ORIENTIERUNG

Nr. 3 72. Jahrgang Zürich, 15. Februar 2008

Ein Bild, das bezaubert, ein Bild, das den Betrachter noch lange begleitet: Dieses tanzende Paar aus dem Jahr 1954, in seligem Lächeln vereint, einander ganz hingegeben. Er, gerade einunddreißig Jahre alt, überragt sie um einen halben Kopf, sie, ein Jahr jünger, schmiegt sich unmerklich an ihn und strahlt dennoch Autonomie aus. Das Bild erschien am 14. Dezember 2007 in der «Frankfurter Allgemeinen Zeitung», Rubrik «Neue Sachbücher», und war – so merkwürdig dies erst erscheinen mochte – am richtigen Ort eingerückt worden, leitete es doch ein Buch ein, das von der wichtigsten Sache des Lebens handelt: der Liebe.

Da weilten der Mann und diese Frau seit knapp drei Monaten nicht mehr auf der Welt. Gemeinsam hatten sie gelebt, gemeinsam waren sie Ende September 2007 im abgelegenen Dorf Vosnon (Département Aube), wo sie seit Jahren gewohnt hatten, aus dem Leben geschieden: der Philosoph und Sozialtheoretiker André Gorz (*1923) und seine Frau Dorine. Kurz danach erschien die zweite Auflage der deutschen Übersetzung seines letzten Buches, «Brief an D.»[1], das nicht nur in Frankreich, sondern auch im deutschsprachigen Raum eine überwältigend große Leserschaft gefunden hatte – mehr als alle seine anderen Bücher zuvor. Warum übt dieses schmale Buch, kaum neunzig Seiten stark, eine unwiderstehliche Anziehung aus? Lesen wird man von der Zärtlichkeit und Luzidität eines dreiundachtzigjährigen Mannes, der zwischen März und Juni 2006 einen Liebesbrief an seine Ehefrau schreibt. Es atmet in diesem Text eine Frische, die angesichts seines Alters wie ein Wunder anmutet. Hier wird eine Beziehung beschworen, die auch nach fast sechzig Jahren Dauer so gar nicht dem Klischee ehelicher Abnützung entspricht. «... ich wache auf. Ich lausche auf Deinen Atem, meine Hand berührt Dich. Jeder von uns möchte den anderen nicht überleben müssen. Oft haben wir uns gesagt, dass wir, sollten wir wundersamerweise ein zweites Leben haben, es zusammen verbringen möchten.» Diese Sätze, an das mythische Paar Philemon und Baucis erinnernd, stehen am Schluß des Buches und hallen mit zartem Klang nach.

# «... Deine zerbrechliche Stärke ...»

Wie kann aber die Liebe dauerhaft bleiben? Diese Frage ist dem Paar zu Lebzeiten oft gestellt worden, und die alte Dame antwortete darauf: «Man müsse das vitale Verlangen spüren, dass die Liebe andauern möge. Man solle von Anfang an sehen, dass es Schwierigkeiten, Konflikte, Veränderungen geben werde und dass man zu einem Paar erst werde, indem man sich dazu mache. Ohne Eile.» Nachzulesen waren diese bedenkenswerten Sätze zwei Tage vor dem Tod der beiden: in der «Zeit» vom 20. September 2007. Sie muten heute, in Zeiten zwischenmenschlicher Beliebigkeiten, geradezu monolithisch an und ersetzen einen ganzen Stapel von Ratgeberliteratur. Und jedem Zweifel an der Berechtigung dieser Aussage setzt sich das Maß an Erfahrung entgegen, das diesem Paar zugefallen ist. Ja, ihre Beziehung war von Schwierigkeiten, Konflikten und Veränderungen gezeichnet – seit dem Anfang, der so leichtfüßig wirkte, aber dennoch bereits einen Hintergrund schmerzlicher Geschichten barg.

Auf einer verschneiten Straße in Lausanne, 1947, hat er sie gefragt, ob sie mit ihm tanzen gehen wolle. «Why not?» antwortet die junge Engländerin auf die Frage des schlaksigen Mannes. Kurz zuvor hat er sie bereits flüchtig kennengelernt; sie erschien ihm souverän, schön und «witty», so daß er, der Scheue, sich keine Chancen bei ihr ausrechnete. Aber sie gingen tanzen und blieben danach sechzig Jahre zusammen. Der junge Mann war 1923 in Wien als Sohn eines jüdischen Holzhändlers und einer katholischen Mutter aus Dresden geboren worden, hieß eigentlich Gerhard Hirsch und verbrachte die Kriegsjahre als Gérard Horst in Schweizer Internaten. Er begann danach ein Chemiestudium an der Eidgenössischen Technischen Hochschule in Lausanne, während er gleichzeitig Übersetzungen aus dem Englischen, philosophische Essays und politische Artikel für eine Schweizer Genossenschaftszeitschrift verfaßte. Bei einer Vortragsreise *Jean-Paul Sartres* durch die Schweiz kam es 1946 zur ersten Begegnung zwischen dem jungen Emigranten und dem französischen Philosophen,

BRIEF

**«... Deine zerbrechliche Stärke ...»:** *André Gorz'* «Brief an D.» Die Geschichte einer Liebe – Ein unvergeßliches Bild – Auf einer verschneiten Straße in Lausanne im Jahre 1947 – Rückblick und Korrektur – Die Mühen einer schriftstellerischen Existenz – Eine gemeinsame Wunde – Souveränität in der Krankheit.

*Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern*

RELIGIONSWISSENSCHAFT

**«Das Rad der Aufklärung» weiterdrehen:** Zum Programm des «Verlags der Weltreligionen» – Wiederkehr der Religion und der Religionen? – Nach dem 11. September 2001 – Religionsbegegnungen in einer vernetzten Welt – Publikation von bedeutenden Quellentexten – Im Kontext eines dynamischen Kulturbegriffs – Religionsgeschichte und Philologie – Europäische Korrespondenzen – Religionskritische Verfahrensweisen – Wissenschaftliche Verfremdungen als Verfahren – Eine Kultur der Selbstreflexion – Kritik der Tradition und Kritik der Moderne.

*Manuel Gogos, Bonn*

SPIRITUALITÄT

**Mutter Teresas Briefe an ihre geistlichen Ratgeber:** Zur Publikation von «Komm, sei mein Licht» – Sensationelle Verlagsankündigungen – Erste Reaktionen von Sympathisanten und Kritikern – Mutter Teresa und die Stadt Kalkutta – Die Biographie einer Ordensfrau – Hinwendung zu den Armen – Eine revolutionäre Wende für die indische Kirche der vierziger und fünziger Jahre – Wie soll extremer Armut begegnet werden? – Briefe an die Ratgeber und Beichtväter – Keine Aufmerksamkeit für die kulturellen und politischen Kontexte des Engagements – Das Ringen um Gott – Die Dunkelheit lieben – Erfahrung einer widersprüchlichen Existenz – Jahrzehntelange Erfahrung der Abwesenheit Gottes – Widerspruch zum öffentlichen Image – Kritik an der Verfahrensweise des Herausgebers der Briefe. *Martin Kämpchen, Santiniketan/Indien*

KIRCHENGESCHICHTE

**Die Kirche und die ökumensichen Konzilien:** Zum ersten Band der «Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta» – Das Zweite Vatikanische Konzil und die Konzilsgeschichte – Die Zahl der ökumenischen Konzilien – «Das Konzil *in Trullo*» – Zur konziliaren Verfaßtheit der Kirche. *Nikolaus Klein*

LITERATUR

**«Die Phantasie erfindet nichts, was es nicht schon gibt»:** Marica Bodrožićs Erzählband «Der Windsammler» – Von der unheimlichen Macht des Unbewußten – Abgebrochene Erzählfäden – Das Ringen um Erinnerungen – Ein modernes Märchen – Von der surrealen Traumerzählung zur bissigen Politsatire.

*Wolfgang Schlott, Bremen*

aus der sich später eine langjährige literarisch-philosophische Zusammenarbeit entwickeln sollte.

**Rückblick und Korrektur**

1949 geht der junge Mann mit seiner Frau Dorine nach Frankreich, wo er unter dem neuen Namen André Gorz als Mitarbeiter Jean-Paul Sartres für die Zeitschrift «Les Temps Modernes» arbeitet, danach bei der Zeitung «L'Express» und ferner – als Michel Bosquet – beim «Nouvel Observateur». Über viele Jahre hinweg bleibt André Gorz ein Anhänger von Sartres existenzialistischer Variante des Marxismus, bricht aber mit Sartre nach dem Mai 1968. Er, der Theoretiker der Arbeitszeitverkürzung und einer ökologischen Politik, wird zu einem der einflußreichsten Sozialphilosophen des 20. Jahrhunderts. Seine Schriften «Abschied vom Proletariat» (1980) und «Wege ins Paradies – Thesen zur Krise, Automation und Zukunft der Arbeit» (1983) gelten als Kultbücher der ökologischen Linken. Als vorletztes Buch ist von André Gorz «Wissen, Wert und Kapital. Zur Kritik der Wissensökonomie» im Jahr 2004 erschienen. Zentrales Thema in André Gorz' Überlegungen bleibt stets der Komplex Arbeit: die gerechte Verteilung der Arbeit, die Entfremdung in der Arbeit, die Befreiung von der Arbeit. Gorz gehört zu den entschiedensten Verfechtern eines bedingungslosen Grundeinkommens.
Sein letztes Buch «Brief an D.» entfaltet nochmals ein thematisches Universum. Es berührt die Liebe als Lebenskern und die Frage nach der Identität, stellt Überlegungen zur Konsumkritik und zum Konsumverzicht an, reflektiert die Selbstverantwortung für den eigenen Körper, sensibilisiert das ökologische Bewußtsein und äußert unverhohlene Skepsis gegenüber einer sich omnipotent gebärdenden Apparate-Medizin. Kürzer gesagt: Der Text läßt sich auch als Rückblick auf mehr als fünfzig Jahre philosophisch-politischer und publizistischer Arbeit lesen, die ohne die stille Mitwirkung seiner Frau im Hintergrund nicht gedacht werden kann. Aber dieser Text muß auch ein Stück weit als Korrektur des Buchs «Der Verräter» (1980) gedeutet werden, in welchem Dorine versteckt in der Figur der Kay aufgetreten ist. Kay aber wurde damals – nach André Gorz' eigener Aussage in «Brief an D.» mit einigen wenigen Sätzen herabgesetzt und entstellt. Jetzt sagt er nämlich: «Offensichtlich hielt ich – jedenfalls in dem, was ich schrieb – die Zuneigung, die Du mir bewiest, für eine Schwäche.»

**Eine gemeinsame Wunde**

Nun aber läßt den Autor eine Frage nicht mehr los: «Warum nur bist Du in dem, was ich geschrieben habe, so wenig präsent, während unsere Verbindung doch das Wichtigste in meinem Leben gewesen ist?» Doch nicht nur für ihn, ebensosehr auch für sie rückte die Liebe ins Zentrum der Existenz. In aller Unbehaustheit wurde sie zur Heimat erklärt, zum schützenden Ort im Exil: sowohl für den mittellosen österreichischen Juden wie auch für die Engländerin Dorine, die ursprünglich aus Schottland stammte, ihre entzweiten Eltern früh verlassen und in den letzten Kriegsjahren allein gelebt hatte. Über ihre Kindheit und Jugend äußerte sie sich selten. André Gorz spricht im «Brief an D.» von der gemeinsamen «ursprünglichen Wunde», wenn er die beiderseitige Heimatlosigkeit bedenkt. In ihrer existenziellen Unsicherheit würden sie «nur den Platz haben, den wir uns schufen. Wir mussten unsere Autonomie auf uns nehmen, und später sollte ich entdecken, dass du darauf besser vorbereitet warst als ich.» Auch lesend gewinnt man den Eindruck, daß Dorine die Stärkere gewesen ist, daß sie mit Intuition vorging, wo er erkenntnistheoretischer Überlegungen bedurfte – kurz: daß sie ihn ins Leben und in die Wirklichkeit zurückgeholt hat. «Immer habe ich Deine Stärke gespürt und gleichzeitig die ihr zugrunde liegende Zerbrechlichkeit. Ich liebte Deine überwundene Zerbrechlichkeit, ich bewunderte Deine zerbrechliche Stärke.»
Diese Gewißheit einer bergenden Liebe trug auch durch die Krisen hindurch, trotzte dem Wandel. Was aber erwies sich in dieser Beziehung, der ein graphologisches Gutachten zu Beginn wegen «unvereinbarer Charaktere» keine Chance gegeben hatte, als schwierig? André Gorz hatte vorerst eine Eheschließung abgelehnt, weil er in diesem Akt «die Rückkehr zum Realen» als Konsequenz witterte. Im Alter räumt er ein: «Du hast viele Jahre arbeiten müssen, um mich dahin zu bringen, meine Existenz auf mich zu nehmen.» In den ersten Jahren nach der Hochzeit, Herbst 1949, kämpfte das Paar gegen materielle Schwierigkeiten an, lebte unsicher und äußerst bescheiden. Die stete Suche nach Gelegenheitsarbeiten nährte in André Gorz alte Ängste. Immer wieder nahm auch die weitaus zuversichtlichere Dorine einen Job an, irgendeinen, nur um den Unterhalt mehr schlecht als recht bestreiten zu können. André Gorz aber war ein Schreibbesessener, der sich tagelang in seinem Zimmer einschließen konnte und in dieser Zeit kein einziges Wort an seine Frau richtete. Sie lernte dies zu ertragen, weil sie wußte, daß Schreiben für ihn mehr als eine Beschäftigung war – nämlich eine Passion, so wichtig wie der Atem. «Du wusstest von Anfang an, dass Du mein Projekt (d.i. das Schreiben) endlos lange würdest beschützen müssen.» Sie aber sagte bloß: «Dein Leben ist Schreiben. Also schreib.» Sie faßte es als ihre Berufung auf, ihn in seiner Berufung zu stärken. Man mag in dieser Einstellung weibliches Opferverständnis wittern, aber diese Frau hat sich nicht als Opfer betrachtet, sondern ihre Position aus freiem Entschluß gewählt.

**Souveränität in der Krankheit**

Ab 1973 wurde Dorines Leben von unerklärlichen Krämpfen und Kopfschmerzen beeinträchtigt – just zum Zeitpunkt, als das Paar erstmals dem Theologen und Philosophen Ivan Illich (1926-2002) begegnete, der die beiden zu einem Seminar zur Kritik der Apparatemedizin einladen wollte. Da ahnten sie noch nicht, daß Ivan Illichs «Nemesis der Medizin» (1975 erschienen) auch sie heimgesucht hatte. Nach vielerlei ärztlichen Konsultationen stand für Dorine die Diagnose fest: Arachnoiditis – als Folge einer Injektion mit Lipiodol, welche man ihr acht Jahre früher vor einer Bandscheibenoperation verabreicht hatte. Die Versicherung des Radiologen, dieses Mittel werde der Körper innert zehn Tagen wieder ausscheiden, hatte sich als Trug erwiesen. Das im Körper verbliebene Lipiodol verursachte Lähmungen und derart schlimme Kopfschmerzen, daß sich Dorine nicht mehr hinlegen konnte und die Nacht stehend auf dem Balkon oder im Sessel sitzend verbrachte. «Ich hatte glauben wollen, dass wir alles gemeinsam hätten, aber Du warst allein in Deiner Not.» Dieses fortschreitende Leiden, dem keine Behandlung beikommen konnte, stellte wohl die schlimmste Belastung für ihre Beziehung dar. Aber Dorine reagierte mit der ihr eigenen Souveränität: «Du hast Dich in Yoga unterweisen lassen. Du ergriffst Besitz von Dir, indem Du Deine Schmerzen mit Hilfe alter Selbstdisziplin in den Griff bekamst. Die Fähigkeit, Dein Leiden zu verstehen und für Dich selbst zu sorgen, schien Dir die einzige Möglichkeit zu sein, weder von ihm noch von den Spezialisten beherrscht zu werden.»
Später kam bei Dorine noch ein Krebsleiden hinzu. Einem Überleben von fünf Jahren räumte der behandelnde Arzt die Chance «fifty-fifty» ein. Tatsächlich lebte Dorine danach noch fast ein Vierteljahrhundert. Die Krebskrankheit entpuppte sich als erneute Herausforderung nicht nur für sie, sondern gerade auch für ihn: «Ich hatte das Alter erreicht, in dem man sich fragt, was man aus seinem Leben gemacht hat, was man aus ihm hätte machen wollen. Ich hatte den Eindruck, mein Leben nicht gelebt zu haben, es immer aus der Entfernung beobachtet zu haben, nur eine Seite meiner selbst entwickelt zu haben und als Person sehr arm zu sein. Du bist und warst immer sehr viel reicher als ich. Du hast Dich in all Deinen Dimensionen entfaltet. Du standest mitten im Leben; während ich es immer eilig hatte, mich an die nächste Aufgabe zu machen, als ob unser Leben erst später wirklich begänne.» Dorine überwand die Krebskrankheit – die Arachnoiditis allerdings zwang sie dazu, allmählich die meisten Lieblingsbeschäftigungen aufzugeben. Auch aufs Reisen mußte sie verzichten, da die Stöße der Transportmittel sofort die

schrecklichsten Schmerzen im Kopf und im ganzen Körper auslösten. Doch «es gelingt Dir, Deine Leiden zu verbergen. Unsere Freunde finden, dass Du ‹in bester Form› bist.»
Fast am Schluß dieses schmalen Buches liest man das Geständnis: «Soeben bist Du zweiundachtzig geworden. Und immer noch bist Du schön, anmutig und begehrenswert. Seit achtundfünfzig Jahren leben wir nun zusammen, und ich liebe Dich mehr denn je. Kürzlich habe ich mich von neuem in Dich verliebt, und wieder trage ich in meiner Brust diese zehrende Leere, die einzig die Wärme Deines Körpers an dem meinen auszufüllen vermag.»

*Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern*

[1] André Gorz, Brief an D. Geschichte einer Liebe. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Rotpunktverlag, Zürich 2007.

# «Das Rad der Aufklärung» weiterdrehen

Zum Programm des «Verlags der Weltreligionen»

Es sind wohl vor allem zwei Einfallstore, durch die sich die Religion wieder in die abgeklärte Immanenz unserer Tage drängt: Es war natürlich jener 11. September im Beginn des neuen Millenniums, der sich ganz als «apokalyptische» Inszenierung darstellte. Bilder eines biblischen Furors drängen sich auf, wo immer seither der Kulturkampf gepredigt wird. Aber noch auf eine ganz andere Weise schiebt sich Religion wieder in den Horizont unseres «postsäkularen Bewußtseins». Religionen, die einstmals keine gemeinsamen geographischen Grenzen hatten, begegnen einander in der vernetzen Welt unwillkürlich.
Statt sich über die Wiederkehr des Heiligen in Form einer kritischen Reihe zu entsetzen, hat sich der Suhrkamp-Verlag entschlossen, dem postsäkularen Begehren in Form eines eigenen Verlages entgegenzukommen. Der ist im letzten Jahr unter dem Namen «Verlag der Weltreligionen» an den Start gegangen, um mit den religiösen Grundtexten der Weltreligionen den Kulturkämpfern den Wind aus den Segeln zu nehmen und zugleich den Meistern der spirituellen Selbsterfahrung ein wenig religionswissenschaftliches Basiswissen einzuflößen.
Ein Almanach stellt den Editionsplan detailliert vor.[1] Die aufwändig gestaltete Handreichung zeigt, wie viel man sich vorgenommen hat. Quellenwerke zum brahmanischen Ritual, zur Gewaltlosigkeit der Jainas, der buddhistischen Praxis der Achtsamkeit, der Politik des Shintoismus, der Ethik des Konfuzianismus und der Mystik des Daoismus: alles von den einschlägigen Fachleuten neu übersetzt und auf der Höhe der Forschung umfassend kommentiert. Geplant sind jährlich etwa zehn Bände, aus Einführungen, Essays und Monographien, die je an die hundert Seiten haben werden. Darin macht der Verlag der Weltreligionen eine ganze Reihe bedeutender Quellentexte erstmals zugänglich – und verständlich. Die Bücher sollen also lesbar sein und – trotz ihres äußerlichen Maßnehmens am Deutschen Klassiker Verlag – erschwinglich. Das verlegerische Großprojekt wird – unter der Ägide des Verlagsleiters Hans-Joachim Simm – von einem wissenschaftlichen Beirat umgesetzt, bei dem man von einer Traumbesetzung sprechen kann: Der Ägyptologe Jan Assmann, der Soziologe Ulrich Beck, der Theologe Klaus Berger, die Islamwissenschaftlerin Angelika Neuwirth und der Religionswissenschaftler Michael von Brück u.a. suchen gemeinsam nach der richtigen Tektonik.[2]

Die findet man zunächst und vor allem im dynamischen Kulturbegriff des *cultural turn*, der dem ganzen Unternehmen zu Grunde gelegt wird. In der Definition, die Beck in seinem Essay zur «Individualisierung der Religion» gibt: «Heute kommt es darauf an, Kultur – entgegen den Reinheitsphantasien westlicher wie östlicher Ideologien – als eine ursprünglich ‹unreine›, d.h. verflochtene Sache kenntlich zu machen.» Folgerichtig will man sich auf die bislang unterbelichteten Austauschprozesse konzentrieren, in denen etwa buddhistische Missionare bereits zur Zeit des Hellenismus in Alexandria weilten oder nestorianische Christen über die Seidenstraße bis nach China vordrangen. Ungewohnte und ambitionierte Fragen will man stellen, etwa danach, was der Koran mit der Spätantike zu tun hat oder wie eigentlich sich heute «Säkularisierung» und «Sakralisierung» durchdringen. Das wiederum will man mit den unprätentiösen Mitteln der Philologie tun.

**Religionsgeschichte und Philologie**

Ein gutes Beispiel für diese Arbeitsweise ist die «Einführung in den Buddhismus» von Michael von Brück. Es ist ein gewichtiges Buch, diese «Einführung», die der Religionswissenschaftler nun in der ersten Generation von Titeln aus dem «Verlag der Weltreligionen» vorlegt. Den Buddhismus – oder die «Buddhismen», wie man bei der topographischen, religionsphilosophischen und -praktischen Vielgestaltigkeit dieses Phänomens wohl konsequenterweise sagen müßte – durch Räume und Zeiten bis in seine Schul- und Praxisformen entfaltet, da erscheint das Genre der «Einführung» beinahe als falsche Bescheidenheit.
Aber eben nur beinahe. Denn Michael von Brück hat trotz seines immensen Wissens, das in dieser Einführung ausgebreitet wird,

[1] Hans-Joachim Simm, Hrsg., Die Religionen der Welt. Ein Almanach zur Eröffnung des Verlags der Weltreligionen. Frankfurt/M. 2007.
[2] Das Progamm gliedert sich in die Reihen «Editionen», «Einführungen», «Essay- und Studienbände» und «Taschenbücher». Im Herbst 2007 sind erschienen in der Reihe «Editionen»: Rig-Veda. Das heilige Wissen. Erster und zweiter Liederkreis. Aus dem Sanskrit übers. und eingl. von Michael E.J. Witzel und Toshifumi Goto unter Mitarbeit von Eijiro Doyama und Mislav Ježic; Bhagavad Gita. Der Gesang des Erhabenen. Aus dem Sanksrit übers. und hrsg. von Michael von Brück; Vom rechten Leben. Buddhistische Lehren aus Indien und Tibet. Aus dem Sanskrit und dem Tibetischen übers. und hrsg. von Michael Hahn; Die Mischna. Festzeiten – Seder Mo'ed. Aus dem Hebräischen übers. und hrsg. von Michael Krupp; Augustinus, Bekenntnisse. Confessiones. Aus dem Lateinischen übers. von Joseph Bernhart, hrsg. von Jörg Ulrich; al-Nawawi, Das Buch der Vierzig Hadithe. Kitab al-Arba'in. Mit dem Kommentar von Ibn Daqiq al-'Id. Aus dem Arabischen übers. und hrsg. von Marco Schöller; in der Reihe «Einführungen»: Michael von Brück, Einführung in den Buddhismus; Michael Krupp, Einführung in die Mischna; in der Reihe «Essay- und Studienbände»: Ulrich Beck, Der eigene Gott. Die Individualisierung der Religion und der «Geist» der Weltgesellschaft; Peter Sloterdijk, Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen; Michael Hochgeschwender, Amerikanische Religion: Evangelikalismus, Pfingstlertum und Fundamentalismus; Jean-Pierre Wils, Gotteslästerung; Giorgio Agamben, Die Beamten des Himmels. Über Engel. Aus dem Italienischen übers. und hrsg. von Andreas Hiepko; in der Reihe «Taschenbücher»: Das Hohelied. Lied der Lieder von Schelomo. Aus dem Hebräischen übers., nachgedichtet und hrsg. von Stefan Schreiner; Emile Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Aus dem Französischen übers. von Ludwig Schmidts. Mit einem Nachwort von Bryan Turner; Alois M. Haas, Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik; Mircea Eliade, Kosmos und Geschichte. Der Mythos der Ewigen Wiederkehr. Aus dem Französischen übers. von Günter Spaltmann. Für das erste Halbjahr 2008 sind vorgesehen: Buch der Schöpfung. Sefer Jezira. Aus dem Hebräischen übers. und hrsg. von Klaus Herrmann; Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Schriften, Predigten, Briefe. Hrsg. von Christian Albrecht; Jinsilu – Aufzeichnungen des Nachdenkens über Naheliegendes. Aus dem Chinesischen übers. und hrsg. von Wolfgang Ommerborn; Shri Ramakrishna, Gespräche mit seinen Schülern. Aus dem Bengalischen übers. und hrsg. von Martin Kämpchen; Gerold Necker, Einführung in die lurianische Kabbala; Wolfgang Frühwald, Das Gedächtnis der Frömmigkeit. Religion, Kirche und Literatur in Deutschland vom Barock bis zur Gegenwart; Michail Ryklin, Kommunismus als Religion. Die Intellektuellen und die Oktoberrevolution. Aus dem Russischen übers. von Dirk Uffelmann; Peter Abaelard, Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen. Lateinisch-deutsch. Hrsg. und übertragen von Hans-Wolfgang Krautz; Bettina Bäumer, Vijñana Bhairava – Das göttliche Bewußtsein. 112 Weisen der mystischen Erfahrung im Shivaismus von Kaschmir.

für die man getrost eine ganze buddhologische Fachbibliothek im Regal stehen lassen könnte, einen immensen Respekt vor der großen Tradition dieser Weltreligion. So zeigt er am Ende der schier unendlichen Ausdifferenzierungen, die er durchaus mit einem Zug zur Vollständigkeit, zur Synthese beschreibt, immer wieder seine eigenen Grenzen: «Das kann in der Kürze nicht in der angemessenen Komplexität dargestellt werden», oder: «Darüber kann man leider (noch) nichts Genaueres sagen.» Er liest den Buddhismus in seinen Heiligen Schriften in Sanskrit oder Textcorpi in Tibetisch, aber auch in seinen praktischen oder sogar volkstümlicheren Lebenswirklichkeitkeiten von Indien und Sri Lanka, China und Japan in einer, wie er es nennt, «historischen Hermeneutik», die dem Forschungsgegenstand aufgeschlossen genug begegnet, um ihn von innen zu beleuchten und in seiner ganzen Faszinationskraft begreiflich zu machen. Am spannendsten erscheinen die Ausführungen zu dem globalen Experiment, den Buddhismus im Westen als gelebte Religion zu verwurzeln. Mit historischen Rückblicken auf die großen Inkulturationsleistungen der tibetischen und chinesischen Mönche, die den Buddhismus aus seinem Ursprungsland ausführten und mit seiner erstaunlichen integrativen Kraft mit der schamanistischen Bon-Religion in Tibet und dem Taoismus in China – und später dem Shinto in Japan – fusioniert haben. Das Szenario ist in einer lückenlosen Kette nachgespielt: die ersten Lektüren von buddhistischen und vedantischen Texten bei den amerikanischen Transzendentalisten, die ersten Anleihen Schopenhauers, der seinen philosophischen Pessimismus mit der «alles ist Leiden»-Vision des Gautama Buddha zu unterstreichen suchte, überhaupt die Lektüren der aufgeklärten Begründer der Indologie wie Max Müller, die in der rationalen Erfahrungsreligion des Buddhismus ein Gegenmodell zu dem in Dogmen gegründeten Christentum sehen wollten. Andererseits verfolgt Michael von Brück die transkontinentalen Einflüsse bis zum ersten Kongreß der Weltreligionen von Chicago im Jahre 1893 und zur Rezeption buddhistischer Texte bei den amerikanischen Transzendentalisten (wie Thoreau) zurück. Mit den weitreichenden intellektuellen Auswirkungen der Vorlesungen Daisetz Teitaro Suzukis auf die Beat-Generation und auf interkonfessionelle Projekte wie dasjenige des Jesuitenpaters Lassalle, der Zen als Praxis in Deutschland, Österreich und der Schweiz etablierte, führt seine Spurensuche unmittelbar in die Gegenwart.

Michael von Brücks Buddhismus-Buch wird im Verlag der Weltreligionen ergänzt von dem Band «Vom rechten Leben», in dem Michael Hahn, Indologe und Tibetologe an der Universität Marburg, weniger bekannte buddhistische Grundtexte versammelt. Durch seine kompetenten Übersetzungen und Kommentierungen werden so bedeutende Quellentexte – wie ein Lehrgedicht des berühmten buddhistischen Philosophen Nagarjuna – erstmals zugänglich gemacht. In ähnlich sorgfältiger Ausstattung hat Michael von Brück außerdem eine Ausgabe der berühmten Bhagavad Gita herausgebracht, deren Entstehungs- und Wirkungsgeschichte ebenfalls kenntnisreich dargelegt ist. So war die Bhagavad Gita zwar die Milch wo die Upanishaden die Kuh waren, wie ein indisches Sprichwort weiß; allerdings hat die neueste Forschung ergeben, daß der «Gesang des Erhabenen», entstanden zwischen dem 3. Jahrhundert vor und dem 5. Jahrhundert nach Christus (zu genaueren Aussagen läßt sich der Autor nicht hinreißen) keineswegs immer das unbestrittene panindische Glaubensbekenntnis gewesen ist, wie es vielen Interpreten seit der enthusiastischen Rezeption des berühmten Vedanta-Philsophen Shankara (um 800 n.Chr.) schien. Erst die Neo-Hinduisten wie Aurobindo oder Gandhi haben das Buch um den tragischen Konflikt von Arjuna, das ursprünglich einen Teil des indischen Nationalepos Mahabharata bildete, zum hinduistischen Evangelium für die Welt ausgerufen (wobei ersterer es freilich als Gebrauchsanleitung für den nationalen Befreiungskrieg auslegte, während der andere seinen berühmten gewaltlosen Widerstand daraus ableitete). Diese Linie endet in zahllosen indischen Tele-Novelas und Comic-Heften, in denen die religiöse Matrix Indiens heute ihre ganze Volkstümlichkeit entfaltet.

**Europäische Korrespondenzen**

Auch mit Blick auf den Hinduismus interessiert sich Michael von Brück wiederum für die europäischen Korrespondenzen, die er von Wilhelm von Humboldt über die deutsche Romantik bis zu Rudolf Ottos Begriff vom Heiligen skizziert. Eine mystische Lesart des Hinduismus wie die des christlichen Sanyasi Bede Griffiths – den Michael von Brück neben dem indischen Religionsphilosophen Raimon Panikkar zu seinen Lehrern zählt – wirkte sich bis in die amerikanische Gegenkultur der sechziger Jahre und die heute weltweit operierende Hare-Krishna-Bewegung hinein aus. Michael von Brück ist unbestreitbar einer der auch international besten Kenner indischer Religionsphilosophie, was er schon früh mit seinen Werken zur «Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog» (1997), spätestens aber mit seinem großen Entwurf «Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontationen, Dialog» (1997, zusammen mit Whalen Lai), unter Beweis gestellt hat. Dabei haben seine Lektüren den seltenen Vorzug, daß er, der als Universitätslehrer selbst auch ein Mann der meditativen Praxis ist (er gibt selbst Zen- und Yogakurse), den Buddhismus erforscht wie er es selbst verlangt: Als Geistesschulung, die mit ihrer ganzen ausgefeilten, ja «scholastischen» Bewußtseinsphilosophie letztlich immer nur auf den existenziellen, therapeutischen Aspekt der «Erlösung vom universellen Leid» hindrängt. Diese «intime» Kenntnis aber weiß Michael von Brück mit einer unbestechlichen Relektüre der Religions- und Mentalitätsgeschichte Indiens zu verbinden.

Er schreckt dabei auch vor Kritik, ja vor Dekonstruktionen nicht zurück, etwa wenn, wie in der abendländischen Philosophiegeschichte seit Arthur Schopenhauer immer wieder geschehen, die Faszination für die Religionen des Orients in Projektion übergeht, und wenn dann Elemente der Gewalt, wie sie die westlichen Dalai-Lama-Fans und Konvertiten nicht wahrhaben wollen, um so mehr akzentuiert werden (wie in den Druckverhältnissen, unter denen der Lamaismus die Mongolen missioniert hat oder die Kriegstreiberei japanischer Zenmeister, die in einer hybriden Form des Samurai-Ethos das Töten des Feindes mit dem Abtöten des Egos gleichsetzten). Und die innere Lebendigkeit, diese Anverwandlung, mit der er dieses zweifellos auch akademische Forschen betreibt, macht das Buch zu einem Modellfall eines komplexen, multiperspektivischen, kurz: kulturwissenschaftlichen Ansatzes auf der Höhe der Zeit.

**Religionskritische Verfahrensweisen**

Dabei sollte man nicht meinen, der Verlag gehe mit einem Weichzeichner an das Phänomen «Religion» heran. Dafür bürgen Titel wie «Gotteseifer. Vom Kampf der drei Monotheismen» von Peter Sloterdijk. Sloterdijk zeichnet darin Frontverläufe und Konfliktpotentiale der abrahamitischen Offenbarungsreligionen nach, die sich nicht zuletzt aus ihrem exklusiven Heils- und Wahrheitsanspruch heraus ergeben. Sich abstoßend von dem eruptiv-pathetischen Derrida-Diktum «Der Krieg um die ‹Aneignung von Jerusalem› ist heute der Weltkrieg» und einer heute bereits gängigen These vom *clash of monotheisms* beschreibt Sloterdijk ihre «Aufstellung», ihre «Fronten», ihre «Feldzüge». Die Frage ist, ob er durch diese durchaus provokative Versuchsanordnung nicht vor seinem postulierten Ringen um Differenzierung gleich wieder die Waffen streckt: Kampf ist also doch das Paradigma, das der ganzen religiösen Matrix zugrunde liegt, Kulturkampf eben doch der Vater aller Dinge, und der Kampf um Jerusalem die Mutter aller Schlachten?

Sloterdijk nähert sich dem Untersuchungsgegenstand bewußt mit den Mitteln «wissenschaftlicher Verfremdung». Dabei bezieht er sich im Stile eines Psychiaters gegenüber dem Patienten auf die psychopathologischen Latenzen der Offenbarungsreligionen, als Phänomenologie der großen Streßreaktionen dieser «Eiferkollektive», ihre manisch-aktivistischen und messianisch-expansionistischen Aufladungen, ohne sich im eigentlichen Sinne um die

Inhalte und Wahrheitsansprüche des «endogenen Offenbarungserlebnisses» zu kümmern. Kann man das Damaskus-Erlebnis des Paulus heute ohne die Erkenntnisse der Hirnforschung begreifen? Ihn – und andere Propheten-Enthusiasten – aber als epileptisch Schäumenden und metaphysischen Amokläufer zu denunzieren, scheint doch etwas stark/schwach. Darin und auch in seiner Transzendenzkritik, die aus den (Selbst-)Artikulationen des Numinosen nur noch eine Neurosesemantik heraushört, hat der kynische Skeptiker Peter Sloterdijk ein klassisch religionskritisches Werk geschrieben, das der Religion gerade noch so viel Substanz zubilligt, wie es sich in der Postmodernität nicht vermeiden läßt. Das wirkt dann manchmal wie ein Ballett ohne Musik, und man fühlt sich an eine Aussage des amerikanischen Religionspsychologen William James erinnert: «Ein Streich-Quartett von Beethoven ist wirklich ein Kratzen von Pferdehaaren über einen Katzennapf, und mag in solcher Begrifflichkeit beschrieben werden. Erschöpfend ist eine solche Beschreibung nicht.»
Worin sich Patienten und Psychiater jedenfalls einig sind: «Nur wer sich mit dem religiösen Paradigma auseinandersetzt, erhält wirklich Zugang zur gegenwärtigen Situation», zitieren die Verleger der Weltreligionen Giorgio Agamben, der mit «Die Beamten des Himmels. Über Engel» auch mit einem eigenen Buch im Verlagsprogramm vertreten ist. Darin untersucht er im ständigen Rekurs auf die Angelologie des Thomas von Aquin den Aufbau und die Legitimationsverfahren der «Hierarchien», deren irdische Variante (Typus: «Beamter») nach Agambens Lesart nichts anderes denn eine Widerspiegelung der himmlischen Variante (Archetypus: «Engel») darstellt. Das Buch scheint sich damit auf den Spuren von Franz Kafkas Landvermesser zu bewegen, der auf seinem Weg zum Schloß erlebt, wie sich irdische Ministerien ins Unerreichbare, Himmlische entziehen können. (G. Agamben ruft Kafka dann auch als «den größten Theologen des 20. Jahrhunderts» an.) Das Buch ist, was Kenner von Agambens einflußreichen herrschaftskritischen Diskursbeiträgen wenig erstaunen wird, religionskritisch – und das bis zum Ressentiment.
Die Rückkehr des Heiligen ruft auch wieder die Inquisitoren der Aufklärung auf den Plan. Dabei zeigt sich die Kultur der Selbstreflexion, auf die Europa so stolz ist, bislang erstaunlich unwillig oder unfähig, einer Kritik an der «Tradition» auch eine Kritik der «Moderne» zur Seite zu stellen. In eben dieses spannungsreiche Feld aus ironischer Dekonstruktion und postironischer Affirmation will, so scheint es, der Verlag der Weltreligionen vorstoßen, um in einer postsäkularen Gesellschaft das «Rad der Aufklärung» weiterzudrehen.

*Manuel Gogos, Bonn*

# Mutter Teresas Briefe an ihre geistlichen Ratgeber

Zur Publikation von «Komm, sei mein Licht»

Als letzten September, rechtzeitig zu ihrem zehnten Todestag, das Buch mit den gesammelten Briefen von Mutter Teresa an ihre geistlichen Ratgeber erschien, wurde dies weltweit als ein sensationelles Ereignis behandelt.[1] Die Medien stellten die spirituelle Dunkelheit, die die Ordensfrau jahrzehntelang ertragen mußte, als eine außerordentliche Entdeckung dar. Sie stehe – so empfand man – in drastischem Gegensatz zu dem Image der Seligen, die stets geistliche Freude ausgestrahlt hatte. War das nun alles Show gewesen, fragte man offen oder versteckt. Das Buch erschien, obwohl (wie das Buch selbst anfangs beschreibt) Mutter Teresa ihre Ratgeber immer wieder bedrängt hatte, ihre Briefe zu vernichten oder zurückzugeben. Sie weigerten sich, ein Großteil der Briefe blieb erhalten. Es ist verständlich und üblich, daß diese Briefe nach ihrem Tod gesammelt und für den Seligsprechungsprozeß (Seligsprechung am 19. Oktober 2003), dessen Postulator der Herausgeber des Buches, P. Brian Kolodiejchuk MC, war, geltend gemacht wurden. Aber daß sie, schon zehn Jahre nach Mutter Teresas Tod, einer breiten Öffentlichkeit zugänglich werden, ist – bei rechtem Licht betrachtet – eine Indiskretion. Daß ihre spirituelle Verzweiflung ausgebeutet wird, um das Buch kommerziell erfolgreich zu machen, ist eine Unverschämtheit. Diese inneren Zustände gehören zum Intimsten und gleichzeitig Rätselhaftesten, was ein Mensch erleben kann. Mir ist unverständlich, wie der Orden eine solche mediale Sensationsmache um das Buch, die in einem krassen Gegensatz zum subtilen Inhalt steht, zulassen konnte. Auf dem Umschlag der deutschen Ausgabe steht schwarz auf Goldhintergrund: «Die geheimen Aufzeichnungen der Heiligen von Kalkutta», als handle es sich um einen Schmöker im Geiste von «Da Vinci Code».
Mutter Teresa hatte und hat in Indien zahlreiche Verehrer, aber eben auch einige hartgesottene Kritiker, die die Ehre Kalkuttas zu retten glaubten, indem sie Gemeinheiten über die Ordensfrau ausschütteten. Sie nämlich hatte aus deren Sicht den Ruf Kalkuttas international «geschädigt», indem sie auf die Situation der «Ärmsten der Armen» in ihren «Höhlen»[2] der Slums aufmerksam gemacht hatte. Die Reaktion auf das Buch war entsprechend gespalten: Die Presse ließ Verehrer zu Wort kommen, die in dem Buch eine erneute Bestätigung ihrer Heiligkeit sahen. Sie legten das Schwergewicht nicht so sehr auf ihre geistige Trockenheit und seelische Dunkelheit als auf die Tatsache, daß sie trotz jener Dunkelheit geistige Freude ausgestrahlt und ihr Werk für die Armen mit beispielloser Energie und Hingabe bis zu ihrem Tod fortgesetzt hatte. Ihre Kritiker sahen in den Offenbarungen mit kaum unterdrückter Häme das Eingeständnis einer Schwäche und in ihrer Freude und Herzlichkeit eine Maske, also eine Heuchelei. Es gab außerdem zahlreiche nicht-christliche indische Stimmen zu dem Buch, die seinem Inhalt hilflos gegenüberstanden.
Bedeutsamer ist, daß auch die Schwestern, die «Missionarinnen der Barmherzigkeit» – die ihr spirituelles Leitbild in Mutter Teresa sehen – von dieser unbekannten Seite ihrer «Mutter» zunächst betroffen sind, sie nicht verstehen und sich befremdet fühlen. Möglicherweise kommt bei manchen Schwestern und Brüdern eine Welt ins Wanken, weil auch sie zunächst diese Dunkelheit als Unvollkommenheit und Schwäche ansehen. Nur wenige Schwestern und Brüder können die besondere theologische Bildung und geistliche Erfahrung besitzen, um den Inhalt des Buches positiv in das Lebensbild Mutter Teresas und in ihre Spiritualität einzuordnen. Sogar die deutsche Schwester Andrea, die als Ärztin das erste Waisenhaus des Ordens – Shishu Bhavan in Kalkutta – leitet, gestand mir, sie sei zunächst «erschrocken» gewesen. An vielen anderen Schwestern und Brüdern, die zu intellektueller Reflexion nicht befähigt oder nicht an ihr interessiert sind, wird das Vermächtnis des Buches ohne Einfluß vorübergehen. Es kann sie allenfalls verwirren. Mich erstaunt, daß dieses Risiko der Verwirrung in den Ordensgemeinschaften durch diese Veröffentlichung offenbar bedenkenlos eingegangen wurde.

### Mutter Teresas revolutionäres Werk unter den Ärmsten

Als ich die Presseberichte und die Reklame des Verlags las, argwöhnte ich, daß in ihnen die Zentralität der «Dunkelheit» in

[1] Die englischsprachige Ausgabe «Come, be my light» (Doubleday Broadway Publishing Group/Random House, New York 2007) wurde vom Herausgeber, Pater Brian Kolodiejchuk, am zehnten Todestag, dem 5. September 2007, in Kalkutta vorgestellt. Auch die deutsche Ausgabe (Mutter Teresa, «Komm, sei mein Licht». Aus dem Amerikanischen von Katrin Krips-Schmidt. Pattloch Verlag, München 2007) erschien ungefähr zeitgleich mit der englischsprachigen. – Seitenzahlen im Text beziehen sich auf die deutschsprachige Ausgabe.

[2] «Höhlen» oder «Löcher» waren Mutter Teresas oft benutzte Ausdrücke für die menschenunwürdigen Wohnungen der Armen in den Slums.

Mutter Teresas Leben übertrieben dargestellt worden sei. Doch die Lektüre belehrte mich, daß diese Dunkelheit das Leben der Ordensfrau tatsächlich fast fünfzig Jahre lang geprägt hat. Während der zwanzig Jahre, in denen sie als Loreto-Schwester in einem Konvent wohnte und in einer christlichen Schule unterrichtete, spürte sie die liebende Vereinigung mit Jesus. Wiederholt bezeichnete die Briefeschreiberin diese Zeit als überaus glücklich. Am 10. September 1946 erhielt sie auf einer Reise von Kalkutta nach Darjeeling im Zug eine direkte Aufforderung Jesu, die Armen in den Slums zu retten. Danach vernahm sie über einen längeren Zeitraum hinweg eine «Stimme», die dazu drängte, das Werk zu beginnen. Mutter Teresa sprach oder schrieb sehr ungern von dieser Erstvision, feierte aber das Ereignis im Orden jedes Jahr als «Tag der Inspiration». Einzelheiten ihrer mystischen Erfahrungen teilte sie nur einigen ihrer priesterlichen Ratgeber und Beichtväter mit. Als die Aufforderungen der Stimme dringender wurden, wandte sich Mutter Teresa an ihren geistlichen Führer, den Jesuiten *Celeste Van Exem*, und an den Erzbischof von Kalkutta, *Ferdinand Périer*, mit der Bitte, der Forderung Christi folgen zu dürfen, indem sie eine Ordensgemeinschaft in seiner Diözese gründete. Zuerst hatte sie geglaubt, der neuen Berufung als Loreto-Nonne entsprechen zu können. Ihr war ein Leben außerhalb ihres Ordens zunächst nicht vorstellbar. Doch rasch wurde ihr bewußt, daß ein Bruch mit ihrem bisherigen Leben unabwendbar war. Sie schrieb: «Absolute Armut, wie sie von Unserem Herrn so sehr gewünscht wird, wäre hier [in Loreto] gegen die Regeln – auch der fortwährende Dienst mit und unter den Ärmsten der Armen würde sich nicht damit vertragen.» (S. 112)

Die nächsten zwei Jahre stellten die junge Nonne auf eine harte Probe. Sie mußte ihren Bischof davon überzeugen, daß ihr Wunsch, den Ärmsten in den Slums zu dienen, einem echten Ruf Gottes folgte. Erzbischof Périer ließ sich bewußt Zeit, um sie zu prüfen und um seine Entscheidung in Ruhe wachsen zu lassen. Doch gab er sich, nach der Anzahl und Ausführlichkeit seiner Briefe an Mutter Teresa zu urteilen, außerordentlich viel Mühe, um ihr die Wartezeit zu erklären und sie zu trösten. Mutter Teresas Briefe wurden immer drängender, weil sie ihrem inneren Ruf nicht mehr ausweichen konnte. Am 8. August 1948 wurde sie schließlich exklaustriert. Das heißt, sie erhielt die Erlaubnis, außerhalb des Loreto-Konvents zu leben. Damit konnte sie ihr neues Werk beginnen. Sie gründete ihren eigenen Orden, die *Missionaries of Charity* (MC), der zunächst dem Erzbischof von Kalkutta unterstellt war und 1965 von Rom anerkannt wurde. Mutter Teresa begann ihr Werk mit nur wenigen Gefährtinnen. Zwei Jahre später war die Zahl der Mitglieder schon auf zwölf gestiegen. Der Zuwachs war stetig, aber er wurde erst sprunghaft, als Mutter Teresa als exemplarische Missionarin bekannt wurde. Erzbischof Périer und Pater Van Exem begleiteten die Ordensfrau weiterhin. Sie scheinen die wesentlichen Berater der Gründerzeit gewesen zu sein. Ferdinand Périer blieb bis 1960 Erzbischof und starb 1968. P. Celeste Van Exem half entscheidend beim Aufbau der neuen Gemeinschaft und war auch deren Beichtvater. Er starb 1993. Ab 1956 wurde ein weiterer Jesuit, P. *Lawrence Picachy*, für Mutter Teresa und ihre Schwestern bedeutsam. Er wurde versetzt, kehrte aber später als Erzbischof und Kardinal nach Kalkutta zurück. Er wurde Mutter Teresas Beichtvater und ein Exerzitienmeister des Ordens; an ihn schrieb Mutter Teresa zahlreiche Briefe. Als sie schon weltbekannt war, viel reisen mußte, was ihr beides gewaltige Opfer abverlangte, und sich um die Verwaltung eines großen Ordens bemühte, lernte sie den österreichischen Jesuiten *Josef Neuner* kennen, der in der Nähe von Kalkutta ab 1960 Vorlesungen am Priesterseminar hielt. Ihr Briefwechsel, der wieder wesentlich das Mysterium jener Erfahrung der Dunkelheit und trostlosen Leere umkreiste, brachte Mutter Teresa auf neue Gedanken. Pater Neuner interpretierte Mutter Teresas Seelenleben nicht negativ als Läuterung und Sühne, sondern als besondere Gottesnähe (siehe S. 250). Diese Dunkelheit nicht nur zu ertragen, sondern zu lieben, sei – so Pater Neuner – ihre besondere Aufgabe (siehe S. 253). Der Briefkontakt mit dem Theologen dauerte bis 1980, obwohl die wichtige Phase ihres Austauschs nach einem Jahrzehnt vorüber war. Im Jahr 1975 wurde durch eine Zufallsbegegnung in Rom der niederländische Herz-Jesu-Priester *Michael van der Peet* SCJ ein wichtiger Gesprächs- und Briefpartner für Mutter Teresa sowie Exerzitienmeister des Ordens. In ihm fand die Nobelpreisträgerin wieder jemanden, dem sie sich öffnen konnte.

Mutter Teresa hat in keinem ihrer Briefe Zweifel an ihrer Berufung ausgedrückt. Im Gegenteil, sie betonte stets, daß sie sich ihres anfänglichen spirituellen Erlebnisses sicher sei. Die erstaunlichen Früchte, die ihr Werk hervorbrachte, gaben ihr überdies Recht, worauf ihre geistlichen Begleiter stets hinwiesen. Zweifel an und Verzweiflung über ihr Werk waren also nicht die Ursache ihrer inneren Dunkelheit. Doch hat sich diese Sicherheit, mit der sie ihren Orden organisatorisch und ihre Schwestern geistlich führte, nicht auf ihr Gebetsleben übertragen können. Bis zuletzt führte sie dieses Werk *trotz* aller Widerstände durch ihr gequältes Seelenleben fort.

Bei der Lektüre der Briefe erkennt man deutlich, *wie revolutionär Mutter Teresas Werk innerhalb der katholischen Kirche ihrer Zeit gewesen ist.* Damals dienten Klerus und Ordensleute – meist noch Missionare aus Europa und Nordamerika – der Bevölkerung durch Schulen, Krankenhäuser und andere soziale Einrichtungen. Doch lebten sie von der Bevölkerung getrennt, hielten sich fern von ihr, wobei gewiß auch feudalistisch geprägte Überheblichkeit mitspielte. Die sozialen Werke in den Städten galten der Mittel- und Oberschicht, denn sie waren teuer und gehörten zu den Elite-Einrichtungen des Landes. Die katholische Kirche wollte (und will noch immer) ihre Stimme in Indien hörbar machen, indem sie in Prestige-Institutionen die Elite von Verwaltung, Regierung und Akademia und deren Kinder, also die gegenwärtigen und zukünftigen Meinungsmacher des Landes, an sich heranzieht. Die Kirche folgte dem Lebensstil der britischen Kolonisatoren und etablierte für ihre ausländischen Missionare einen Lebensstil, der dem Europas und Amerikas vergleichbar war. Dies war die Situation, als Mutter Teresa vor rund sechzig Jahren den Ruf empfing. In den ersten zwanzig Jahren ihres Ordenslebens unterrichtete auch Mutter Teresa in der Großstadt Kalkutta die höheren Töchter der Gesellschaft und besaß im Vergleich zur allgemeinen Bevölkerung einen gehobenen Lebensstandard. Inzwischen hat sich durch den allgemeinen Bewußtseinswandel hin zu demokratischen Normen der Gerechtigkeit und Gleichheit sehr viel in der indischen Kirche geändert, wenn auch die Überreste der feudalistischen Mentalität nicht zu übersehen sind.

### «Direkt unter die Armen gehen»

Mutter Teresa war die Pionierin, die aus diesem materiell abgesicherten, privilegierten Kreis der Kirche ausbrach, um sich den Lebensbedingungen der Armen in den Slums auszusetzen. «Alle werden mich für verrückt halten», umschrieb sie die Ungewöhnlichkeit ihrer Berufung. (S. 66) Ihre Anfangserkenntnis war: «Unser Herr möchte [...] indische Schwestern, die das Leben der Inder führen, sich wie diese kleiden und Sein Licht werden, Sein Feuer der Liebe inmitten der Armen, der Kranken, der Sterbenden, der Bettler und der kleinen Straßenkinder.» (S. 91) Ihr Ziel hieß: «Direkt unter die Armen gehen – Die Kranken in ihren Wohnstätten pflegen – Den Sterbenden helfen, ihren Frieden mit Gott zu machen.» (S. 91) Dabei war sie sich durchaus bewußt, daß sie einen Platz in der Kirche ausfüllte, der bisher leergeblieben war. Darum nennt sie als ein Ziel: «... die Arbeit tun, die in der Kirche Indiens fehlt.» (S. 92)

Durch ihr Beispiel entdeckte die Kirche die «Option für die Armen». Sie muß insofern als Vorläuferin der «Befreiungstheologie» betrachtet werden, wenn auch ihr theologischer Ansatz ein ganz anderer ist. Sie selbst sah sich nämlich nicht als eine Sozialrevolutionärin, noch haben ihre Ratgeber dieser Perspektive Raum gegeben. Diese waren einzig darum besorgt, ob Mutter Teresa und ihre Schwestern der Härte dieses Lebens unter den Armen gewachsen waren und seelisch keinen Schaden nahmen. Mutter Teresa folgte zunächst und vor allem dem Ruf Gottes,

nicht einem für ihre Zeit ungewöhnlich geprägten Sozialgewissen. Die Not der Armen erschütterte sie tief, wovon auch diese Briefe Zeugnis geben. Doch dabei ging es ihr wiederum zunächst und vor allem um diese Armen als «Seelen», die gerettet oder für Gott gewonnen werden mußten. Sie sann nicht auf die Veränderung allgemeiner sozialer Verhältnisse.

Mutter Teresa erläuterte: «Wir werden nur sehr wenig brauchen – denn mit der Gnade Gottes haben wir ja vor, bis ins kleinste Detail in absoluter Armut zu leben ...» (S. 96) Diese Vorstellung, *wie* die Ärmsten zu leben, um sich mit ihnen zu solidarisieren, ist allerdings nicht verwirklicht worden, und sie kann auch nicht verwirklicht werden. Sie romantisiert und verklärt die Lebensumstände der Ärmsten und diese Armen selbst. Für Außenstehende, etwa für Spender und Förderer im Ausland, mag sie anziehend sein. Doch tiefer bedacht, kann es nicht das Ziel der Schwestern sein, etwa unterernährt zu sein und sich durch Vernachlässigung der Hygiene freiwillig zahlreichen Krankheiten auszusetzen. Zur Situation der Armut gehört auch, sich aus Unwissen und Gleichgültigkeit nicht aus dieser leidvollen Armut befreien zu wollen (was teilweise immer möglich wäre), ebenso (als Ausdruck der Verzweiflung und Not) Streit in den Familien, die Tendenz zu Alkoholkonsum und Kriminalität. Ziel muß vielmehr sein, mit den Ärmsten so viel wie möglich zu teilen, gleichzeitig ihnen beispielhaft ein genügsames, erstrebenswertes Leben vorzuleben und ihnen dazu, wie auch immer möglich, zu verhelfen. Von Anfang haben die Schwestern, wie diese Briefe auch bestätigen, in einfachen, aber soliden und sauberen Häusern gewohnt, nicht in den Slums.

Der Begriff «Seelen retten», in unserer heutigen Sprache – selbst der erbaulichen, frommen – ungebräuchlich geworden, dominiert die erste Hälfte des Buches. Was sie damit genau meinte, gab Mutter Teresa jedoch nicht zu erkennen. Meinte sie damit eine Bekehrung zum katholischen Glauben durch die Taufe? Meinte sie allgemeiner eine Erlösung aus Sündhaftigkeit? Eine Befreiung aus sozialer Not, von Hunger, Krankheit und Schmerzen? Meinte sie eine liebende Zuwendung im Geist der christlichen Nächstenliebe, die alle Menschen gleich wertvoll achtet? – Das Wort «Bekehrung» gebrauchte Mutter Teresa in ihren Briefen nie, auch nicht im metaphorischen Sinn, etwa wie «Bekehrung der Herzen». Dennoch konnte zunächst nichts anderes gemeint sein, als eine Verchristlichung der Menschen, zumal sie häufig erwähnte, daß man die Seelen aus der «Sünde» erretten müsse. Und das heißt eine Errettung durch die Taufe. Diese Option der Taufe wurde aber auch kein einziges Mal erwähnt. Nie schrieb sie von Getauften oder Bekehrten, die sie gewonnen habe.

Der Vorwurf, sie habe die Kranken und Sterbenden, die Kleinkinder und Waisen, die in ihren Heimen leben, ausgenutzt, indem sie und ihre Schwestern sie getauft und ins christliche Leben eingeführt hätten, ist der lauteste und drohendste, den Mutter Teresas Gegner unter den Hindus ausgesprochen haben. Darum hatte ich gehofft, in diesen privaten Briefen Aufschluß über ihre wahre Meinung und ihre Praxis zu erhalten. Denn in den Jahrzehnten ihres Ruhms hatte sie häufig öffentlich beteuert (beteuern müssen?), daß sie keine Bekehrungen zum Christentum anstrebe. Ein Hindu solle ein besserer Hindu werden, ein Muslim ein besserer Muslim und so weiter. Meine Beobachtungen in den zahlreichen Häusern des weiblichen und männlichen Zweigs des Ordens, die ich in mehreren Regionen Indiens besucht habe, zeigten mir, daß die Schwestern und Brüder niemanden zur Taufe drängen und niemanden methodisch zur Annahme der Taufe vorbereiten. Die Menschen jedoch, die ihnen anvertraut sind, vor allem die Kinder und die Waisen, können am christlichen Leben der Schwestern teilnehmen. Sie werden im christlichen Geist durchs Leben geführt, was niemand den Schwestern verübeln kann.

In ihren Briefen grenzt Mutter Teresa die Frage aus, durch welche sozialen Strukturen die Armut der Slums entstehen konnte. Stichworte wie Unterdrückung und Ausbeutung, Feudalismus und Gerechtigkeit durch soziale Strukturänderungen finden in ihrem Denken und Handeln keinen Platz. Sie reagiert auf die Situation von Hungernden und Kranken franziskanisch: indem sie ihnen für den heutigen Tag Nahrung und Heilung schenkt. Nach der Ursache der Situation, nach persönlichem oder sozialem Verschulden fragt sie nicht. Das ist die Erkenntnis, die man aus den Briefen und ebenso aus anderen Dokumenten und Schriften ihres Lebens gewinnt. Diese Haltung ist häufig angegriffen, auch belächelt worden, zumal Mutter Teresa sie zur Grundlage der Tätigkeit einer großen Organisation, wie ihr Orden sie darstellt, macht. Doch solange diesen Hungernden und diesen Kranken am heutigen Tag nicht vom gesellschaftlichen System, von dem sie auch Teile sind, geholfen werden kann, ist die Haltung unangreifbar.

Ebenso ist in diesen Briefen keine historische Einbindung ihres Lebens und ihres Werkes zu spüren. Mit Ausnahme von zwei oder drei Bemerkungen reflektieren ihre Briefe nicht die epochalen Entwicklungen Indiens: den Kampf um die politische Unabhängigkeit, die Unabhängigkeit im Jahr 1947 und die Spaltung des indischen Subkontinents in Indien und Pakistan, bei der mehrere Millionen von Hindus und Muslimen massakriert wurden, den Weg Indiens als armes Entwicklungsland. Man mag dagegen halten, daß diese Themen in Briefen an geistliche Ratgeber keinen Platz haben. Und doch geben auch diese historischen Entwicklungen geistliche Probleme auf, die Mutter Teresa aber offenbar nicht berührten.

**Mutter Teresas Ringen um Gott**

«Komm, sei mein Licht» ist eine erschütternde, aufwühlende Lektüre. Man erlebt das Ringen einer Frau, die den Willen Gottes in allem und unmittelbar zu erfüllen sucht, ohne jede Rücksicht auf sich selbst, ohne jede Forderung an Gott. Ihr Ringen richtet sich nicht darauf, den Willen Gottes zu erkennen, sondern dem einmal erkannten Willen in allem zu entsprechen. Nachdem sie als Loreto-Schwester in innerer Einheit und innerem Frieden mit Jesus gelebt hatte, schrieb sie in ihren Briefen nach Beginn ihres Werkes immer wieder und beinahe in jedem Brief von ihrer spirituellen Trockenheit, ihrer Dunkelheit, ihrer Einsamkeit ohne Gott, ihrer geradezu unerträglichen, ungestillten Sehnsucht nach Gott. Erst nach Jahrzehnten schien sie mit dieser Sehnsucht leben zu können, nachdem ihr durch den Zuspruch ihrer Begleiter deutlich geworden war, daß sich Gott gerade in dieser Dunkelheit mitzuteilen sucht. Schließlich lernte Mutter Teresa, wie oben erwähnt, diese Dunkelheit zu «lieben».[3]

Mehrmals war von den Lehren des hl. Johannes vom Kreuz die Rede, der die inneren Läuterungsprozesse in psychologisch genauen Einzelheiten beschreibt und dafür die Begriffe der «dunklen Nacht der Sinne» und «dunklen Nacht des Geistes» geprägt hat. In diesen «Nächten» reinigt der Mensch mit der Gnade Gottes zunächst seine Sinne, danach den Geist, um nach dieser Erfahrung der Abwesenheit Gottes schließlich die Erfahrung der Einheit mit Gott zu genießen. Diese «Nächte» sind Übergangsstufen – bei Mutter Teresa jedoch dauerten sie vermutlich bis zum Tod. Dies erschütterte auch ihre geistlichen Begleiter und Beichtväter und hat sie geradezu ratlos gemacht. Mutter Teresas Nacht wurde nur einige Male von geistlicher Freude und dem Empfinden des Friedens unterbrochen. In späteren Jahren hat sie häufig mit ihren Begleitern sprechen wollen, und als sie erschienen, konnte sie nichts sagen. Sogar die Worte, um ihren Zustand zu beschreiben, waren ihr abhanden gekommen. (siehe S. 297) «Mein eigenes Leben scheint so widersprüchlich», klagte sie Pater Neuner. «Ich helfe den Seelen – wohin zu gehen? – Warum das alles? Wo ist die Seele in meinem eigenen Sein? Gott will mich nicht.» (S. 245) Im selben Brief aus dem Jahr 1961 notierte sie aber auch: «Trotzdem bricht irgendwo tief in meinem Herzen

[3] In Indien war die «Einsamkeit» und «schreckliche Leere», die Mutter Teresa durchlebte, einer begrenzten christlichen Öffentlichkeit schon früher bekanntgeworden. Im Jahr 2000 zitierte Albert Huart, einer der späten Vertrauten Mutter Teresas aus den Briefen an Lawrence Picachy in seinem Aufsatz «Mother Teresa: Joy in Darkness» (Vidyajyoti Journal of Theological Reflection 64 [2000], 654-659). Danach zitierte Josef Neuner in seinem Aufsatz «Mother Teresa's Charism» (ebd. 65, [2001], 179-192, deutsch: Mutter Teresas Charisma, in: Geist und Leben 74 [2001], 336-345) aus Briefen an Ferdinand Périer und Lawrende Picachy.

diese Sehnsucht nach Gott durch die Dunkelheit hindurch. Wenn ich draußen bin – bei der Arbeit – oder wenn ich mich mit Leuten treffe – ist dort eine Gegenwart – von jemand Lebendigem ganz nahe – in mir.» (S. 246)
Daraus mag man schließen, daß gerade diese brennende Sehnsucht nach Gott eine Erfahrung der göttlichen Gegenwart evoziert hat. Dies ist vergleichbar mit einer im hinduistischen Vishnuismus bekannten Lehre. Nach ihr ist der Höhepunkt der Beziehung zwischen Mensch und Gott nicht in der Phase der ekstatischen Vereinigung erreicht, sondern in der Vorstufe dazu, nämlich der intensivsten Sehnsucht nach der Vereinigung.
Man mag spekulieren, daß die Dunkelheit ausgelöst wurde, weil Mutter Teresa tagtäglich mit der unsäglichen Not der Armen in Kalkutta konfrontiert wurde. Um diese Not innerlich zu verarbeiten, um sie in den Plan Gottes für die Menschen zu integrieren, bedurfte es heroischer seelischer Anstrengungen, die sich möglicherweise in jener Dunkelheit auswirkten. Ihr letzter geistlicher Begleiter, Pater Michael van der Peet SCJ, sah es allerdings genau umgekehrt: «Ich glaube wirklich, dass der Grund, weshalb Mutter Teresa so viel Dunkelheit in ihrem Leben durchmachen musste, darin liegt, dass dies eine größere Identifikation mit den Armen mit sich bringen würde.» (S. 320). Mit anderen Worten, Gott hielt Mutter Teresa im Dunkeln, damit sie das menschliche Leid der Armen vollkommen nachempfinden könne.
Die Lektüre erschüttert durch die ständige, insistierende Wiederholung der Umschreibungen des gleichen seelischen Zustands. Über Jahrzehnte ändern sich die Vokabeln nicht. Mutter Teresa verfügte über einen denkbar einfachen Stil mit begrenztem Wortschatz. Sie wählte ihre Worte nicht, suchte keine neuen Möglichkeiten, sich verständlich zu machen. Ihre Briefe entstanden offensichtlich in einem einzigen raschen Gedanken- und Gefühlsfluß. Ihre wortschöpferische Fähigkeit, die sie in ihren Ansprachen an ein öffentliches Publikum entwickelte, fehlt in den Briefen. Für die Öffentlichkeit konnte sie ihre Spiritualität in knappen, zutreffenden Merksätzen und Gebeten ausdrücken. Die Briefe sind sprachlich vom Beginn bis ins Alter von einer Missionsspiritualität geprägt, die zu Beginn ihres Ordenslebens um 1930 zur normalen theologischen Ausrüstung gehörte, heute jedoch restlos veraltet klingt. Dieses sprachliche Bestehen auf Opfer, auf Leidenwollen und Leiden, auf Heiligung und Seelen retten, auf die Klerikalität der Kirche, auf jesuanische und marianische Frömmigkeit paßt nicht in unsere Zeit, selbst wo die Inhalte heute gleich oder ähnlich sein mögen. Diese Sprache steckt voller Frömmigkeits-Klischees, ist bewußt anti-intellektuell und richtet sich eher auf die Quantität von Gebeten und weniger auf ihre Intensität. In diese Missionsmentalität vierhundert Seiten lang einzutauchen, ist für uns heute anstrengend. Trotz dieser inneren Abwehr von der Echtheit von Mutter Teresas Willen und ihrer seelischen Not erschüttert zu werden, macht den besonderen Wert des Buches aus.
Bei der Lektüre müssen wir bedenken, daß Mutter Teresa in ihren Briefen nicht das gesamte Spektrum ihrer Spiritualität ausbreitet. Die Briefe handeln beinahe ausschließlich von ihrer Beziehung zu Gott. In ihren zahlreichen Ansprachen, Gebeten und Interviews, die in anderen Büchern veröffentlicht wurden, in ihren Exerzitien für die Schwestern und Brüder ihres Ordens (einige Mitschriften kursieren hektographiert unter den Ordensmitgliedern) spricht sie andere Aspekte des religiösen Lebens an, bei denen von Dunkelheit und geistiger Not nicht die Rede ist. Um Mutter Teresa als geistliche Persönlichkeit zu erfassen, ist es unerläßlich, beides zusammen zu sehen.
Der Widerspruch jedoch, daß Mutter Teresa Freude und geistliche Erfüllung ausstrahlte, von der sich zahllose Menschen berührt und verwandelt gefühlt haben, in ihrem Innern jedoch nur Trostlosigkeit spürte, ist *unauflöslich*. Die Ordensfrau klagte: «Wenn sie [die Menschen] nur wüssten – und wie meine Fröhlichkeit nur der Deckmantel ist, unter dem ich die Leere und das Elend verberge.» (S. 219) An diesem Widerspruch zu deuteln und ihn letztlich zu harmonisieren, würde bedeuten, die Rätselhaftigkeit von Gottes Willen auflösen zu wollen. Mutter Teresa war eben nicht (nur) diese «einfache Nonne», als die sie sich selbst stets darstellte. Ihre Persönlichkeit war komplexer und vielschichtiger als ihr vielleicht selbst bewußt war. Aber gerade darum gewinnt sie durch das Bekanntwerden dieser Briefe an Tiefe und Bedeutung, besonders auch für unsere Epoche, die die gebrochenen Helden höher schätzt als die glatten und geradlinigen. Und gerade weil sie diese einfache Nonne nicht war, werden ihre Ordensmitglieder und Anhänger mit großer Anstrengung umdenken müssen, um an diesem neu erschaffenen Vorbild zu wachsen. Für sie ist dieses Buch eine enorme Herausforderung an ihre spirituelle Reife.

**Dokumentation oder Erbauung?**

Brian Kolodiejchuk, der Herausgeber dieser Briefesammlung, wurde 1956 in Kanada geboren und begegnete Mutter Teresa zum ersten Mal als junger Mann von 21 Jahren. Als Priester war er einer der Mitbegründer des männlichen Zweigs der «Missionaries of Charity». Er arbeitete unter Drogensüchtigen und AIDS-Kranken in New York. Heute wirkt er in Mexiko. Als Postulator beim Seligsprechungsprozeß und jetzt auch beim Heiligsprechungsprozeß hatte er Einblick in die gesammelten Privatbriefe und Dokumente und war darum prädestiniert, dieses Buch herauszugeben. Einen Zweifel an der Weisheit dieser Entscheidung habe ich anfangs ausgesprochen.
Hier geht es um die Leistung als Herausgeber. Nach einer Einführung veröffentlicht Kolodiejchuk die Briefe und die von Mutter Teresa verfaßten Ordensdokumente in chronologischer Reihenfolge. Er beschränkt sich auf die ihm relevant erscheinenden Passagen eines jeden Briefes und fügt dazwischen überleitende Kommentare ein. Darin bestimmt Kolodiejchuk Ort und Zeit vieler dieser Dokumente und stellt sie in einen sinngemäßen Zusammenhang. Hätte er es doch dabei gelassen! Statt dessen strengt er sich an, die Briefe auch geistlich zu interpretieren. Damit verschiebt er das Schwergewicht vom Genre der Dokumentation zu dem eines Erbauungsbuches. Wollte der amerikanische Verlag es so, um mehr Leser zu gewinnen? Der Herausgeber faßt die Briefe zusammen und paraphrasiert sie und vergleicht sie in einer frommen, andachtsvollen Sprache, die der von Mutter Teresa abgeschaut ist. Anstatt als Mensch des 21. Jahrhunderts zu analysieren und zu differenzieren, betreibt er weihräuchernde Hagiographie alten Stils. Dabei haben die Briefe als Dokumente ihr eigenes Gewicht. Mutter Teresa glorifizierend noch bedeutender machen zu wollen, zerredet die Dokumente nur. Der Herausgeber versäumt es, Werk und Person von Mutter Teresa in einen modernen Kontext zu stellen, um beides für uns heute relevant zu machen, was anhand der Briefe jetzt leichter und wesentlicher möglich ist als vor dieser Veröffentlichung. Am besten hätte er die Briefe für sich sprechen lassen.
Die Quellen zahlreicher Zitate, insbesonders aus dem späteren Leben, sind nicht hinreichend dokumentiert. Es wird genannt, wer die Aussage macht, jedoch nicht, wann und wo. Handelt es sich hierbei um mündliche Aussagen? Das Buch enthält sowohl Endnoten wie Fußnoten, ohne daß klar wird, was die einen von den anderen unterscheidet. Die Endnoten sind unsystematisch und fehlerhaft. Das ganze Geschäft einer hieb- und stichfesten Dokumentation ist Brian Kolodiejchuk unbekannt und vielleicht auch gleichgültig. Für die geistige Erbauung ist dieses Geschäft in der Tat irrelevant, nicht aber für die zahlreichen Autoren, die mit Hilfe dieses Buches eine neue, eine echtere und differenziertere Spiritualität Mutter Teresas theologisch formulieren möchten und ihre Biographie umschreiben müssen. Wenn sich der Orden also entschlossen hat, die Briefe zu veröffentlichen, warum dann nicht mit dem höchsten Anspruch an dokumentarischer Genauigkeit und Vollständigkeit?
Die deutsche Übersetzung ist allzu hastig entstanden, besonders die Lektorierung läßt sehr zu wünschen übrig. Der Verlag sollte sich die Mühe machen, in einer zweiten Auflage die Fehler, die auf fast jeder Seite vorkommen, zu korrigieren.

*Martin Kämpchen, Santiniketan/Indien*

# Die Kirche und die ökumenischen Konzilien

Zum ersten Band der «Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta»

Die Veröffentlichung des ersten Bandes der von Giuseppe Alberigo als Gesamtherausgeber verantworteten vierbändigen Edition der «Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta» (COGD) im Jahre 2006 stellt einen Abschluß und gleichzeitig einen Neubeginn dar.[1] Mit dieser Publikation werden die Früchte eines Forschungs- und Diskussionsprozesses zusammengefaßt, der 1962 mit der Publikation der «Conciliorum Oecumenicorum Decreta» (COD) ihren entscheidenden Anstoß gefunden hatte.[2] Es ist zu vermuten, daß die nun begonnene Neuedition Anlaß zu weiterführenden Debatten geben wird.

Als Papst Johannes XXIII. am 25. Januar 1959 im Rahmen des Abschlußgottesdienstes der Gebetswoche für die Einheit der Kirchen in St. Paul vor den Mauern überraschend den Plan bekanntgab, «ein Ökumenisches Konzil für die Gesamtkirche» einzuberufen, gab es keine handliche, auf dem Stand der kirchengeschichtlichen und textkritischen Forschung erabeitete Edition der grundlegenden Texte der bisher abgehaltenen Konzilien. Aus diesem Grunde machte sich noch im gleichen Jahr unter der Beratung von Giuseppe Dossetti und Hubert Jedin eine kleine Forschergruppe am «Centro di Documentazione» des «Istituto per le Scienze Religiose» in Bologna an die Arbeit, eine solche Textedition zu erstellen und diese mit jeweils knappen Einleitungen zu historischen und textkritischen Problemen der einzelnen Konzilien zu versehen. Kurz vor Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils (11. Oktober 1962) konnten die Herausgeber Papst Johannes XXIII. ein Exemplar der COD übergeben. COD erschien in den folgenden Jahren in mehreren Auflagen, unter denen die 1973 veröffentlichte dritte Auflage neben Texterweiterungen und -verbesserungen zu den vier ersten ökumenischen Konzilien neu auch die Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vatikanischen Konzils enthielt. Diese Ausgabe bildete die Grundlage für Übersetzungen ins Italienische, Englische, Deutsche, Französische und Koreanische.[3]

Die jetzt mit dem ersten Band begonnene Edition der COGD baut auf den mit den bisherigen Auflagen von COD gemachten Erfahrungen auf und enthält gleichzeitig wichtige Neuerungen. Neu ist nicht nur die Gliederung in vier Bände, sondern auch die Aufnahme von Beschlüssen einer Reihe von Konzilien, die in den bisherigen Auflagen nicht enthalten waren. So enthält der erste Band nicht nur die bisher abgedruckten Texte der sieben ökumenischen Konzilien, d.h. vom Ersten Konzil von Nizäa bis zum Zweiten Konzil von Nizäa. Zwischen dem Dritten Konzil von Konstantinopel (680/681) und dem Zweiten Konzil von Nizäa (787) ist neu das «Konzil *in Trullo*» (691/692) eingefügt worden. Der zweite, noch nicht erschienene Band wird gemäß der traditionellen Aufzählung die beiden Konzilien von Konstantinopel (869/870 bzw. 879/88), die fünf Laterankonzilien, die zwei Konzilien von Lyon, das Konzil von Vienne, das Konzil von Konstanz, das Konzil von Ferrara-Florenz-Rom enthalten. Die in den bisherigen Auflagen des COD nur teilweise abgedruckten Beschlüsse des Konzils von Basel werden im COGD durch die vom Basler Konzil nach seiner Auflösung durch Papst Eugen IV. beschlossenen Dekrete ergänzt werden. Außerdem kommen neu die Dekrete der Konzilien von Pisa (1409) und Pavia-Siena (1423) hinzu. Der dritte Band wird das Konzil von Trient und das Erste wie das Zweite Vatikanische Konzil enthalten. Das ganze Werk wird im vierten Band mit einer allgemeinen Einleitung durch den Gesamtherausgeber G. Alberigo, einer Bibliographie und einer Reihe von Registern abgeschlossen werden.

### Die Zahl der ökumenischen Konzilien

COGD überschreitet mit dieser Auswahl der Konzilien die in der katholischen Kirche vertraute Liste der Konzilien, wie sie seit der Entscheidung der für die Edition einer offiziellen Konzilstextsammlung zuständigen Kommission «Congregatio super editione conciliorum generalium» am 21. Oktober 1595 gebräuchlich geworden war. Kardinal Robert Bellarmin legte eine Liste von achtzehn ökumenischen Konzilien vor. Diese enthielt neben den acht Konzilien der Alten Kirche zehn westliche Konzilien, nämlich Erstes bis Fünftes Laterankonzil, Erstes und Zweites Konzil von Lyon, die Konzilien von Vienne, Florenz und Trient. Robert Bellarmin dehnte nicht nur die für die acht Konzilien der Alten Kirche übliche Zählung durch Ordinalzahlen auf die westlichen Konzilien aus, sondern er schloß die Konzilien von Konstanz und Basel aus dieser Zählung aus und stufte sie als «teils von den Päpsten bestätigte und teils von ihnen zurückgewiesene Konzilien» zurück. Weil die dafür zuständige Kommission sich die von Kardinal R. Bellarmin verfaßte Liste zu eigen machte, gewann sie innerhalb der katholischen Kirche einen normativen Rang, auch wenn sie nicht unumstritten geblieben ist.[4]

G. Alberigo begründet im Vorwort von COGD die Auswahl der Konzilien mit den Worten: «Die vorliegende Ausgabe enthält, wie der Titel deutlich macht, nicht nur die Texte jener Konzilien, die in der breiten christlichen Tradition formell als ökumenisch anerkannt worden sind, sondern auch die Texte der Entscheidungen der wichtigen Generalkonzilien, weil sie wegen der Autorität ihrer Entscheidungen als solche angesehen und von einzelnen Kirchen rezipiert worden sind, oder weil sie als solche in der Tradition Roms angesehen werden.»[5] Die hier anklingende Zahl von zwei Kriterien, nämlich von einer formellen Bezeichnung einerseits bzw. einer nachträglich formulierten Qualifikation andererseits, findet sich schon in allen Auflagen von COD, wenn dort von der «Ökumenizität» eines Konzils als entscheidendem Kriterium für die Auswahl der Texte gesprochen wurde.[6] Die Herausgeber verstanden dabei unter «Ökumenizität» die «Universalität», die eine konziliare Versammlung repräsentierte, und die Reichweite, die sie für die kirchenrechtliche Verbindlichkeit ihrer Entscheidungen beanspruchte. Dabei konnte der Ausdruck «Ökumenizität»

[1] G. Alberigo, A.M. Ritter, L. Abramwoski, E. Mühleberg, P. Conte, H.-G. Thümmel, G. Nedungatt, S. Agrestini, E. Lamberz, J.B. Uphus, Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio Critica, Vol I: The Oecumenical Councils. From Nicaea I to Nicaea II (325-787). (Corpus Christianorum), Brepols Publishers, Turnhout 2006, XVI und 373 Seiten, Euro 150.

[2] G. Alberigo, P.P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, unter Beratung von H. Jedin, Conciliorum Oecumenicorum Decreta. Freiburg/Brsg. u.a. 1962; vgl. G. Alberigo, Breve cronologia di un Cinquantennio. 1952-2003, in: Ders., L»»Officina Bolognese». 1953-2003. EDB, Bologna 2004, 31-76, 42-45. 1964 veröffentlichte G. Alberigo eine umfangreiche Besprechung des von D.O. Rousseau u.a. herausgegebenen Sammelbandes (Le Concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église. Éditions de Chevetogne und Éditions du Cerf, Gembloux 1960): Note di storia e teologia conciliare, in: Ephemerides Theologicae Lovanienses 40 (1964), 81-103. Dieser Text stellt eine Skizze zu den aktuellen Problemen einer Konzilsgeschichtsschreibung dar.

[3] Vgl. die von Josef Wohlmuth u.a. besorgte deutsche Übersetzung: Dekrete der Ökumenischen Konzilien. Band 1. Konzilien des ersten Jahrtausends. Paderborn u.a. ³2002; Band 2. Konzilien des Mittelalters. Paderborn u.a. 2002; Konzilien der Neuzeit. Paderborn u.a. 2001.

[4] Vgl. Vittorio Peri, Il numero dei concili ecumenici nella tradizione cattolica moderna (1963), in: Ders., Da Oriente e da Occidente. Le Chiese cristiane dall'impero romano all'europa moderna. Hrsg. von Mirella Ferrari. Editrice Antenore, Rom-Padua 2002, Band 1, 119-231; Ders., Vent'anni dopo. Ancora sul numero dei concili ecumenici, in: ebd., 232-247; Hermann Josef Sieben, Konzilien in der Sicht des Kontroverstheologen Bellarmin, in: Ders., Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung. Paderborn u.a. 1988, 147-180; Ders., Neuer Konsens über die Zahl der ökumenischen Konzilien, in: ebd., 181-222; Ders., Die Liste der ökumenischen Konzilien der katholischen Kirche. Wortmeldungen, historische Vergewisserung, theologische Deutung, in: ThPh 82 (2007), 525-561.

[5] COGD, Bd. I, VIIIf.

[6] COD, XVIf.; COD, 3. Aufl., XVII.

Lassalle-Haus Bad Schönnbrunn

**Freitag 11. April, 18.30 – Sonntag 13. April 2008, 13.00**

Tagung mit Vorträgen, Gruppengesprächen und Gottesdienst. Referenten: Josef Bruhin SJ, Toni Kurmann SJ, Albert Longchamp SJ, Martin Maier SJ, Paul Oberholzer SJ, Stephan Rothlin SJ, Christian Rutishauser SJ

# Die Jesuiten am Puls der Zeit

Impulse zur Gestaltung von Leben in Kirche und Gesellschaft

Von Macht und Mythos der Jesuiten wurde in der Geschichte immer wieder gesprochen, wenn ihre Impulse für die Gestaltung von Gesellschaft, Kirche und auch für das persönliche Leben beschrieben wurden. Ohnmacht und Logos muss mitberücksichtigt werden, will die Weisheit und Strategie des Ordens auch heute in der kulturellen Umbruchszeit auf eine globalisierte Welt hin verstanden werden. Die 35. Generalkongregation des Ordens – sein oberstes Gremium – legt in den ersten Monaten des Jahres 2008 in Rom die neue Ausrichtung für die nächsten Jahre fest und wählt einen neuen Generaloberen.

**Informationen und Anmeldung:**
Lasalle-Haus; Bad Schönbrunn; CH-6311 Edlibach
Tel.: 041 - 757 14 14; Fax 041 - 757 14 13
E-Mail: info@lassalle-haus.org; www.lassalle-haus.org

in zweifacher Weise auf den ökumenischen Charakter eines Konzils verweisen: Entweder verwendete ein Konzil die Qualifikation «ökumenisch» als Selbstbezeichnung (begründet durch die Art der Autorität, welche die Versammlung einberufen bzw. geleitet hat), oder sie wurde als nachträgliche Beschreibung (durch welche die Reichweite der Rezeption zum Ausdruck gebracht wird) für die konziliare Versammlung von deren Rezipienten in Anspruch genommen. Wenn G. Alberigo in der Einleitung zur dritten Auflage von COD von «Stufen der Ökumenizität» spricht, so verweist er einmal darauf, daß der Ausdruck «ökumenisch» mehrdeutig und auf der Basis unterschiedlicher Gründe verwendet wurde, um gleichzeitig festzustellen, daß sich damit auch ein unterschiedliches Verständnis von Konzil und Kirche verbindet: «Die geschichtliche Entwicklung scheint gekennzeichnet von einer fortschreitenden Verringerung der ‹Ökumenizität› der Konzilien – von den universalen Konzilien über die des Westens hin zu denen der römischen Kirche – wie auch ihres Horizontes. Die Vorherrschaft des Dienstes für den gelebten Glauben der Gemeinschaft scheint allmählich durch die Funktion für die Institution Kirche ersetzt worden zu sein. Desalb ändert sich von Mal zu Mal nicht nur der Gegenstand der Konzilien, sondern auch ihr Zugang zum Geheimnis der Offenbarung und zur konkreten Lage der Kirche.»[7]
Diese Formulierung enthält ein anspruchsvolles Programm zur Erforschung der Geschichte der Konzilien. Sie gibt gleichzeitig dem in COGD verwendeten Kriterium der Textauswahl seine Tiefenschärfe. G. Alberigo deutet dies an, wenn er in der Einleitung zu COGD feststellt, es hätte unter den Heraugebern eine Debatte gegeben, ob in die Textauswahl der Konzilien des Mittelalters auch die Beschlüsse der Versammlungen von Toledo (589), Frankfurt (794), Reims (1049), Florenz (1055), im Lateran (1075 und 1078), Clermont (1095), Bari (1098), Guastella (1106), Troyes (1107) und Reims (1119) aufgenommen werden sollen, und dabei sei das Gremium mehrheitlich zum Schluß gekommen, auf die Dekrete dieser Versammlungen zu verzichten. Was wie das Ergebnis einer wissenschaftlichen Debatte aussieht, zeigt sich als komplexer Entscheidungsprozeß, der dem Faktum gerecht zu werden versucht, daß sich im Verlaufe der Geschichte nicht nur der «Gegenstand der Konzilien, sondern auch ihr Zugang zum Geheimnis der Offenbarung und zur konkreten Lage der Kirche» ändert. Was im einzelnen damit in der Debatte über die Zahl der mittelalterlichen Konzilien zur Diskussion stand, wird dem Leser erst mit der Veröffentlichung des zweiten Bandes von COGD zugänglich sein.

**«Das Konzil *in Trullo*»**

Trotzdem ist schon mit der Veröffentlichung des ersten Bandes von COGD erkennbar, welche Momente in einem Entscheidungsprozeß, ob eine bestimmte konziliare Versammlung in die Liste der Ökumenischen Konzilien aufgenommen werden soll, eine Rolle spielen können, enthält der Band doch mit dem «Konzil *in Trullo*» (691/692) die Texte einer Kirchenversammlung, die in den bisherigen Ausgaben von COD nicht zu finden waren.[8] Dieses Konzil, das nach der architektonischen Ausgestaltung des Sitzungssaales des Konzils im Kaiserpalast von Konstantinopel («Trullum») benannt worden ist, fand zehn Jahre nach dem Dritten Konzil von Konstantinopel (680/681) statt. Das Dritte Konzil von Konstantinopel hatte sich wie das ihm vorausgehende Zweite Konzil von Konstantinopel (553) nur mit Lehrfragen beschäftigt und keine rechtlichen Bestimmungen (Kanones) erlassen. Da Konstantinopel II. und Konstantinopel III. in der Zählung der ökumenischen Konzilien an fünfter und sechster Stelle stehen, und das «Konzil *in Trullo*» als deren Ergänzung verstanden wurde (es verabschiedete 102 Kanones), wurde es in der östlichen Tradition mit dem zusammengesetzten Ausdruck «Penthekte» bzw. in der westlichen Kirche mit dem Ausdruck «Quinisextum» bezeichnet – eine Wortschöpfung, bei der die Ordinalzahlen des Fünften und des Sechsten Ökumenischen Konzils miteinander kombiniert sind. Für den östlichen Teil der Christenheit stand seine «Ökumenizität» nie in Frage, während für die westlichen Kirche die Rezeption des Konzils mit Vorbehalten und zögerlich erfolgte. Die Päpste Sergius I. (687-701) und Johannes VII. (705-707) verweigerten die Unterschrift unter die Konzilsbeschlüsse wegen der sogenannten «antirömischen Kanones» (die Kanones 2, 13, 36, 55), während die Päpste Konstantin I. (708-715), Hadrian I. (772-795) und Johannes VIII (872-882) den Konzilsdekreten mit Ausnahme der «antirömischen Kanones» ihre Zustimmung gaben. Diese Bestimmungen entsprangen nicht einer antirömischen Position als vielmehr der Absicht, der bedrohten Einheit des Reiches durch einheitliche kirchliche Regelungen in der Tradition Byzanz' zu begegnen. Dabei wurden nicht nur die eigenständigen Traditionen der westlichen Kirche zu wenig ernstgenommen, denn das Konzil formulierte mit einer ähnlichen Tendenz zur Vereinheitlichung eine Reihe von Kanones (die Kanones 32,33,56,99) gegenüber der Armenischen Kirche. Die Formel, mit der Papst Hadrian I. 787 seine Zustimmung zu den Beschlüssen des Zweiten Konzils von Nizäa und der dort formulierten Anerkennung der Dekrete der vorangegangenen Konzilien und damit immplizit auch zu den Kanones des «Konzils *in Trullo*» gab, enthält in seinem zweiten Teil einen Vorbehalt, der restriktiv oder qualifizierend interpretiert werden kann: «Ich nehme alle Konzilien mit ihren Kanones an, die legitim und dem göttlichen Gesetz gemäß verkündet worden sind.»[9] Daß eine

[7] G. Alberigo, Die ökumenischen Konzilien in der Geschichte, in: Ders., Hrsg., Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II. Düsseldorf 1993, 13-19, 17.

[8] Vgl. die von George Nedungatt und Silvano Agrestini verfaßte historische Einleitung (COGD, Bd. I, 203-215) und den kritisch besorgten Text (COGD, Bd. I, 217-293) des «Konzils *in Trullo*».

[9] Vgl. George Nedungatt, Silvano Agrestini, in: COGD, Bd. I, 203-215, 211f.

restriktive Lesart des zitierten Halbsatzes in der westlichen Kirche dominierte, hing sicher mit dem Inhalt der Kanones zusammen: Während der im Kanon 2 thematisierte Streitpunkt um die Primatsfrage noch immer ungelöst ist, kam es über die kontroversen Themen der übrigen Kanones schon während des Fünften Konzils von Konstantinopel (880) zu einer Einigung, indem die Legitimität der unterschiedlichen kirchlichen Traditionen ausdrücklich anerkannt wurde.

George Nedungatt und Silvano Agrestini, die beiden Bearbeiter des «Konzils *in Trullo*» im Rahmen des COGD, stützen sich in ihrer historischen Einleitung auf die Forschungsarbeiten von Vittorio Peri und Peter Landau und auf eigene Forschungen. So legte G. Nedungatt zusammen mit Michael Featherstone eine kritische Version der Kanones des «Konzils *in Trullo*» vor[10], die nun die Grundlage der Edition in COGD bildet. V. Peri und P. Landau ihrerseits rekonstruierten nicht nur die grundsätzliche Rezeption dieses Konzils durch die westliche Christenheit, sondern sie konnten auch nachweisen, daß dieses Konzil einen produktiven Beitrag zur Rechtsgeschichte der westlichen Kirche geleistet hat.[11] Obwohl der Bologneser Kanonist Gratian (12. Jahrhundert) nicht den Gesamtbestand der Kanones des «Konzils *in Trullo*» kannte, fanden sie durch dessen Rezeption und Interpretation Eingang in das Kirchenrecht der westlichen Christenheit, so daß sich die vielfach verbreitete Ansicht, das «Konzil *in Trullo*» sei die entscheidende Wende für eine getrennte Entwicklung des kanonischen Rechts in Ost und West, nicht mehr halten läßt. Mit Recht kann darum festgehalten werden, daß die Aufnahme des «Konzils *in Trullo*» unter die altkirchlichen ökumenischen Konzilien eine von der katholischen Kirche lange übersehene Tradition wieder in Erinnerung zu rufen vermag. Gleichzeitig schärft sie den Blick auf die Tatsache, daß «Ökumenizität» kein allgemeiner Begriff ist, sondern auf je spezifische Weise einzelnen Konzilien zugesprochen werden kann. Vittorio Peri hat im Rahmen seiner Forschungen zum «Konzil *in Trullo*» festgestellt, ökumenische Rezeption eines Konzils sei ein jeweils aktuell sich vollziehender Prozeß.[12] Um einen solchen Prozeß in Gang zu setzen, bietet der erste Band der COGD ein notwendiges Hilfsmittel.

*Nikolaus Klein*

[10] George Nedungatt, Michael Featherstone, The Canons of the Council in Trullo, in: Dies., Hrsg., The Council in Trullo Revisited. (Kanonika,6). Pontifico Istituto Orientale, Rom 1995, 41-196 (mit einer englischen Übersetzung).

[11] Vittorio Peri, Introduction, in: George Nedungatt, Michael Featherstone (vgl. Anm. 10), 15-39; Peter Landau, Überlieferung und Bedeutung der Kanones des Trullanischen Konzils im westlichen kanonischen Recht, in: ebd., 215-227.

[12] Vgl. Vittorio Peri, L'Ecumenicità di un concilio come processo storico nella vita della Chiesa, in: Ders., Da Oriente e da Occidente (vgl. Anm. 4), 460-496; systematisch entfaltet in: G. Alberigo, Conciliarità, futuro delle chiese, in: Alberto Melloni, Silvia Scatena, Hrsg., Synod and Synodality. Theology, History, Canon Law and Ecumenism in New Contact. International Colloqium Bruges 2003. Münster/Westf. 2005, 463-488.

# «Die Phantasie erfindet nichts, was es nicht schon gibt»

Marica Bodrožićs Erzählband: Der Windsammler[1]

«Die Tiere schienen ihre eigenen Rollen zu kennen, sie kamen, litten, wurden geräuchert und gedrechselt, lagen in Supermärkten als Kadaver herum und liebten die Menschen. Die Krone der Schöpfung vergaß underdessen das Leben und verstieg sich auf den Verstand. Alles wurde mit der Logik begründet, sie ermöglichte dies, sie verhelfe zu jenem, hieß es dann, in den verlegenen Reden der vergänglichen Zweibeiner.» (S. 41f.)

Es sind merkwürdige Gestalten, die in den Erzählungen der aus Kroatien stammenden Autorin auftauchen. Sie tragen eigenwillige Namen, ihre Physiognomien verändern sich ständig, ihre Handlungsweisen stehen oft im Widerspruch zum *common sense*, der auch aus dem Blickwinkel der Ich-ErzählerInnen meist außer Kraft gesetzt ist. An seine Stelle tritt eine eigenständige Dynamik von Worten, die in eine phantasiegeladene Welt eintauchen, in der sie die Schwerkraft des Lebens scheinbar leicht überwinden und sich der Schwerelosigkeit von Gedanken hingeben. Doch die Vermutung, auf diesen von seltsamen Winden und den Wellen des Adriatischen Meeres umkreisten Inseln bewegten sich irreale Figuren, die in der Wahrnehmung der Ich-Erzählerin und ihrer Schwester Ada wie auch eines autonomen Ich-Erzählers eine transzendentale Dynamik entfalten, ist ebenso irrig wie irreführend. Bereits in der einleitenden Erzählung «Der Bildinspektor» verwandeln sich metaphernbeladene, rätselhafte Gegenstände wie eine Lichtorgel oder eine Lichtharfe in reale Untersuchungsobjekte einer Kommission, vor der die Ich-Erzählerin und Ada Rede und Antwort stehen müssen. Obwohl die Lichtharfe auf der Langen Insel nicht mehr auftaucht, löst sie – nicht zuletzt aufgrund ihrer gleichsam magischen Einbindung von visuellen und musikalischen Elementen – beim Leser eine Imagination aus, die ihn beinahe mühelos in die Welt einer außergewöhnlichen verbalen Anziehungskraft lockt. Daß diese Vorstellungswelt «Der Vorhof der Ewigkeit» heißt, verdankt die Erzählerin ihrer Schwester, die ihre Geburtsinsel wieder besucht und in diesem Augenblick eine seltsame körperliche und seelische Verwandlung erlebt: «Als Ava die Sonneninsel betrat, wurde das Embryo in ihrem Ohr geboren, das ganze rechte Ohr wurde in Beschlag genommen ...» (S. 22) Und gleichsam als Entschuldigung fügt sie hinzu, daß Ava weder somnambul sei noch etwas von Jenseitsmythen gehört habe. Dennoch verstärkt sich die Verwunderung des Lesers, wenn er erfährt, daß Ava mit den Wölfen reden könne und sie eine Brustlaterne als Anrufbeantworter trage. Auch der – in dieser Erzählung – als einfacher Hirt auftretende Ich-Erzähler – zweifelt zunächst an der Existenz einer solchen Laterne, die Ava besitze, um sich vor den lästigen Anrufen eines Impresarios zu schützen. Seine Zweifel zerstreut er wenig später, weil er gleichsam als Erwachsener in eine Welt gekommen sei, «in der die Arbeit alles war» (S. 23) und alles Unnützliche einer Lüge glich. Dieser Diffamierung des Inutilen setzt der Erzähler eine optische Erfassung der Realität entgegen. Er habe sofort nach seiner Geburt angefangen, Fotos zu machen, «ohne eine eigene Erinnerung zu haben». (S. 24) Mit diesem Apparat durfte er die Körper der Menschen fotografieren, damit sie später alles leugnen könnten, weil ihre Taten nur unter der Haut anderer Menschen oder in deren ausgelagerten Vorstellungen existierten.

### Von der unheimlichen Macht des Unbewußten

Es gehört zu Marica Bodrožićs narrativen Verfahren, daß sie ihre in Sequenzen eingeteilten Erzählungen immer dann unterbricht, wenn sie im folgenden Abschnitt eine neue, scheinbar paradoxe Erklärung abgibt. In diesem Fall spricht der Erzähler von der Beweiskraft der Fotos, «und daß die Phantasie nichts erfinden kann, was es nicht schon längst gibt». (S. 24) Und nach einer langen Atempause gesteht er, daß er zwar die Anderen abgelichtet und damit deren Vergangenheit beweisbar gemacht habe, doch in ihm seien dadurch klaffende Erinnerungslücken entstanden. In dem folgenden Bekenntnis, daß er trotz dieses Handicaps alles Technische beherrsche, mehrere europäische Sprachen spreche und als erster logische Zusammenhänge erfasse, zeichnen sich

[1] Marica Bodrožić, Der Windsammler. Erzählungen. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 2007, 183 S., 19,90 Euro.

die Konturen eines Weltmodells ab, die in den bisher vorliegenden Romanen und Erzählungen von Bodrožić[2] schemenhaft zu erkennen sind. Technik als wesentliches Element der kognitiven Eroberung der Realität steht im Widerspruch zur unheimlichen Macht des Unbewußten, dessen Wahrnehmung uns weitgehend rätselhaft bleibt. Eine Lektion aus diesem Reich des Unbewußten geben uns Avas Großeltern, die auf der Sonneninsel gegenüber von Split einen kleinen Hof mit Tieren besitzen. Ihre innige Vertrautheit mit der Welt ihrer Tiere visualisiert sich in einem Traum, der «in Ringwellen durch ihre nächtlichen Bilder geritten (kam, er) sprang in sie hinein wie ein Einhorn, das auf der Suche nach dem reinen, guten Wasser ist. [...] Als das Einhorn von dem Wasser trank, kamen auch die anderen Tiere. Jetzt tranken alle, das Wasser war nicht vergiftet.» (S. 34) Doch die Vermutung, hier wandere der Erzähler durch eine Phantasiewelt, die von den Konventionen einer märchenhaften Sprache nachgezeichnet ist, erweist sich als irreführend. Seine Tagträume orientieren sich z.B. an utopischen Vorstellungen von einer Republik, in der Tier-, Pflanzen- und Menschenwelt eine organische Verbindung eingehen könnten, obwohl «die Krone der Schöpfung» sich die anderen Welten unterworfen habe. Entfalten sich in solchen Textwelten postromantische Wunschträume oder sind es auch zoomorphe Visionen, die den Leser aufgrund ungewöhnlicher perspektivischer Einstellungen faszinieren? Wie zum Beispiel in «Die Rache des Damhirsches», wo ein auf der Jagd abgeschossenes Tier in die von Gewissensbissen und Mißtrauen geprägte Welt von Machtmenschen zurückkehrt. Die auf den Brijuni-Inseln spielende Erzählung weist eine stattliche Zahl von Akteuren auf. Unter ihnen vor allem solche berüchtigten kommunistischen Diktatoren wie Tito und Ulbricht, aber auch berühmte SchauspielerInnen wie die Burtons, Elisabeth Taylor und Sophia Loren treten in Nebenrollen auf. Die Hauptrolle aber übernimmt Odo, ein Damhirsch, den Marschall Tito in sein Jagdrevier auf Brijuni einfliegen ließ und dort zum Abschuß für den kurzsichtigen Ulbricht freigab. Diese Geschichte, so behauptet der Ich-Erzähler, habe den beiden Staatschefs «in den Archiven der Dunkelheit ihren Platz gesichert. In der Literatur soll es jetzt vor allem um die Arbeit des Damhirsches gehen.» (S. 127) Dessen Aktivitäten werden von einem auktorialen Erzähler geschildert, der in die Rolle des getöteten Hirsches geschlüpft ist, um sich in die Träume aller Beteiligten, die auf Einladung von Tito die Brijuni-Inseln betreten hatten, mit Wahnvorstellungen einzuschleichen. Obwohl Odo keinen Unterschied zwischen Machthabern und Schauspielern macht, («Beide Berufe gleichen einander sehr.»), traf es den Genossen Ulbricht nach seiner Rückkehr in die DDR besonders schwer. Auf Sitzungen des ZK und des Politbüros bekam er nervöse Zuckungen, er entwickelte Reflexe der Unterwürfigkeit und des Starrsinns, schließlich auch Angstträume. Sie lösten bei ihm wiederum seltsame Aktivitäten aus. Er kümmerte sich um die Arterhaltung von Damhirschen, dachte über die Schaffung von tiergerechten Lebensräumen nach und geriet immer mehr unter den Einfluß von Odo ...

[2] Vgl.: Tito ist tot. Erzählungen. Frankfurt/M. 2002; Der Spieler der inneren Stunde. Frankfurt/M. 2005; Sterne erben, Sterne färben. Meine Ankunft in Wörtern. Frankfurt/M. 2007; Ein Kolibri kam unverwandelt. Gedichte. Salzburg-Wien 2007.

### Modernes Märchen, surreale Traumerzählung, Politsatire

Der fließende Perspektivenwechsel von einer gleichsam didaktisch definierten Tiergestalt in die Welt der von schlechtem Gewissen und Erlösung erfüllten Menschen erweist sich einerseits als tradiertes Erzählverfahren des modernen Märchens. Andererseits fällt bei Bodrožić auf, daß ihre Erzählfiguren sich verschiedener Subgattungen bedienen, um mit Mitteln der Politsatire, der surrealen Traumerzählung oder publizistischer Einschübe einen Plot voranzutreiben, der immer wieder Irritationen auslöst. Verwirrend ist auch die wundersame Titelerzählung des Bandes. Oko wächst auf der von Geröllhalden und nackten Felsen bedeckten Insel Pag auf. Seine frühe Bekanntschaft mit dem Wind in der Gestalt der Bora führt ihn in die bizarre Welt einer Musik ein, die von einer Luftorgel erzeugt wird. Sein stetiger Umgang mit Natur und überirdischen Wesen befähigt ihn, mit Pferden, Sternen und Engeln zu sprechen, er darf sogar einen schwarzen (!) Lipizzaner reiten. Trotz seiner Vertrautheit mit einer solchen vermeintlich fiktiven Welt möchte er aber ein Realist bleiben. Doch die meisten Versuche, sich in der realsozialistischen Zeit Jugoslawiens zurechtzufinden, scheitern. Erst der Klang einer Silbermannorgel im kroatischen Zagreb löst in ihm eine Sehnsucht aus, die sich in dem Wunsch äußert, das Element Luft zu beherrschen. Oko beginnt mit dem Wind zu reden, er führt Gespräche mit einem Erzengel und er sammelt den Wind, so wie in einer Orgel die Luft vibriert und Töne erzeugt werden. So lange, bis die Bauern auf der Insel mißtrauisch werden, Okos Eltern ihn für verrückt erklären, die Behörden eingeschaltet werden und der Windsammler für viele Jahre in einer psychiatrischen Anstalt verschwindet. Als er auf die Insel zurückkehren darf, erfährt er, daß seine Eltern schon längst tot waren und er keinen Anspruch mehr auf deren Besitz hatte, weil ihn die sozialistischen Behörden aufgrund seiner angeblichen psychischen Erkrankung enteignet hatten. In seiner Verzweiflung und Einsamkeit reist er nach Amerika aus, allerdings nur um herauszufinden, daß auch eine Demokratie mit zweckrationalen Methoden ihre einreisenden Bürger so lange untersucht, bis sie feststellen kann, «ob der Magen nicht einen eigenen Kopf hat». (S. 125)

Können wir uns auf «die heilsame Kraft» der Poesie von Marica Bodrožić verlassen? Ihre magischen Bilder lösen in uns vielmehr eine Beunruhigung aus, die nicht nur von Sätzen ausgelöst wird, deren Referenzbereiche zwischen Traum und Wirklichkeit schwanken. Das beim Lesen stets präsente Unbehagen erzeugt augenscheinlich auch eine Irritation, die bei der gleichzeitigen Wahrnehmung von märchenhaften Naturräumen und tief verwundeten Kulturräumen hervorgerufen wird. Verwundet und verwundert deshalb, um an Marica Bodrožićs semantische Innovationsfähigkeit des Wortes anzuknüpfen, weil diese poetologisch aufgeladene Prosa in die Tiefenschichten unseres Unterbewußtseins vorstößt und dort unheimliche und manchmal auch erlösende Assoziationen hervorbringt. Und die deutschsprachige Literatur mit einer metaphorischen Kraft auflädt, an der es ihr in vieler Hinsicht mangelt. *Wolfgang Schlott, Bremen*

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)
erscheint 2× monatlich in Zürich
Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen
*Redaktion und Aboverwaltung:*
Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich
*Redaktion:* Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch
*Aboverwaltung:* Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch
*Telefax* 044 204 90 51
*Homepage:* www.orientierung.ch
*Redaktion:* Nikolaus Klein, Josef Bruhin, Werner Heierle, Pietro Selvatico
*Ständige Mitarbeiter:* Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)
*Preise Jahresabonnement 2008:*
Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 68.– / Studierende Fr. 50.–
Deutschland und Österreich: Euro 54.– / Studierende Euro 40.–
Übrige Länder: Fr. 63.–, Euro 37.– 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, IBAN: CH67 0484 2055 6967 6100 0, SWIFT/BIC: CRESCHZZ80C
*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.