die Anpassung an eine mediokre, marktschreierische, schein kommunikative Welt zu schaffen? Letzteres wird in Marginalien, in denen eine kulturpessimistische, prophetisch düstere Stimme zu vernehmen ist – «... über die Unmenschlichkeit des Jahrhunderts, den Bankrott der Ideologien, die Barbarei der Maschine...» – deutlich. «Es wird eine Zeit kommen, wo in den zoologischen Gärten, in Zirkussen und auf Kinderspielplätzen, eingeschlossen in besonderen luftdichten Käfigen, Menschen aufbewahrt werden, als Muster eines vergangenen Zeitalters, um die Neugierde des Publikums zu stillen, und zum Gebrauch der Schulen und der angehenden Schriftsteller.» Für einen Augenblick vernimmt man den alten Ton: «Welche Waage wird uns denn wiegen.»²⁹

Schweigen, marginales Schreiben, marginales Sammeln von *leisen Stimmen* – so auch der Titel einer Anthologie mit Gedichten von *poetae minores*, die er 1990 herausgibt³⁰ – und zwischendurch auch ein Spiel: 1987 sorgte eine satirisch gestimmte Biographie unter dem Titel *Der Dichter Manoussos Fassis*³¹ für Aufregung – hatte man einen Dichter dieses Namens übersehen? Fragte man

²⁸ Manólis Anagnostákis, Fünf kleine Themen, III, in: ders., Balladen (vgl. Anm. 1), 29. (Ursprünglich Griechisch Zeiten. 1945).

²⁹ Manólis Anagnostákis, Marginalien '68-'69, in: ders., Balladen (vgl. Anm. 1), 263. (Ursprünglich Griechisch Το περιθώριο '68-'69.)

³⁰ Manólis Anagnostákis, Hrg., Die Leise Stimme. Lyrisches aus vergangener Zeit in alten Rhythmen. Eine persönliche Anthologie (Η Χαμηλή Φωνή...). 1990.

³¹ Manólis Anagnostákis, Der Dichter Manoussos Fassis. Leben und Werk. Ein erster Versuch einer kritischen Annäherung (Ο ποιητής Μανούσος Φάσις ...). 1987. M. Anagnostákis hatte schon 1980 unter dem Pseudonym Manoussos Fassis ein kleines Buch mit satirischen Kinderreimen herausgegeben, an denen dieser Fassis ein sichtlich großes Vergnügen findet.

sich, bis das literarische Rätsel gelöst wurde: Es war der selbstironische Griff des sonst so ernstesten Dichters nach seinem *alter ego*. Doch im PS, seinem lyrischen Postscriptum, das selbst in dem Kürzel des Titels seine minimalistische Tendenz offenbart, unternimmt Manólis Anagnostákis die radikalste Rückname des poetischen Wortes. Enigmatische Inhalte ragen aus dem Schweigen an die Oberfläche, ohne politische Brisanz, auch ohne jene humane Spannung zum «Du». Als wäre der Dichtung, die doch Zuflucht, Widerstand und, überhaupt, eine Daseins-Möglichkeit gewesen ist, nicht mehr zu trauen und das «Ich» an der Grenze der Zeit angelangt. Ohne Fortsetzung.

Etwa in dieser Zeit fällt auch die Herausgabe einer Buchreihe mit Werken von vergessenen Erzählern der neugriechischen Literatur. Vergessene? Wie die vergessenen Dichter der Leisen Stimme. Als würde er auch zu diesen, den wenig Ruhmreichen, den Leisen, gehören wollen, als wollte er auch «dieser Geringsten einer»³² sein.

1986 wurde Manólis Anagnostákis mit dem Griechischen Staatspreis für Dichtung geehrt; 2002 wurde ihm für sein Gesamtwerk der Preis der Athener Akademie verliehen – eine ansonsten konservativeren Geistern vorbehaltene Auszeichnung. Es war sicherlich auch eine Verbeugung vor dem alten Dichter, doch ebenso ein Zeichen für die Relevanz und die Aktualität seiner Dichtung. Wichtiger in dieser Hinsicht scheint aber das Urteil der jüngeren Dichter zu sein. Die Lyrik von Manólis Anagnostákis gehört zweifellos, auf Grund rein literarischer Kriterien wegen ihres ästhetischen Wertes zur klassischen Moderne. Was ihren ethischen Gehalt betrifft, scheint sie nichts von ihrer Gültigkeit verloren zu haben. Manólis Anagnostákis wird heute weiterhin gelesen, «befragt» und zitiert ... «Wir wähen uns unversehrt (Du ein Verstümmelter...)... das Ziel aber wechselt stets seinen Standort ... in immer schnelleren Rhythmen. Ethische Gewichtungen und soziale Kräfteverhältnisse müssen, in einer Welt, in der sie bedroht sind, neu definiert werden; zumal diese Welt, nicht wie damals potentiell unfrei, sondern so frei ist, ja so freizügig, dem Wohlstand und der Unterminierung der Moral so ausgeliefert, dass sie vor dem definitiven Verlust visionärer Vorstellungen in vollständige Verwirrung gerät. Damals war das Ziel, auf das man hinstrebte, evident... Heute müssen wir das Ziel erst suchen. Der persönliche Einsatz des Dichters hat für uns den Wert eines lebenswichtigen Kodex'...Urteile, damit du beurteilt wirst...» Es sind die Worte eines jüngeren griechischen Dichters über Manólis Anagnostákis und sein Ziel:

Das Ziel

Die Frage ist was du j e t z t sagst
Wir haben gut gegessen gut getrunken
Das Leben bis hierher ganz gut gemeistert
Kleinschäden mit Kleingewinn verrechnend

Die Frage ist was du j e t z t sagst³³

Es mag sein, daß wir im Zeitalter der Genforschung, der Gehirnmanipulation und der Ethikkommissionen vor einer noch gebieterischen Urteilspflicht stehen als frühere Generationen; und es ist anzunehmen, daß Manólis Anagnostákis sich der undenkbar großen moralischen Bedrohung bewußt war. Melancholie ergriff ihn in den letzten Jahren seines Lebens, die sicherlich nicht als Altersdepression interpretiert werden kann. *PS* beinhaltet u.a. «Gedichte», die aus einem einzigen Wort bestehen. z. B. «Bach». Ein Name, der unendliche Klangassoziationen heraufbeschwört. Oder *Schweigen*. Ein Wort, das jeglichen Klang unterbindet. Oder verhüllt? Es wäre nicht das erste Mal, daß dieser Dichter uns seine Dichtung für eine Weile vorenthält, sie zunächst im Verborgenen gehalten hätte. Wir können damit nur die Hoffnung verbinden, daß der Nachlaß eines Tages uns Unbekanntes offenbaren wird und die Verzögerung, wie üblich, in seinem Sinne wäre – diesmal über den Tod hinaus. Danae Coulmas, Köln

³² Vgl. Mt 10,42.

³³ Jannis Varvéri, Das «Ziel» damals und heute, in: *Ani* vom 30. Juli 1993.

Du und ich – heiteres Requiem in Amrain

Zu Gerhard Meiers «Ob die Granatbäume blühen»

Ein denkbare Bild aus glücklichen Tagen: Da deckt eine Frau in einem alten Haus am schweizerischen Jurasüdfuß den Tisch, rückt die Teller zurecht, legt die Servietten dazu und schmückt die Gedecke zuletzt mit Blumen, die sie aus dem Garten geholt hat. Aus der Küche dringt bereits ein verführerischer Duft, der den niedrigen Raum erfüllt. Nun aber bittet der Hausherr zu Tisch, und als die Frau die Speisen aufträgt, sagt er vielleicht bewundernd: «Dorli, was hast Du nur wieder hergezaubert.» Man setzt sich, nicht ohne ein kurzes Gebet verrichtet zu haben, und dann heißt es, man solle herzlich zugreifen. Die Atmosphäre aber speist sich aus dem tief sinnigen Schalk des Dichters, der erst als Akrobat zum Zirkus gehen wollte, sowie dem heiteren Ernst seiner Frau, welche aus einem pietistischen Elternhaus stammt, den Begriff «pietas» stets in seiner gütigen, milden Form verkörpert hat und dabei voller Pflichtgefühl steckt.

So war das vor Jahren in Amrain, das eigentlich Niederbipp heißt und seit der Geburt 1917 Wohnort des Dichters Gerhard Meier ist. Der Lehnweg, an dem das dreihundertjährige Haus mit dem großen Garten steht, nennt sich seit etlichen Jahren Gerhard Meier-Weg, aber was unverrückbar weiter besteht, ist der Name der geliebten Gattin: Dorli. Der Dichter sagt den Namen zärtlich, fürsorglich, verschmiltzt. In seinen Werken taucht die Frau mit diesem Namen zwar als Katharina auf, aber nun ist sie wieder als Dorli zurückgekehrt – in jenem Text, den Gerhard Meier 2005, acht Jahre nach dem Tod seiner Frau, veröffentlicht hat: zum Erstaunen all jener, die annahmen, der Dichter schweige nun für immer.

Denn nach dem Tod Dora Meier-Vogels (1917-1997) mußte man befürchten, der Gatte finde sich nach sechzigjähriger Ehe nur schwer allein zurecht. Ohnehin hatte er sich schon in den Jahren vor diesem einschneidenden Abschied aus der literarischen Welt zurückgezogen. Zuletzt war 1990 sein Roman «Land der Winde» (Suhrkamp) erschienen – eine dichterische Fortschreibung seiner «Baur und Bindschädler»-Romantrilogie (Zytglogge 1987). Lesend spürte man, daß dieser Dichter in Wirklichkeit am einen und einzigen Buch seines Lebens schrieb, auch wenn dieses sich inzwischen in mehrere Bücher aufgefaltete hatte. Gleichwohl staunte man erneut über den 1917 geborenen Autor, der erst 1964 seinen ersten Gedichtband, «Das Gras grünt» (Benteli), veröffentlicht hatte, seither aber beharrlich seinen unverwechselbaren Kosmos entfaltet, während Jahren zwar noch als Geheimtip innerhalb der Literaturszene galt, dann aber zusehends an die Öffentlichkeit gelangte. Peter Handke, einer seiner frühen Bewunderer, gab 1979 die Hälfte des ihm zugesprochenen niederösterreichischen Kafka-Preises an Gerhard Meier weiter. Als er sich telefonisch in Niederbipp meldete, glaubte man bei Meiers vorerst, jemand erlaube sich einen Scherz mit dem Namen des berühmten Autors. Auch wenn Gerhard Meier nun immer mehr namhafte Preise entgegennehmen durfte, auch wenn er Autor bei Suhrkamp wurde, blieb er auf unnachahmliche Weise bescheiden und selbstironisch, konzentrierte sich in heiterem Ernst auf sein Werk. Jegliche Selbstinszenierung oder -stilisierung, jedes Pathos lag ihm fern. Er verstand seine Tätigkeit als Handwerk der soliden alten Schule, oblag ihr mit Treue und Genauigkeit. Zu keiner Zeit aber vergaß er, wer ihm den Boden für sein Schreiben bereitet hatte: Dorli. Nach einer Lungenerkrankung, die erst sie, danach den Gatten ergriffen und diesen 1956/57 zu einem längeren Sanatoriumsaufenthalt gezwungen hatte, schlug sie ihm vor, sich nun endlich zum Schreiben zu bekennen. Denn über all die Jahre hinweg hatte sich Gerhard Meier bewußt von dieser Tätigkeit fern gehalten, obwohl sein Innerstes dazu drängte. Doch siegte die Pflicht, den Lebensunterhalt für die Familie mit den drei Kindern zu bestreiten, über diese Sehnsucht. Während mehr als dreißig Jahren war Gerhard Meier als Arbeiter, Zeichner und schließlich als technischer Leiter in der Lampenfabrik von Niederbipp tätig. 1971 erst kündigte er in der Folge einer Auseinandersetzung mit dem Arbeitgeber seine Stelle, um als freiberuflicher Schriftsteller wei-

terzuleben. Dorli hatte den krisenhaften Zustand ihres Mannes erkannt und ihn dazu bewegen können, mit 54 Jahren aus dem Berufsleben auszusteigen und die neue Freiheit für sein Schreiben einzusetzen. Sie selbst übernahm nun die Rolle der Ernährerin und arbeitete ab 1971 als Verkäuferin im Kiosk, während sich Gerhard Meier zu Hause seiner «Schreibe» (so nannte er sein nunmehr tägliches Wirken) widmete. Seiner Frau brachte er jeweils in einer Kartonschachtel das Mittagessen und wurde dabei von den Dorfbewohnern nicht selten hinter vorgehaltener Hand als Spinner bezeichnet.

Vielleicht muß man dies wissen, um die Spannweite zu ermessen, in die Gerhard Meier seine Dichtung stellt. Immer bewegt sich diese im Bereich einfachster Alltäglichkeit, aber gleichzeitig auch der Erhabenheit, diese gefördert durch eine entschlackte, musikalische Sprache mit leitmotivischen Strukturen. Bilder und Zeichen kehren wiederholt zurück, grundieren das gesamte Werk. Was aber vor allem auffällt, ist die Anverwandlung des Lesestoffs. Gerhard Meier, in einer Familie ohne Bücher aufgewachsen, ist ein leidenschaftlicher Leser der Werke von Leo Tolstoj, Boris Pasternak, Marcel Proust, Claude Simon oder Robert Walser. Er nimmt die Schätze der Literatur in sein Inneres auf, um sie seinem eigenen Werk «einzuverseelen» (man erlaube für diesen Vorgang die Analogiebildung zu «einverleiben»). Dieses riskante Unterfangen hätte leicht als bildungsbeflissener Übergriff aufgefaßt werden können. Doch Gerhard Meier weiß in seiner Selbstdistanziertheit den richtigen Ton anzuschlagen, so daß nun zwanglos alles zusammengehört – Amrain und Jasnaja Poljana –, und alles zu gleicher Zeit miteinander verkehrt: Katharina aus Amrain mit den Protagonisten aus «Krieg und Frieden», nämlich mit Natascha und dem Fürsten Andrej. Die Simultaneität des Ungleichzeitigen bestimmt die dichterische Welt Gerhard Meiers, die er leichten Sinnes entwirft. Alles gerät ins Schweben in diesem «Land der Winde», wo nicht Handlungen zählen, sondern einzig Klänge, Farbtöne, Anmutungen. Wie Flaubert 1852 in einem Brief gegenüber Louise Colet geäußert hat: «Was mir schön erscheint und was ich machen möchte, ist ein Buch über nichts ...», so hält sich auch Gerhard Meier ganz an dieses Nichts, in dem schon die Mystiker ein Alles geahnt haben.

Memento für Dorli

Ein Luftreich gründet Gerhard Meier nun auch im Text «Ob die Granatbäume blühen», der nichts anderes ist als ein Memento für Dorli. Leicht kann er in einen thematischen Zusammenhang von Abschiedstexten gefügt werden, die gerade in jüngster Zeit vermehrt innerhalb des schweizerischen Literaturschaffens aufgetaucht sind: Hansjörg Schneider etwa mit «Nachtbuch für Astrid» (2000 bei Ammann) oder Katharina Zimmermann mit «Und singe dir ein Lied» (2005 bei Zytglogge). Kein Wort aber steckt in diesem Requiem Gerhard Meiers vom harten gemeinsamen Leben der ersten Jahrzehnte, in denen strikte Einschränkung den täglichen Rhythmus der Familie bestimmt hat. Wie auf Flügeln schwebt der Text daher, hell und klar, und vielleicht trifft der italienische Begriff «serenità» in besonderem Maß sein Wesen. Der Titel, dem «Hohelied» (6,11) entnommen, gibt die Tonlage vor – jene des Entzückens, der Sehnsucht, der Wehmut. Wie viel schlichte Grazie hat Gerhard Meier seinen Sätzen mitgegeben, und wenn hier das Wort «Grazie» steht, so klingt alles mit: Anmut, Gnade, Dankbarkeit.

Auch dieser schmale Text von fünfzig Seiten – aber welch dichten Seiten – schreibt über den Tod Dorlis hinaus das Lebensbuch des Dichters fort. Das Ferne, Erhabene steht in geschwisterlichem Nebeneinander mit dem Eigenen, Nahen; Feiertag und Alltag des gemeinsam erfahrenen Lebens fließen ineinander über. Die Verstorbene aber bleibt nah und fern zugleich: nah, wenn er sie direkt anspricht mit dem vertrauten Du: «In Brienz, auf

der Strandpromenade, kommst du manchmal auf mich zu, mehr schwebend als gehend und strahlend vor Glück.» In die Ferne dagegen rückt sie, wenn er sie in einer anderen Welt weiß: «Wenn du mich jemals wieder bei meinem Namen rufst, Dorli, gehen wir den Rosen nach im Garten des Palazzos, den Lilien, dem Ritter-sporn; nehmen Platz unter einem der Mammutbäume, überlassen uns der Melodie der Bürsten des Schuhputzers von Split; schauen dem Schiff nach, das den Hafen von Dubrovnik verlässt ...»

Dora Meier-Vogels Lieblingsvers war der paulinische Satz gewesen: «In allen Dingen erweisen wir uns als Diener Gottes: in großer Geduld, in Trübsalen, in Nöten, in Ängsten; als die Traurigen, aber allezeit fröhlich; als die Armen, aber die doch viele reich machen; als die nichts haben und doch alles haben.» (2 Kor 6,4-10) Als Friedrich Kappeler's Film «Gerhard Meier – die Ballade vom Schreiben» im Januar 1995 an den Solothurner Filmtagen uraufgeführt wurde, waren Dorlis Kräfte bereits am Schwenden. Etwas später lag die Diagnose vor: Amyotrophische Lateralsklerose. Verhalten schreibt Gerhard Meier: «Dorli und ich machten noch kleine Spaziergänge. Die Herbstzeitlosen stellten sich ein, die Schwalben zogen davon. Die Novembersonne leuchtete hier einen Kirschbaum an, dort zwei, drei Birken. Dann kam der Schnee.» Am 17. Januar 1997, morgens, «rief ich Dorli bei ihrem Namen und – alles blieb still.»

So dichtet Gerhard Meier das Leben mit der Gefährtin weiter, und «ab und zu tanzen wir zu Walzern von Chopin, du und ich, an Sonntagnachmittagen, in der unteren Stube; streifen dabei Mutters Gardinen, die bis zum Boden gereicht hatten, weiß und duftig gewesen sind, durchwirkt von Margeriten und Ranken». Am Ende seines Gedenkens aber führt er noch einmal entlegene Räume, Menschen und Zeiten zusammen, da er, der unaufgeregte Visionär, schreibt: «Dorli, wenn wir wieder zusammen sind und die Wildkirschen blühen und es der Natascha, dem Fürsten Andrej und der Lara nicht gerade ungelegen kommt, gleiten du und ich in deinem Schattenboot von Walden her über die Waldenalp hin, Richtung Lehnfluh, eskortiert von Kohlweißlingen, Distelfaltern, Abendpfauenaugen und einem Admiral.»

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

Gerhard Meier, Ob die Granatbäume blühen. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 2005. Quarto, Zeitschrift des Schweizerischen Literaturarchivs in Bern, Dossier «Gerhard Meier», Nr. 13, Juni 2000.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich
Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch
Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch
Telefax 044 204 90 51
Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion:

Nikolaus Klein, Josef Bruhin, Werner Heierle,
Paul Oberholzer, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter:

Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE),
Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2006:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.– / Studierende Fr. 50.–
Deutschland und Österreich: Euro 50.– / Studierende Euro 38.–
Übrige Länder: Fr. 61.–, Euro 33.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 100.–, Euro 60.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7
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.

Moses Maimonides

Leben und Werk eines Universalgelehrten des Mittelalters

Das islamische Spanien (711-1492) ist gemeinhin als Reich wirtschaftlicher und kultureller Blüte sowie religiöser Toleranz bekannt, in dem sich christliche, islamische, jüdische und antike Elemente gegenseitig durchdrangen. Diese Blütezeit reichte allerdings nur bis ins 12. Jahrhundert. Moses Maimonides (1135-1204) erblickte gerade am Ende dieses Goldenen Zeitalters das Licht der Welt und verdankte seinem familiären Umfeld noch eine Bildung auf dem Hintergrund der soeben vergangenen Epoche. Die Machtergreifung der Almohaden mit den damit verbundenen Schließungen von Synagogen und Zwangsbekehrungen führte für ihn zu einer längeren Zeit der Flucht über Marokko, Palästina nach Ägypten. Maimonides' Leben war darum durchzogen von einer Reflexion über die eigene Identität und über den Austausch mit anderen Religionen in Heimatlosigkeit und unter einer zeitweise als bedrohlich erfahrenen Herrschaft. Dadurch wurde er zum bedeutendsten Universalgelehrten des mittelalterlichen Judentums. Seinen Lebensunterhalt verdiente er in Kairo als Arzt – sowohl am Hof des Wazirs als auch von minderbemittelten Juden und Muslimen. Überzeugt von der aristotelischen Leib-Seele-Einheit propagierte er eine ausgeglichene Lebensführung und plädierte für allgemein zugängliche soziale Einrichtungen wie Apotheken und Krankenhäuser.

Hermann Schmelzer, Rabbiner in St.Gallen, stellt in einer kleinen Broschüre, aufbauend auf dem geistigen Umfeld und dem Lebenslauf, die Werke Maimonides' mit ihrer Wirkungsgeschichte und ihrem bleibenden Beitrag zum interreligiösen Dialog dar.

Näher geht der Autor auf drei bedeutende Werke des jüdischen Gelehrten ein. Dabei zeigt sich, daß Maimonides von den Herausforderungen einer durch die Zerschlagung der bewährten jüdischen Kultur in Südspanien bedingten Heimatlosigkeit und Säkularisierung geleitet wurde. So verfaßte er einen Kommentar zur Mischna, einer rabbinischen Auslegung des Bibeltextes, auf Arabisch, also bestimmt für einen Leserkreis von Zeitgenossen, die im Begriff waren, sich ihrer religiösen Wurzeln zu entfremden. Angeregt von seiner Tätigkeit als Richter in religionsgesetzlichen Fragen stellte Maimonides als zweites Hauptwerk ein Kompendium der seit 200 n. Chr. von der talmudischen und rabbinischen Tradition angewachsenen Auslegungen der Thora zusammen, die sog. «Mischne Torah». Dieses Werk in hebräischer Sprache versucht, den Lehrstand und das Wissen des Judentums systematisch gegliedert in 14 Bänden darzustellen – wiederum für Glaubensgenossen gedacht, die in der Diaspora zerstreut waren und sich nicht grosser jüdischer Bibliotheken bedienen konnten. Mit einem dritten, auf Arabisch geschriebenen Werk, «dem Führer der Unschlüssigen», sollte ein säkular-wissenschaftlich geschulter Leserkreis angesprochen werden. Maimonides versuchte damit aristotelisch gebildeten Zeitgenossen, die in der Bibel unüberwindbare Widersprüche fanden, den jüdischen Glauben rational zu begründen. Diese einmalige jüdische Religionsphilosophie mobilisierte auch Gegner, erfuhr aber bald eine sehr breite Wirkung. Bereits 1240 kam es zur ersten Übersetzung ins Lateinische. Am stärksten ist Maimonides' Nachhall bei den Dominikanern Albertus Magnus (1193-1280) und Thomas von Aquin (1225-1274) spürbar, die Maimonides «Rabbi Moyses» oder gar schlicht «Rabbi» nennen. Zur Zeit der Aufklärung orientierte sich vor allem Gottfried Wilhelm Leibnitz (1646-1716) an dem «ausgezeichneten Philosophen, Mathematiker, Mediziner und Schrifterklärer».

Die Broschüre von Schmelzer ist gerade wegen ihrer präzisen Beschreibung des historischen Umfeldes, der Hauptwerke und ihrer Breitenwirkung sowohl unter mediävistischen, judaistischen als auch unter aktuellen Gesichtspunkten lesenswert.

Paul Oberholzer

Hermann Schmelzer, Moses ben Maimon, ein Lebens- und Charakterbild. Liberales Forum, Dufourstrasse 82, 9000 St.Gallen, 2006. 24 Seiten.