



ORIENTIERUNG

Nr. 5 72. Jahrgang Zürich, 15. März 2008

MIT ABLAUF DER FRIST für die Stellungnahmen zu den «Lineamenta» ist Ende November 2007 die erste Vorbereitungsphase für die kommende 12. Ordentliche Römische Bischofssynode zum Abschluß gekommen, die Papst Benedikt XVI. für die Zeit vom 5. bis zum 26. Oktober 2008 nach Rom einberufen hat.¹ Als Gegenstand der Beratungen hatte er das Thema «Das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche» bestimmt.

Um eine weltweite vorbereitende Konsultation zu ermöglichen, waren am 27. April 2007 die «Lineamenta» veröffentlicht worden. Dieses vorbereitende Dokument zeigt einen Doppelcharakter. Einerseits enthält es eine Darlegung des Themas und andererseits formuliert es eine Reihe von Fragen, auf welche die befragten Bischofskonferenzen Antworten formulieren sollen.

«Kirche unter dem Wort Gottes»

In einer kurzen Einleitung der «Lineamenta» wird festgehalten, das Ziel der Synode sei ein «zutiefst pastorales», denn es gehe darum, «die Praxis der Begegnung mit dem Wort als Quelle des Lebens in den verschiedenen Bereichen der Erfahrung zu erweitern und zu bestärken. Dabei ist auszugehen von den Grundlagen der Lehre, welche weiter zu vertiefen sind, aber zugleich die Überlegungen erleuchten. Auf diese Weise sollen den Christen und allen Menschen guten Willens echte und begehbbare Wege vorgeschlagen werden, um das Wort Gottes hören und mit Ihm ins Gespräch kommen zu können.» (Nr. 5) Diese Passage beschreibt nicht nur das Arbeitsprogramm der Bischofssynode, sondern sie gibt einen knappen Grundriß der «Lineamenta». Entsprechend ist ihr Text in drei Kapitel gegliedert. Das erste Kapitel mit dem Titel «Offenbarung, Wort Gottes, Kirche» beschreibt den Offenbarungscharakter der Schrift und entfaltet dann den Zusammenhang von Tradition und Schrift als ein wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis. Die «Lineamenta» bleiben aber nicht auf dieser beschreibenden Ebene stehen. Vielmehr verknüpfen sie diese mit der Forderung, aus pastoraler Sicht müsse die Beziehung zwischen Schrift und Tradition begrifflich geklärt und ins Leben übersetzt werden. Gemäß dieser doppelten Aufgabenstellung werden in den «Lineamenta» einige als problematisch angesehene Befunde als Thema für die kommenden Beratungen formuliert. So wird mehrfach von eigenmächtigen und verkürzten Interpretationen der Schrift gesprochen, denen gegenüber eine Form der Schriftlesung gefunden werden müsse, die «den historischen Literalsinn und den theologisch-spirituellen Sinn richtig verbindet» (16). Dazu wird in dem erwähnten Dokument festgestellt, daß für diese Aufgabe die historisch-kritische Methode zwar notwendig und unverzichtbar sei, aber gleichzeitig müsse sie «durch andere Zugangsweisen entsprechend bereichert» werden. In diesem Zusammenhang wird unter Verwendung einer Aussage von Benedikt XVI. ausdrücklich auf die Kanonische Exegese als eine Methode der Schriftauslegung verwiesen, welche die gewünschte Bereicherung garantiere.

Das zweite Kapitel der «Lineamenta» unter dem Titel «Das Wort Gottes im Leben der Kirche» beschreibt ausführlich die Vielfalt, in der die Schrift im Leben der Kirche gegenwärtig ist. Unter den verschiedenen Formen erwähnt es ausdrücklich die Evangelisierung, die Katechese, die Exegese in der Theologie und die Schriftlesung der Gläubigen. Wenn die Verfasser der «Lineamenta» zum Abschluß des Kapitels formulieren, daß vor allem «jene Nutzung der Bibel besonders zu unterstützen» sei, die seit der alten Kirche unter dem Namen der «Lectio Divina» die Lesepraxis der Mönche in der Stufenfolge von Lesung, Betrachtung, Gebet und Kontemplation geprägt hat, so meinen sie mehr als eine Zusammenfassung der Vielfalt der aufgezählten Lektürewesen. Für sie stellt die «Lectio Divina» den Idealfall der Schriftlesung dar, und sie bekräftigen diese Meinung, indem sie emphatisch formulieren: «Sie [scl. die «Lectio Divina»] ist in der Erfahrung der Mönche zu Hause, aber heute schlägt sie der Geist durch das Lehramt auch dem Klerus, den Pfarrgemeinden, den kirchlichen Bewegungen, den Familien und den Jugendlichen vor.» (Nr. 25)

BISCHOFSSYNODE

«Kirche unter dem Wort Gottes»: Vor der 12. Ordentlichen Bischofssynode – Die Veröffentlichung der «Lineamenta» – Zum Thema der Synode – Zum Verständnis von Pastoral – Die Rezeption von «Dei Verbum» in der Kirche – Bibel und Kirchenreform – Die Vorschläge von Kardinal Carlo M. Martini für die Bischofssynode.

Nikolaus Klein

THEOLOGIE

Ein literarischer Blick auf Hans Küng: Hans Küng zum 80. Geburtstag – Ein dreifacher Blick auf den Jubilar – Der Theologe als Literat – Schreiben als mehrfach reflektierter Prozeß – Die Zusammenarbeit mit Walter Jens – Gelungene Verschmelzung von Ästhetik und Theologie – Literarische Sprache als Prüfstein – Christus in der Literatur – Der Forschungsschwerpunkt Literatur und Theologie – Das Symposium zu Literatur und Theologie aus dem Jahre 1984 – Essays zu bedeutenden Autoren – Eine Figur in fiktionaler Literatur – Spuren in essayistischen Texten von Heinrich Böll – Verweise in Romanen – Reflexionen über «Weltethos».

Georg Langenhorst, Wendelstein

THEOLOGIE/LITERATUR

Herzstücke: Zu einem Lesebuch zu Ehren von Karl-Josef Kuschel zum 60. Geburtstag – Die noch nicht gestellten Fragen – Die Jesus-Gestalt in der Literatur – Freunde und Kollegen kommentieren literarische Texte.

N.K.

Die Fängeisen des Hasses durchbrechen: Dževad Karahasans Roman «Der nächtliche Rat» – Bosnien geprägt durch ethnisch-konfessionelle Spannungen – «Die Welt ist wie eine Pflaume» – Eine Reise ins Inferno – Bedrängt durch Erinnerungsbilder – Das verwaiste Elternhaus als unheimlicher Ort – Die Schrecken der Nacht – Erinnerungen an die Massaker und die «ethnischen Säuberungen» – Zwischen Moscheen, Kirchen und Synagogen – Die verdrängte Vergangenheit rächt sich – Die dreißiger und vierziger Jahre des 20. Jahrhunderts – Plädoyer für eine dialogisch-polyphone Kultur – Ein Brückenpfeiler zwischen dem Orient und Europa – Die versöhnende Kraft der Literatur – Läßt sich das Herz des Lesers bewegen?

Christoph Gellner, Luzern

LITERATUR/POLITIK

Albert Camus 2007 – fünfzig Jahre nach dem Nobelpreis: Tagungen in Lourmarin, Barcelona und Paris – Die Grundlagen einer demokratisch verfaßten Gesellschaft – Revolte und Dissidenz – Eine exemplarische Haltung und ihre politische Bedeutung – Unterstützung minoritärer Bewegungen – Die Unteilbarkeit der Freiheit – Camus und Spanien – Ein Blick auf eine «Algérie plurielle» – Zur neu erarbeiteten Pléiade-Ausgabe der Werke. *Brigitte Sandig, Potsdam*

Im abschließenden dritten Kapitel mit dem Titel «Das Wort Gottes in der Sendung der Kirche» werden Konsequenzen aus den beiden vorangegangenen Teilen gezogen. Es setzt mit einer Darlegung über die Sendung der Kirche ein, das «fleischgewordene Wort Gottes» zu verkünden. Daraus ergibt sich für die Kirche, Mittel zu suchen und Wege zu eröffnen, die eine umfassende Einbindung der Bibel in die Projekte der Pastoral möglich machen. Da das Hören auf das Wort Gottes eine allen Christen gemeinsame Verpflichtung ist, steht es am Anfang des ökumenischen Dialogs und schafft den Raum für weitere Schritte der Ökumene. Für die Verfasser der «Lineamenta» geht die Bedeutung der Schrift über den Bereich der Ökumene hinaus, wenn sie feststellen, daß die Schrift im Dialog mit dem jüdischen Volk wie mit andern Religionen eine entscheidende Rolle zu spielen hat. Verweist der Text schon im Abschnitt über die ökumenische Bedeutung der Schrift auf die Tatsache, daß es nicht nur um gegenseitige Kenntnisnahme der unterschiedlichen Traditionen der Auslegung geht, sondern um ein «gemeinsames Hören», so wird dieser Aspekt in den Passagen, die von den Beziehungen zum jüdischen Volk handeln, bekräftigt, wenn vom einzigartigen Beitrag des jüdischen Verständnisses der Bibel für das Schriftverständnis gesprochen wird, und wenn zum interreligiösen Dialog bemerkt wird, man wolle nicht nur die eigenen Positionen dem Gesprächspartner erläutern, sondern es gehe ebenso sehr darum, die nichtchristlichen Religionen und die entsprechenden Kulturen kennenzulernen und in ihnen den Samen des Wortes Gottes erkennen zu wollen. Dieser Ansatz einer Schrifthermeneutik, daß der religiös bzw. kulturell fremde Andere im Prozeß des Verständnisses des Wortes Gottes ein unverzichtbares Moment darstellt, taucht in den Schlußpassagen der «Lineamenta» noch einmal auf, wenn von der Relevanz der außerkirchlichen Wirkungsgeschichte der Bibel und vom «Lesen der Zeichen der Zeit» für ein sachgemäßes Schriftverständnis gesprochen wird.

Mit diesen Überlegungen wird im dritten Kapitel der «Lineamenta» der Rahmen, der für die ersten beiden Kapitel bestimmend ist, überschritten, insofern im Schlußkapitel das Verhältnis der Kirche zur Welt und zu den Menschen von heute konsequent als grundlegendes Element für die Beschreibung der Bedeutung des Wortes Gottes für die Kirche verwendet wird. Aus diesem Grunde zeigt sich in diesen Überlegungen ein qualitativ anderes Verständnis von «pastoral» als es in der Einleitung und in den ersten beiden Kapiteln der «Lineamenta» vorausgesetzt wird. Auf diese Weise spiegeln die «Lineamenta» einen Grundkonflikt wider, der die Debatten des Zweiten Vatikanischen Konzils geprägt hatte. Denn für die Beratungen und die Beschlüsse des Konzils war es entscheidend, daß es den Zusammenhang von Leben und Lehre entdeckt hat.² Weil in den «Lineamenta» sich dieser Grundkonflikt wieder findet, aber nicht ausdrücklich zum Gegenstand der Darstellung gemacht wird, kann die Intention des Konzils nicht ausreichend in den «lehrmäßig» konzipierten ersten beiden Kapiteln der «Lineamenta» zum Zuge kommen.

Diese «defiziente Bestimmung» des Begriffs «pastoral», wie er sich in den beiden ersten Kapiteln der «Lineamenta» für die Bischofssynode 2008 findet, kann als ein Symptom für die nachkonziliare amtliche Rezeption der «Dogmatischen Konstitution über die Offenbarung *Dei Verbum*» verstanden werden. Auf der einen Seite kann man beobachten, daß das Offenbarungsverständnis von «*Dei Verbum*» in der theologischen Forschung (Dogmatik und Exegese), in der Pastoral (Liturgie und Bibel) wie in der Ökumene produktiv angeeignet wurde und zu einem

¹ Bischofssynode. XII. Ordentliche Generalversammlung. Das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche. Lineamenta. Datiert vom 25. März 2007, veröffentlicht am 27. April 2007. Erhältlich beim Presseamt des Vatikans (www.vatican.va). Im Folgenden werden die «Lineamenta» zitiert unter Angabe der Abschnittsnummer.

² Vgl. Hanjo Sauer, Erfahrung und Glaube. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils. (Würzburger Studien zur Fundamentalthologie, 12). Frankfurt/M. u.a. 1993, 476-507; Riccardo Burigana, La Bibbia nel concilio. La redazione della costituzione «*Dei verbum*» del Vaticano II. Mulino, Bologna 1998, 440-451.

Faktor des kirchlichen Lebens und seiner Reform geworden ist.³ Demgegenüber findet sich in der Neufassung des Kanonischen Rechtes (1983) und in wichtigen Dokumenten der Glaubenskongregation, vor allem in den zwei «Instruktionen über die Befreiungstheologie» (1984 und 1986), in der «Instruktion über die Berufung des Theologen» (1990), in der «Erklärung *Dominus Iesus* über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche» (2000) und in den «Antworten auf einige Fragen zu Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche» (2007) eine Rollenbeschreibung des kirchlichen Lehramtes als letztlich legitimierendem Kriterium, die schwerlich mit den Formulierungen von «*Dei Verbum*» vereinbar ist. Für Otto Hermann Pesch ist ein solcher Umgang mit «*Dei Verbum*» zwar nicht begründbar aber doch möglich, wenn man die Endgestalt des Textes ohne Rücksicht auf seine Entstehungsgeschichte als Grundlage der eigenen Position nimmt. Denn der Text selber ist das Ergebnis eines heftig umkämpften Kompromisses, über den O.H. Pesch in Kenntnis der Textgeschichte und im Rückblick auf die Rezeptionsgeschichte feststellt: «Das größte Verdienst der Offenbarungskonstitution ist es, die Frage nach Schrift und Tradition und ihr Verhältnis zum Lehramt in allen entscheidenden Fragen offen gehalten zu haben, d.h. nicht zu entscheiden – genauso wie in Trient. Angesichts der – im Unterschied zu Trient – zwar nur von der Minderheit vertretenen, aber durch kirchenamtliche Theorie und Praxis abgestützten Idee einer durch nichts mehr kontrollierten «prästabilierten Harmonie» von Schrift, Tradition und Lehramt war dies das Äußerste, was erreichbar war: Texte zu haben, auf die man sich berufen kann, wenn man anderer Meinung ist als «Rom» oder andere «Lehrämter».⁴ Wenn O.H. Pesch in diesem Zusammenhang von «einer prästabilierten Harmonie» spricht, so meint er die Passagen über das Verhältnis von Schrift und Tradition (Artikel 9f. und 18f.) innerhalb von «*Dei Verbum*», in denen der errungene Kompromiß in Formulierungen festgehalten wurde, mit denen die für die Textredaktion zuständige Unterkommission auf eine persönliche Intervention von Papst Paul VI. hin der Konzilsminorität weit entgegengekommen ist.⁵ Mit diesen Passagen erschöpft sich aber nicht die Grundaussage von «*Dei Verbum*». Berücksichtigt man das Proömium, die Kapitel I. und III. bis VI. der Offenbarungskonstitution, so zeigt sie ein Potential, das für die Zukunft den «offenen Aussagen» über das Verhältnis von Schrift und Tradition eine kritische Kraft zu verleihen vermag.⁶ Spuren davon lassen sich in den «Lineamenta» für die Bischofssynode finden, wenn man den Ausdruck «pastoral» vom dritten Kapitel des Textes her zu interpretieren versucht.

Der Artikel von Kardinal Carlo M. Martini

In der Linie der Grundintention von «*Dei Verbum*» steht ein Beitrag über die kommende Bischofssynode, den der frühere Erzbischof von Mailand, Kardinal Carlo Maria Martini SJ Anfang

³ Dazu gehört die Reihe der Instruktionen, die die Päpstliche Bibelkommission seit 1964 veröffentlicht hat: Die Wahrheit der Evangelien. (1964) Deutscher Text mit Kommentar von Joseph A. Fitzmyer. Stuttgart 1965; Bibel und Christologie. (1984) Deutscher Text mit Einleitung von Joseph Ratzinger und Kommentar von Joseph A. Fitzmyer. Stuttgart 1987; Université et diversité dans l'église. Libreria Editrice Vaticana, Rom 1989; Die Interpretation der Bibel in der Kirche. (1993). Deutscher Text mit Kommentaren von Lothar Ruppert und Hans-Josef Klauck. Stuttgart 1995; Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel. (2001). Deutscher Text: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 152, Bonn 2001; Vgl. Ronald D. Witherup, Scripture. *Dei Verbum*. (Rediscovering Vatican II). Paulist Press, New York/Mahwah, NJ 2006, 59-86.

⁴ Otto Hermann Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte. Würzburg 1993, 289.

⁵ Vgl. Jan Grootaers, Le crayon rouge de Paul VI. Les interventions du pape dans le travail des commissions conciliaires, in: M. Lamberigts, Cl. Soetens, J. Grootaers, Hrsg., Les commissions conciliaires à Vatican II. Leuven 1996, 361-351, 327ff.; R. Burigana, (vgl. Anm. 2), 415-434.

⁶ Vgl. Johannes Brosseder, Ökumenische Probleme der Dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Peter Hünermann u.a., Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute. Freiburg u.a. 2006, 270-282, 281f.

Februar 2008 veröffentlicht hat.⁷ Er beginnt diesen Beitrag mit der Feststellung, daß die Offenbarungskonstitution der Bezugspunkt der kommenden Beratungen sein solle, und er nennt «Dei Verbum» das «vielleicht schönste Dokument» des Zweiten Vatikanischen Konzils. In den Debatten der Bischofssynode könne und müsse es der Leitfaden eines «Unterscheidungsprozesses pastoraler Intention» («discernimento pastorale») sein. Dazu könnten drei Fragen hilfreich sein, nämlich erstens, was zu vermeiden sei, dann zweitens, wofür man wenig Zeit verwenden solle, und drittens, wofür man ausgiebig Zeit opfern solle.

Kardinal C.M. Martini beantwortet die erste Frage knapp, indem er feststellt, daß die Bischofssynode unter keinen Umständen den mit «Dei Verbum» erreichten Stand dogmatischer Erkenntnis unterschreiten dürfe. Dazu zählt er die Beschreibung von Offenbarung, wie sie «Dei Verbum» gibt: «Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun.» Damit wird Offenbarung verstanden als Selbstoffenbarung Gottes, der sich an die Menschen «wie Freunde wendet» und mit ihnen verkehrt, «um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen» (Nr. 1). Diesem Verständnis von Offenbarung korrespondiert ein Verständnis von Glauben, der sich als Hingabe des Menschen als Ganzer «in Freiheit» gegenüber Gott zeigt (Nr. 5). Dieser Glaubenshaltung entspricht ein Traditionsverständnis, in dem das kirchliche Lehramt nicht «über dem Worte Gottes steht, sondern ihm dient» (Nr. 10). Daraus folgt, daß der christliche Glaube wie die kirchliche Verkündigung sich an der Heiligen Schrift «nährt und orientiert» (Nr. 21). Kardinal C.M. Martini schließt diesen Abschnitt mit der

⁷ Carlo Maria Martini, *Il prossimo sinodo dei vescovi sulla parola di Dio*, in: *Civiltà Cattolica* 159 (2008) 3, 217-223. Vgl. auch das Referat «Die Heilige Schrift im Zentrum der Kirche – Triebkraft der Pastoral» von Kardinal C.M. Martini auf dem von der Katholischen Bibelföderation anlässlich des vierzigjährigen Jubiläums von «Dei Verbum» organisierten Internationalen Bibelkongress «Die Bibel im Leben der Kirche».

Feststellung, die Bischofssynode könne den mit «Dei Verbum» erreichten Stand der dogmatischen Erkenntnis gefährden, wenn sie «bessere Formulierungen» für das Gemeindegut suchen wolle. Darum bezeichnet er die von ihm zitierten Passagen von «Dei Verbum» als «geglückte Formulierungen» («formule felici»).

Zur zweiten von ihm genannten Frage, welche Themen von der Bischofssynode nur kurz behandelt werden sollten, nennt Kardinal C.M. Martini zwei Beispiele, nämlich die Beziehung von Schrift und Tradition und die Rolle und Reichweite der historisch-kritischen Methode. Er begründet seine Position mit dem Hinweis auf die langwierige und mühsame Debatte, die zu den einschlägigen Aussagen von «Dei Verbum» geführt habe. Diese Debatte heute noch einmal zu wiederholen, sei angesichts der aktuellen pastoralen Probleme höchstwahrscheinlich wenig fruchtbar. Sie würde vermutlich den während des Konzils gefundenen Kompromiß gefährden.

Als drittes Thema behandelt Kardinal C.M. Martini in seinem Beitrag die Frage, welche Themen während der Synode ausführlich beraten werden sollten. Dazu zählt er die Suche nach Mitteln und Wegen, die über die bisherigen Initiativen und Institutionen hinaus den Gläubigen den Zugang zur Schrift ermöglichen können. In diesem Zusammenhang erwähnt er seine Erfahrungen als Erzbischof von Mailand und weist darauf hin, daß der Einführung zur Bibel gegenüber der Katechese ein eigenständiger Rang zukomme. Darüber hinaus gelte es, die Rolle der Schrift im Gespräch mit dem Judentum und im interreligiösen Dialog zu vertiefen. Mit diesen Beobachtungen rückt Kardinal C.M. Martini das dritte Kapitel der «Lineamenta» in das Blickfeld der Debatte. Er lenkt damit die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, daß in diesem Teil des Vorbereitungsdokumentes für die Bischofssynode in Ansätzen ein Verständnis von «pastoral» entwickelt wird, wie es Johannes XXIII. in seiner Eröffnungsrede zum Zweiten Vatikanischen Konzil als grundlegend für jede lehramtliche Aussage gefordert hatte.

Nikolaus Klein

Ein literarischer Blick auf Hans Küng

Hans Küng zum 80. Geburtstag

Am 19. März wird er 80 Jahre alt: Hans Küng, Schweizer und Weltbürger, Theologe und Priester. Darstellungen und Deutungen seines umfassenden, umstrittenen und wirkmächtigen Werkes gibt es zuhauf, sei es aus der Position solidarischer Sympathie¹, kritischer Absetzung² oder journalistischer Effekthascherei.³ Ein Aspekt blieb dabei bislang weitgehend unbeachtet, der gleichwohl eine zentrale Facette von Person und Werk ausmacht: ein literarischer Blick auf Hans Küng. Ein solcher Blick soll im Folgenden aus dreifacher Perspektive vorgenommen werden: auf den Theologen *als* Literaten, auf den Umgang des Theologen *mit* Literatur, schließlich auf die Rezeption des Theologen *in* Literatur.

Der Theologe als Literat

Ob hinter vorgehaltener Hand oder offen zugegeben: Neidvoll blicken viele Theologenkollegen auf die Verkaufszahlen der Werke Hans Küngs. Ein Teil des Erfolgsgeheimnisses liegt dabei fraglos in der Sprache dieser Bücher. Die Überzeugung,

daß Theologie verstehbar sein muß und daß es gelingen kann, selbst schwierigste theologische Gedanken in nachvollziehbarer, spannender, anregender Sprache zu schreiben, gehört zu den Grundsätzen von Küngs Schaffen. Kaum überraschend, daß er als einziger deutschsprachiger Theologe von Rang seit Jahrzehnten Mitglied im P.E.N.-Zentrum Deutschlands ist, das neben den Poeten und Novellisten ja explizit auch Essayisten aufnimmt.

Das sprachliche Ergebnis entspringt dabei keineswegs nur der leichten Feder, ist vielmehr Folge eines intensiven, sehr bewußt reflektierten und mehrfach überprüften Schreibprozesses. Diesen Prozeß hat Hans Küng selbst im Blick auf die Entstehung von «Christ sein» wie folgt beschrieben: «Endlos die Mühe: Wie immer lasse ich jede von mir zuerst zweimal handgeschriebene, dann ins Gerät diktierter und von mir korrigierte Seite auch von meinen engsten Mitarbeitern (...) lesen und verbessern und poliere sie dann auch selbst literarisch, so gut ich kann, auf Hochglanz.» Ein entscheidender Hinweis schließt sich an: «Abgeschlossene Kapitel werden dann von meinem Freund und Kollegen Walter Jens kritisch durchgesehen.»⁴ Ohne Frage – die Freundschaft mit dem Schriftsteller und Rhetoriker *Walter Jens* hat Küngs Schreibstil nachhaltig beeinflußt. Verständlichkeit, rhetorischer Schliff, die gelungene Verschmelzung von Ästhetik und Theologie erwachsen zumindest auch aus dieser langen Weggemeinschaft⁵, geprägt von immer neuen produktiven gegenseitigen Inspirationen und Impulsen.

¹ Vgl. etwa: Urs Baumann, *Christ sein auf dem Weg*. Ein theologisches Lebensprogramm, in: Hermann Häring, Karl-Josef Kuschel, Hrsg., *Hans Küng. Neue Horizonte des Glaubens und Denkens*. Ein Arbeitsbuch. München-Zürich 1993, 27-62; Rolf Becker, *Hans Küng und die Ökumene*. Evangelische Katholizität als Modell. Mainz 1996; Hermann Häring, *Hans Küng. Grenzen durchbrechen*. Mainz 1998.

² Vgl. etwa: Beda Müller, *Einspruch – Antwort an Hans Küng*. Kisslegg 2003; Hans Albert, *Das Elend der Theologie*. Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng. Aschaffenburg 2005.

³ Vgl. etwa: Freddy Derwahl, *Der mit dem Fahrrad und der mit dem Alfa kam*. Benedikt XVI. und Hans Küng – ein Doppelporträt. München 2006.

⁴ Hans Küng, *Umstrittene Wahrheit*. Erinnerungen. München-Zürich 2007, 408f.

⁵ Vgl. *Walter Jens, Mein Freund Hans Küng*, in: Hermann Häring, Karl-Josef Kuschel, Hrsg., *Hans Küng* (Anm. 1), 820-824.

Selbst Kritiker, die in Einzelfragen anderer Meinung sind, können nicht umhin anzuerkennen: Bis heute sind die Bücher von Hans Küng Zugänge zur Theologie, zu den Weltreligionen, zu (welt-)ethischen Fragen, die sich sowohl durch umfassende Geistesweite als auch durch ihre sprachliche Form auszeichnen. Bestes Indiz: Gerade im Religionsunterricht, wo es angesichts frappierend abnehmender Lesefertigkeit und -willigkeit der SchülerInnen immer schwieriger wird, theologische Fachtexte zu lesen, sind Küng-Texte nach wie vor ausgesprochen beliebt ...

Promotor von «Theologie und Literatur»

Der Theologe, der Mitglied im P.E.N. ist; der Theologe, der sein Schreiben selbst am Prüfstein literarischer Sprache mißt; der Theologe, zu dessen Markenzeichen die Ausrichtung am hermeneutischen Prinzip des Dialogs gehört – er wird zu einem Wegbereiter des interdisziplinären Dialogfeldes von «Theologie und Literatur».⁶ Und mehr: Er wird dieses Dialogfeld nicht nur strukturell und institutionell fördern, er wird selbst maßgebliche Arbeiten in diesem Bereich vorlegen.

Ein erster Hinweis auf diese Erweiterung von Küngs Themenspektrum findet sich in «Christ sein», in das er bereits 1974 ein Kapitel über den «Christus der Literaten»⁷ aufnahm. Die Anregung dazu stammte nicht zuletzt aus einem Dissertationsprojekt, das Hans Küng zusammen mit Walter Jens betreute. Diese Dissertation sollte zum Startsignal des Forschungsfeldes von «Theologie und Literatur» werden: *Karl-Josef Kuschels* vor genau dreißig Jahren in Buchform erstmals veröffentlichte, in der Folge vielfach wieder aufgelegte Studie⁸ über die Rezeption Jesu in der deutschsprachigen Literatur von 1945 bis 1977. Verweise auf literarische Texte werden sich fortan in Küngs Werk immer wieder finden.⁹ Zentral jedoch: Im Gefolge der Betreuung dieser Dissertation richtete Hans Küng in seinem Tübinger Institut für ökumenische Forschung einen fest etablierten, später von Karl-Josef Kuschel geleiteten Arbeitskreis über «Theologie und Literatur» ein, aus dem in den Folgejahren und bis heute zentrale Impulse und wichtige Arbeiten für diesen Bereich erwachsen sollten.

Drei weitere Ergebnisse der theologisch-literarischen Zusammenarbeit von Walter Jens und Hans Küng bereiteten den Weg für dieses interdisziplinäre Forschungsfeld. 1984 veranstalteten sie zusammen mit Karl-Josef Kuschel ein großes Symposium in Tübingen, zu dem vier Gruppen geladen waren: SchriftstellerInnen (wie *Peter Härtling*, *Kurt Marti* oder *Luise Rinser*), LiteraturwissenschaftlerInnen (wie *Albrecht Schöne*, *Theodore Ziolkowski* oder *Walter Killy*), Theologen (wie *Eberhard Jüngel*, *Walter Kasper*, *Jürgen Moltmann*) und PublizistInnen. Erstmals diskutierte ein derart illustrierter Kreis einige Tage lang zu dem Thema «Theologie und Literatur. Möglichkeiten und Grenzen eines Dialogs».¹⁰ Nach dem Symposium hielten Walter Jens und Hans Küng zwei weithin beachtete, dialogisch gestaltete und später jeweils in Buchform veröffentlichte Vorlesungsreihen im Rahmen des «Studium generale» der Universität Tübingen. Sie beleuchteten dort das Werk großer Dichter jeweils aus literaturwissenschaftlich-rhetorischer und theologisch-literarischer Perspektive. In «Dichtung und Religion»¹¹ (1985) sind Vorlesungen zu *Pascal*, *Gryphius*, *Lessing*, *Hölderlin*, *Novalis*, *Kierkegaard*, *Dostojewski* und *Kafka* dokumentiert. «Anwälte der Humanität»¹² (1989) konzentriert

sich auf Person und Werk der drei großen deutschsprachigen Literaturnobelpreisträger *Thomas Mann*, *Hermann Hesse* und *Heinrich Böll*. Mit seinen grundlegenden Impulsen, strukturell ermöglichten Freiräumen und beispielhaften Einzelanalysen ist Hans Küng so – gemeinsam mit Walter Jens – ein Wegbereiter für die Begegnung von Theologie und Literatur.

Der Theologe in Literatur

Doch damit nicht genug: Hans Küng ist nicht nur ein Theologe, der sein Schreiben an der literarischen Sprache schult, nicht nur ein Promotor des Forschungsfeldes von «Theologie und Literatur», er selbst ist zu einer Figur in fiktionaler Literatur geworden. Die besondere Stellung Hans Küngs im Feld der Theologie des 20. und 21. Jahrhunderts wird nicht zuletzt an dieser Beobachtung deutlich: Welcher andere Theologe wurde so oft literarisch rezipiert, daß sich zu diesem Thema eine ausführliche Studie lohnen würde? Eine solche umfassende Untersuchung kann hier nicht vorgelegt werden. Hier geht es vielmehr um das Nachspüren von mosaikartigen und assoziativen literarischen Fundsachen.

Spuren in Essays von Heinrich Böll

Beginnen wir die Spurensuche bei einem, mit dem sich Hans Küng seinerseits intensiv auseinandergesetzt hat: mit *Heinrich Böll* (1917-1985). Mehrfach im umfangreichen essayistischen Werk Bölls finden sich Verweise auf Hans Küng, die freilich nur selten substantiell werden. So kann der Verweis auf Küngs Auseinandersetzung «mit Rom» zur Kontrastierung des Verhaltens deutscher Bischöfe mit «mißliebigen» Theologen dienen¹³ – wie etwa in Bölls Kommentar zum «Fall Horst Herrmann» in der Zeitschrift «Konkret» (1975). Bei einem anderen Verweis innerhalb eines Aufsatzes über den Maler Georg Meistermann dient der Name «Küng» – gesetzt gegen den Namen «Kardinal Höffner» – zur Auslotung der Spannweite des Katholischen (1981): «Katholik – was bedeutet: politisch und ästhetisch irgendwo zwischen Carl Amery und Franz Josef Strauss, zwischen Kennedy und Camillo Torres, aktualisiert: zwischen Alexander Haig und Ernesto Cardenal – zwischen Kardinal Höffner und Hans Küng.»¹⁴

Die interessanteste, fast schon prophetisch anmutende Erwähnung Hans Küngs stammt aus einer kirchenpolitisch brisanten Schrift Bölls. Im Jahr 1973 hatte er eine Grußadresse zu *Karl Rahners* siebzigstem Geburtstag verfaßt, dem er damit «Respekt und Verehrung»¹⁵ erweisen wollte. Dieser Geburtstagsgruß sollte in einer Festschrift erscheinen, die letztlich wegen der provokativen kirchenpolitischen Polemik von Bölls kleinem Beitrag als Ganze nicht erschien. Erst zwei Jahre später wurde der Beitrag als «Verzögerter Glückwunsch» in den Zeitschriften «Publik Forum» und «Frankfurter Rundschau» veröffentlicht. Vielleicht werde «ums Jahr 1995 herum»¹⁶ jemand sich hinsetzen, um die Geschichte des deutschen Nachkriegskatholizismus zu schreiben, so die Ausgangsüberlegung des Essays. Was davon werde bleiben, wert aufgeschrieben und erinnert zu werden? Ein paar Namen, vielleicht. Ida Friederike Görres fällt Böll ein, Walter Dirks, und dann nennt er weitsichtig einige Theologennamen: «Rahner, Küng, Metz, Ratzinger», etwas überraschend auch «Greinacher,

⁶ Vgl. dazu: Georg Langenhorst, *Theologie und Literatur. Ein Handbuch*. Darmstadt 2005, zu Hans Küng vgl. 66f.

⁷ Hans Küng, *Christ sein*. DTV, München 1976, 159-166.

⁸ Karl-Josef Kuschel, *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*. 1978, München-Zürich 1987.

⁹ Zur möglichen Rolle von Literatur für theologische Entwürfe vgl. Thomas Kucharz, *Theologen und ihre Dichter. Literatur, Kultur und Kunst bei Karl Barth, Rudolf Bultmann und Paul Tillich*. Mainz 1995.

¹⁰ Dokumentiert in: Walter Jens, Hans Küng, Karl-Josef Kuschel, Hrsg., *Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs*. München 1986.

¹¹ Walter Jens, Hans Küng, *Dichtung und Religion*. Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewski, Kafka. München 1985.

¹² Walter Jens, Hans Küng, *Anwälte der Humanität*. Thomas Mann, Hermann Hesse, Heinrich Böll. München 1989.

¹³ Heinrich Böll, *Der Fall Horst Herrmann* 1975, in: ders., *Essayistische Schriften und Reden* 3. 1973-1978. Hrsg. von Bernd Balzer. Köln 1980, 300-303, hier 302: «Im Fall Küng ging es um «Rom», das weit weg ist, und immer weiter weg rückt; die römische Entscheidung hätte Küngs Bischof gezwungen, den zuständigen Minister zur Vollstreckung aufzufordern.»

¹⁴ Heinrich Böll, *Georg Meistermann. Maler und Zeitgenosse*. 1981, in: ders., *Werke*, Bd. 22. Köln 2007, 17-24, hier: 19. Vgl. auch den späten Hinweis auf Hans Küng in: Vorwort zu «Niemandland» (1985), in: ders., *Werke* Bd. 23. Köln 2007, 230-234, 232: «... der Theologe Hans Küng», der «neulich» die «entleerten Kirchen» «nur noch als Fassade bezeichnete».

¹⁵ Heinrich Böll, *Karl Rahner. Auf der Suche nach einer neuen Sprache* 1985, in: ders., *Werke* Bd. 23. Köln 2007, 491-492, hier: 492.

¹⁶ Heinrich Böll, *Verzögerter Glückwunsch. Für Karl Rahner*, in: ders., *Essayistische Schriften und Reden* 3 (Anm. 13), 242-246, hier 242.

Lengsfeld».¹⁷ Später in dem Essay wird er provokativ formulieren: «Deutschland hat immer gute Theologen hervorgebracht und einen im Durchschnitt mediokrinen Episkopat.»

Heinrich Böll, kirchenpolitisch völlig desillusioniert, macht sich Sorgen um einen möglichen Lehrerlaubnisentzug für Karl Rahner. Sorgen macht er sich aber auch – 1975! – um Hans Küng. Angesichts des Altersunterschieds sei die Bedrohung Karl Rahners jedoch «ein anderes Problem als etwa für Hans Küng, um den mir merkwürdigerweise nicht bange ist. Sollte irgendein Bischof von Rom oder Rottenburg auf die selbstmörderische Idee kommen, Küng zu exkommunizieren», so werde dies «Hans Küng wahrscheinlich noch mehr Ekel verursachen, als er ohnehin schlucken muss, aber es wird ihn weder fällen noch treffen.»¹⁸ Eine Exkommunikation wurde nicht ausgesprochen, wie wir heute – 33 Jahre später – wissen. Aber erstaunlich genug: Daß der vier Jahre später erfolgende Entzug der kirchlichen Lehrerlaubnis Hans Küng tatsächlich zwar «treffen», nicht aber «fällen» würde, das hat Heinrich Böll feinfühlig vorausgesehen.

Verweise in Romanen

Bei Heinrich Böll verbleiben die Hinweise auf Hans Küng im Bereich des Essays. Bei anderen SchriftstellerInnen wandert Hans Küng in das Genre fiktionaler Erzählungen hinein. So etwa bei dem englischen Romancier *David Lodge* (*1935), einem der wichtigsten englischsprachigen Erzähler der Gegenwart¹⁹, zugleich einer der führenden Repräsentanten der sogenannten «catholic novel». In «Finger weg» (1980) erzählt David Lodge den Lebensweg einer Gruppe englischer Katholiken von deren Jugend ins mittlere Erwachsenenalter, gespiegelt an den Gesamtentwicklungen der katholischen Kirche von den fünfziger bis in die späten siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts. Dem Roman ist ein längeres Zitat aus Hans Küngs «Christ sein» vorausgestellt: «Was können wir wissen? Warum gibt es überhaupt etwas? Warum ist nicht nichts? ...»²⁰ «How far can you go?» – so der Originaltitel – liest sich so wie ein auf die Frage nach dem «katholisch erlaubten» Umgang mit Sexualität brennspiegelartig konzentrierter literarischer Kommentar zu «Christ sein» ...

«Paradise News», 1991 von David Lodge veröffentlicht, spiegelt den Fortgang der religiösen Entwicklung in England aus der Sicht des sich zunehmend als «agnostischen Katholiken» betrachtenden Autors David Lodge. Sein Protagonist Bernard Walsh – ein ungläubig gewordener Expriester, jetzt Dozent der Religionswissenschaft – ist auf der Suche nach letztem Sinn, nach einer Erklärung dessen, was «Himmel» und «ewiges Leben» im Tiefsten bedeuten. Skeptisch erkennt er: «Um die Frage des ewigen Lebens drücken sich moderne Theologen – sogar Katholiken – gern ein bißchen herum. Nimm nur einen der modernen Klassiker, Küngs «Christ sein». Einen Eintrag unter «ewiges Leben» oder «Himmel» wirst du im Index nicht finden.»²¹ Unabhängig von der Frage nach der Angemessenheit dieser Einschätzung im Blick auf «Christ sein»; unabhängig davon, daß Walsh – und wohl auch Lodge – Küngs eigenständiges Buch zu dieser Fragestellung unter dem expliziten Titel «Ewiges Leben?» von 1982 offensichtlich nicht kannte(n), bleibt doch die literarische Würdigung als «moderner Klassiker» ...

Vergleichbare Erwähnungen Küngs als zugleich herausragendem wie streitbarem Theologen finden sich auch in anderen Romanen. In dem 1993 veröffentlichten monumentalen Jesusroman

des Amerikaners *Wilton Barnhardt* (*1961) «Der dreizehnte Apostel» um eine Entdeckung des vermeintlichen «Evangeliums nach Matthias» reflektiert der frustrierte, von der römischen Kirchenleitung kaltgestellte irische Priester und emeritierte Theologieprofessor O'Hanrahan über die verpaßte Möglichkeit des öffentlichkeitswirksamen Einsatzes der Medien für seine Erkenntnisse: «Ich hätte diese Plattform nützen sollen, so wie Schillebeecx und Hans Küng. Ich hätte die Ewige Stadt mit einer Flut von Traktaten aufrütteln sollen.»²²

Ähnliche Spuren – ob nun ehrenhaft oder eher peinlich – finden sich auch in deutschsprachigen Romanen unterschiedlichster Couleur und Qualität. Einige Beispiele aus jüngster Zeit: Das Bamberger Autorenduo *Fröhling & Reuß* veröffentlichte 2005 einen ersten und vielbeachteten Kirchenkrimi, Auftakt zu einer Serie um den detektivisch veranlagten Moraltheologen «Philipp Laubmann», situiert an der Bamberger Theologischen Fakultät. Folgender Dialog entspannt sich zwischen Laubmann und dem im theologischen Terrain unerfahrenen Kommissar. Befragt, ob es möglich sei, dass eine einzige Person ein Arbeitsverhältnis gleichzeitig als Sekretärin und Haushälterin einnehmen könne, antwortet Laubmann: ««Offenbar. War bei Hans Küng, glaub ich, mal so ähnlich.» «Bei wem?» «Einem Theologen.» «Hier an der Fakultät?» «Viel berühmter.»»²³ Hans Küng als «berühmter» Theologe ...

Ebenfalls 2005 erschien der Roman «Die Leidensblume von Nattersheim» von *Martina Kieninger* (*1966), in dem in einer Mischung aus Ernsthaftigkeit und satirischer Distanz der Fall durchgespielt wird, eine schwäbische Metzgereifachverkäuferin habe nicht nur Visionen, ernähre sich nicht nur allein durch die heilige Kommunion, sondern sei auch durch die Wundmale Christi stigmatisiert. Jeglicher Versuch, die Authentizität dieser spirituellen Phänomene schon binnenkirchlich anerkennen zu lassen, scheitert jedoch. «Schuld daran» – so ein Pfarrer, der seine Lebensenergie der Aufgabe widmet, die Anerkennung durchzusetzen – seien nicht zuletzt «Hans Küng und Walter Jens, das ist der Doppelname des beeinflussten Geistes, der von Tübingen aus nach Rottenburg hinüberweht.» Und «der Bischof hört leider auf diesen modernen Geist». Selbst der nachdrückliche Appell an den Chefredakteur der Kirchenzeitung, «sich doch nicht beirren zu lassen von Tübingen und Tübinger Professorengeschwätz»²⁴ führt nicht zur angestrebten Anerkennung der Stigmatisierung. Hans Küng als Repräsentant des modernen, des «Tübinger Geistes» ...

Literarisch ernsthafter und gewichtiger ist *Petra Morsbachs* (*1956) 2004 veröffentlichter Roman «Gottesdiener», ein warmherziges und kenntnisreiches literarisch-fiktives Priesterporträt unserer Zeit. Im Spiegel des Einzelschicksals dieses Priesters entfaltet sich – ähnlich wie bei Lodge – die Kirchengeschichte seit den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts in narrativer Form. Der Roman hat völlig zu Recht große Beachtung gefunden²⁵, führte unter anderem dazu, daß die Autorin 2007 mit dem Literaturpreis der Konrad-Adenauer-Stiftung ausgezeichnet wurde. Morsbach porträtiert neben der Hauptfigur andere Pfarrerstypen. So etwa «Pfarrer Kompraß, einen fähigen Mann mit einer sehr guten praktischen Theologie», der seinen «einsamen, heroischen Seelenkrieg um seine Kirche» kämpfte. «Er ging abends nach der Messe ins Bett, stand morgens um drei auf und las bis zum Frühstück». Was? «Kirchenkritische Autoren: Drewermann, Küng, Deschner, de Rosa, Gutiérrez und so weiter.»²⁶ Hans Küng in einer Reihe mit anderen «kirchenkritischen» Autoren ...

Die humorvollste Aufnahme findet Hans Küng in dem gleichfalls 2004 erschienenen Roman «Die Festschrift», verfaßt von dem Sprachwissenschaftler *Werner Zillig*. Der satirisch-ernsthafte Roman zeichnet die Ereignisse um die Publikation einer Festschrift

¹⁷ Ebd., vgl. auch schon den frühen Hinweis in «Brief an einen jungen Nichtkatholiken» (1966) im Kontext einer Kritik an der Erscheinungsform des zeitgenössischen Katholizismus: «Es geht hier nicht darum, so großartigen Theologen wie Rahner, Ratzinger und Küng ihre Glaubwürdigkeit abzuspochen.» in: ders.: Werke, Bd. 15 (1966-1968). Köln 2007, 38.

¹⁸ Ebd., 246.

¹⁹ Vgl. Georg Langenhorst, David Lodge: Finger weg!, in: ders., Hrsg., Christliche Literatur für unsere Zeit. 50 Leseempfehlungen. München 2007, 262-266.

²⁰ David Lodge, Finger weg. Roman. 1980, München 2003, 7.

²¹ David Lodge, Neueste Paradiesnachrichten. Roman, 1991, Zürich 1992, 237.

²² Wilton Barnhardt, Der dreizehnte Apostel. Roman. 1993, München 1994, 367.

²³ Fröhling & Reuß, Der zerrissene Rosenkranz. Philipp Laubmanns erster Fall. Frankfurt/M. 2005, 123.

²⁴ Martina Kieninger, Die Leidensblume von Nattersheim. Roman. München 2005, 120.

²⁵ Vgl. Georg Langenhorst, Petra Morsbach: Gottesdiener, in: ders., Hrsg., Christliche Literatur für unsere Zeit (Anm. 19), 312-316.

²⁶ Petra Morsbach. Gottesdiener. Roman. Frankfurt/M. 2004, 222f.

anlässlich des 65. Geburtstags eines fiktiv «Professor Dr. Fischkirner» benannten Theologen nach. Und welche Schadenfreude erfüllt die studentische Mitarbeiterin der Herausgeber, als sie bemerkt: «Selbst der große Hans Küng, der mit seiner knappen, philologisch strengen Abhandlung <Zu Kreuze kriechen> vor ihr lag, hatte formale Fehler gemacht!» Warum? Nun, es «war ihr aufgefallen, dass in Küngs Aufsatz ein Ausdruck stand, den sie noch nie gehört hatte und auf den sie sich keinen Reim machen konnte. Eine Abschnittsüberschrift hieß <Das großkanonische Recht.>» Fleißig wie sie war, habe sie sämtliche Lexika konsultiert, Kollegen gefragt – umsonst. Der Begriff <das großkanonische Recht> blieb rätselhaft. Also habe sie all ihren Mut zusammengenommen und «mit Küng persönlich telefoniert». Dieser «am anderen Ende der Leitung, verbindlich und streng zugleich» habe «mit seinem bekannten Tonfall des rollend-unterdrückten Schweizer Idioms» geantwortet, in seinem Skript nachgeschaut, und «dann habe der große Professor Küng tatsächlich gelacht». Der Irrtum wurde rasch aufgeklärt: Hans Küng habe den Aufsatz ins Diktiergerät gesprochen. Zu hören auf dem Band sollte sein: «Das (groß!) Kanonische Recht», aus dem dann beim Abtippen «das großkanonische Recht» geworden sei. Lachend und für die Aufmerksamkeit lobend – «wie gut, dass Sie da aufgepasst haben»²⁷ –, habe er sich verabschiedet. Eine zum Schmunzeln anregende Episode um den «großen Küng» ...

Reflexion über «Weltethos»

Ein letzter Typus der literarischen Rezeption: ein Aufgreifen des maßgeblich von Hans Küng initiierten Projekts Weltethos. Frido Mann (*1940), Enkel von Thomas Mann, selbst ein renommierter Romancier, arbeitet zur Zeit an einem Romanprojekt mit dem Titel «Babylon».²⁸ In einem vorab abgedruckten²⁹ zentralen Kapitel über die anstehende «<kopernikanische Wende> der Religionen» stellt er einen Dialog um das «Projekt Weltethos» vor. Vater und Sohn diskutieren über den möglichen Beitrag

²⁷ Werner Zillig, Die Festschrift. Ein Roman. Tübingen 2004, 55f.

²⁸ Frido Mann, Babylon. Roman – angekündigt für Oktober 2008 beim peniopo-Verlag München.

²⁹ Frido Mann, Vor einer «Kopernikanischen Wende» der Religionen? Ein Dialog, in: Christoph Gellner, Georg Langenhorst, Hrsg., Herzstücke. Texte, die das Leben ändern. Ein Lesebuch zu Ehren von Karl-Josef Kuschel zum 60. Geburtstag. Düsseldorf 2008.

der Religionen zu einer friedvollen und lebenswerten Zukunft. Der Sohn erinnert den Vater: «Du hast mir letztes Mal von dem Konzept des <Weltethos> erzählt, welches von dem christlichen Theologen Hans Küng stammt und seinerseits von Parlament der Weltreligionen verabschiedet wurde. (...) Glaubst du, dass sich eine <kopernikanische Wende> der Religionen auch irgendwie akzentverschiebend auf dieses Weltethos-Konzept auswirken könnte?» Über mehrere Seiten hinweg läßt der Verfasser Vater und Sohn nun überlegen, wie die Kunst, die Musik, die Naturwissenschaften zu einer neuen Weltordnung beitragen könnten, die vom «Projekt Weltethos» angeregt sei. Das Gespräch schließt mit einer hoffnungsvollen Vision: «Wenn sich in allen Lebensbereichen die Menschen für Spiritualität und Ethik öffnen und umgekehrt auch die Religionen dem modernen Leben gegenüber, kann es eine Annäherung geben, die alles umfaßt und gleichzeitig für jeden irgend eine Festlegung auf einen bestimmten Gott oder auf etwas Gott entsprechendes erlaubt. Nur so können wir an einem Strang ziehen, und nur so kann eine Welt geschaffen werden, die von Toleranz, Respekt und Frieden geprägt ist.» Das «Projekt Weltethos» als literarisches Thema ...

So weit einige Fundsachen des literarischen Bezugs auf Person und Werk Hans Küngs – nicht mehr als einige Mosaiksteine zu einem Bild, das weitere Elemente enthalten wird, deren systematische Zusammenfügung jedoch späterer Zeit vorbehalten bleibt. Eine letzte Facette sei hier noch angefügt: Die Art, wie Hans Küng sein Schreiben an literarischer Sprache mißt; die Impulse, die er dem Feld von «Theologie und Literatur» verliert; die Vielfalt, in der er selbst zu einer literarischen Gestalt wird – sie hängen sicherlich nicht zufällig mit dem Ort zusammen, an dem er lebt und lehrt. Wohl an keiner anderen deutschen Universität sind die Bereiche von Literatur und Theologie so verwoben wie in Tübingen³⁰: Hölderlin, Schelling und Hegel; Uhland, Rückert und Schwab; Hauff, Mörike und Hesse; Moltmann, Kasper und Jüngel ... «Daß man uns Tübinger ein wenig beneidet in aller Welt», gerade auch «im Pantheon der Literatur», es liegt – so Walter Jens in seiner Rede zur Emeritierung des Theologenfreundes – auch «an Hans Küng».³¹ Georg Langenhorst, Wendelstein

³⁰ Vgl. Kay Borowsky, Barbara Werner, Hrsg., Tübingen im Gedicht ... und stochern weiter durchs Aquarell ... Eine Anthologie. Tübingen-Berlin 2003.

³¹ Walter Jens, Hans Küng zum Abschied, in: ders., Karl-Josef Kuschel, Hrsg., Dialog mit Hans Küng. München-Zürich 1996, 65-99, hier 98f.

Die Fängeisen des Hasses durchbrechen

Dževad Karahasans Roman «Der nächtliche Rat»

«Noch nicht gestellte Fragen sind die Chance des folgenden Interpretieren. Sie müssen nicht dazu führen, die Antwort völlig umzustoßen, die der Vorgänger im Text auf seine Fragen fand.» Mit diesen Worten faßt Hans Robert Jauf seine Studien über die Interpretationsgeschichte von Charles Baudelaires Gedicht «Spleen II» zusammen. Als Karl-Josef Kuschel vor dreißig Jahren seine Dissertation «Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur» veröffentlichte, zeigte sich sehr rasch, daß mit dieser Studie eine Fülle zum erten Mal gestellter Fragen in die Debatte über Literatur und Theologie eingeführt worden sind. Ihre Fruchtbarkeit zeigte sich nicht nur in den weiteren Publikationen, die K.-J. Kuschel bis heute zu diesem Themenfeld vorgelegt hat. Sie erwiesen sich als anschlussfähig für eine Reihe von Studien, die den klassischen Fragekanon der Theologie aufzugreifen, zu vertiefen und aufzusprengen vermochten. Dazu gehören seine theologische Habilitationsschrift «Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung» (1990) wie die innovativen Arbeiten zum Dialog von Christentum, Judentum und Islam wie zum interreligiösen Dialog überhaupt, die er in den letzten 15 Jahren veröffentlicht hat. Ein wissenschaftliches Werk lebt aber auch von den Reaktionen, die in den Arbeiten von Kollegen zu finden sind. Dazu gehören

zuerst einmal die Forschungen von Mitarbeitern und Schülern, dann aber auch die Stellungnahmen des großen, lesenden Publikums. Das von Christoph Gellner und Georg Langenhorst zum 60. Geburtstag von K.-J. Kuschel am 8. März 2008 herausgegebene Lesebuch «Herzstücke. Texte, die das Leben ändern» hält solche Reaktionen fest.¹ Dreißig Autoren stellen dort je ein ihnen «lieb gewordenes» literarisches Werk vor, indem sie dem nachgehen, was ihnen bei der Lektüre an Einsichten zugewachsen und warum der ausgewählte Text ihnen wichtig geworden ist.

¹ Christoph Gellner, Georg Langenhorst, Hrsg., Herzstücke. Texte, die das Leben ändern. Ein Lesebuch zu Ehren von Karl-Josef Kuschel zum 60. Geburtstag. Mit Beiträgen von Muhammad Salim Abdullah, Heinz-Dieter Assmann, Urs Baumann, Elazar Benyoëtz, Johannes Dietl, Thomas Dörken-Kucharz, Ernst-Dietrich Egerer, Gotthard Fuchs, Ottmar Fuchs, Gebhard Fürst, Christoph Gellner, Hermann Häring, Andrea Henneke-Weischer, Bernd Jochen Hilberath, Christel Hildebrand, Jürgen Hoeren, Werner G. Jeanrond, Martin Kämpchen, Hans Küng, Hermann Kurzke, Walter Lange, Georg Langenhorst, Frido Mann, Peter Mennicken, Dietmar Mieth, Katharina Mommsen, Stephan Schlenso, Paulo Astor Soethe, Erwin Teufel, Michael Theobald und Gedichten von Wilhelm Bruners, Eva Christina Zeller und Helmut Zwanger. Patmos 2008, 330 Seiten, Euro 24,90.

Diese Lektüren sind in drei Abteilungen gegliedert, die ihrerseits die Forschungsbereiche und das Denkwerk K.-J. Kuschels nachzeichnen. Ein erster Teil behandelt Texte, die aus dem Raum biblisch-christlicher Theologie stammen, während ein zweiter Teil Werke der Weltliteratur vorstellt. Abgeschlossen wird das Buch mit einer Abteilung, in der literarische Werke daraufhin befragt werden, welche Perspektiven sie auf die Weltreligionen und das Zusammenleben in der einen Welt eröffnen. Alle Beiträge wollen den Leser über sich hinaus zu einem Zwiegespräch mit den von ihnen vorgestellten literarischen Werken führen. Abgeschlossen werden die einzelnen Abteilungen durch Gedichte und eine literarische Hommage.

Im folgenden dokumentieren wir den Beitrag, welchen Christoph Gellner für die «Herzstücke» verfaßt hat. Aus redaktionellen Gründen ist einer der Zwischentitel leicht gekürzt worden. N.K.

Die Welt ist wie eine Pflaume, wie eine schöne reife Pflaume»: Mit diesem Ausruf unbändiger Daseinsfreude und Lebensleidenschaft beginnt *Dževad Karahasan*, der bedeutendste bosnische Gegenwartsschriftsteller, seinen viel gerühmten Roman «Der nächtliche Rat» (2005, dt. 2006). Seit langem verheiratet mit einer deutschen Journalistin, kehrt der in Berlin lebende Arzt Simon Mihailović nach einem Vierteljahrhundert in die von ethnisch-konfessionellen Spannungen geprägte Landschaft auf der Grenze von Abend- und Morgenland zurück, die durch den Roman des Nobelpreisträgers *Ivo Andrić* «Die Brücke über die Drina» (1945) in die Weltliteratur eingeführt wurde. Beim Blick ins Tal, in dem seine Heimatstadt Foča im Osten Bosniens die Mündung der Čehotina in die Drina umfängt wie eine Pflaume ihren Stein, «äußerte sich seine Freude ganz von selbst ... das Gefühl ... dass die Welt bis in ihr letztes Teilchen gut und erfüllt sei, fruchtbar und vollendet, saftig und gerundet, fast vollkommen rund und sich an ihrer Rundheit freuend ... «Leben! Leben!», überflutete ihn der Glaube, dass es sich lohnte zu leben, dass er eine Zukunft hatte, eine Zukunft, die gut und schön sein würde, ja sein müsse. Wie eine Pflaume – reif, voll und rund.» (*Karahasan* 2006, 7)

Eine Reise ins Inferno

Was mit diesem Jauchzer des Glücks beginnt, wird schon bald zu einer Reise ins Grauen. Nicht dass Mihailović Berlin und seine Frau Barbara über hätte, doch bedrängen ihn Erinnerungsbilder aus seiner Kindheit und Jugend, die sich wie etwas Fremdes zwischen ihre Beziehung stellen. «Ohne uns» war die Devise seiner Generation, die sich von der unseligen Tradition balkanischer Gewalt absetzte, statt von «Macht und Reichtum» von «Liebe und Freiheit» träumte: «Sie wollten nicht Gott die Eintrittskarte zurückgeben, sondern ihren Eltern die Kündigung überreichen», formuliert Karahasan in Anspielung auf *Dostojewskijs* «Brüder Karamasow». «Wir haben begriffen, dass auf ihrer Welt derjenige die tiefste Spur hinterlässt, der am meisten Blut vergießt, und haben beschlossen, ihr zu kündigen.» (ebd. 268) Die Angst, dass seine Umgehung des Militärdienstes doch noch geahndet würde, hielt Simon lange davon ab, seinen Geburtsort zu besuchen. Jetzt, 1991, ist er Mitte 40 und die jugoslawische Armee wie das Land im Zerfall begriffen. Am 28. August feiert man dort nach dem Julianischen Kalender das orthodoxe Fest Mariä Himmelfahrt, das Gemetzel des Bosnienkriegs wird erst im darauffolgenden Frühjahr ausbrechen, doch in der Stadt brodelt der Albtraum sich anbahnender Katastrophen schon jetzt. «Seltsame Touristen kommen auf einmal ins Land», bemerkt ahnungsvoll der Grenzpolizist, über die Landstraßen fahren Armeelaster und Panzerwagen, «gebe Gott, dass das gut ausgeht» (ebd. 20). Als Simon ins Städtchen hinuntersteigt, kommen ihm verängstigte Bauersfrauen entgegen, die ohne zu grüßen aus der Stadt fliehen. Ein ganzer Strom von Menschen bringt sich stadtauswärts in Sicherheit, ein kahlköpfiger Mann mit einer Kuh am Strick murmelt: «Gott steh uns bei!» (ebd. 26) Auslöser ihrer Flucht ist die bestialische

Ermordung und Schändung einer früheren muslimischen Mitschülerin, einst das umschwärmteste Mädchen der Stadt: Zuhra Čengić, Mitglied einer weitverzweigten bosnischen Familie, die einige Generationen lang wohlhabend und geachtet war. 1918 aber, im Königreich der «Serben, Kroaten und Slowenen», wurden sie als «Relikte der türkischen Okkupation» wirtschaftlich ruiniert und sozial geächtet. Nach einem Streit mit Simon wird die Leiche des Säufers Feslija gefunden, einst sein Klassenkamerad und Zurahs Verlobter. Der misstrauisch bäugte Fremde aus dem Westen gerät in Verdacht, beide umgebracht zu haben. Polizeichef Landeka, sein ehemaliger Sportlehrer, nimmt ihm Pass und Autoschlüssel ab: «Zwei Nächte hast du hier geschlafen, und zwei Bürger dieser Stadt sind ermordet worden.» (ebd. 106)

Seltsam führt sich das verwaiste Elternhaus auf, entpuppt sich als ein unheimlicher Ort voller schrecklicher Halluzinationen: nächtliches Hundegebell ohne erkennbaren Grund, penetranter Walnussgeruch, eine nicht zu öffnende Kellertür und ungewöhnliche Kälte von unten, stumme Zeugen, die Simon bei der morgendlichen Rasur zu beobachten scheinen, im leeren Spiegel sieht er statt seines Gesichts nur Rauch – in einer *Mischung aus Politikrimi, Liebesgeschichte und Schauerroman* evoziert Karahasan eine beklemmende Atmosphäre. In der offenen Form eines essayistischen Romans ist «Der nächtliche Rat» in der Tat ein *Buch der Gräueltat und der Lebensweisheit*, das um Begriffspaare wie Solidarität und Gewalt, Vergessen und Erinnern kreist, nicht zuletzt um das Böse in der Geschichte.

Orientalischer Dichtkunst entsprechend sind immer wieder philosophisch-theologische und kulturhistorische Passagen, gleichnis- und märchenhafte Geschichten eingeschoben, wie z.B. die abgründig komische Klassifizierung bosnischer Bärte, die in der Feststellung gipfelt, dass es jetzt nur so von Bärten wimmle, die nur eine Funktion hätten: zu verbergen, dass darunter kein Gesicht ist. Die menschlichen Hände dagegen könne man nicht maskieren oder unkenntlich machen: «In dem Moment, wo sich im Mutterleib seine Handflächen herausgebildet haben, wird der Tod in den Menschen eingeschrieben, weil er in diesem Moment als unwiederholbares, lebendiges Wesen vollendet wurde. Deshalb schaut der Mensch während des Gebets in seine Handflächen wie in einen Spiegel – um seinen Tod zu sehen und sich dessen zu erinnern. Und dann bedeckt er mit den Händen, die ihn als Wesen für sich vollendet haben, das Gesicht und wischt von ihm die Aura ab, die ihn gegenüber den anderen Menschen als Individuum vollendet hat, so dass für einen Augenblick all das verborgen bleibt, was seine Individualität ausmacht.» (ebd. 129) Als nach kaum vier Wochen vier Menschen, die Simon nahestanden, auf ungeklärte Weise umgebracht worden sind, alle vier Muslime (was in Bosnien keine ausschließlich religiöse Kategorie ist, sondern auch eine Serben und Kroaten gleichgestellte kulturelle Tradition bezeichnen kann), zieht sich die Schlinge immer mehr um ihn zusammen. Der wahre Täter bleibt bis zum Schluss unerkannt. Die Unruhe jedoch, die sich angesichts der Mordserie ausbreitet, legt die seelische Verfassung von Foča frei. Schon in früheren Büchern hat Karahasan über die barbarischen Schlächtereien und «ethnischen Säuberungen» während des jüngsten Balkankriegs berichtet, die er selber nur mit Glück überlebte. 1953 in Duvno geboren, der Vater Kommunist, die Mutter gläubige Muslimin, im Schmelztiegel Sarajevos sozialisiert, in dem man auf *fünf Jahrhunderte gelebte Multikulturalität* zwischen orthodoxen Serben, bosniakischen Muslimen, katholischen Kroaten und sephardischen Juden zurückblicken konnte, zwingt der Krieg ihn und seine Frau, eine Serbin, deren Mutter von Serben umgebracht wurde, weil sie in ihrer Wohnung zwei muslimische Familien versteckt gehalten hatte, ins deutsche und österreichische Exil. Karahasans «Tagebuch der Aussiedlung» zeigt denn auch ebenso wie sein Roman «Schahrijars Ring», dass dort, wo Islam und Christentum in Europa aufeinander stoßen, furchtbare Dinge geschehen sind, aber auch eine fruchtbare Beeinflussung möglich war und ist. Wobei sich Orient und Okzident – wie *Andreas Breitenstein* in seiner Besprechung von Karahasans neuestem Prosa-Band «Berichte aus der dunklen Welt» herausstellt – «nie auf der

Basis gegenseitiger Anerkennung füreinander interessiert haben. Die Selbsterhebung über andere im Namen einer Religion oder Nation liegt an der Wurzel der Gewalt, die Bosnien immer wieder verheerte.» (NZZ vom 26. Juni 2007)

Zwischen Moscheen, Kirchen und Synagogen

«Der nächtliche Rat» rollt gewissermaßen die unheimliche Vorgeschichte der im Jugoslawienkrieg zum Ausbruch gekommenen Zerstörung auf. Lebten darin doch Gedächtnisräume aus einem jahrhundertealten Spannungsgeflecht zwischen lateinischem Katholizismus, griechischer Orthodoxie und türkischem Islam wieder auf, die von der historischen Erinnerung längst archiviert schienen. Den Serben um Landeka erscheint Simon als einer der ihren, vergeblich versucht der Polizeichef den Volksbruder zu überreden, auf die Seite der serbischen Kampfgefährten zu wechseln: «Das Leben ist ein Mannschaftssport.» (Karahasan 2006, 69) Zwar habe der moralische Verfall mit dem Christentum und seiner «Kellnerphilosophie der Liebe und Sanftmut» begonnen, aber es habe den Menschen immerhin dazu gebracht, «erwachsen zu werden, auf die anderen Menschen zu achten ... es hat ihm geholfen, etwas mehr zu werden als nur er selbst». Der eigentliche Verfall habe mit der modernen Ideologie des Glückes und Genusses eingesetzt, die unfähig mache zu Begeisterung und Aufopferung. Simons muslimischer Nachbar Ibrahim Pleh erzählt eindringlich, wie in Simons Elternhaus (wie im gesamten Gebiet von Foča) immer wieder ganze muslimische Familien ausgerottet wurden. Das schlimmste Blutbad fand 1942 statt, als Tschetniks auf der Drinabrücke über mehrere Tage Tausende hinschlachteten. Damals hat Tio die muslimischen Bosnier insofern gerettet, als er die Partisanenarmee zuerst gegen die serbischen Garden einsetzte und dann erst gegen die deutsche Besatzungsmacht. Nach 1945 durfte niemand und nichts daran erinnern. «Um des Friedens unter unseren Völkern willen» hatte man in Titos Jugoslawien über so viel Gewalt und Verbrechen das große Schweigen verhängt. 50 Jahre später scheint diese Vergangenheit wiederzukehren wie ein «Fangeisen», ja, wie eine Falle, «der wir sowenig entgehen können wie den Himmelsrichtungen» (ebd. 54).

Ihre Generation habe alles falsch gemacht, bilanziert Musa Selimbegović, der beste Freund von Simons Vater. Er spricht über die verratenen Visionen des Kommunismus: weil man Solidarität mit Gewalt durchsetzte, wurde diese große Idee kompromittiert. Die Folge sind extreme Egoisten, die in den Westen unter die «lächelnden Tiger» rennen, und Herdenmenschen, die sich hier im Land darauf vorbereiten, «ihren Nächsten aus einer anderen Herde den Hals umzudrehen» (ebd. 175). Berauscht vom Sieg gegen Hitler hielten sie den Nazismus für erledigt, doch gerade so konnte er weiterleben, nicht mehr als Ideologie, aber als allgegenwärtige Praxis, die darauf beruhe, «dass der Mensch nicht für seinen Bruder verantwortlich sei», weil er «um Sonne, Nahrung, Luft und Wasser kämpfe und glaube (fühle!), alles, was ein anderer ... esse oder einatme, habe man ihm weggenommen ... wie die anderen Tiere auch. Kein Geist und kein Gott, keine Moral und keine Solidarität, keine Liebe und keine Verwandtschaft» (ebd. 177). Unter serbischen Nationalisten wird an die slawische Volksseele appelliert und Opferbereitschaft gefordert: «Solange der Mensch denkt, er gehöre einer auserwählten Gruppe an, und öffentlich Verachtung und Hass auf eine andere Gruppe zeigen darf, wird er alles ertragen und sicher sein, dass es ihm gut geht.» (ebd. 239) Nach der verlorenen Schlacht auf dem Amselfeld geriet der halbe Balkan unter mehrhundertjährige osmanische Herrschaft und in manchen Gebieten trat die unterworfenen christliche Bevölkerung zum Islam über. Die Abneigung gegen die Religion der früheren Besatzer macht noch 500 Jahre später gegen bosnische Muslime das Ressentiment mobil, sie wären Kindeskinde der «Verräter» von 1389: «Verflucht sei die Mutter der Muslime.» (ebd. 156) So entsteht ein aufwühlendes Panorama balkanischer Existenz, in dem das lichtvolle Nebeneinander unterschiedlichster Volksgruppen an der Grenze zwischen muslimischer und christlicher

Welt durch immer neu aufbrechende Ab- und Ausgrenzung, Feindseligkeit und Hass vergiftet wird.

Plädoyer für eine dialogisch-polyphone Kultur

Wer hätte ein besseres Gegengift parat als Karahasan: ein Muslim, der bei Franziskanern Latein lernte, im kroatischen Zagreb studierte und über Platon ebenso Bescheid weiß wie über den Sufismus und die Kultur bosnischer Juden? «Ich bin ich, weil du du bist, und du bist du, weil ich ich bin», lautet die oft von ihm bemühte Formel eines alten Rabbiners. Gerade durch Beziehungen zu Angehörigen anderer Religionen habe er die katholische, orthodoxe und jüdische Kultur kennen- und liebgelernt: «Ich weiß sehr wohl, dass ich ein Muslim bin», bekennt Karahasan, «beim Wahrnehmen dieser Zugehörigkeit zum islamischen Glauben half mir am meisten mein bester Freund, der bosnische Franziskaner Mile Babić», Theologieprofessor in Sarajevo.

«Unter lauter Muslimen würde ich meine Zugehörigkeit zum Islam automatisieren und aufhören, sie als relevanten Teil meiner eigenen Identität zu empfinden. Dieser religiöse Aspekt meiner Identität wird mir von jenem geraubt, der in meinem Namen den bosnischen Franziskaner in Fojnica getötet hat – er raubt ihn mir, weil er mich mit lauter Muslimen umgeben und so meine Zugehörigkeit zum Islam in etwas Selbstverständliches und daher nicht Bedeutungsfähiges verwandeln möchte. Ebenso wie der religiöse Aspekt von Babić' Identität von jenem zerstört wird, der die Moschee in Pocitelj vernichtet hat, um auf ihrem Fundament ein 17 Meter hohes Betonkreuz zu errichten.» (Karahasan 1999, 45)

Nach der Vernichtung der Muslime auf Sizilien und der Ausrottung von Judentum und Islam in Spanien ist Bosnien-Herzegowina die einzige Region in Europa, in der das Neben- und Miteinander von Juden, Christen und Muslimen die Jahrhunderte überdauert hat. Zu Recht ruft der Brückenbauer zwischen Ost und West die berühmte Begegnung zwischen dem bosnischen Franziskanerprovinzial Fra Andjeo Zvizdović und dem türkischen Sultan Mehmed II. al-Fatih (des Eroberers von Konstantinopel) in Erinnerung, die 1463 den Grundstein legte für ein über 500 Jahre andauerndes Zusammenleben verschiedener Volksgruppen, Religionen und Lebensformen. Bot doch Fra Andjeo dem türkischen Machthaber die politische Loyalität der bosnischen Katholiken an, wenn ihnen Glaubensfreiheit gewährt würde – und wiederholte damit jene denkwürdige Begegnung des heiligen Franz von Assisi mit dem ägyptischen Sultan al-Malik al-Kamil, der mitten im Kreuzzug 1219 durch Gespräche mehr erreichte als die Kreuzritter mit ihren unrühmlich fehlgeschlagenen Kriegshandlungen. Unter Berufung auf dieses große Vorbild, das Liebe und Leben predigte, stellte sich der bosnische Pater den Aufrufen zu Exodus oder Tod entgegen – und erreichte tatsächlich, dass ihnen die Unantastbarkeit der Religion, des Eigentums und der Person garantiert wurden. Wobei der Sultan eigentlich nur das tat, wozu ihn seine Religion, seine kulturelle Tradition und seine vernunftgeleiteten Staatsinteressen verpflichteten: der katholischen Bevölkerung ein Leben mit den muslimischen und orthodoxen Nachbarn zu eröffnen. Als nach 1492 die sephardischen Juden aus Spanien vertrieben wurden und im Osmanischen Reich (das Juden gegenüber toleranter war als das christliche Europa) Zuflucht fanden, siedelte sich eine beträchtliche Anzahl von ihnen in Bosnien an. Auf relativ kleinem Raum fanden dort Vertreter aller vier Konfessionen zusammen, die Verhaltensformen suchen mussten, die dieses gemeinsame Leben erträglich machten. Das war nur möglich, indem sie Beziehungen aufbauten, die sich, so Karahasan, mit einem Goetheschen Ausdruck als «Toleranz ohne Gleichgültigkeit» bezeichnen ließen (ebd. 77).

Weil sie in diesem Lebensraum, den der Sarajevoer Oberrabbiner Moritz Levy schon 1911 als ein «offenes Haus mit vier Eingängen» (Kuschel, 179) beschrieben hat, tatsächlich zu Hause waren, also keine Minderheit, keine Gäste und auch nicht Einheimische zweiter Klasse, bezeichnet Karahasan «das bosnische

Kultursystem, in seiner reinsten Form und ... am konsequentesten gerade in Sarajevo realisiert», als ein dramatisches: «Jedem Menschen im dramatischen Kultursystem dient der andere notwendigerweise als Beweis der eigenen Identität, weil sich die eigene Besonderheit nur vor der Besonderheit des anderen erweist und artikuliert» (*Karahasan* 1993, 12ff.). Daraus ergibt sich für den leidenschaftlichen Theatermann «ein Spiel des gegenseitigen Kommentierens und Kontrastierens von Offenem und Geschlossenem, von Außen und Innen», worin er zugleich ein Modell für das künftige Europa sieht: «Angehörige der vier monotheistischen Religionen leben gemeinsam und einer auf den anderen bezogen, gezwungen, sich gegenseitig kennenzulernen und sich einzugestehen, dass die fremde Identität die Voraussetzung eines klaren Artikulierens und Verstehens der eigenen Identität ist.» Dabei sei auf der weiten Skala zwischen Verstehen, Respekt, Liebe und ausgesprochenem Misstrauen, unverhohlener Feindschaft und gezieltem Missverstehen alles möglich gewesen, «nur zwei Dinge waren absolut ausgeschlossen – gegenseitige Ignoranz der Identitäten und ein Verwischen der Unterschiede zwischen ihnen» (*Karahasan* 1999, 79).

Die versöhnende Kraft der Literatur

Zum entscheidenden Wendepunkt des Romans wird schließlich Simons Begegnung mit Enver Pilav, seinem besten Jugendfreund, jetzt ein Sufi-Mönch. Während Simon in den Westen ging, schlug Enver die entgegengesetzte Richtung in die Osttürkei, nach Iran, Afghanistan und Kaschmir ein, ging dort bei Sufi-Meistern in die Lehre und kehrte in ein muslimisches Kloster oberhalb von Foča zurück. Nächtelang philosophieren sie im Halbdunkel, vor allem eine Frage lässt Enver nicht in Ruhe: «Warum hat Judas gelitten und wozu diente sein Leiden?» Sowohl im Islam als auch im Christentum gilt Judas als Verräter, der wegen seines Verrats entsetzliche Qualen erleiden muss: «Warum muss er ein Verräter werden und dafür eine so fürchterliche Strafe erleiden?» (*Karahasan* 2006, 256ff.) Damit steht Karahasan in einer langen Reihe moderner Schriftsteller, die Judas zu einer *theologisch-existential herausfordernden Denkfigur* aufwerten, zugleich radikalisiert er diese Fortschreibungen, indem er an Judas die Grundambivalenz menschlicher Existenz durchbuchstabiert: «Es war klar, dass passieren würde, was passieren musste», ob er Jesus nun verriet oder nicht. Doch «wer hat diesen Verrat gebraucht? Wofür war er gut? Für die Fortdauer der Welt, weil die Welt auf dem Leiden Unschuldiger gründet und auf Verrat, der das Leiden rechtfertigt? Für die Rechtfertigung der Fortdauer, weil das Leben selbst Verrat ist? Im Islam nimmt man an, dass die Freiheit eine elementare Eigenschaft des Menschen ist, weil er das einzige Geschöpf ist, das den Schöpfer verleugnen kann ... Ist Judas' Verrat ein Akt der Freiheit? Ist er vielleicht die Apologie und das Fundament menschlicher Freiheit? Hat er gewollt, was er getan hat, oder hat er passiv ausgeführt, was er tun musste, als folge er einem inneren Programm? Ist er vom Charakter oder vom Schicksal her Verräter, d.h., hat er den Verrat in sich getragen, wie man seine Niere in sich trägt oder so wie man die Verdammnis in sich trägt? In welchem Fall trägt er eine größere Schuld, in welchem Fall hat er mehr gelitten? Bin ich schuld, wenn meine Niere beschlossen hat, sich zu entzünden?» (ebd. 260f.)

Der Realitätsgrad dieser verrückten Gespräche an der Wahnsinnsgrenze bleibt bewusst unbestimmt. Dass Enver tot ist, auch er ermordet wurde, wird Simon erst spät klar. Die realistische Schilderung wechselt unversehens auf eine mythische Erzählebene, ja, der Roman entwickelt sich zu einem *gespenstischen Höllentrip* in die Vorgeschichte von Simons Familie, seiner Ortschaft, von Krieg und Gewalt im ehemaligen Jugoslawien, bei dem sich Stimmen, Träume, Erlebtes und Vorgestelltes überlagern. Plötzlich ist der Keller wieder zugänglich und Enver geleitet Simon – wie in der «Göttlichen Komödie» Vergil Dante durchs Inferno führt – in die Unterwelt hinab, wo sie den Seelen derer begegnen, die an dieser Stelle gequält, geschunden und ermordet wurden. Wobei der Klassiker der abendländischen Literatur den

Aufstieg ins Paradies der im volkstümlichen Islam reich ausgeschmückten nächtlichen Himmelsreise Muhammads von Mekka durch die Himmel vor den Thron Gottes nachempfunden hat, was ihn nicht hinderte, dem Propheten, ganz auf der Linie christlich-mittelalterlicher Anti-Islam-Theologie, einen Platz in der tiefsten Hölle der Schismatiker zuzuweisen. *Dantes* «*Divina Commedia*» dokumentiert damit zugleich die Aufnahme arabisch geprägter Kultur und muslimischer Tradition in Europa wie die Reaktion gegen sie.

Vor Simon tauchen gekreuzigte und geschändete Opfer von Pogromen auf, er erlebt das unerträgliche Grauen ihrer Tötung, brutale bosnische Geschichte. Kommen sie doch aus dem Barzakh herauf, jenem Zwischenraum zwischen Diesseits und Wiederauferstehung, wo die Toten auf das Jüngste Gericht und das Eingehen in die Welt ohne Formen, die Ewigkeit warten – so deutet die islamische Tradition die im Koran erwähnte Schranke zwischen Paradies, Hölle und dem Grab (Sure 23,100). Wie jedes Mal, wenn sich oben, auf der Erde, baldige neue Untaten ankündigen, versammeln sich die Ermordeten an ihren Mordplätzen und erleiden aufs neue ihre sadistischen Todesarten – bis die Massaker vorüber sind. Ihre Erlösung kann nur erfolgen, so Enver, wenn ein reiner Mensch sie noch einmal auf dieselbe Art umbrächte, wie sie ermordet wurden. Simon ist entsetzt und lehnt Envers Ansinnen auch dann noch ab, als er erfährt, was damit gemeint ist: «Kannst du leben, nachdem du sie gesehen hast? Ich fürchte, nur dann, wenn du sie vergisst. Aber die einzige Art, sie zu vergessen, ist, dass du sie noch einmal umbringst. Du löschst sie einfach. Wie mit der Delete-Taste, verstehst du?» (ebd. 312) «Man muss die Kette unterbrechen, man muss die Toten retten oder ihnen wenigstens das Leiden erleichtern. Dir zuliebe» (ebd. 322), schreibt Simon am Ende seinem Sohn Sascha. «Er konnte sie nicht aufs neue umbringen, doch leben konnte er, nachdem er sie gesehen hatte, auf dieser Welt auch nicht mehr.» Simon weiß, was er zu tun hat: «Er würde zu ihnen gehen, um mit ihnen zu leiden, lebendig, aber fähig, zu empfinden und zu verstehen.» (ebd. 325)

Herzstück, Herzenstext?

Die Pointe: Simon, dem sich das Leid bosnischer Muslime offenbart, ist – letzte Gewissheit darüber erhält der Leser bis zum Schluss nicht – bosnischer Serbe. Ob auch wir unser Herz bewegen lassen und uns seine Einsicht zu eigen machen, dass nur solche empathisch-solidarische Perspektivenübernahme die tödliche Verkettung von Hass, Gewalt und Vergeltung aufbrechen kann?

Nicht nur christlicherseits wird man dabei an «den sanften Prediger» von Nazaret denken, der in der Tat «ganz anders war als die glühenden Weltverbesserer, an denen nirgends Mangel herrscht» (ebd. 257f.). Besteht «das Vorbild Jesu» nicht in seiner gewaltlos friedfertigen Entfeindungs Liebe bis zum Selbst-Einsatz? Danach befragt, wandte Karahasan jüngst in einem Interview ein, gerade im Westen seien nur «ganz wenige bereit, die christliche Lösung» zu leben. «Was für mich als Nicht-Christen vor allem grenzenlos große Gültigkeit im Christentum hat, ist das Angebot Jesu, frei zu sein», bekennt der heute in Graz und Sarajevo lebende Autor. «Und nachdem Jesus metaphysisch und sozial unsere menschliche Freiheit begründet hatte, tat er es auch mental, indem er sagte: «Du bist einmalig, einzigartig, unwiederholt, denn dein Schöpfer liebt dich!» Das erste Mal in der Weltgeschichte wurde von einem Gott der Liebe geredet.» (*Die Furche* vom 15. Juni 2006)

Ergibt sich von daher womöglich ein neuer Gesprächsansatz über die im «Nächtlichen Rat» vergegenwärtigte islamische Überlieferung, die von jeher eine der Kardinalfragen, zumindest einen der schwierigsten Punkte im Dialog von Christen und Muslimen darstellt? Dass nämlich Isa/Jesus «keinerlei Qualen erleidet, weil Allah ihn vor der Kreuzigung zu sich in den Himmel holt, während der Verräter Judas gekreuzigt wird» (so deuten zahlreiche moderne muslimische Koranausleger Sure 4,157)

– während doch Jesu Kreuzigungstod nach allen urchristlichen, jüdischen und heidnischen Zeugnissen historisch unzweideutig feststeht.

Vollends zu einem Herzstück wird «Der nächtliche Rat» für mich durch seine berührende Schlussequenz, die in harter Reibung mit der unmenschlichen Bestialität sich immer wiederholender tödlicher Gewalt noch einmal die *unmittelbare Liebe zum Leben* zum Klingen bringt. In der Nacht nach ihrem 22. Hochzeitstag erzählt Simons bosnischer Freund seiner Frau Barbara in Berlin alles, was sich in Foča zutrug. Im Grunewaldpark fühlt sie sich ihrem Mann denn auch ganz nah, als der gerade in die Unterwelt absteigt: ihr ganzer Bauch krampft sich zusammen, schmerzhaft und lustvoll, hatte Simon sich doch im Vorhinein darauf gefreut, dass sich die innersten Teile seines Wesens endgültig mit ihr

vereinigen würden! Barbara legt sich eine dicke Schicht Laub auf den Bauch, oben war es trocken, unten war es warm und feucht, sie knetet es mit beiden Händen und bekräftigt den hoffnungsvollen Eröffnungssatz des Romans, entfährt ihr doch aus unbekanntem Tiefen eine unstillbare Daseinsfreude: «Die Welt ist wirklich eine Pflaume, eine schöne reife Pflaume!» (ebd. 333)

Christoph Gellner, Luzern

Literatur: Thomas Bremer, *Kleine Geschichte der Religionen in Jugoslawien. Königreich – Kommunismus – Krieg*, Freiburg 2003; Dževad Karahasan, *Der nächtliche Rat*. Roman aus dem Bosnischen von Katharina Wolf-Griebhaber. Frankfurt-Leipzig 2006; ders., *Die Fragen an den Kalender. Texte, Essays, Reden*. Wien 1999; ders., *Tagebuch der Aussiedlung*. Klagenfurt-Salzburg 1993; Karl-Josef Kuschel, *Euro-Islam: Herausforderung oder Chance?*, in: *Concilium* 40 (2004), 176–185.

Albert Camus 2007 – fünfzig Jahre nach dem Nobelpreis

Tagungen in Lourmarin, Barcelona und Paris

Dieser Tage tauchte in einem meiner Literatureseminare an der Universität der Begriff «Wertegesellschaft» auf und löste eine etwas unsichere, aber anhaltende Diskussion aus. Die Studentinnen, die über den Begriff nachdachten, verstanden ihn spontan als Bezeichnung für eine von religiösen, ideologischen oder moralischen Werten bestimmte Gesellschaft und sahen deren mehr oder weniger graduelle Verwirklichung in muslimischen oder vergangenen real-sozialistischen Gesellschaften gegeben. Daß sie selbst in Deutschland wie in den ihnen z.T. vertrauten romanischen Ländern nicht in einer «Wertegesellschaft» lebten – was nach Meinung der jungen Frauen jedoch nicht bedeutet, daß sie keine individuellen Wertsetzungen hätten –, wurde als selbstverständlich vorausgesetzt.

Albert Camus, der von 1913 bis 1960 lebte, hat moralische Wertvorstellungen als Existenzbedingung demokratisch verfaßter Gesellschaften angesehen. Um diese im Voraus und sehr vereinfachend anzuführen, seien hier als positive Werte Freiheit, Gerechtigkeit, Wahrheit, Solidarität genannt und als negative Größen Besitz- und Machtgier, Opportunismus, Lüge. So schwer es für A. Camus war, in der heftig bewegten politischen Szene Frankreichs in der Nachkriegszeit und in den beginnenden «années glorieuses», den «fetten Jahren», mit diesen Wertvorstellungen dem Problemgehalt der sozialen und politischen, zumal der kolonial-politischen Konflikte gerecht zu werden und so viel kritische, auch diffamierende Ablehnung ihm widerfuhr – die Wertvorstellungen wurden damals im öffentlichen Diskurs zwar in ihrer Anwendung, nicht aber per se in Frage gestellt. – Jetzt, will mir scheinen – und auch das Gespräch mit den Studentinnen wies darauf hin – sind sie im öffentlichen Bewußtsein schlicht ad acta gelegt worden. Aber was heißt «gelegt worden»? Nicht anonyme Gesetzmäßigkeiten haben das bewirkt, sondern ein von den Profiteuren globalisierter Geldströme organisierter ideologischer mainstream, der Gewinn auf der unermesslichen Spanne vom großen Profit bis zum winzigen Schnäppchen zum allein Erstrebenswerten macht und so die Weltbevölkerung wie jeden einzelnen in eine aggressive Konkurrenzsituation drängt. Die Studentinnen, die am Beginn einer durchaus unsicheren Karriere stehen und deshalb das Erfolgs- und Gewinngesetz verinnerlichen zu müssen meinen, die jedoch mit Interesse und einer gewissen Sehnsucht über die «Wertegesellschaft» sprechen, sind Teil dieses mainstreams und weisen vielleicht doch über ihn hinaus.

Heute ist er das allgemein anerkannte Bewegungsgesetz der Gesellschaft. Seine jeder Selbstrechtfertigung entthobene Allgegenwart ist vielleicht auch das Motiv für eine kulturelle Erscheinung, die ich aus meiner besonderen Interessenlage heraus mit Bedauern feststelle: ein in Deutschland sinkendes Interesse an einem Denken wie dem A. Camus'. Diese nicht aus der Luft gegriffene Beobachtung möchte ich im folgenden mit Erlebnissen und Erfahrungen konfrontieren, die ich im Herbst 2007 im

wesentlichen auf zwei Veranstaltungen zu Ehren A. Camus' in Frankreich und in Spanien gemacht habe. Daß sich die Aktivitäten um A. Camus im Jahre 2007, und dies besonders im Herbst, verstärkten¹, hat seinen Grund in der Verleihung des Nobelpreises für Literatur vor fünfzig Jahren an den damals für diese Ehrung noch sehr jungen Autor. Da die Person A. Camus' zu diesem Zeitpunkt aus politischen Gründen, besonders wegen der Haltung zum Befreiungskampf in Algerien, sehr umstritten war, waren auch die Themenstellungen dieser Veranstaltungen prononciert politisch.

Eine Beobachtung sei hier noch eingeschoben: Während ich dies schreibe, Anfang Januar 2008, rückt der hundertste Geburtstag Simone de Beauvoirs näher, und der Artikel, Fernsehsendungen, Tagungsankündigungen und Neuerscheinungen zu dieser Autorin ist kein Ende²; offenbar entspricht die ebenso prekäre wie dominante Rolle Simone de Beauvoirs in der skandalumwitterten existentialistischen Familie, über die die Autorin in ihren Werken freigebig Auskunft gibt, eher dem gegenwärtigen Publikumsinteresse als das von einer Art innerer Richtschnur getragene, eindeutige Leben A. Camus' (dessen Brüche im Privaten der Autor freilich tunlichst verschwiegen hat). Die deutschen Reaktionen auf den 50. Jahrestag der Nobelpreisverleihung an A. Camus waren jedenfalls vergleichsweise gering, und nicht von ungefähr trug eine der wenigen Ehrungen, eine Sendung im Saarländischen Rundfunk, den Titel: «Die zeitlose Revolte».³

Revolte und Dissidenz

Daß A. Camus' Revolte so zeitlos nicht war – und immer wieder, über den konkreten Anlaß hinaus, zur Auseinandersetzung

¹ S. die Tagung «Albert Camus: Dissidences et liberté» im Rahmen der regelmäßig im Herbst in Lourmarin stattfindenden «Rencontres Méditerranéennes Albert Camus» am 5./6. Oktober 2007; das internationale Kolloquium «Discours de liberté: A. Camus, L'Artiste et son temps» an der Universität Pompeu Fabra, Barcelona, 7.-9. November 2007; das internationale Kolloquium «Albert Camus, l'écriture des limites et des frontières» in Tunis, 6.-8. Dezember 2007; das Kolloquium «Albert Camus, Prix Nobel 1957: écrivain – penseur. 50 ans après» im Maison Heinrich Heine, Paris, am 11. Dezember 2007; zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang auch das Erscheinen der beiden ersten Bände der neuen Pléiade-Ausgabe der «Œuvres complètes» Albert Camus' in streng chronologischem Aufbau (Band I: 1931-1944, Paris 2006; Band II: 1944-1948, Paris 2006).

² S. etwa die Liste der Tagungen und Buchveröffentlichungen, in: *Le Nouvel Observateur* (Spécial Simone de Beauvoir), no 2252 du 3 au 9 janvier 2008, 12, oder den Artikel mit dem tendenziös übersetzten Ausspruch Beauvoirs als Titel: «Niemand kommt als Frau zur Welt», in: *Tageesspiegel* vom 9. Januar 2008, 22, dazu die Liste der deutschen Neuerscheinungen zum Jubiläum.

³ Jörg-Christian Schillmöller, «Albert Camus: Die zeitlose Revolte», gesendet am 9. Dezember 2007 im Saarländischen Rundfunk; außerdem: Jörg-Christian Schillmöller, «50 Jahre Nobelpreis für Albert Camus», gesendet am 10. Dezember 2007 im Deutschlandfunk.

mit aktuellen Problemen drängt –, erwies sich auf den beiden genannten Tagungen: zum einen den *Rencontres Méditerranéennes* in Lourmarin (der Ort liegt ca. 60 Kilometer nördlich von Marseille in der Provence; in Lourmarin, wo sich A. Camus' Grab befindet, kaufte der Autor 1957 ein Haus, in dem heute seine Tochter lebt und Camus' Werk betreut); die *Rencontres* finden alljährlich statt, werden von der Freundschaftsgesellschaft Albert Camus getragen und sind für eine interessierte Öffentlichkeit bestimmt. Die Zusammenkunft im Oktober 2007 stand unter dem Titel «Albert Camus: Dissidences et liberté». Das zweite Treffen war ein internationales Kolloquium der *Gesellschaft zum Studium Camus'* (Société des Etudes Camusiennes) in Barcelona, eher der wissenschaftlichen Beschäftigung mit A. Camus vorbehalten und betitelt: «Reden von der Freiheit: A. Camus, «Der Künstler und seine Zeit»» («Discours de liberté: A. Camus, «L'Artiste et son temps»). Beide Titel thematisierten also den Begriff der Freiheit.

Ich möchte hier keine regelrechten Tagungsberichte geben, sondern meine persönlichen Eindrücke und einige davon ausgelöste Reflexionen liefern.

Vom Organisationskomitee der *Rencontres Méditerranéennes* werden keine Rundrufe zur Teilnahme ausgesandt, sondern man lädt die Teilnehmer, der jeweiligen Thematik entsprechend, gezielt ein; demzufolge waren für die Tagung «Dissidences et liberté» neben einigen einschlägig bekannten Camus-Spezialisten auch Beiträger vorgesehen, die in intimer Kenntnis der kulturpolitischen Landschaft ehemals «sozialistischer» Ländern sprechen konnten. Dennoch sollte es keine Tagung des Zuschnitts «Camus und die östlichen Länder» werden; vielmehr war durch die Zusammenstellung der Begriffe «dissidences et liberté» eine von A. Camus exemplarisch getragene Haltung anvisiert, mit der der Wert der Freiheit, auch in Konflikt und Vereinzelung, in der täglich gelebten Praxis durch Beharrung auf dem als richtig Erkannten hochgehalten wurde.⁴ Damit – und ohnehin schon mit der Setzung des Begriffs «dissidence» im Plural – wurde nicht nur einer haarspalterischen Auseinandersetzung um den Dissidenz-Begriff begegnet, sondern das Denken und die Diskussion in Richtung einer fruchtbaren Fortsetzung der Reflexion auf Tatbestände unserer Tage gelenkt.

Schon vor dem Nobelpreis hat A. Camus sein literarisches Prestige, das durch seine unleugbare Leistung in der Résistance vergrößert und aufgewertet wurde, ziemlich rückhaltlos für Dissidenz-Bewegungen in verschiedenen Teilen der Welt, doch auch für einzelne Menschengruppen oder Individuen in die Waagschale geworfen; durch den Nobelpreis wurde das Gewicht seiner Stimme noch erheblich verstärkt. Insofern konnte er tatsächlich Hilfe leisten – teilweise, zeitweise, punktuell und unvollkommen, wie dies ja nicht anders möglich ist, aber nach Maßgabe all seiner Kräfte. Solche Hilfe konnte – zu Lebzeiten – unmittelbar sein durch Stellungnahmen, Reden, Briefe, Petitionen des renommierten Autors oder, über die Lebensspanne A. Camus' hinaus, mittelbar infolge der ideellen Stützung, die dissidentische Bewegungen durch ausdrücklichen oder untergründigen Bezug auf A. Camus erfuhren. Daher spannte sich der Charakter der Hilfs-Verbindungen A. Camus', die auf der Tagung Nennung und Ausführung fanden, von der persönlichen Begegnung wie der mit Czesław Miłosz oder schriftlichem Austausch wie dem mit Boris Pasternak, über den Einsatz für Gruppen-Belange wie denen der Exilierten des spanischen Bürgerkriegs und der Aufständischen in Polen und Ungarn des Jahres 1956 bis hin zur Bestätigung für oppositionelle Bewegungen, von denen A. Camus selbst nichts wissen konnte bzw. die sich erst nach seinem Tode formierten; daß hier auch persönliche Erlebnisse und Überlegungen an- und ausgesprochen wurden, erscheint mir als unleugbares Plus einer so angelegten Tagung.

⁴ S. dazu Vaclav Havel, der «Dissidententum» als «eine bestimmte existentielle Einstellung» bezeichnet, mit der sich Menschen, die ihre Wahrheit zu leben versuchen, von den in und mit der Lüge Lebenden unterscheiden (V. Havel, Versuch, in der Wahrheit zu leben. Hamburg 1989, 43-51).

Persönliche Nähe war also nicht allen der Gestützten und Unterstützten gegeben; oft vollzog sich A. Camus' Wirken auf große, infolge des Eisernen Vorhangs auch unüberwindliche Distanz. Die direkte Begegnung zwischen A. Camus und Czesław Miłosz z.B. wurde erst möglich, nachdem sich der polnische Autor für das Exil in Frankreich entschieden hatte. Boris Pasternak und A. Camus haben sich nicht nur nie getroffen, was der russische Autor einige Monate vor seinem Tod als «Enttäuschung einer meiner größten Hoffnungen» bezeichnete⁵, sondern der Briefwechsel mit A. Camus – wie auch die Zuerkennung des Nobelpreises – wurden zu Anklagepunkten gegen Pasternak, die zu dessen Ausschluß aus dem sowjetischen Schriftstellerverband, d.h. zur Untergrabung seiner Existenz führten.⁶ Über die z.T. persönlich erlebte «Fernwirkung» A. Camus' berichteten und reflektierten Tagungsteilnehmer, die seinerzeit hinter dem Eisernen Vorhang gelebt hatten: Gesprochen wurde von der Tragödie Imre Nagys, in der sich das Versagen der westlichen Welt vor dem Budapester Aufstand von 1956 personifizierte und in der auch die Größen des damaligen intellektuellen Weltzentrums Paris eine ambivalente Haltung einnahmen; dem manifesten Engagement A. Camus' für die ungarischen Aufständischen kam somit eine hervorstechende Bedeutung zu. – In zwei Beiträgen wurde die bekräftigende Wirkung A. Camus' sowie der französischen Literatur im allgemeinen auf eine intellektuell-künstlerische Gruppierung in Lettland hervorgehoben; daß solches Interesse direkt in die Fänge der stalinistischen Geheimpolizei, aber auch in der Nach-Stalin-Ära noch zu Lagerhaft und Vernichtung der Existenz führen konnte, zeigte das tragische Schicksal der lettischen Camus-Übersetzerin Maija Silmale.

Die Unteilbarkeit der Freiheit

Der rumänische Schriftsteller Livius Ciocârlie stellte einen Bezug zwischen der psychischen Statur des 1989 getöteten rumänischen Diktators Ceauşescu und der Camus-Gestalt Caligula her und befragte sich – und im Grunde einen jeden: Wie gelingt es den Diktatoren, den Diktieren die offenkundige Deformation ihrer Persönlichkeit, das zweigleisige, lügendurchsetzte Leben aufzuzwingen? Hier entspann sich eine Diskussion von aktueller Brisanz. Aus dem Publikum, das ja größtenteils nie einer solchen Diktatur ausgesetzt war, kam die Frage, ob nicht auch gegenwärtige Prozesse auf – allerdings anonyme – diktatorische Strukturen hinauslaufen könnten; Catherine Camus akzentuierte diesen Gedanken, indem sie ihre Angst vor einem «totalitarisme mondial», einem «Totalitarismus im Weltmaßstab», aussprach. Hier wurde – Beweis eines engagierten Meinungsaustauschs – durch eine andere, weitgehend gebilligte Stimme aus dem Publikum Vertrauen in die Regulative einer demokratischen Gesellschaft formuliert, die Befürchtung mithin als unangemessen bezeichnet. – Ein weiterer Erfahrungsbericht schilderte die – vor allem durch westdeutsche Übersetzungen ermöglichte – Gegenwart A. Camus' im nonkonformen Denken in der DDR; Lebendigkeit und Wirkung des Camusschen Revolte-Gedankens, der auch in der Bürgerbewegung Ausdruck fand, zeigten sich beispielsweise in dem lebhaften Verlauf eines Berliner Kolloquiums zu *Der Mensch in der Revolte* kurz nach dem Fall der Mauer.

Ein letzter Beitrag sprach von der Setzung einer «morale politique minimum» (zu übersetzen etwa mit: politische Moral auf kleinstem gemeinsamem Nenner), die sich A. Camus und Arthur Koestler, in weitgehender Gemeinsamkeit ihrer politischen Meinungen, zur Aufgabe machten; die anfangs genannten Wertvorstellungen, von A. Camus als unabdingbar für eine demokratische Gesellschaft angesehen, wurden hier explizit benannt und in der Schwierigkeit ihrer Realisierung gezeigt. Die abschließende Diskussion unterstrich, auch als Erfahrung aus dem Gehörten, die Uneinschränkbarkeit und Unteilbarkeit von Freiheit. Der besondere Wert der

⁵ Brief Pasternaks an J. de Poyart v. 17.1.1960.

⁶ S. Evguéni Kouckine, «Réception de l'œuvre de Camus en U.R.S.S.», in: Albert Camus 18, Revue des Lettres Modernes, Paris 1999.

Beiträge habe angesichts dessen in der Wiedergabe realer Erfahrungen und in der Entscheidung für eine bestimmte Haltung, mit der diese Erfahrungen gelebt wurden, gelegen.

Camus und Spanien – Spanien und Camus

Dem Tagungsort Barcelona gemäß, einer Stadt von hohem politischem Symbolgehalt, waren viele der Beiträge zu der einen Monat später stattfindenden wissenschaftlichen Tagung um die Thematik «Camus und Spanien» zentriert – berechtigtermaßen, denn für Spanien hat sich A. Camus vom Beginn seines Schaffens an (der etwa mit dem Spanischen Bürgerkrieg zusammenfiel) bis zum Ende seines Lebens hin leidenschaftlich engagiert; zudem bezog sich A. Camus mütterlicherseits auf spanische Wurzeln. Dieses Interesse führte und zwang A. Camus zur Stellungnahme in entscheidenden politischen Fragen unseres Jahrhunderts: etwa der, sich nicht die manichäische Entscheidung zwischen Rot oder Schwarz, konkret zwischen Kommunismus oder Franquismus, aufzwingen zu lassen, sondern, in Erkenntnis des totalitären Potentials beider Bewegungen, beide zurückzuweisen, oder der, die Übereinstimmungen zwischen dem Ungarnaufstand 1956 und dem Spanischen Bürgerkrieg wahrzunehmen und zu unterstreichen. Allerdings wurden in diesem Engagement auch Lücken bzw. Verzerrungen aufgezeigt: daß A. Camus z.B. an keiner Stelle von der Tatsache spricht, daß die 1939 nach Algerien geflüchteten spanischen Republikaner von der französischen Polizei wie Kriminelle behandelt wurden, oder daß er, hierin André Malraux ähnlich, ein Spanien-Bild nach seinen Bedürfnissen, jenseits der sozialpolitischen Realität, gemalt habe.

Als notwendigerweise verzerrt, weil verspätet, gehemmt und mit Mißverständnissen beladen, stellte sich die Rezeption A. Camus' in Spanien, zumal bis zum Ende des Franquismo, also bis 1975, dar: Von der offiziellen Kulturpolitik wurde A. Camus bis zur Mitte der fünfziger Jahre völlig totgeschwiegen und, als man ihn – auf Grund des Nobelpreises und des Eindringens seiner Schriften über Mexiko und Argentinien – nicht mehr totschweigen konnte, als feindliche Größe behandelt (hierin tun sich offenkundige Parallelen zum Umgang mit A. Camus in den sogenannten «sozialistischen Ländern» des Ostens auf). Doch auch in renommierten, auf kulturelle Öffnung bedachten spanischen oder katalanischen Kulturzeitschriften wurde A. Camus, zumal

im Vergleich zu Sartre, nur geringe Erwähnung zuteil, und wenn, dann als Verfasser des «Fremden» und als Verkünder des Absurden. Ganz anders die Haltung der Exilspanier zu A. Camus: Sie fanden sich voll in Camus' Revolte-Konzeption wieder, wovon die Enkelin eines spanischen Exilanten und Camus-Übersetzers Zeugnis ablegte.

Wie stark Rezeptionsfragen mit politischen Fakten verschränkt sind, wurde auch an den Erläuterungen deutlich, die ein aus Algerien stammender Teilnehmer zu seinem Drama «Zwischen der Mutter und der Ungerechtigkeit» lieferte (in diesem Stück, am Vorabend in einer Lesung dargeboten, wird der Konflikt zwischen «legaler» Gewalt der Kolonialmacht und eruptiver Gewalt der Aufständischen weitergedacht, der Camus' Helden Daru aus der Novelle «Der Gast» quält); der Verfasser des Stückes, der das Algerien der neunziger Jahre als ein Land bezeichnete, das Intellektuellen nur die Wahl bot zwischen «valise» oder «cercueil», zwischen Weggang oder Tod, wollte mit diesem Stück für die «Algérie plurielle» wirken, ein Algerien der Meinungsvielfalt, und in diesem Rahmen den Autor rehabilitieren.

A. Camus selbst hat schon 1936 durch sein in Spanien spielendes Stück «Revolte in Asturien» das Bedürfnis gezeigt, für sein Engagement auch andere Kanäle als die der argumentativen Rede zu nutzen. In diesem Zusammenhang findet ein Beitrag Berechtigung, der auf die Fallstricke oder gar Unterdrückungsmechanismen einer «Rede von der Freiheit» hinweist: Die Konstellation zwischen Sprechendem und Angesprochenen könne zu einer der Über- und Unterordnung werden, und A. Camus sei sich dieser «rhetorischen Falle» sehr wohl bewußt gewesen. Daß auch das literarische Werk von ideologischen oder persönlichkeitsbedingten Willkürlichkeiten geprägt war, wurde in zwei Beiträgen zu der spanien-bedingten Haltung bzw. Figurenwahl A. Camus' deutlich: in der sogenannten «castillanerie» des Autors, d.h. einer im Leben wie im Schreiben bezeugten hohen, leicht verletzbaren Ehrauffassung, und in dem Don-Juan-Projekt, in dem die traditionelle Gestalt gemäß Camus' Revolte-Konzeption umfunktionierte wurde.

Ein Rundtischgespräch über Gründe, Methoden und Schwierigkeiten bei der Erarbeitung der neuen, chronologisch aufgebauten Pléiade-Ausgabe A. Camus' (zwei erste Bände sind 2006 erschienen, die beiden weiteren werden im laufenden Jahr vorgelegt), von den Herausgebern aus sehr unterschiedlicher Optik geführt, ließ die Bedeutung des aktuellen Unternehmens, aber auch die der ersten Pléiade-Ausgabe von 1962 bzw. 1965 deutlich werden. Im Dezember des vergangenen Jahres lud das Heinrich-Heine-Haus in der *Cité universitaire* in Paris noch zu einem Studientag «Albert Camus, Nobelpreis 1957: 50 Jahre später» ein; nach der Konzeption Heinz Robert Schlettes, des langjährigen deutschen Camus-Forschers philosophischer Provenienz, wurde nach den Quellen, besonders aber nach den Wirkungen des Camusschen Schaffens gefragt. – Hier soll nur der Abendvortrag von Rupert Neudeck mit dem Titel «Die politische Ethik Albert Camus' und die humanitäre Aktion» erwähnt werden: Rupert Neudeck stellte mitreißend dar, wie sich Gründung und Aktivität der von ihm 1979 ins Leben gerufenen deutschen Hilfsorganisation für vietnamesische boat-people, «Cap Anamur. Ein Schiff für Vietnam», aus dem Denken und Schreiben A. Camus', besonders aus dem Roman «Die Pest», speisten. Doch ein solcher Bericht provoziert in unseren Tagen unweigerlich die Frage: Welche Handlungsmöglichkeiten haben die, die solches Ethos heute noch verwirklichen wollen, angesichts der gewaltigen und immer brutaler zurückgedrängten Flüchtlingsströme aus Afrika? Hier konnte Rupert Neudeck nur auf die veränderte Lage verweisen: Angesichts dessen, daß die Anzahl der Flüchtlinge unübersehbar geworden sei und daß sie weniger aus politischen denn aus sozialen Gründen nach Europa drängten, gebe es die vormals vorhandene breite Solidarisierung der Bevölkerung Europas nicht mehr. Die humanitäre Aktion habe damit möglicherweise ihre Grenzen erreicht. Hat im Rahmen dessen, so frage ich mich, auch das Denk- und Handlungsethos A. Camus' seine Grenzen erreicht?

Brigitte Sändig, Potsdam

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch

Telefax 044 204 90 51

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,
Werner Heierle, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-
Leutenegger (Muri BE), Heinz Robert Schlette (Bonn),
Knut Wolf (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: CH6704842055696761000, SWIFT/BIC: CRESCHZ80C

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.