



# ORIENTIERUNG

Nr. 19 70. Jahrgang Zürich, 15. Oktober 2006

**A**LS DER PHILOSOPH KARL LÖWITH (1897-1973) im Jahre 1948 in einer *Chapel Speech*, die er im Rahmen seiner turnusmäßigen Verpflichtungen als Dozent des *Theological Seminary* an der *Hartford University* zu halten hatte, über den «christlichen Gentleman» sprach, beschrieb er diesen als ein gesellschaftliches Ideal, von dem nur noch Schwundstufen zu finden sind: «...wenn schließlich jeder, der eine gewisse Schulbildung genossen hat, beanspruchen kann, ein Gentleman zu sein, wird niemand mehr als etwas Besonderes hervorstechen. Wir alle sind nun Gentlemen, weil keiner von uns mehr «wohlgeboren» ist und jeder vom Geldverdienen lebt.»<sup>1</sup> K. Löwith bedauert diesen Verlust, hält ihn aber als unvermeidlich, weil die gesellschaftlichen Bedingungen, die für die Manieren und die Moral des Gentleman notwendig sind, nicht mehr gegeben und auch nicht mehr herzustellen sind. Mit seinen Überlegungen zielt K. Löwith demnach nicht auf die Wiederherstellung eines gesellschaftlich marginal gewordenen Ideals, sondern zentral ist für ihn die Frage, wie christlicher Glaube noch möglich ist, wenn eine ihrer prägnantesten Gestalten, wie sie sich in der europäischen Geschichte im Ideal des christlichen Gentleman herausgebildet hatte, zu Ende gegangen ist.

## E. Auerbach schreibt K. Löwith

Um diese Frage zu beantworten, schlägt K. Löwith einen Weg in zwei Schritten ein. Er führt zuerst den Begriff des Gentleman auf das Ideal des wohlgezogenen Bürgers der griechischen *Polis* zurück, der sich durch Bildung und Lebensform vom «Banausen» unterscheidet. Als Mann von Geschmack und Bildung ist er sein eigener Gesetzgeber, dessen Leben sich im Kreise von Seinesgleichen oder Freunden bewegt («...in sich selber ruhend und sich selbst genug wie die ewige Kreisbewegung der himmlischen Sphären»). Damit stellt das Ideal des Gentleman das Gegenbild zum Christen dar, der sich in der Nachfolge Jesu versteht. In diesem Zusammenhang zitiert K. Löwith zustimmend eine Bemerkung aus Friedrich Nietzsches «Der Antichrist», im ganzen Neuen Testament gäbe es nur einen Gentleman, nämlich den skeptischen römischen Statthalter Pilatus. Daß es im Verlaufe der Geschichte immer wieder zu einer Gleichsetzung der Lebensform des Gentleman mit der Nachfolgepraxis des Christen kommen konnte, ist für K. Löwith die Folge eines Mißverständnisses, das möglich geworden ist, weil beide Idealvorstellungen «entartet und abgesunken sind auf das Niveau durchschnittlichen Anstands». Aus dieser historischen Analyse ergibt sich als zweiter Schritt die Forderung, zwischen dem Christentum und seinen kulturellen Ausprägungen zu unterscheiden, «wenn das Christentum nicht all seine Kraft und seinen Anreiz verlieren soll, wie etwa für Nietzsche und D.H. Lawrence, deren Blasphemien dem christlichen Glauben verwandter sind als der Würde des sich selber achtenden Gentleman».

Man könnte nun diesen letzten Halbsatz K. Löwiths als einen Hinweis verstehen, er verfolge mit seiner *Chapel Speech* eine «indirekte Apologie» des Christentums. Berücksichtigt man aber die Tatsache, daß er gleichzeitig in Auseinandersetzung mit seinen amerikanischen Kollegen aus dem Bereich der Theologie an seinem grundlegenden Werk «Weltgeschichte und Heilsgeschehen» (1949, deutsch 1953) arbeitet, so schließt sich eine solche Deutung aus. In «Weltgeschichte und Heilsgeschehen» untersucht er die christlichen Wurzeln der modernen Philosophie und Wissenschaft. Er beschreibt diese Rezeption der christlichen Tradition als eine Verfallsgeschichte des kosmologischen Denkens, die im Historismus, im Pragmatismus und in der Existenzphilosophie ihren Höhepunkt findet und jede Möglichkeit einer «natürlichen Weltsicht» ausschließt.

Als differenziert argumentierender Phänomenologe begründet K. Löwith sein Plädoyer für eine natürliche Weltsicht mit der Analyse von Alltagserfahrungen: In ihnen erschließt sich die Kontinuität der Natur in der Verlässlichkeit (täglicher und jährlicher) zyklischer Abläufe. Auch wenn er gleichzeitig an einer Form der Sonderstellung des Menschen in der Natur festhält, identifiziert er diese ausdrücklich als Integration des Menschen in die Natur. Seit kurzem liegt nun ein Brief aus dem Jahre 1948 vor, in welchem sich der am *Pennsylvania State College* lehrende Romanist und Literaturwissenschaftler Erich

### ZEITGESCHICHTE/PHILOSOPHIE

**E. Auerbach schreibt K. Löwith:** Das «Ideal des christlichen Gentleman» und seine Schwundstufen – Die Grundthese von «Weltgeschichte und Heilsgeschehen» – Zwei Briefe E. Auerbachs an K. Löwith – Das Motiv der «Passio Christi» und die europäische Literaturgeschichte – Realistische Erzählformen – Wider eine Ästhetisierung der Realität.  
*Nikolaus Klein*

### KIRCHE/GESELLSCHAFT

**Weder «Staat» noch «Privat»:** Zur Rolle der Kirchen in zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit – Pluralisierung der Gesellschaft – Säkularisierung der Religion – Verschiedene Modelle der Trennung von Kirche und Staat – Die Thesen von *José Casanova* – Die Analysen von *Karl Gabriel* – Religion als «öffentliche Religion» – Kirche als «intermediäre Gesellschaft» – Säkularisierungsprozesse im interkulturellen Vergleich – Zivilgesellschaftliche Repräsentanz der Religion – Entdeckung der Zivilgesellschaft – Ort der Auseinandersetzung um die Identität und Zukunft von Gesellschaft – Organisationssoziologische Folgen – Beteiligung der Kirchen am öffentlichen Diskurs – Im Wechsel von System und Subsystem – Vergewisserung der eigenen Identität – Schweizerische Entsprechungen – Bürgerschaftliches Engagement.  
*Judith Könemann, St. Gallen*

### JUDENTUM

**Bürgerschaft der Kommentare:** Zur Autorität im rabbinischen Judentum (*Erster Teil*) – Eine nicht-herrschaftliche Auffassung von Autorität – «Lernen», «Lehrer» und «Lehrhaus» als grundlegende Institutionen – Der Ofen des Achnai – Welche Argumente zählen in einer Debatte über das Religionsgesetz? – Wider Evidenzen aus der Natur und miraculöse Ereignisse – Die krummen Wände des Lehrhauses – Fundamentale Bindung an die Tora – Berufung auf das Mehrheitsprinzip – Die Argumentation mit Ex 23,2 – Nach der Zerstörung des Zweiten Tempels – Hypotheken auf dem Mehrheitsprinzip. (*Zweiter Teil folgt.*)  
*Paul Pezsel, Andernach*

### LITERATUR

**Totentanz um ein Cello:** *José Saramagos* Roman über den Tod – Wenn der Tod in den Ruhestand geht – Der Widerstand des Solo-Cellisten im städtischen Orchester – Strawinsky und die Interferenzen aus dem Jenseits – Sense-Frau oder Karnevalskönigin? – *Danse macabre* und die Musik – Überleben im Geist der Musik.  
*Albert von Brunn, Zürich*

### EUROPA

**Erneuerung von den Rändern her:** Vielgestaltige Stimmen zu Europa – Eine Initiative von Universitäten im südöstlichen Europa – Grenze als Erfahrung von Unterschied und Überschreiten – Poetik der Verschiedenheit.  
*Jens Langer, Rostock*

Auerbach (1892-1957) bei Karl Löwith für die Zusendung von dessen Aufsatz «Der christliche Gentleman» bedankt. Zusammen mit einem zweiten Brief E. Auerbachs an K. Löwith ist dieser Text mit ausführlichen Erläuterungen kürzlich in einer kleinen Publikation von Matthias Bormuth veröffentlicht worden.<sup>2</sup>

Im ersten Brief bedankt sich E. Auerbach für die Zusendung des Aufsatzes bei seinem, mit ihm seit ihrer gemeinsamen Dozententätigkeit in Marburg befreundeten Kollegen, und fügt gleichzeitig zwei Vorbehalte an. Einmal widerspricht er der (historischen) Darstellung des Franz von Assisi durch K. Löwith, der in seinem Aufsatz geschrieben hat, durch seine Bekehrung sei Franz von einem, dem Gleichmut verpflichteten Gentleman zu einem in Extremen lebenden «Vagabunden» geworden.

Zweitens schließt E. Auerbach an diese Detailbeobachtung die allgemeine Feststellung, man könne heutzutage manchmal noch einem perfekten Gentleman begegnen, während wohl eine ernsthafte *imitatio Christi* als ungewöhnlich empfunden würde. «Man kann, wenn man selbst kein Christ, sondern nur Historiker ist, vielleicht doch sagen, daß *the world has essentially changed since the times of early Christianity* - nämlich in ihrer Aufnahmebereitschaft für religiöse Erfahrungen und Phänomene.»

Mit dieser Feststellung gibt E. Auerbach nicht nur einer Verlustempfindung Ausdruck, sondern er benennt damit ein Grundthema seiner literarhistorischen und -kritischen Forschungen. Schon

<sup>1</sup> Karl Löwith, Der christliche Gentleman. Über die Schizophrenie eines gesellschaftlichen Ideals, in: Ders., Sämtliche Schriften. Band 3. Wissen, Glaube, und Skepsis. Zur Kritik von Religion und Theologie. Stuttgart 1985, 163-170, 169.

<sup>2</sup> Vgl. Matthias Bormuth, Mimesis und Der christliche Gentleman. Erich Auerbach schreibt an Karl Löwith. Verlag Ulrich Keicher, Warmbronn 2006, 36 Seiten, Euro 10,00 (mit einer Farbbeilage «zwei Briefe Erich Auerbachs»).

in seinem frühen Buch «Dante als Dichter der irdischen Welt» (1929) hat er als Grund für Dantes realistische Schreibweise das Motiv der Passion Jesu herausgestellt.

«Die Geschichte Christi ist mehr als die Parodie des Logos, mehr als die Erscheinung der Idee. Sie ist zugleich die Unterwerfung der Idee unter die Fragwürdigkeit und verzweiflungsvolle Widerrechtlichkeit des irdischen Geschehens.» Als er 1942 während seines Istanbul Exil an seinem Meisterwerk «Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur» zu schreiben beginnt, stellt er fest, daß angesichts des Krieges und der nationalsozialistischen Herrschaft in Deutschland die «einzelnen Geschichtsschreiber genötigt sind, Konzessionen an die Sagentechnik zu machen». In seinem Werk verweigert er sich dieser Konzession, die politischen und historischen Realitäten zu ästhetisieren.<sup>3</sup>

Diese Absicht bestimmt im «Mimesis»-Buch nicht nur die Auswahl der dargestellten Autoren (von Homer bis Virginia Woolf), sondern auch die Perspektive der Darstellung, geht es ihm doch darum, jeden einzelnen behandelten Autor in seinem «kämpfenden Verhältnis zur Wirklichkeit» und den dafür eingesetzten Stilmitteln darzustellen. So analysiert er u.a. eine Beschreibung eines Gladiatorenkampfes von Augustin im Vergleich zur eigenen politisch-gesellschaftlichen Situation. Diese Analyse des Textes von Augustin ermöglicht ihm eine präzise Sicht der Weltlage im Zeitpunkt der Niederschrift seines Buches, in der er als ein im Exil lebender Wissenschaftler eine im Text von Augustin präfigurierte Beschreibung der gegenwärtigen Situation entdeckt.

Nikolaus Klein

<sup>3</sup> Jesse Gellrich, «Figura», Allegory, and the Question of History, in: Seth Lerer, Hrsg., Literary History and the Challenge of Philology. The Legacy of Erich Auerbach. Stanford University Press, Stanford 1996, 107-123.

## Weder «Staat» noch «Privat»

Zur Rolle der Kirchen in zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit

Angesichts einer zunehmenden Pluralisierung von Religion bei gleichzeitiger Säkularisierung im Sinne einer Entkirchlichung stellt sich die Frage nach der öffentlichen Präsenz der christlichen Kirchen im Diskurs gesellschaftlicher Öffentlichkeit auf Zukunft hin in neuer Weise. Ich möchte deshalb im Folgenden der Frage nachgehen, wie sich Kirche als Religionsgemeinschaft im Staat unter den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen organisiert und auf Zukunft organisieren kann, will sie sich nicht in die gänzlich private Sphäre des Einzelnen zurückziehen. Denn dieser Rückzug widerspräche dem christlichen Grundanliegen, ist doch die christliche Religion qua Bekenntnis immer schon auf Öffentlichkeit hin angelegt. Es geht also im Folgenden um die Möglichkeiten einer öffentlichen Rolle bzw. Präsenz von Religion, respektive der Kirchen, die weder vornehmlich staatlich noch privat organisiert sind, sondern auf der Ebene der Zivilgesellschaft angesiedelt ist.

Die Trennung von Staat und Kirche, die in der Schweiz in unterschiedlichen Modellen praktiziert wird, mit einer rein öffentlichen Anerkennung in den Kantonen Genf und Neuenburg, einer öffentlich-rechtlichen Anerkennung in den meisten anderen Kantonen, ist den Kirchen spätestens seit der Säkularisation vertraut. Unter den gegenwärtigen politischen, zeitgeschichtlichen wie gesellschaftlichen Bedingungen stellt sich allerdings nicht mehr nur die Frage nach einer öffentlichen Repräsentanz von Kirchen als einziger Instanz religiöser Sinngebung im liberalen Rechtsstaat. Vielmehr stellt sich die Frage nach der Repräsentanz von Kirchen in einer Öffentlichkeit, die zunehmend religionspluriform wird, in der das Christentum also nicht mehr allein das Monopol auf Sinndeutung innehat. Das Christentum steht heute in Konkurrenz zu anderen Religionsgemeinschaften, z.B. dem Islam und auch nicht-institutionalisierten Religions- und Religiositätsformen. Sie alle erheben gleichermaßen Anspruch auf umfassende

Sinngebung und Deutung der Gegenwart oder beanspruchen wie im Falle des Islam auch den Status einer Offenbarungsreligion. Diese Situation, die sich vermutlich insbesondere mit Blick auf den Islam in den nächsten Jahren eher verschärfen wird, wirft Fragen in zweierlei Richtung auf: *zum einen* in rechtlicher Hinsicht, was die öffentliche bzw. öffentlich-rechtliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften wie etwa dem Islam angeht, und *zum anderen* wie schon angedeutet, wie die öffentliche Repräsentanz bzw. die öffentliche Präsenz der Kirchen angesichts einer sich nicht nur, aber auch in religiöser Hinsicht pluralisierenden Gesellschaft weiterhin dauerhaft gewährleistet werden kann. Oder anders formuliert: Wie gelingt es den christlichen Kirchen angesichts einer deutlich wahrnehmbaren Entkirchlichung bei gleichzeitiger Vervielfältigung religiöser Deutungsangebote – seien sie institutionell verfaßt oder frei flottierend –, im öffentlichen Diskurs wahrnehmbar zu sein und sich mit ihren materialen Gehalten Gehör zu verschaffen. Die Reflexion dieser Frage steht im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen. Dazu wird in einem ersten Schritt auf zwei religionssoziologische Thesen von José Casanova und Karl Gabriel zurückgegriffen, wobei die erste Religion als öffentliche Religion beschreibt und die zweite darauf aufbauend Kirche als eine intermediäre Organisation versteht. In einem zweiten Schritt wird nach den Möglichkeitsbedingungen gefragt, daß Kirchen als intermediäre Organisationen funktionieren können. Der dritte Teil dieses Aufsatzes beleuchtet Entsprechungen zwischen den beiden Ansätzen und dem schweizerischen Kontext und nimmt Perspektiven für die Zukunft in den Blick.

### Religion als öffentliche Religion

Der amerikanische Religionssoziologe José Casanova hat in den neunziger Jahren die These einer Vereinbarkeit von Religion und

kultureller Moderne vorgelegt, die von ihm im Zusammenhang mit der Diskussion um die De- bzw. Entprivatisierung von Religion entwickelt wurde. J. Casanova unterscheidet in seinem Konzept des «politischen Gemeinwesens» die Ebenen des «state», also des Staates, der «political society», die politische Gesellschaft und der «civil society», die Zivilgesellschaft als die drei Arenen, in den sich öffentliche Religionen bewegen können. Religion, angesiedelt in den ersten beiden Arenen, seien heute unter modernen Bedingungen immer weniger zu finden. So komme Religion auf der Ebene des Staates z.B. nur noch in marginalen Restbeständen als Staatskirche in wenigen skandinavischen Ländern bzw. in Großbritannien vor. Auch auf der Ebene der «politischen Gesellschaft» zeige sich ein Rückzug von Religion, so gäbe es beispielsweise immer weniger «katholische Parteien», die Jahrzehnte lang der eigentliche Ort der Kirche als öffentlicher Religion gewesen seien, heute aber kaum mehr als zukunftsfähig gelten. Der eigentliche Ort des Ausdrucks und der Umsetzung der Öffentlichkeitsansprüche von Religion sei die Ebene der Zivilgesellschaft. Das Modell einer zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit impliziere dabei eine Rolle öffentlicher Religion, wie sie in Europa letztlich nie zum Durchbruch gekommen sei, nämlich das Modell einer zivilgesellschaftlichen, also nicht primär staatlichen öffentlichen Repräsentanz von Religion. Damit stelle, so J. Casanova, «die Privatisierung von Religion nicht notwendigerweise eine strukturelle Tendenz der Moderne dar.»<sup>1</sup>

Diese These hängt mit J. Casanovas Verständnis von Säkularisierung zusammen, die er analytisch in drei Formen differenziert: *Erstens*: Säkularisierung zum einen als Ausdifferenzierung von religiöser und weltlicher Sphäre. *Zweitens*: Säkularisierung zum anderen als Niedergang religiöser Überzeugungen und Verhaltensweisen und *drittens* Säkularisierung im Sinne einer Beschränkung von Religion auf den Privatbereich.<sup>2</sup> Säkularisierung in der ersten Bedeutung ist für alle modernen Gesellschaften charakteristisch und bildet sozusagen das Kernstück derselben. Säkularisierung der zweiten und dritten Bedeutung ist nach J. Casanova jedoch keine notwendige Konsequenz der ersten Bedeutung von Säkularisierung, wenn auch «eine ihrer historisch möglichen Optionen – freilich eine vorzugsweise gewählte Option»<sup>3</sup>. Unter heutigen Bedingungen gilt es, die erste Form der Säkularisierung, also die Ausdifferenzierung von religiöser und weltlicher Sphäre als Kernstück moderner Demokratien anzuerkennen. Damit geht allerdings keineswegs auch automatisch die Anerkennung der beiden anderen Varianten einher. Das bedeutet jedoch, daß man die liberale Trennung zwischen Öffentlichkeit und Privatsphäre von einer Trennung von Staat und Kirche zu unterscheiden hat, was wiederum einen alternativen Begriff von Öffentlichkeit notwendig macht.

### Zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit

Säkularisierung bedeutet somit nicht zwangsläufig Privatisierung von Religion.<sup>4</sup> Diese alternative Konzeption von Öffentlichkeit sieht J. Casanova in der Zivilgesellschaft gegeben, für die die «öffentliche Sphäre» konstitutiv ist. Für J. Casanova sind «öffentliche Religionen» denkbar, die die Trennung von Staat und Kirche akzeptieren und sich aus der eigentlich politischen Gesellschaft zurückgezogen haben, dennoch aber das Recht für sich beanspruchen, in Wort und Tat in die Öffentlichkeit auf der Ebene der Zivilgesellschaft einzugreifen. Auf der Ebene der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit tragen sie ihre religiösen Überzeugungen in den öffentlichen Diskurs ein.<sup>5</sup> Damit ist für J. Casanova eine

<sup>1</sup> J. Casanova, Chancen und Gefahren öffentlicher Religion, in: O. Kallscheuer, Hrsg., Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus. Frankfurt/M. 1996, 181-212, 187.

<sup>2</sup> Ebd., 182.

<sup>3</sup> J. Casanova, Religion und Öffentlichkeit. Ein Ost-/Westvergleich, in: Transit – Europäische Revue 8 (1994), 21-41, abgedruckt in: K. Gabriel, H.-R. Reuter, Hrsg., Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie, Paderborn 2004, 269-293, 276.

<sup>4</sup> Ebd., 276.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 278f.

Konzeption von «öffentlicher Religion» gegeben, die mit den liberalen Freiheiten und der strukturellen und kulturellen Differenzierung moderner Gesellschaften durchaus vereinbar ist und die gleichzeitig nicht gänzlich in die private Sphäre zurückgezogen ist.<sup>6</sup> Entprivatisierung von Religion bedeutet nicht, daß Religion nicht auch Privatangelegenheit ist. Die angestrebte «öffentliche Religion» könne nur dann gerechtfertigt werden, wenn zugleich das Recht auf Privatsphäre und Gewissensfreiheit eines jeden Einzelnen auch vor etwaigen Übergriffen von religiöser Seite juristisch geschützt sei. So darf etwa der liberale Rechtsstaat dem einzelnen Bürger niemals durch Rückgriff auf bestimmte religiöse Überzeugungen vorschreiben, wie er zu leben habe. Entprivatisierung bedeutet nun nach J. Casanova zweierlei: Zum einen bezieht sie sich auf die Einführung öffentlicher, d.h. intersubjektiver Normen in den Privatbereich und zum anderen auf das Eindringen einer bestimmten Moral in die öffentliche Sphäre des Staates und der Wirtschaft.<sup>7</sup> Auf die Religionen bezogen heißt dies – Zitat: «Solange sie [die Religionen, J.K.] das unumstößliche Recht und die Pflicht des persönlichen Gewissens in moralischen Entscheidungen respektieren, ist es durchaus positiv, wenn Religionen Fragen in die Öffentlichkeit tragen, welche der Liberalismus in die Privatsphäre verwiesen hatte. Sie erinnern damit die Individuen und moderne Gesellschaften daran, daß Moral nur als intersubjektives Normensystem Bestand hat und daß unseren persönlichen Entscheidungen insofern nur eine «moralische» Qualität zukommt, als sie sich von intersubjektiven und interpersonellen Normen leiten oder beeinflussen lassen. [...] Indem Religionen die persönliche Moral mit öffentlichen Problemen und die Öffentlichkeit mit Fragen der privaten Moral konfrontieren, nötigen sie moderne Gesellschaften dazu, sich reflexiv auf ihre normativen Grundlagen zu beziehen und diese zu rekonstruieren.»<sup>8</sup>

### Kirche als intermediäre Organisation

Dieses Konzept einer öffentlichen Repräsentanz von Religion in der Zivilgesellschaft wurde von dem deutschen Religionssoziologen K. Gabriel aufgegriffen und auf den europäischen Kontext hin entfaltet.<sup>9</sup> Dabei widmet sich K. Gabriel zunächst der Bestimmung dessen, was man «Zivilgesellschaft» nennt. Die Wiederentdeckung der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit gehört – so K. Gabriel – zu den deutlichen Ergebnissen der Umbruchprozesse in Osteuropa.<sup>10</sup> Der Kernbestand der Zivilgesellschaft besteht dabei aus nicht-staatlichen und nicht-ökonomischen Assoziationen, Organisationen und Bewegungen, die zwischen der Privatsphäre der einzelnen Bürgerinnen und Bürger und der Öffentlichkeit des demokratischen politischen Systems mit seinen staatlichen Institutionen sowie des ökonomischen Feldes vermitteln. Damit wird sowohl die Identifizierung des Politischen mit dem Staat als auch die strikte Trennung von Privatem und Politischem aufgegeben. Die zivilgesellschaftliche Vermittlung vollzieht sich auch über die Partizipationsmöglichkeiten der Bürgerinnen und Bürger an politischen Entscheidungen (Wahlrecht, Mitwirkung in politischen Parteien, gegebenenfalls Volksbefragungen und Volksentscheide) und stärkt so das, was traditionell als «Volksouveränität» bezeichnet wird. «Während die zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit in besonderem Maße Ungerechtigkeiten zu artikulieren und vernachlässigte Probleme zu identifizieren erlaubt sowie innovative Lösungen ins Spiel bringen kann, bleibt es Aufgabe der formellen Institutionen der demokratischen Entscheidungsfindung,

<sup>6</sup> Ebd., 279.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> Vornehmlich in K. Gabriel, Konzepte von Öffentlichkeit und ihre theologischen Konsequenzen, in: E. Arens, H. Hoping, Hrsg., Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit. Freiburg 1999, 16-37.

<sup>10</sup> Vgl. ebd., 29. Gabriel greift in seinem Entwurf auf das von Habermas entwickelte Diskursmodell von Öffentlichkeit zurück. Vgl. dazu: J. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Neuwied-Berlin 1971; Ders., Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt 1993, 349-467.

praktische Problemlösungen auszuarbeiten.»<sup>11</sup> Bürgerinnen und Bürger artikulieren also im Diskurs einer zivilgesellschaftlich verfaßten Öffentlichkeit ihre Interessen, ihren politischen Willen, tragen damit zur politischen Willensbildung bei und wirken dadurch auf die Entscheidungen ein, die durch staatliche Organe gefällt werden.<sup>12</sup> Darüber hinaus sind sie aber zugleich auch selbst Trägerinnen und Träger politischer Entscheidungen – eben durch ihr Wahlrecht, durch ihre Mitwirkung auch in staatlichen Institutionen, durch Formen direkter Demokratie<sup>13</sup>, die die Institutionen repräsentativer Demokratie unterstützen und ergänzen.

Die Vereinbarkeit von Religion mit der Moderne<sup>14</sup> begründet sich nun für K. Gabriel in dieser wiederentdeckten zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit. «Die vom öffentlichen Zwang freigesetzte Religion kann sich im Feld des Privaten auf der Grundlage freier Glaubensentscheidungen und ungezwungener religiöser Zusammenschlüsse entfalten. (...) Die Zivilgesellschaft ist auf im Privatbereich wurzelnde moralische Ressourcen angewiesen, die ein Interesse und eine Orientierung an der allgemeinen Sache hervorbringen. Religiöse Traditionen können und sollen entsprechend – aus dem privaten Bereich heraustretend – ihre Vorstellungen von Gemeinwohl, Gerechtigkeit und Solidarität und gutem Leben in den öffentlichen Diskurs einbringen. Die diskursiven Auseinandersetzungen um Wertorientierungen und um die Legitimität normativer Bindungen gehört in den Raum zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit.»<sup>15</sup>

Die Kirchen sind nun als nichtstaatliche Organisationen als Teil dieser zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit zu verstehen, da sie ebenfalls zwischen dem Bereich des Privaten und demjenigen des Staatlichen vermitteln und zugleich versuchen auf beide Sphären mit ihrer Deutungskompetenz einzuwirken. «Sie sind» – so K. Gabriel – «einerseits der Ort, an dem die religiösen Erfahrungen der einzelnen aus der Welt des Privaten in den Raum der Erzähl- und Kommunikationsgemeinschaft eintreten können. Andererseits vermitteln sie die Gehalte des christlichen Glaubens in die Sphäre zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit als Raum diskursiver Auseinandersetzungen um die Identität und Zukunft der Gesellschaft hinein.»<sup>16</sup> Inhaltlich können sie dabei z.B. folgende Rolle übernehmen: die Schaffung einer Gegenöffentlichkeit, um Aufmerksamkeit für diejenigen zu schaffen, die aus der medialen Aufmerksamkeit herauszufallen drohen, die Wahrnehmung einer kritisch-korrektiven Kraft gegenüber den Machtansprüchen von Staat und Markt, das Einbringen normativer Gehalte (Theorien) hinsichtlich universalem Gemeinwohl, der Menschenrechte, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung. In dieser angesprochenen Vermittlungsfunktion sind Kirchen als Teil der Zivilgesellschaft auch als intermediäre, eben vermittelnde Organisationen zu bezeichnen.<sup>17</sup> Charakteristisch für intermediäre Organisationen ist, daß sie zugleich Mitglieder haben und Mitglied sind, und zwar indem sie einerseits auf einer freiwilligen Mitgliedschaft beruhen, andererseits selbst Mitglied im Netz anderer sie umgebender Organisationen sind.

### Soziologische und theologische Aspekte

Diese Bestimmung der Kirchen als intermediäre Organisationen hat nun sowohl eine organisationssoziologische wie eine theologische Seite. Organisationssoziologisch erweisen sich Kirchen als intermediäre Organisationen, da sie erstens einen ausgeprägten

<sup>11</sup> K. Gabriel, Konzepte von Öffentlichkeit (Anm. 9), 30.

<sup>12</sup> Vgl. ebd., 29.

<sup>13</sup> Diese allerdings sind in der Bundesrepublik Deutschland bisher nur wenig entwickelt.

<sup>14</sup> Bevor hier die Rolle der Kirchen in der Zivilgesellschaft in den Blick genommen wird, sind einige Anmerkungen zur Bestimmung des Ortes der Religion erforderlich, sind doch Kirchen eine spezifische Form von Religion, auch wenn hier vornehmlich die christliche Religion und die christlichen Kirchen im Mittelpunkt stehen. Damit folge ich auch dem Gedankengang von K. Gabriel.

<sup>15</sup> K. Gabriel, Konzepte von Öffentlichkeit (Anm. 9), 32.

<sup>16</sup> Ebd., 33f.

<sup>17</sup> Vgl. ebd., 30ff. Die These, die Kirche als intermediäre Organisation zu verstehen, entfaltet K. Gabriel in seinem Aufsatz: K. Gabriel,

Organisationscharakter besitzen<sup>18</sup>, der zugleich ihre Überlebensfähigkeit in der modernen Organisationsgesellschaft sichert, zweitens aufgrund von Veränderungen der religiösen Erfahrung, Kommunikation und symbolischen Gemeinschaftsbildung sich nicht ihrer Mitgliedschaftslogik entziehen können, und sich drittens auf ihre eigene, sie selbst bindende und zu verkündigende Ursprungsbotschaft verpflichten. Diese drei Aspekte – Einflußlogik qua Organisationscharakter, Mitgliedschaftslogik und Ursprungs- und Tradierungslogik qua Verpflichtung auf die Kernbotschaft gilt es stets auszubalancieren.<sup>19</sup>

Theologisch sind die Kirchen als intermediäre Organisationen nicht als Vermittlungsinstanzen rein individuellen Heils zu verstehen, die nur für den Privatraum der Bürgerinnen und Bürger und deren «Individualmoral» zuständig sind. Damit verbietet sich eine Reduzierung von Religion und Kirche sowie der Aufgaben der Kirche auf eine bürgerliche Religion und bürgerliche Kirche. Kirche ist demnach nicht die reine Trostspenderin allein, die sich um die so genannten «letzten Dinge» zu sorgen und in dieser Trostfunktion das reibungslose Funktionieren der Individuen als loyale Staatsbürger zu stützen hat. Das Verständnis der Kirchen als intermediäre Organisationen entspricht somit dem Selbstverständnis des Christentums als öffentliche und politisch bedeutsame Religion.<sup>20</sup>

Die Beteiligung der Kirchen am öffentlichen Diskurs der Zivilgesellschaft als intermediäre Organisationen ist also als die entscheidende Voraussetzung dafür anzusehen, daß Religion gesellschaftlich wahrgenommen wird und eben in diesem Diskurs ihren Platz findet. Begibt man sich aber in den Diskurs der Zivilgesellschaft, muß man quasi auch den «Eintrittsbedingungen» zu diesem Diskurs zustimmen und diese selbst praktizieren, als da wären: die eigenen Anliegen und Überzeugungen der Diskussion und der Kritik anheim geben, was wiederum eine Begründungsleistung erfordert, denn nur begründete Anliegen, Vorstellungen und Perspektiven können einem öffentlichen Diskurs standhalten und sich gegenüber anderen Anliegen etc. durchsetzen. Auf diesen Umstand hatte Jürgen Habermas bereits in seiner viel beachteten Friedenspreis-Rede im Jahre 2001 hingewiesen. Die Beschränkung auf Verlautbarungen, Agitation oder Setzungen verfehlt die Sphäre einer diskursiven Öffentlichkeit.<sup>21</sup> Ferner gehört es zum Eintritt in die diskursive Öffentlichkeit dazu, einen argumentativen Wettbewerb zwischen verschiedenen Überzeugungen anzuerkennen, denn am öffentlichen Diskurs beteiligen sich auch andere Interpretationsgemeinschaften: Man ringt um das stärkere Argument, nicht um die Position und das Recht des Stärkeren. Was bedeutet es nun aber für das Selbstverständnis der Kirchen, sich als intermediäre Organisationen zu verstehen, und welche Leistungen müssen die Kirchen erbringen, wollen sie sich als solche Organisationen am pluralen Diskurs der Zivilgesellschaft beteiligen?

### Teil der Zivilgesellschaft

Als intermediäre Organisationen finden die Kirchen ihren Platz in der Gesellschaft und sind ein Teil derselben. Der häufig behauptete Gegensatz zwischen Kirche und Welt bzw. Gesellschaft oder zwischen Christentum und Kultur ist aufgebrochen: Kirchen sind Teil der Zivilgesellschaft, nicht Gegenmodell oder gar «Gegengesellschaft». Damit geht allerdings ein verändertes Selbstverständnis seitens der Kirchen einher, das sich auf ihr öffentlich-politisches Handeln und Wirken bezieht. Denn intermediäre Organisationen vollziehen ihr gesellschaftliches Handeln nicht ausschließlich als «Lobbytätigkeit» ihrer Spitzen. Vielmehr – und das ist ein Spezifikum intermediärer Organisationen – tragen

Modernisierung als Organisation von Religion, in: M. Krüggeler, K. Gabriel, W. Gebhardt, Hrsg., Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel, Opladen 1999, 19-37.

<sup>18</sup> Zur historischen Genese dieses hohen Organisationsgrades vgl. K. Gabriel, Modernisierung (Anm. 17), 29.

<sup>19</sup> Ebd., 32.

<sup>20</sup> J. Casanova, Chancen und Gefahren (Anm. 1), 195.

<sup>21</sup> Vgl. dazu auch K. Gabriel, Konzepte von Öffentlichkeit (Anm. 9), 32.

neben den «Lobbies» auch die einzelnen Mitglieder ihre Interessen und Perspektiven durch ihr Handeln in den zivilgesellschaftlichen Diskurs ein. Die Mitglieder der Kirchen beteiligen sich also in doppelter Hinsicht am Diskurs der Zivilgesellschaft: als Christinnen und Christen und zugleich als Bürgerinnen und Bürger der Gesellschaft, wobei sie ihre Deutungskompetenz aus einer christlichen Perspektive einbringen. Das heißt: Weil die Kirchen als intermediäre Organisationen im gesellschaftlichen Bereich durch die Mitglieder agieren, sind die Kirchen selbst Akteure innerhalb der Gesellschaft und am Prozeß der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit beteiligt; sie sind also Akteur, weil sie selbst Akteurinnen und Akteure haben. Auf diese Weise werden die Kirchen ihrem Auftrag, die christliche Botschaft zu verkündigen und in den öffentlichen Diskurs einzubringen, auf doppelte Weise gerecht, zum einen über ihre offiziellen Vertretungen, ihre Lobbies und zum andern über das Engagement der einzelnen Christinnen und Christen. Ferner stellen die Kirchen der Zivilgesellschaft auf diesem Wege Deutungsmuster und Kriterien christlicher Provenienz für den politischen Diskurs zur Verfügung. In einer pluralistischen Gesellschaft konkurriert die spezifische Botschaft des Christentums mit anderen Deutungsmustern im öffentlichen Diskurs; dementsprechend konkurrieren die Kirchen mit ihrer Deutungskompetenz mit anderen – auch religiösen – Organisationen. Die Kirchen werden daher ihren Anspruch auf Deutungskompetenz ebenso begründen müssen wie die Deutungsmuster, die sie formulieren.

Als intermediäre Organisation sich am zivilgesellschaftlichen Diskurs zu beteiligen, bedeutet für die Kirchen jedoch auch, daß sie in ihren jeweiligen Organisationen selbst schon den Diskurs praktizieren, an dem sie sich beteiligen wollen, d.h. mehr auf die Kraft und die Autorität des Arguments zu vertrauen denn auf die Autorität von Positionen und Setzungen. Ebenso bedarf es der Übersetzungsleistung ihrer Überzeugungen in eine verständigungsorientierte säkulare Sprache, da der Diskurs auf wechselseitiges Verstehen angelegt ist. Auch darauf hatte J. Habermas in seiner Friedenspreis-Rede hingewiesen. Und K. Gabriel macht zu Recht darauf aufmerksam, daß ein Scheitern dieser Verständigungsleistung zu fundamentalistischen Verhärtungen führen könnte.

### **Vergewisserung der eigenen Identität**

Zugleich jedoch werden die Kirchen unbeschadet ihrer hermeneutischen Aufgabe der Verständigung ihr eigenes Profil schärfen müssen, wenn sie im Wettbewerb der Interpretationsgemeinschaften bestehen wollen. Die Kirchen haben ihren eigenen Standpunkt, ihre eigenen Überzeugungen kenntlich zu machen, etwa was ihr Menschen- und Weltbild betrifft, denn nur so wird ihre eigene Identität im Wettbewerb der Sinnanbieter deutlich – eine Identität, die sie von anderen Interpretationsgemeinschaften unterscheidet. Am Beginn der Verständigung steht somit nicht etwa die Abschwächung der eigenen Position, sondern im Gegenteil eine klare Vergewisserung der eigenen christlichen Identität, die überhaupt erst die Beteiligung am zivilgesellschaftlichen Diskurs auf Augenhöhe mit anderen ermöglicht. Wie wichtig diese Aufgabe ist, ist mir im übrigen anhand der Lektüre eines Aufsatzes von J. Habermas über Toleranz, insbesondere religiöse Toleranz, deutlich geworden.<sup>22</sup> Die Kernaussage lautet, daß Toleranz gegenüber anderen Religionen und Weltanschauungen zunächst einmal Ablehnung voraussetzt. Erst, wenn ich eine andere Haltung aufgrund meiner eigenen ablehne, kann ich einer anderen Haltung gegenüber in Achtung und Respekt vor ihr tolerant sein, denn einer Überzeugung gegenüber, der ich zustimme, muß ich keine Toleranz üben. Ohne Differenzen keine Toleranz! Voraussetzung ist jedoch die Klarheit und Eindeutigkeit der eigenen Haltung, also die vergewisserte Identität über das Eigene. Ein wechsel-

<sup>22</sup> J. Habermas, Wann müssen wir tolerant sein? Über die Konkurrenz von Weltbildern, Werten und Theorien. Festvortrag zum Leibniztag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften am 29. Juni 2002. Quelle: [www.bbaw.de/schein/habermas.html](http://www.bbaw.de/schein/habermas.html).

seitiger Verständigungsprozeß im öffentlichen Diskurs setzt also eine klare Positionierung der eigenen Haltung, eine klare Vergewisserung der eigenen Identität voraus. Die christliche Identität, der es sich zu vergewissern gilt, bestimmt sich nun meines Erachtens weniger durch öffentlich verkündete Individualmoralen o.ä., sondern durch ethische Grundmaximen wie etwa die Würde der Person oder die Solidarität mit den Schwachen und Entrechteten. Grundmaximen, die dann zu ethischen Positionen etwa im Bereich der Bioethik oder der Wirtschafts- und Sozialpolitik führen können. Diese Positionierung der Kirchen wird leider häufig dadurch erschwert, daß sich die mediale Aufmerksamkeit weniger auf die Grundbotschaft des Christentums richtet denn auf Personen oder auf so genannte «Reizthemen».

Die eigene Identität bestimmt sich des weiteren auch – besonders mit Blick auf den interreligiösen Dialog, der ja zunehmend Gewicht erhält, durch die Rückbesinnung auf die grundlegenden materialen Gehalte des christlichen Glaubens, wie z.B. den Glauben an einen sich selbst offenbarenden, persönlichen Gott, an die Selbstmitteilung Gottes in Jesus von Nazareth, an die Zusage umfassenden Heils und Befreiung für alle Menschen. Diese Schärfung des eigenen Profils ist eine zentrale Aufgabe der christlichen Kirchen, die nicht den unbestreitbar notwendigen Diskussionen über Reformen der Kirchen zum Opfer fallen darf.

Was bedeutet es nun, diese beiden Ansätze auf den schweizerischen Kontext zu übertragen? Welche Chancen zeigen sich für die öffentliche Rolle der Kirchen, insbesondere der katholischen Kirche in der Schweiz? Hierzu sollen abschließend einige Überlegungen vorgenommen werden, die jedoch nicht mehr beanspruchen als den Status erster Orientierungen. Sie strukturieren sich dabei entlang der drei Ebenen auf denen sich – laut J. Casanova – Religion ansiedeln kann.

### **Schweizerische Entsprechungen**

Auch wenn sich – vielleicht – die Kirche in der Schweiz noch nicht oder nicht gänzlich als öffentliche Religion und intermediäre Organisation im Sinne J. Casanovas und K. Gabriels begreift, sehe ich mehrere Entsprechungen zwischen der kirchlichen Praxis und diesen beiden Konzepten. Die Kirche der Schweiz ist mit ihrer entweder öffentlichen oder öffentlich-rechtlichen Anerkennung keinesfalls Staatskirche, die Trennung zwischen Staat und Kirche und damit die Differenzierung zwischen weltlicher und religiöser Sphäre ist lange vollzogen. Betrachtet man jedoch die besondere Struktur in der Schweiz, das sogenannte duale System mit den Kantonal- und Landeskirchen mit ihren jeweiligen staatskirchenrechtlichen Strukturen, so sind diese m.E. sowohl der Ebene des Staates als auch der Zivilgesellschaft zuzuordnen. Der Ebene des Staates stehen sie nahe, insofern die Kirchen über diese Strukturen die deutliche Unterstützung und Protektion des Staates erhalten und eben nicht rein privatrechtlich organisiert sind. Dies steht in engem Zusammenhang mit ihrer historischen Genese. Durch diese Struktur ist eine enge Verbindung zur staatlichen Ebene gegeben, auch wenn sie eindeutig weit entfernt von einer klar staatskirchlichen Struktur ist. Dieses duale System wird von unterschiedlichen Seiten und aus unterschiedlichen Gründen immer wieder in Frage gestellt, Gründe auf die ich hier nicht näher eingehen will, die aber auch die Frage nach der Zukunft dieser Struktur aufwerfen. Allerdings und das ist vielleicht in die Überlegungen einzubeziehen, mag auch der Staat – legt man noch einmal die These J. Habermas von dem genuinen Beitrag der Kirchen zum gesellschaftlichen Diskurs und der wachsenden Bedeutung desselben – unter Umständen ein vitales Interesse an den Religionsgemeinschaften haben, die eine Beibehaltung der bisherigen Strukturen nahelegen.

Dennoch bleibt die Frage, inwieweit angesichts der Pluralisierung von Religion und abnehmender kirchlicher Bindung die deutlich gegebene Unterstützung und Protektion durch den Staat beibehalten wird oder werden kann. Oder anders formuliert: Es stellt sich die Frage, inwieweit eine solche strukturelle Nähe zum Staat wirklich moderne- und pluralitätskompatibel

ist und der Verortung von Religion respektive von Kirche in der Zivilgesellschaft gerecht wird. Dies ist im Moment schwer einzuschätzen. Dem Ansatz J. Casanovas entsprechend zieht sich die Kirche gänzlich aus der staatlichen Ebene zurück und verortet sich ausschließlich auf der zivilgesellschaftlichen. Was dies für den schweizerischen Kontext bedeutet oder bedeuten würde, gilt es m.E. in weiteren Forschungen auszuloten. Auf Zukunft hin und um der öffentlichen Präsenz der Kirche willen scheint mir allerdings die Reflexion über diese Fragen deutlich dringlicher zu werden. Im Anschluß an die Konzepte von J. Casanova und K. Gabriel gilt es, Möglichkeiten der öffentlichen Organisation von Kirche auf zivilgesellschaftlicher Ebene auszuloten, die es erlauben, eine enge Staatsnähe aufzugeben, ohne jedoch sofort in die Nische einer gänzlich privatrechtlichen Organisation nach dem Modell der Freikirchen zu drängen.

Auf der Ebene der von J. Casanova so bezeichneten «political society», also der «politischen Gesellschaft» lassen sich ebenfalls Entsprechungen zwischen den Konzepten von J. Casanova und K. Gabriel und dem schweizerischen Kontext finden. Zwar gibt es – ähnlich wie in Deutschland – auch in der Schweiz keine «katholischen Parteien» im klassischen Sinne und mit expliziter politischer Bedeutung mehr (die noch existierende KVP hat nur marginales Gewicht), aber eine besondere Nähe zu einer bestimmten politischen Partei ist immer noch gegeben. Allerdings bröckelt diese enge Liaison immer stärker, wie auch die jüngeren Auseinandersetzungen zwischen der CVP und der katholischen Kirche deutlich machen. Diese Entwicklung trägt der These J. Casanovas Rechnung, daß die enge Koalition der Kirche an eine bestimmte Partei immer weniger der öffentlichen Organisation von Kirche in moderner Gesellschaft entspricht. Auf Zukunft hin mag nicht die enge Bindung an eine Partei, sondern das Eingehen wechselnder Bündnisse zu den entsprechenden Sachfragen der vermutlich angemesseneren Weg sein. Dies trüge mindestens auch der Tatsache Rechnung, daß sich auch unter den Christen nicht mehr alle einheitlich einer Partei nahestehend fühlen, sondern auch hier seit längerer Zeit eindeutige Differenzierungen stattgefunden haben.

Die Zivilgesellschaft ist die dritte Ebene, die J. Casanova anspricht und die er als das eigentliche Feld der Kirchen in moderner Gesellschaft versteht. Legt man die Kennzeichen von Zivilgesellschaft zugrunde – wie sie oben schon ausgeführt wurden –, so läßt sich die Schweiz aufgrund ihrer föderalistischen Struktur und ihrer direkten Demokratie sicher in besonderer Weise als Zivilgesellschaft begreifen. Rein strukturell sind hier z.B. durch die direkte Demokratie – mit allen Konsequenzen, die damit einhergehen – Prozesse der direkten Beteiligung an politischer Willensbildung deutlich stärker realisiert als in Ländern mit indirekter Demokratie.

Weiter oben wurde ausgeführt, daß die Kantonal- und Landeskirchen in staatlicher Nähe angesiedelt sind. Neben dieser staatlichen Nähe sind sie jedoch gleichzeitig – auch in ihrem (lebens-)praktischen Selbstverständnis – eindeutig auf der zivilgesellschaftlichen Ebene verortet. Dies sind sie, indem sie quasi modellhaft die Intermediarität von Kirche als das In- und Miteinander von Religion und Gesellschaft zum Ausdruck bringen. Bürgerinnen und Bürger, beruflich und familiär in der Gesellschaft verankert, engagieren sich als Christinnen und Christen in und für die Kirche, indem sie sich in den Landeskirchen für die Belange der Kirche einsetzen. Umgekehrt können sie als Christinnen und Christen wiederum die Anliegen des christlichen Glaubens, die ethischen Maximen und materialen Gehalte in ihr jeweiliges gesellschaftliches Umfeld einbringen. Insofern kann man auch sagen, daß diese Ebene in besonderer Weise die Voraussetzung dafür bietet, der von J. Habermas geforderten Übersetzungsarbeit christlicher Grundgehalte in säkulare Belange zu entsprechen. Die Vernetzung zwischen Gesellschaft und Kirche, das «Kirche in Gesellschaft», kann sich in dieser Struktur in besonders deutlicher Weise verwirklichen. Gleichzeitig scheint es so zu sein, daß es auf Zukunft hin und um der öffentlichen Präsenz der Kirche willen noch deutlicherer Anstrengungen bedarf, diese

strukturellen Voraussetzungen für das Einschreiben christlicher Grundgehalte und ethischer Maximen intensiver zu nutzen, im Sinne der Wahrnehmung von Verantwortung für die Belange der Kirche als auch eines klaren bürgerschaftlichen Engagements der Christinnen und Christen.

### Bürgerschaftliches Engagement

Hinsichtlich der öffentlichen Rolle von Religion bescheinigt z.B. *Edmund Arens* der Schweiz eine hohe öffentliche Repräsentanz der katholischen Kirche im gesellschaftlichen Leben.<sup>23</sup> Angesichts der gerade in der Schweiz starken und zunehmenden Pluralisierung verschiedenster Religionsformen, seien sie institutionell und nicht institutionell verfaßt, wird der Wahrnehmung der gesellschaftlichen Öffentlichkeit als zivilgesellschaftliche in Zukunft immer stärkere Bedeutung zukommen. Das bedeutet für die Kirchen, ihr Selbstverständnis als öffentliche Religion noch offensiver zu vertreten und dieses Verständnis nicht nur auf der Ebene der offiziellen Vertreterinnen und Vertreter, seien es die Bischöfe und andere Amtsträger oder die Verantwortlichen in den Kantonal- und Landeskirchen, sondern auch auf der Ebene der einzelnen Christinnen und Christen. Neben der reinen «Sichtbarkeit» z.B. in Form von öffentlich vollzogenen Ritualen (Wallfahrten, Liturgie, Sakramente etc.) und den verschiedensten Verlautbarungen und Communiqués von offizieller Seite kommt dem bürgerschaftlichen Engagement von Christinnen und Christen also eine zunehmend hohe Bedeutung zu. Die öffentliche Präsenz von Kirche läge damit vor allem auch in der konkreten Handlungsebene, also dem Engagement in diakonisch und/oder politisch orientierten Projekten, die sich mit konkreten Fragen gesellschaftlichen Zusammenlebens (Randgruppen, Bioethik, interreligiöser Dialog etc.) beschäftigen. Der entscheidende Vorteil der christlichen Religion gegenüber anderen – vor allem nicht institutionalisierten Religiositätsformen – liegt gerade darin, daß sich der christliche Glaube nicht in reiner Hilfe für das Leben und in Spiritualität erschöpft – so zentral dies auch ist –, sondern grundlegend gemeinwohlorientiert ist und einen kritisch-konstruktiven Beitrag zu gesellschaftlichem Zusammenleben im liberalen Rechtsstaat leisten will. «Vita contemplativa» und «vita activa» sind so unverbrüchlich miteinander verbunden. Dies scheint gerade heute, in einer Zeit, in der die Kirche angesichts abnehmender Akzeptanz oder angesichts der Außenwahrnehmung als reiner Dienstleistungsorganisation stark mit Fragen der eigenen, innerkirchlichen Zukunft beschäftigt ist, entscheidend zu sein. Will Kirche auch in Zukunft an der Entwicklung der Gesellschaft und der Beantwortung der in ihr dringenden Fragen beteiligt sein, dann ist jeder Rückzug ins kirchliche Binnengebiet der eigenen Pfarreien und Gemeinden, das so genannte Kerngeschäft, kontraproduktiv, wird das Kerngeschäft doch vielfach in der Liturgie und Verkündigung gesehen und dient diese Formel gleichzeitig zur Begründung von Sparmaßnahmen in den Bereichen, die angeblich nicht dem Kerngeschäft entsprechen. Genauso entscheidend wie die Bereiche der Liturgie und Verkündigung, ohne daß damit der besondere Stellenwert dieser beiden Grundfunktionen in Frage gestellt wird, ist das diakonische Zeugnis. Und letztlich sollten die Grundfunktionen als sich wechselseitig durchdringend und voraussetzend verstanden werden und nicht gegeneinander hierarchisiert werden.

Zum Abschluß soll in Form zweier exemplarischer Anmerkungen deutlich gemacht werden, was es für kirchliche und pastorale Praxis bedeutet, dieses Verständnis, Christentum als öffentlicher Religion und damit auch von Kirche als intermediärer Organisation zu übernehmen. Es bedeutet keineswegs eine grundlegende Änderung pastoraler Praxis, eher handelt es sich um zentrale Akzentverschiebungen: Zum einen wird es darum gehen, die zivilgesellschaftliche Ebene stärker in das Bewußtsein der Gemeinden

<sup>23</sup> Vgl. E. Arens, «In der Schweiz, in der Schweiz, in der Schweiz ...». Öffentliche Religion im helvetischen Raum, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften. Hrsg. v. K. Gabriel. Bd. 44: Religionen im öffentlichen Raum. Perspektiven in Europa. Münster 2003, 131-142.

und in ihr konkretes Gemeindeleben aufzunehmen bzw. die Beteiligung an zivilgesellschaftlichen Prozessen als genuin christliche Aufgabe zu verstehen. Für die pastorale Praxis ist damit die Aufgabe gegeben, ihre Mitglieder zu befähigen, sich mit ihren religiösen Überzeugungen in den argumentativen und diskursiven Austausch auf gesellschaftlicher Ebene zu begeben und sich auch außerhalb oder über den gemeindlichen Binnenraum hinaus zu engagieren. Diese Befähigung wird erreicht, wenn Christinnen und Christen sich ihrer eigenen Glaubenshaltungen sowie ihrer ethischen Maxime vergewissern und diese in freier Verantwortung und begründet sich zu eigen machen. Seitens der Gemeinden und der kategorialen Pastoral erfordert dies, für diese Prozesse der biographischen Aneignung und selbstbestimmten Vergewisserung die notwendigen und ausreichenden Räume sowie entsprechend kompetente Begleitung zur Verfügung zu stellen. Für die Auseinandersetzung mit anderen Religionsgemeinschaften und den interreligiösen Dialog bedeutet dies z.B. in den Gemeinden Prozesse des Toleranz-Lernens zu initiieren. Legt man noch einmal die These von J. Habermas zugrunde, daß Toleranz

Ablehnung voraussetzt, bedeutet dies, diese Ablehnung und den eigenen, anderen Standpunkt erst einmal wahr- und ernst zu nehmen und das Andere anders sein zu lassen, ohne vorschnell über die Unterschiede hinweg zu gehen und ein vermeintliches Verständnis bzw. Akzeptanz zu demonstrieren, die letztlich auf einer vordergründigen Annahme und allzu schneller Toleranzbekundung beruht. Das Andere, das Fremde zunächst bewußt zu machen und sein zu lassen, heißt auch zu versuchen, die unbewußten Fremdheitsgefühle und vielleicht auch Aversionen und Ängste ins Bewußtsein zu heben, um dann mit und an ihnen zu arbeiten. Erst wenn solche – die Persönlichkeit betreffenden – Auseinandersetzungen geleistet sind, kann wirkliche Toleranz stattfinden. Ein solches Toleranz-Lernen zu ermöglichen – das im Übrigen auch für alle anderen Themen und Haltungen gilt, die fremd, unvertraut und gesellschaftlich wenig akzeptiert sind, gehört zu den Kernaufgaben von kirchlicher und pastoraler Praxis und ist unabdingbar für eine Kirche, die im öffentlichen, zivilgesellschaftlichen Prozeß ein wichtige und einflußreiche Rolle spielen will.

Judith Könemann, St. Gallen

## Bürgerschaft der Kommentare

Zur Autorität im rabbinischen Judentum (Erster Teil)

Autorität, sehr abstrakt verstanden als eine Instanz, die einen Geltungsanspruch erhebt, wird in den unterschiedlichsten Lebensbereichen reklamiert. Keine Frage, daß das Stichwort Autorität für die katholische Tradition nicht hoch bedeutsam ist, sondern auch sehr Strittiges, ja einen nahezu chronischen «Entzündungsherd» zu benennen scheint. Umso bedeutsamer nimmt sich aus, daß mit J.B.Metz' Rede von der Autorität der Leidenden als jede andere Autorität relativierende Größe im Glauben Fixierungen auf unfruchtbare, unversöhnliche Gegensätze überwunden sein könnten. In einem ähnlichen Interesse an einer nicht-herrschaftlichen Auffassung von Autorität sei im folgenden nach ihrem Verständnis im rabbinischen Judentum gefragt.<sup>1</sup>

Ein eigenes Wort für Autorität im Sinn eines *terminus technicus*<sup>2</sup> existiert im Jüdischen nicht. Fragt man danach, verweisen die einschlägigen Lexika auf die Lexeme «Rabbiner», «Rabbinen», «Rabbi/Raw», «Rabbinat» oder «Lehrhaus». Diese lexikalische Auskunft ist geschichtlich gedeckt. Mit dem Rabbinat ist in der Tat die Institution des Judentums benannt, die ihm nach dem Schicksalsjahr 70 seine Gestalt gegeben haben. Den Rabbinen kommt die Urheber- und Autorschaft einer jüdischen Lebensform zu, die vermutlich nicht weniger als eine Form des Überlebens war. Sie sind es, die Geltungsansprüche artikulieren, Entscheidungen treffen und all das reflektieren. Im folgenden kann und soll nicht versucht werden, die geschichtlich und regional erheblich differierenden Profile des Rabbinats zu skizzieren. Vielmehr seien Aspekte der Innensicht in den Blick genommen: Zu fragen ist, wie von den Rabbinen der Umgang mit entsprechenden autoritativen Ansprüchen dargestellt, reflektiert und legitimiert wurde. Das führt in theologisch-hermeneutische bzw. erkenntnistheologische Gefilde und Fragestellungen, wie sie der Dekonstruktivismus aufgeworfen hat.

Das soll entlang dreier Passagen des Talmud geschehen. Die ersten beiden dürfen als *loci classici* zur «Sache» aufgefasst werden; der dritte, der die Rede von der Bürgerschaft der Kommentare erst eigentlich einlöst, verweist auf rein inter- und intratextuellen Zusammenhängen deutlich auf geschichtlich-praktische Realitäten: ein Umstand, der wichtig ist, um nicht dem Mißverständnis Vorschub zu leisten, rabbinisches Denken sei ganz selbstreferentiell,

<sup>1</sup> Vgl. J.B. Metz, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997. Mainz 1997, 174-192.

<sup>2</sup> Vgl. Adin Steinsaltz, Talmud für Jedermann. Basel/Zürich 21998, S. 296: «Begriffe wie «Autorität», «Bedeutung», «System», «Spiritualität» sind alles Worte, die im Hebräischen verhältnismäßig neu sind und aus anderen Sprachen und von ausserjüdischen philosophischen Systemen übernommen wurden.»

intellektualistisch bzw. textualistisch selbstgenügsam. Gefragt wird aus der Interessenlage christlicher Theologie. Das verlangt m.E., explizit nach der Bedeutung rabbinischer Autoritätsauffassung zu fragen. Eine religionswissenschaftlich-judaistische Behandlung der Thematik mag der Auffassung sein, darauf verzichten zu können, ja, verzichten zu müssen. Eine theologische kann der Frage nach der Relevanz *pro nobis* nicht ausweichen, ohne in einen fundamentalen Selbstwiderspruch zu geraten.<sup>3</sup>

### Verschlungenes und Schräges - der Ofen des Achnai

In Traktat *Bawa Mezia 59b*<sup>4</sup> des babylonischen Talmud wird über einen speziellen, aus Tonringen aufgebauten Ofen diskutiert. Womöglich hieß sein Besitzer Achnai; denkbar aber ist auch, daß Achnai eine Ableitung von achan (Schlange) ist, was sich dann auf die Struktur des Ofens bezöge. Diskutiert wird die Frage, wie mit einem solchen Ofen im Fall seiner Verunreinigung zu verfahren ist. Muß er, wie jedes andere tönerner Gefäß, zerschlagen werden? Oder kann er – weil zerlegbar – als schon gleichsam zerschlagen angesehen werden, so daß andere Methoden der Reinigung greifen können? Das mutet außerhalb orthodox jüdischer Zusammenhänge allzu abgelegen an. Ein schnelles Verdikt verbietet sich aber, da die Frage zum einen auch Sozialpolitisches impliziert, sofern ein solcher Ofen für seinen Besitzer durchaus einen hohen materiellen Wert besaß, wenn er denn nicht ein lebensnotwendiges Objekt darstellte. Zum andern ist es nicht untypisch für talmudisches Denken und seine dialektische Logik, Fundamentales mit *concretissima* zu verschränken. Darauf macht der Talmud selbst aufmerksam, wenn er den Namen Ofen des Achnaj auch auf die verschlungenen Argumente bezieht, die dieses Objekt provoziert hat.<sup>5</sup>

Den Talmud interessiert entsprechend Grundsätzliches. Die «Weisen», *terminus technicus* für die rabbinische Mehrheit, votieren für die notwendige Zerstörung des Ofens. *Rabbi Elieser ben Hyrcanos* erklärt ihn dagegen für «rehabilitierbar». Der Disput, der sich entfaltet, verläuft dramatisch und spart nicht mit

<sup>3</sup> So zu formulieren macht gewichtige Voraussetzungen: Daß jedes historisch resp. objektivierende Behandeln jüdischer Belange unzulässig ist, da das Subjektsein der Juden darin nicht anerkannt wird. Es unterstellt, daß Jüdisches, auch und zumal nachbiblisch Jüdisches, uns über alle unbestreitbaren historischen Zusammenhänge hinaus «angeht» in theologisch wie existenziell-religiös gehaltvoller Weise.

<sup>4</sup> Sofern nichts anderes angemerkt wird, stammen die Zitate des folgenden Abschnitts aus eben diesem Traktatabschnitt.

<sup>5</sup> Vgl. bBawa mezia 59b.

sensationellen Effekten. Zur Stärkung seiner Position führt *Elieser* eine Reihe von Argumenten an, die sich in ihrem argumentativ-autoritativen Anspruch zu steigern scheinen. Nachdem er «alle Einwendungen der Welt» vorgebracht hatte, die man aber nicht akzeptiert hatte, sprach er: «Wenn die halacha wie ich ist, so mag dies dieser Johannisbrotbaum beweisen! Da rückte der Johannisbrotbaum hundert Ellen von seinem Orte fort; manche sagen vierhundert Ellen.» Was für ein Argument soll das sein? Berufte sich *Elieser* auf ein Naturphänomen, eine Evidenz des Natürlichen etwa? Oder auf das *lumen naturale*, die Kraft des Verstands? Oder zielt er – wie innerchristlich im Umfeld vom Ersten Vatikanischen Konzil denkbar<sup>6</sup> – auf das Mirakulöse? Die Antwort der Rabbinen mutet lakonisch knapp an: «Man bringt keinen Beweis von einem Johannisbrotbaume.» Gleich ob Evidenzen der Natur oder ihre mirakulöse Verkehrung – dieser Klasse von Argumenten wird keine Kraft eingeräumt, religionsgesetzliche Praxis zu regeln. *Elieser* aber ist hartnäckig und fordert nun die Schwerkraft heraus. Ein Wasserarm möge zum Beweis beispringen. Und flugs läuft der Bach rückwärts. Doch auch darauf heißt es: «Man bringt keinen Beweis von einem Wasserarme.» Das scheint rabbinisch Konsens zu sein, denn *Elieser* streitet nicht um die Geltung der Ablehnung. Er unternimmt vielmehr einen weiteren Anlauf: «Wenn die halacha gemäß meiner Aussage ist, sollen die Mauern des Lehrhauses es beweisen. (Da) neigten sich die Mauern und drohten einzustürzen.» Wofür stehen nun diese, offensichtlich interaktiven Wände des Lehrhauses, die in den Zeugenstand gerufen werden? Als *Architektur* für den Bereich menschlicher *Kultur*, für gewisse Zivilisationsstandards, für kulturelle Plausibilitäten, deren argumentative Kraft womöglich *qua* Verkehrung ins Bewußtsein gehoben, im Lehrhaus zu Geltung gebracht werden? Die christlichem Bewußtsein vielleicht naheliegende Vermutung, das Mirakulöse sei wichtig, spielt im Talmud kaum eine Rolle. Er ist in dieser Hinsicht einigermaßen abgeklärt, um nicht zu sagen, verblüffungsfest. Die Reaktion auf dieses «Argument» *Eliesers* fällt nicht so apodiktisch wie die auf die ersten beiden aus. Auch spricht nicht das Kollektiv der Weisen, sondern *Rabbi Jehoshua*. Der akuten Situation gemäß reagiert er temperamentvoll. Er herrscht die einstürzenden Wände an und gebietet ihnen Einhalt: «Wenn Schüler von Weisen (sc. Gelehrte) einander bezüglich der halacha bekämpfen - was geht das euch an?» Diese Wände sind offensichtlich labil, vielleicht diskret oder auch etwas allzu diplomatisch zu nennen. Wie sie sich dem Anspruch *Eliesers* beugten, so gehorchen sie *Jehoshua* und verharren in ihrer Schrägstellung: *Elieser* zugeneigt und in ihrer Neigung von *Jehoshua* gezügelt. «(Da) stürzten sie nicht ein wegen der Ehre des *R. Jehoshua*, richteten sich aber auch nicht auf wegen der Ehre des *R. Elieser* – und sie stehen (auch heute) noch krumm.»

### Wahrheitsfindung zwischen krummen Wänden?

Bietet der Talmud im Bild der schräg stehenden Wände nicht ein ebenso eindrückliches wie einnehmendes, nicht ohne Selbstironie gezeichnetes Bild rabbinischer Diskurskultur: einer, die um den hohen Sinn des Kompromisses auch und gerade in Fragen der praktischen Vernunft weiß und dieses Wissen charmant zu inszenieren versteht? Daß die Wände Anhalt für ein solches Verständnis bieten, sei nicht bestritten.<sup>7</sup> Den *focus* der Passage aber geben diese schrägen Wände nicht ab, denn der Disput geht wei-

<sup>6</sup> So gelten nach der dogmatischen Konstitution Dei Filius Kapitel 3 Wunder (neben Weissagungen) als «äußere Erweise seiner (Gottes) Offenbarung» und Demonstrationen seiner «Allmacht» und seines «unermessliche(n) Wissen(s)».

<sup>7</sup> Max Seckler greift das Bild der schiefen Wände des Lehrhauses auf, um seinerseits Katholizität als ein Prinzip strukturaler Weisheit darzulegen: «Zwar ist das Haus mit den schiefen Wänden durchaus auch Sinnbild einer göttlichen Gesinnung, aber im Bauwerk aus Stein ist die Gesinnung sozusagen transponiert in Baugesetze, die die einander widerstreitenden Kräfte bändigen und zu einer Einheit fügen, die ihre objektiven – wenn auch nicht rechtwinkligen – Strukturen hat. Und während das Lehrhaus, so wie es dasteht, nur das faktische Produkt der an ihm wirkenden gegensätzlichen Kräfte zu sein scheint und ein poetisches Schaustück der Unvollkommenheit und Hinfälligkeit vielleicht, repräsentiert es in Wirk-

ter. *R. Elieser* jedenfalls gibt sich nicht mit dem Hin und Her der Wände zufrieden. Er appelliert an ein Letztes: Er ruft den Himmel selber an. «(Darauf) sagte *R. Elieser*: Wenn die halacha gemäß meinem (Ausspruch ist, so) soll man es vom Himmel her beweisen.» Und auch der erweist sich als interaktiv, denn: «Da ging ein Echo (bat kol) hervor und sagte: Was habt ihr mit *R. Elieser* (zu schaffen)? Denn die halacha ist stets gemäß seinem Ausspruch.» Damit scheint der Disput von höchster Stelle zugunsten *R. Eliesers* entschieden. Doch da «stellte sich *R. Jehoshua* auf seine Füße und sagte: «Sie (sc. die Tora) ist nicht im Himmel» (Dtn 30,12)»<sup>8</sup>. *Jehoshua* stellt damit klar, daß es einen Abschluß der Offenbarung gebe. Eine himmlische Äußerung *nach* der Offenbarung am Sinai ist für die Entscheidungsfindung im Lehrhaus unerheblich. D.h. dann auch: Eine an der schriftlichen Niederlegung dieser Sinai-Offenbarung vorbei argumentierende Rede ist belanglos. Es bedarf vielmehr des Rekurses auf eine textverbürgte Torah. Das wird im nachfolgenden Satz so erläutert: «*R. Jirmeja* sprach: Weil die tora schon vom Berg Sinai her gegeben wurde, kümmern wir uns nicht um ein Echo (vom Himmel), denn du (sc. Gott) hast bereits auf dem Berg Sinai die tora geschrieben: «(Sich) nach der Mehrheit zu neigen» (Ex 23,2).»

Drei Momente, durch die sich rabbinische Autorität bestimmt, werden hier greifbar:

Zum einen die fundamentale Bindung an die Tora im Sinn der Heiligen Schrift, was sogar gegen himmlische Voten durchgesetzt wird.

▷ Entscheidend in halachischen Fragen ist zudem die Mehrheitsmeinung, die, um es vorweg zu nehmen, auch gegen *R. Elieser* durchgesetzt wird.

▷ An dieser Stelle sei ein historischer Seitenblick geworfen. Die referierte Passage spiegelt die Situation nach 70 nach Chr., in der durch den Verlust des Tempels, nach 135 nach Chr. dann die Verbannung aus Jerusalem, eine bedrohliche Situation entstanden war, die nur der des babylonischen Exils verglichen werden kann. Jüdische Identität, wenn nicht Existenz als Volk, war akut gefährdet. Es waren die Rabbinen, die die von Pharisäern getragene Kultur der Schriftgelehrtheit aufgriffen und eine Lebensform kreierte haben, in der die nicht zu unterschätzenden Funktionen des Tempels durch Gebet und Studium substituiert wurden. Dem Datum 70 nach Chr. entspricht der Ort Jawne, das für den Versuch steht, erstmals, wie A.R.E. Agus betont, eine zentrale Autorität im Judentum zu schaffen.<sup>9</sup> Vorstellungen, die das Synhedrion als eine solche Institution schon z.Z. Jesu begreifen wollen, verweist er ins Reich der Legende: «Vor diesem Versuch existierte kein rabbinischer «*grosser sanhedrin*», dieser entsprach, wie bereits betont, lediglich einer historischen Fiktion.»<sup>10</sup> Dieser Prozeß der Zentralisierung, der nach A.R.E. Agus' Auffassung letztlich scheiterte, war überaus konfliktreich. *Bawa mezia 59b* spiegelt Aspekte des Konflikts. *R. Elieser* wird darin erkennbar als konservativer Verteidiger eines Pluralismus und Individualismus, den er unter den Bedingungen römischer Repression gefährdet sieht. «Denn der klassische Begriff rabbinischer Autorität lautet: Autorität kommt nur demjenigen zu, der von einem Anderen befragt und um dessen Rat nachgesucht wird. «Autorität» impliziert im rabbinischen Gemeindegkontext stets, dass die Auffassung einer Person für notwendige und wichtige Entscheidungen in der betroffenen Gemeinde anerkannt und akzeptiert wird. Wird eine Person jedoch nicht befragt, und von einem Individuum oder von einer Gemeinde nicht anerkannt, so kommt dieser keine Autorität

lichkeit eine göttliche Architektur, in der etwas zum Vorschein kommt, was man als strukturelle Weisheit bezeichnen könnte.» (Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung. Freiburg i.Br. 1988, S.9)

<sup>8</sup> Dtn 30,12 wird dabei nicht ganz genau zitiert; zum einen terminologisch, sofern biblisch von mitzwah die Rede ist, nicht von tora. Zum anderen differieren die Funktionen der Aussage, das Gebot sei den Menschen nahe. Während biblisch dadurch die Erfüllbarkeit der Gebote unterstrichen werden soll, dient der Hinweis in der rabbinischen Diskussion als Argument im Ringen darum, welche Autorität entscheidend sein soll.

<sup>9</sup> Vgl. A.R.E. Agus, Das Judentum in seiner Entstehung - Grundzüge rabbinisch-biblicher Religiosität. Stuttgart u.a. 2001, 153f.

<sup>10</sup> Ebda., 158f.

zu.»<sup>11</sup> Bislang galt die Autorität des einzelnen Rabbiners nur innerhalb seiner Gemeinde, sofern sie sie denn anerkannte. Sie war nicht durch andere Rabbinen anfechtbar und besaß ihrerseits nicht einen solchen Anspruch auf Einmischung.

▷ Neben den beiden genannten Momenten verdient das beigebrachte Schriftargument, sich nach der Mehrheit zu neigen, besondere Beachtung. Ex 23,2 ist dabei nicht nur kontextlos, sondern auch sinnwidrig gegen seinen Wortlaut zitiert. In Ex 23,2 heißt es nämlich: «Du sollst nicht hinter einer Mehrheit her zum Bösen sein und nicht so antworten im Rechtsstreit, um dich zu neigen nach der Mehrheit, dich zu neigen.»

### Hypothesen auf dem Mehrheitsprinzip?

Die Schrift wird, so könnte man resümieren, zwar als grundlegend anerkannt, doch – um es zurückhaltend zu umschreiben – das Lehrhaus nimmt sich einen sehr freizügigen Umgang damit heraus. Allein das Stichwort *Mehrheit* im Bibelzitat scheint zu genügen, um die Entscheidung gegen R. Eliezer durch ein Schriftargument zu legitimieren.

Die Durchsetzung des Mehrheitsprinzips ging allerdings nicht konfliktfrei vonstatten. Das wird im weiteren Verlauf dieser Talmudpassage deutlich. Hier trifft Raw Natan den Propheten Elias, die Gestalt, die neben dem Engel Raziel an der Schwelle des Geheimnisses lebt, Hermes/Merkur vergleichbar, sofern er himmlische Botschaften überbringt. R. Nathan fragt Elias nach den himmlischen Reaktionen auf die Zurückweisung der bat kol im Lehrhaus. Der antwortet, Gott habe gelächelt und gesagt: «Meine Söhne haben mich besiegt, meine Söhne haben mich besiegt.» Damit wird eine Legitimierung durch eine Letztautorität für ein Mehrheitsprinzip des rabbinischen Kollegium als einer Vor-Letzt-Instanz eingespielt; wenn man so will, findet eine göttliche Autorisierung der Entautorisierung der bat kol, der Gottestimme im Sinn textunvermittelter Offenbarung statt. Im selben Zug ist das Lehrhaus als Ort der autoritativen Torah-Auslegung benannt, ein Anspruch, der im 8. Jahrhundert etwa energisch gegen karäisch-reformerische Kritik verteidigt wird.<sup>12</sup> Das Rabbinat, das sich hier als exklusiven Interpretationsraum der Schrift behauptet, ist sich gleichwohl der Schiefheit seiner Wände bewußt. Es weiß um die Fragwürdigkeit, ja den prekären Charakter seines eigenen Tuns und dessen Prinzipien. Im Lächeln Gottes spiegelt sich auch und nicht zuletzt rabbinische Selbstdistanz, ein selbstkritischer Vorbehalt zum eigenen Tun.

Elieser, der sich nicht beugt, wird gebannt, d.h. aus der Gemeinde ausgeschlossen. Er darf das Lehrhaus nicht mehr betreten, und auf seinen Sarg werden später Steine geworfen. Zugleich wird im Kreis der Mehrheit gefragt, wer ihm die Botschaft des Banns überbringe. Es meldet sich Rabbi Akiwa, die Autorität unter den Rabbinen des 2. Jahrhunderts, die dem gebannten besonders nahesteht: «Ich will gehen, denn es könnte sonst ein ungeeigneter Mensch hingehen und es ihm mitteilen, und er würde die ganze Welt zerstören.» (Bawa Mezia 59b) Wo der im Lehrstreit Unterlegene brüskiert oder kompromittiert wird, steht der Bestand der Welt auf dem Spiel. Auch die erfolgte Legitimierung durch Gott löst nicht die Problematik. Und obwohl ein ebenso problembewußter wie empathischer Akiwa die Botschaft überbringt, hat der Entscheid destruktive Folgen. Nachdem Elieser die Botschaft erhält und zu weinen beginnt, wurde «die Welt geschlagen (an) einem Drittel Oliven, (an) einem Drittel Weizen, an einem Drittel Gerste ... Es wird gelehrt: Ein großes Weh gab es an diesem Tage, denn jede Stelle, worauf R. Eliezer seine Augen richtete, verbrannte.» Es wird von weiteren Destruktionen berichtet<sup>13</sup>, und auch der Himmel muß nochmals überzeugt werden, bis Ruhe einkehrt. Als Gamaliel II, die entscheidende Gestalt im Prozeß der Zentralisierung, auf See in Lebensgefahr gerät, sieht er ohne jedes Zögern den Grund dafür im Entscheid gegen R. Elieser. «Hierauf stand er auf seine Füße auf und sprach: Herr der Welt, offenbar und bewusst ist es dir, dass ich dies nicht wegen meiner Ehre auch nicht wegen der Ehre meines väterlichen Hauses getan habe, sondern deiner Ehre wegen, damit sich keine Streitigkeiten

in Jisrael mehren. Da ließ das Meer von seinem Toben nach.» Welche Auseinandersetzung hat sich in diesem Talmudabschnitt niedergeschlagen? Es sind die Strittigkeiten um die Etablierung einer zentralen rabbinischen Autorität nach der Katastrophe des Jahres 70, in dem mit der Zerstörung des Tempels das theo-politische Zentrum verloren gegangen und das jüdische Gemeinwesen im Kern bedroht war. Diese Bedrohung dürfte der entscheidende Grund für die Etablierung der Zentralinstanz gewesen sein, deren Entscheidungsstruktur auf ein Mehrheitsprinzip festgelegt wird. Bemerkenswert scheint, ein wie hoher argumentativer Aufwand betrieben wird, dieses Prinzip zu rechtfertigen, das doch denkbar weit entfernt ist von autoritären Notstandsmaßnahmen. Das Unbehagen und das Bewußtsein vom Zwiespältigen, das fest mit diesem Prozeß verbunden ist, reicht bis in die himmlischen Sphären. Ihnen muß ein Lächeln zur Aufhebung textferner himmlischer Einmischungen allererst abgerungen werden. Was so erkennbar wird, ist ein rabbinisches Ringen um die Autorität des Textes der Offenbarung im Prozeß der Wahrheitsfindung bzw. der Orthopraxie, gilt das Mehrheitsprinzip doch nur für religionsgesetzliche Fragestellungen. (Zweiter Teil folgt.)

Paul Petzel, Andernach

<sup>11</sup> Ebda., 164f.

<sup>12</sup> Vgl. ebda., 160f.

<sup>13</sup> In derselben Talmudpassage wird von einem fast abgründig zu nennenden Ereignis erzählt. Ima Schalom, Ehefrau des R. Elieser und zugleich Schwester von Gamaliel II, verbietet ihrem Mann, das Tachanum-Gebet, das dem täglichen Hauptgebet Schemone esre angefügt ist, zu beten. Denn in ersterem wird der Vers «Feinde sollen zuschanden kommen» von Psalm 6,11 aufgenommen. Im festen Glauben an die Wirkmacht des Gebets fürchtet sie, daß nun eben ihr Bruder zuschanden kommen könnte. Und dem ist auch so. Aufgrund einer Datumsverwechslung versäumt sie es einmal, ihren Elieser vom Gebet abzuhalten. Kaum daß sie es bemerkt, konstatiert sie: «Du hast meinen Bruder getötet.» Als ahnte schon der Talmud spätere Einsprüche, in dem Sinn etwa, daß hier ein magisches Gebetsverständnis zum Zuge käme, wird sogleich der Grund für ihre erstaunliche Gewißheit mitgeteilt. Im Haus ihres Vaters habe sie gelernt, daß «(a)lle Tore des Gebetes ( ) verschlossen werden (können), außer den Toren des Leidens». (bBawa Mezia 59b; vgl. A.R.E. Agus, [vgl. Anm. 9], 164).

## Totentanz um ein Cello

Saramagos Roman über den Tod

«Dieses ausgezeichnete Hôtel ist sehr alt, schon zu König Chlodwigs Zeiten starb man darin in einigen Betten. Jetzt wird in 559 Betten gestorben. Natürlich fabrikmäßig. Bei so enormer Produktion ist der einzelne Tod nicht so gut ausgeführt, aber darauf kommt es auch nicht an (...). Wer gibt heute noch etwas für einen gut ausgearbeiteten Tod? Niemand (...). Man will gehen, oder man ist gezwungen: nun, keine Anstrengung: *Voilà votre mort, Monsieur.*» Diese Zeilen von Rainer Maria Rilke<sup>1</sup> aus den *Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* sollen José Saramago nach dessen eigener Aussage<sup>2</sup> zu seinem neuesten Roman, *As Intermitências da Morte*<sup>3</sup> inspiriert haben. Was würde passieren, sollte der Tod eines Tages aufhören zu morden? Und so beginnt Saramago mit dem Satz: «Am nächsten Tag starb niemand». In der Silvesternacht hören die Bewohner eines namenlosen Landes auf zu sterben und verwirklichen einen alten Traum der Menschheit: die Unsterblichkeit hier und jetzt. Was als Traum beginnt, mit Fahnen und Trompeten, erweist sich bald als Albtraum: Die Regierung ist überfordert, die Totengräber protestieren, Krankenhäuser und Altersheime bersten, selbst die Katholische Kirche ist konsterniert, denn ohne Tod gibt es keine Auferstehung, und ohne Auferstehung keine Kirche.<sup>4</sup> Die Familien verfrachten ihre

<sup>1</sup> Rainer Maria Rilke, *Erzählungen. Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*. Hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Rüdiger Görner. Männesse Verlag, Zürich 1997, 238-239.

<sup>2</sup> Miguel Mora, *La religión se alimenta de la muerte*, in: *El País* 12.11.2005, *Suplemento Cultura*, 1.

<sup>3</sup> José Saramago, *As Intermitências da Morte*. Romance. Editorial Caminho, Lissabon 2005, 13.

<sup>4</sup> Ebd., 20.

Sterbenden über die Grenze, um sie im Ausland sterben zu lassen. Wie stets in Saramagos Romanen meldet sich eine Frau zu Wort, um die Situation zu retten. Diesmal ist es die Sensefrau, denn im Portugiesischen – wie in allen romanischen Sprachen – ist der Tod weiblich. Sie verkündet, sie werde ihren Streik aufgeben. Die Menschen sollten wieder sterben wie bisher, nach einer Warnung durch einen violetten Brief. Bis einer sich weigert zu sterben. Es ist der Solo-Cellist im städtischen Symphonieorchester. Ein Totentanz im 21. Jahrhundert?

### Strawinsky und die Interferenzen aus dem Jenseits

«Viele wollen sie beschrieben haben, die Premiere von *Le Sacre du Printemps* im Théâtre des Champs-Élysées am Abend des 20. Mai 1913 (...) Viele der Ballettfreunde, die sich an jenem Donnerstagabend zum Vorstellungsbeginn um 20 Uhr 45 einfanden, hatten sich für ihre eleganteste Garderobe entschieden. Nervosität allenthalben. Seit Wochen war die Stadt voll von Gerüchten über die künstlerischen Genüsse, die das Russische Ballett für die aktuelle Pariser Saison vorbereitet hätte (...). Die vornehme Gesellschaft war zahlreich vertreten an diesem Abend. Vor dem Hintergrund befleckter Herren und dem satten Purpur der Plüschausstattung des Theaters funkelten Diademe, wallte Seide (...). Ungeachtet der Garderobe spielte das Publikum jenes Premierenabends genau die Rolle, die man ihm auf den Leib geschrieben hatte (...). Und was hatte die Rolle vorgesehen? Brüskiert zu sein, selbstverständlich, aber gleichzeitig auch zu brüskieren.»

Gestützt auf die Erinnerungen von Jean Cocteau rekonstruiert Modris Eksteins<sup>5</sup> die Atmosphäre am Abend der Erstaufführung von Strawinskys *Frühlingserwachen*, dem Traum von einem heidnischen Frühlingsritual, bei dem eine Jungfrau geopfert wird, die sich zu Tode tanzt. Das Ballett wird zumeist als Hymne auf das Leben durch den Tod aufgefaßt. Wenn man bedenkt, was ein Jahr später kam – der Erste Weltkrieg – läßt sich *Le Sacre du Printemps* auch als der Beginn einer Tragödie interpretieren, der eine ganze Generation in den Schützengräben geopfert wurde. Die Möglichkeit der Vernichtung des Menschen durch den Menschen, wie sie im Ersten Weltkrieg erstmals geprobt wurde, dient als Leitmotiv für die Totentänze im 20. Jahrhundert. Zwar waren Epidemien und Kriege seit dem Spätmittelalter Ausgangspunkte für die *Danse macabre*, doch stand in der Regel der Tod als Schicksal im Vordergrund und nicht das Vernichtungspotential des Menschen. Der warnende Tod, der den Menschen zu einem christlichen Lebenswandel auffordert, ist im 20. Jahrhundert selten geworden. Doch genau dies gibt den Künstlern die Freiheit, die Todesfigur durch eine Umgestaltung neu zu beleben.<sup>6</sup>

José Saramago greift in seinem Roman auf eine andere Tradition zurück, die des iberischen Totentanzes, bei dem der personifizierte Tod als Frau im Mittelpunkt steht. Im Gegensatz zu den französischen *Dances macabres* werden in Spanien junge Mädchen zum Tanz aufgefordert, wobei weniger deren Unschuld als ihre Schönheit im Vordergrund steht, so daß *Eros* und *Thanatos* eng verbunden sind. Dies zeigt sich am Beispiel der *Danza de la Dama de la Hoz* in der Folklore Kolumbiens oder im Totentanz des katalanischen Dorfes Verges in der Provinz Gerona. Hier ziehen am Gründonnerstag fünf Tänzer in Begleitung eines schwarzgekleideten Trommlers durch den Ort, schwenken eine schwarze Fahne mit Totenkopf und gekreuzten Knochen, werden von einer silbernen Sichel begleitet und vollführen seltsame Kapriolen.<sup>7</sup> Es ist diese mittelalterliche Tradition des Totentanzes mit seiner Umkehrung der bestehenden Rollen in der Gesellschaft, die Saramago fasziniert.

<sup>5</sup> Modris Eksteins, *Tanz über Gräben. Die Geburt der Moderne und der Erste Weltkrieg*. Aus dem Englischen von Bernhard Schmid. Rowohlt, Reinbek 1990, 27-28.

<sup>6</sup> Jens Guthmann, *Die Bedrohung des Menschen durch den Menschen. Totentanz in der bildenden Kunst seit dem Zweiten Weltkrieg*, in: *Ihr müßt alle nach meiner Pfeife tanzen*. Harrassowitz, Wiesbaden 2000, 231-258.

<sup>7</sup> M.C. García-Matos, *La Danza de la Muerte y su supervivencia en la tradición folklórica hispánica*. *Revista de Musicología* 8 (1985), Nr. 2, 257-271.

### Der Tod - Sensefrau oder Karnevalskönigin?

«Die Sense hatte oft gehört, daß der Tod sich in ein menschliches Wesen, in eine Frau verwandeln kann, glaubte aber, es handle sich dabei um ein Ammenmärchen, einen Mythos oder eine Legende (...). Hübsch siehst Du aus, meinte die Sense, und das stimmte. Die Sensefrau hatte sich hübsch gemacht und war jung, vielleicht sechs- oder siebenunddreißig Jahre alt (...). Wo hast Du all die Kleider aufgetrieben? In der Kammer hinter der kleinen Tür, dort ist mein Lager, ein großes Requisitenkabinett mit Hunderten von Schränken, Hunderten von Schaufensterpuppen und Tausenden von Kleiderbügel.»<sup>8</sup> Wann Saramago mit Michail M. Bachtins Theorie des Grotesken in Berührung gekommen ist, bleibt ungewiß. Er selbst formuliert immer wieder beharrlich seine Idee der *Homerisierung des Romans*, zuletzt in seinem Tagebuch.<sup>9</sup> Dahinter steht die Überzeugung, daß der Roman «nicht eine literarische Gattung ist, sondern ein Ort, der imstande ist, jegliche menschliche Erfahrung aufzunehmen, ein Ozean, wo auf eine gewisse Weise sich die Zuflüsse der Poesie, des Dramas, der Philosophie, der Künste und der Wissenschaften vereinen».<sup>10</sup> An die Stelle des tapferen Helden tritt dabei häufig der gealterte, erst spät aufbegehrende Junggeselle, der die Alltäglichkeiten durchbricht und zum suchenden Menschen im Labyrinth wird, geleitet vom Ariadnefaden der Liebe. Im neuesten Roman Saramagos ist dieser männliche Anti-Held der Cellist, dessen Schicksal in der Hand der Sensefrau liegt, einer dem mittelalterlichen Totentanz nachempfundenen Gestalt, wie wir sie aus den *Danzas de la Muerte* kennen.

Immer und überall hat der Mensch versucht, in der einen oder anderen Art und Weise der Todesangst zu entrinnen. Im Abendland ist ihm dies während des Mittelalters bis zu einem gewissen Grad gelungen, indem er an die Unsterblichkeit der Seele und sein Weiterleben im Jenseits glaubte. Aber bereits im 14. Jahrhundert weicht die religiöse Sicht einer profanen Weltanschauung. Die Geißel der Schwarzen Pest rafft rund ein Drittel der Bevölkerung dahin, und die Angst vor dem Tod nimmt ein Ausmaß an, wie es seit dem Ende der Antike unbekannt war. Die literarische Gattung des Totentanzes ist Ausdruck dieser Krise des 15. Jahrhunderts, in deren Folge die traditionelle Wertskala über den Haufen geworfen wurde. Das Ende des Mittelalters bedeutet zugleich eine Krise der menschlichen Vernunft: Der tröstliche Blick auf das Jenseits verschwindet und macht der Gattung des Makabren Platz.<sup>11</sup>

Diese neue Vision des Todes manifestiert sich zunächst in der bildenden Kunst, später auch in der Literatur. Der Tod als apokalyptischer Reiter über einem Haufen am Boden liegender Menschen, als Megäre mit Fledermausflügeln und als Skelett mit Sense auf einem Ochsen reitend – diese Bilder genügen nicht mehr. Die Todesangst wurde zur kollektiven Hysterie, die sich in verschiedenen Formen des Tanzes äußerte und von Dichtern und Malern festgehalten wurde, so im berühmten *Triumph des Todes* von Pieter Breughel, den Totentänzen von Basel, Chaise-Dieu in der Auvergne und in der spanischen *Danza de la Muerte* von 1520.<sup>12</sup>

Der ursprüngliche Totentanz zeigte nur Männer. Die Absicht, mit der Mahnung an die Vergänglichkeit und Eitelkeit des Irdischen zugleich die Lektion gesellschaftlicher Gleichheit zu verknüpfen, rückte naturgemäß die Männer, Träger irdischer Berufe und Würden, in den Vordergrund. Der Totentanz war nicht nur eine fromme Ermahnung, sondern auch eine soziale Satire, wie sie in den Holzschnitten des Pariser Druckers Guyot Marchant von 1485 zum Ausdruck kam. Der große Erfolg dieser Blätter veranlaßte den Drucker, auch einen Totentanz der Frauen herauszubringen.

<sup>8</sup> José Saramago, *As Intermitências da Morte* (Anm. 3), 188-189.

<sup>9</sup> José Saramago, *Cadernos de Lanzarote. Diário IV*. Editorial Caminho, Lissabon 1997, 212.

<sup>10</sup> Orlando Grossegeisse, *Saramago lesen. Werk, Leben, Bibliographie*. edition tranvía, Berlin 1999, 51, 58-59.

<sup>11</sup> Joël Saugnieux, *Les danses macabres de France et d'Espagne et leurs prolongements littéraires* (Bibliothèque de la Faculté des lettres de Lyon, 30). Vitte, Lyon 1972, 13, 89-90, 110-121.

<sup>12</sup> Ramiro Guerra, *La Edad Media y la Danza Macabra*, in: *Revista de Música* 2 (1962), 46-51.

Hier tauchte das sinnliche Element wieder auf, die Klage über den Verlust der Schönheit, die in Verwesung überging.<sup>13</sup> Ein entscheidendes Element der *Danse macabre* war die Musik. In den spanischen Totentänzen spielt der Tod auf der *charambela*, einer Art Schalmei mit schrillumem Klang. Zwar ist sein Lied traurig, vom Rhythmus her scheint es sich eher um einen frenetischen Springtanz zu handeln, von dem alle wider Willen mitgerissen werden, wie später bei Strawinsky. Diese Elemente vereinen sich beim kubanischen Schriftsteller Alejo Carpentier<sup>14</sup> zu einem Bild, das José Saramago zu seinem postmodernen Totentanz inspiriert haben mag. Kurz vor Ausbruch des Zweiten Weltkrieges entdeckt der Erzähler im Roman *Los pasos perdidos* einen vergessenen Totentanz im Beinhaus von Blois: «Es war eine Art Scheunenhof, überwuchert von Unkraut, eingesponnen in jahrhundertalte Trauer, und über den Pfeilern war noch einmal das unerschöpfliche Thema abgehandelt: die Eitelkeit allen Prunks, Skelette unter wollüstigem Fleisch, vermoderte Rippen unter dem Maßgewand des Prälaten, unter dem Kleid des Trommlers, der mit zwei Schienbeinen die Trommel schlug (...). Und die in Beethovens Scherzo so häufig gerührten Pauken gewannen schicksalhafte Aussagekraft, als ich sie mit jener Darstellung im Beinhaus in Blois zusammenhielt, vor dem mich, als ich es verließ, die Nachtausgaben der Zeitungen mit der Nachricht vom Ausbruch des Krieges überraschten.»

### Überleben im Geist der Musik

«Ich bin ein Melomane. Ich höre gerne Musik, während ich schreibe, obwohl ich weiß, daß Schreiben bei Musik Interferenzen verursachen kann, und es besser ist, Musik und Literatur auseinanderzuhalten», erklärt José Saramago in einem Interview.<sup>15</sup> «In meinem neuesten Roman geht es um das Zusammentreffen des Musikers mit dem Tod während eines Konzerts. Die Suiten von Bach veranlassen den Tod, vor der Schönheit der Musik niederzuknien und zu weinen. Das Cello scheint mir das richtige Instrument zu sein, um den Kontakt zwischen dem Menschen und dem Tod herzustellen. Im Mittelalter wurde der Tod als Skelett dargestellt, das eine Fidel spielt. Meine Person kann dem Tod nur beim Cellospiel begegnen, weil dieses Instrument der menschlichen Stimme am nächsten kommt.» Schon immer hat man die Musik wegen ihres in der Zeit ablaufenden Charakters als Symbol für Tod und Vergänglichkeit aufgefaßt. Dies gilt jedoch auch in dialektischer Umkehr: Die Musik vermag dem Tod zu widerstehen, indem sie die unvergängliche Harmonie des Kosmos widerspiegelt. Die Wechselbeziehung zwischen Tod und Musik hat sich in verschiedenen Gattungen und Formen niedergeschlagen, die im Zusammenhang mit

Theater, Totenkult und Trauer stehen (Passion, Requiem) oder in rhythmischen Modellen wie der Pavane, dem Trauermarsch oder der Allemande.<sup>16</sup> Die Allemande taucht als zweiter Satz in der 6. Cello-Suite von Johann Sebastian Bach auf (BWV Nr. 1012), neben anderen Tänzen (Gavotte, Gigue, Sarabande), die von Bach in D-Dur, der Tonart der Freude, geschrieben wurden.<sup>17</sup> In Saramagos Roman schleicht sich die Sensefrau in die Wohnung des Cellisten, durch den Korridor bis ins Musikzimmer. Dort stößt sie auf ein offenes Klavier, das Cello und einen Notenständer mit der Bach-Suite Nr. 6. Ergriffen kniet der weibliche Tod vor dem Genius der Musik, wandelt sich vom Skelett zum Menschen, kauft sich ein hübsches Kleid, um dem Konzert zu lauschen. Der Cellist «spielt sein Solo, als ob er nur dafür auf die Welt gekommen wäre. Er weiß nicht, daß der Tod in der Loge einen violetten Brief in der Tasche trägt, der an ihn gerichtet ist (...) und dennoch spielt er, als müsse er sich von der Welt verabschieden.» Die Frau in der Loge ist überwältigt. Sie holt den Brief hervor, «zündet ein Streichholz an, und verbrennt den Brief».<sup>18</sup>

Welcher Platz letztlich José Saramago in zukünftigen Literaturgeschichten eingeräumt wird, es ist unbestreitbar, daß der portugiesische Nobelpreisträger zu den meistgelesenen Autoren unserer Zeit gehört. Die religiöse Thematik durchzieht sein Werk wie ein roter Faden. Die Leitidee ist, daß es keinen Gott gebe und alle Religionen absurd seien. Der radikale Agnostizismus des Schriftstellers zwingt seine Personen zu einer permanenten Auseinandersetzung mit dem Tod, der Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz jenseits von etablierten Dogmen und tröstlichen Jenseitsvorstellungen. Immer wieder greift Saramago dabei auf die iberische Volkskultur zurück, so auf die *Biblia pauperum* in *Das steinerne Floß*<sup>19</sup> und im neuesten Roman auf die *Danza de la Muerte*, den spanischen Totentanz, der im Gleichklang mit der Suite von Johann Sebastian Bach zur überraschenden Wende führt. Die Sensefrau verliebt sich in den Cellisten, die Kunst besiegt den Tod, eine postmoderne Vision dieses unsterblichen Themas der Menschheitsgeschichte.

Albert von Brunn, Zürich

<sup>13</sup> Johan Huizinga, *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*. Deutsch von T. Wolff-Mönckeberg. Kröner, Stuttgart 1953, 153.

<sup>14</sup> Alejo Carpentier, *Die verlorenen Spuren*. Aus dem Spanischen von Anneliese Botond. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1979, 118-119.

<sup>15</sup> José Saramago, *Desventuras em série*, in: *Época* 389 (2005), 1-3.

<sup>16</sup> Reinhold Hammerstein, *Tanz und Musik des Todes. Die mittelalterlichen Totentänze und ihr Nachleben*. Francke, Bern 1980, 7-8.

<sup>17</sup> Leslie Hirt Marckx, *Inspired by dance*, in: *The strad* 112 (2001), 506-509.

<sup>18</sup> José Saramago, *As Intermitências da Morte* (Anm. 3), 197-198, 214.

<sup>19</sup> José Saramago, *Das steinerne Floß*. Roman. Deutsch von Andreas Klotsch. Rowohlt, Reinbek 1997.

## Erneuerung von den Rändern her

Vielgestaltige Stimmen zu Europa

Während ein nicht mehr ganz junger Eurozentrismus Ablehnung und im einzelnen auch schon einmal Erschrecken zeitigt, finden sich in den vorzustellenden drei Bänden eminent Zukunft eröffnende Zugänge zu einem Europa, das Grenzen auch kennt und transformiert.<sup>1</sup> Dabei gilt das Interesse den marginalisierten Literaturen, Ethnien und Regionen, und zwar in ihrer verwandelnden Kraft. Die voneinander unabhängigen Darstellungen widmen sich dabei literarischer Gestaltung in praxi, institutionellem universitärem Engagement und theoretischer Durchdringung der Materie. Der erste Band unter dem Titel *Grenzverkehr*

<sup>1</sup> Annemarie Türk, Hrsg., *Grenzverkehr. Literarische Streifzüge zwischen Ost und West*. Drava Verlag, Klagenfurt 2006, 320 Seiten, Euro 21,00; sFR 36,90; Helga Rabenstein, Andrea Wernig, Petra Hesse, Hrsg., *kultur.räume. Universität/Università/Univerze Klagenfurt, Koper, Ljubljana, Maribor, Trieste, Udine*. Drava Verlag, Klagenfurt 2005, 160 Seiten, Euro 16,00; sFR 28,60; Werner Wintersteiner, *Poetik der Verschiedenheit. Literatur, Bildung, Globalisierung*. Drava Verlag, Klagenfurt 2006, 326 Seiten, Euro 29,50; sFR 51,60.

bildet die literarische Basis für dieses ganzheitliche Europa mit allen seinen Rändern.

Ausgesprochen oft findet sich in diesem Sammelband das Wort «Grenze», solo und in Zusammensetzungen etwa mit «Erfahrungen» und «Überschreitungen». Daneben taucht häufig Wien als Ziel- oder Ausgangsort auf. Beides ergibt sich daraus, daß ein österreichisches Projekt Künstler und Künstlerinnen zu Studienaufenthalten eingeladen hat und diese 2004 für die Anthologie literarische Streifzüge zwischen Ost und West unternahmen. Zugleich hat «KulturKontakt Austria» für dieses Unterfangen die Übersetzer und Übersetzerinnen ins Deutsche eingeladen. Wenn die Leserschaft also zu dem Buch greift, ist mit demselben längst etwas geschehen, zwar öffentlich und doch für die Lektüre üblicherweise eine verborgene Grenzgängerei: Die Beiträge sind allesamt übersetzt worden, und die Originale in zwölf Sprachen können im zweiten Teil aufgeschlagen werden. Einundzwanzig Männer und Frauen haben Essays, Skizzen, Gedichte und Tagebuch-Notizen

geschrieben, von fünfzehn Dolmetschern/-innen übertragen. Von Lettland über Rumänien und Albanien bis Rußland und Serbien sind Literaturen im kleinen und großen Grenzverkehr vertreten. Damit leistet der Band einen Brücken-Dienst, ohne den das viel-beschworene Europa eine Bürokratenidee bliebe.

Der ukrainische Schriftsteller Jurij Andruchowytzsch z.B. ist auf der Leipziger Buchmesse 2006 mit dem Leipziger Buchpreis zur Europäischen Verständigung ausgezeichnet worden und hat bei seiner Ehrung in einer fulminanten Rede versichert, er werde nie mehr ins EU-Europa einreisen, solange Visa-Zwang bestünde. In dieser Anthologie verlangt er entsprechend, als Europäer und nicht als Fremder behandelt zu werden. Nelly Bekus aus Weißrußland beschreibt analoge bittere Erfahrungen auf dem «Territorium des Visums». Die Lektüre verdeutlicht jedenfalls nicht allein mittels dieser Beispiele, daß es aus der Perspektive der Betroffenen noch eine andere Visa-Affäre gibt als die, die politisch 2005 vorgeführt wurde. Die Orte, von denen aus hier geschrieben wird, können nicht einfach als Peripherie abgetan werden. Auch so herabgesetzt, könnte Südosteuropa stärker ins Zentrum des Geschehens rücken, als jetzt vorstellbar. Somit wird insgesamt auf unkonventionelle und einladende Weise Aufklärung und Weiterbildung in Sachen Europa für Menschen geleistet, die noch andere Stimmen hören möchten als die aus der europäischen Verwaltung.

Der zweite vorzustellende Band versammelt Vorträge auf der Konferenz kultur.räume, zu der die Universität Klagenfurt/Celovec ihre Nachbaruniversitäten Triest, Ljubljana, Udine, Maribor u. Koper im November 2003 eingeladen hat – der Alpen-Adria-Raum synchron als Herberge von Regionalität und Labor der Internationalität. Dabei beherrscht nicht Euphorie die Szene, sondern Einfühlung in die Notwendigkeit. Fortschritte und Hemmnisse im Forschungs- und Wirtschaftsraum z.B. werden deutlich benannt (H.-J. Bodenhöfer), Erfolge und Defizite der akademischen Kooperation kommen zur Sprache, samt Mangel an Finanzen sowie hilfreichen Netzwerken und Lobbies (C. Benussi) nebst Bescheidenheit als Meisterin des akademisch Möglichen (P.-H. Kucher). Regionen mit ihren Kulturen und Literaturen im Dialog decken bei unterschiedlicher Methodik der Beiträge blinde Flecken in der Wahrnehmung der Fremden auf (z.B. N. Slibar). Die Mehrsprachigkeit des Bandes mit englischen Resümées liefert ein Exempel für die Transformation vielfach genannter Grenzen.

## 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](http://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 Walf (Nijmegen)

### Preise Jahresabonnement 2007:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.– / Studierende Fr. 50.–

Deutschland und Österreich: Euro 52.– / Studierende Euro 40.–

Übrige Länder: Fr. 61.–, Euro 35.– zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 100.–, Euro 70.–

### 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.

## Poetik der Verschiedenheit

«Diese Arbeit ist gegen einen bildungspolitischen Zeitgeist gerichtet, der das Bildungswesen den Wünschen der Wirtschaftsmächtigen unterordnet und den Anspruch auf Emanzipation durch Bildung längst aufgegeben hat» (226), beschreibt der Autor des dritten Bandes, Werner Wintersteiner, seine Position in schöner Offenheit. Er will der Reduktion und Aushöhlung der Bildungsidee mit einem neuen Programm entgegentreten, nicht mit Nostalgie und Larmoyanz. Eine Poetik der Verschiedenheit wird von ihm in zahlreichen Facetten als Theorie vorgestellt. Ausführlicher und praktisch entwickelt Werner Wintersteiner sie im Band «Transkulturelle literarische Bildung. Die Poetik der Verschiedenheit in der literaturdidaktischen Praxis», der inzwischen im Innsbrucker StudienVerlag erschienen ist.<sup>2</sup>

Wer von der Kritik an der Wirkungslosigkeit der Germanistik beeinflusst ist, bekommt durch Werner Wintersteiner vermittelt, wie der «Diskurs der Diversität» einen innovativen Sprung in die Anforderungen der Zeitlage ermöglicht. Grenzen, Immigration, Exil und Asyl werden als Züge ständig mehr und mehr allgemeingültig werdender Welterfahrung auf ihre erneuernde Wirkung auf die Literaturwissenschaft untersucht. «Die globale Solidarität wird nicht als Errungenschaft der westlichen Zivilisation dargestellt, sondern als zeitgemäße Erneuerung einer Erfahrung und Tradition, deren Existenz von der westlichen Zivilisation bedroht ist.» (39) W. Wintersteiner läutert das an einem Text John Bergers, eines Engländer, der seit Jahrzehnten in Frankreich lebt, und zieht das Fazit: «Es gibt keinen Weg mehr zurück, zum alten Heim, nur nach vorne, zu einer noch ungewissen gemeinsamen Heimat für die gesamte Menschheit.» (38) Ein konkreter Kosmopolitismus, der von aktiver Zugehörigkeit zu einer bestimmten Region, der Durchlässigkeit von Grenzen und dem Tanz der Kulturen inspiriert ist, transformiert die nationale Bildung und beendet langfristig die Vorherrschaft des Nordens über den Süden. Lokale Verankerung und globale Perspektive bestimmen eine Kultur des Friedens, die W. Wintersteiner beschreibt als transnationale Solidarität der Marginalisierten für eine gewaltfreie Transformation eines ungerechten Weltsystems. Die Rede von der Bedeutungslosigkeit der Literatur wird als eine Fehleinschätzung enthüllt, weil Literatur immer noch das Potential zur Überschreitung des Nationalen in Richtung Beheimatung in der Welt enthält.

Die sogenannten kleinen Literaturen mit ihrer Transparenz für Mehrsprachigkeit und Multikulturalität tragen wesentlich zu dieser Grenzüberschreitung bei und bewahren nicht allein Tradition, sondern kreieren durch Kreolisierung und Hybridisierung eine neue Weltansicht. Das Universale spricht gewissermaßen Dialekt, und das Regionale wirkt in die Weite. Die Literatur der Ränder beeinflusst Mitteleuropa, und dieses bedarf solcher Einflüsse, soll es nicht zur Idylle herunterkommen. Die Anwesenheit dieser kleinen Literaturen vor und auch in den Grenzen der Dominanzkulturen durch Schriftstellerindividuen ist wahrzunehmen, sollen nicht «Medien-Bastarde» den «mitteleuropäischen Kitsch-Konsumenten» (D. Dedovic) in seinen Vorstellungen von fremder Literatur und Kultur prägen. Literarische Bildung wird in diesem Konzept repolitisiert und aufgewertet als Orientierung in Fremdheit, an Grenzen, in kulturellen Mischformen zwischen Kulturen, also in Kreolisierung, Hybridisierung und Synkretismus.

In spannenden Exkursen, die an je einem exemplarischen Literaturtext die Theorie sichtbar machen, und mit wechselnden Zugängen in Kontinuität des theoretischen Ansatzes zeigt W. Wintersteiner, wie Literatur als fremdes Wort, fremder Blick auf die Gesellschaft und als fremdes Gefühl inmitten dominierender Emotionen in kulturellem Gewande den vorherrschenden Meinungen Paroli bietet. Eine andere Nachricht vom globalen Markt mit lebenswichtiger Information für das Europa von Verfestigung und Übergang, nicht zuletzt für die Literaturwissenschaft!

Jens Langer, Rostock

<sup>2</sup> Vgl. Werner Wintersteiner, Transkulturelle literarische Bildung. Die Poetik der Verschiedenheit in der literaturdidaktischen Praxis. StudienVerlag, Innsbruck 2006, 208 Seiten, Euro 22,90; sFr 40,10.