ORIENTIERUNG

Nr. 19 72. Jahrgang Zürich, 15. Oktober 2008

Man soll sich nicht täuschen: nicht die in den Feuilletons meistbesprochenen Titel oder renommierte Ranglistenführer sind die wahren Bestseller auf den Buchmessen, sondern die Unmengen an Ratgeber-Literatur. In beneidenswerter Auflagenstärke bietet sie uns Hilfen für alle Lebenslagen an, von Garten, Küche, Haus und Auto bis zu Steuer-Spartips, Erziehung, Gesundheit, Beziehungskrisen und psychologischen Problemen aller Art. Die meisten Käufer wissen wahrscheinlich schon vorher, daß ein Titel wie *Das Geld liegt auf der Straße* nicht zu höheren Einnahmen des Lesers, sondern allenfalls des Verfassers und Verlags führen dürfte. Aber das Zeug wird massenhaft gekauft, man kennt die Gesetze des Marktes, druckt, und wenn noch kein Bedarf besteht, muß der eben geweckt werden. Wir können uns vielleicht damit trösten, daß diese Schriften zwar kaum jemandem helfen, aber vermutlich auch keinen besonderen Schaden anrichten.

Seit einigen Jahren erscheinen allerdings auch theoretisch anspruchsvollere Ratgeber-Versionen. Sie firmieren beispielsweise unter Begriffen wie «Lebenskunst», «Existenzästhetik» oder «Technologien des Selbst»; letzteres ein schon älterer Titel von Michel Foucault, auf den sich fast alle diese Schriften in irgendeiner Form beziehen.

Michel Foucault geht dabei seinerseits auf (spät-)antike Lehren zurück. Er hatte zuvor in seiner Machtkritik die neuzeitliche *raison* ebenso destruiert wie das humanistische Konzept des Subjekts; der «Mensch» werde «verschwinden wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand».[1] Einige Jahre später, um 1980, entdeckte er auf dem Umweg über die Spätantike eben jene Technologien des Selbst, die das eskamotierte Subjekt offenkundig wieder rehabilitieren.

Lebenskunst

Das bemerkenswerte Echo, das Foucaults Rekurs gefunden hat, kommt nicht von ungefähr. In der Tat hat es in der Geschichte der Philosophie immer wieder völlig unbefangen Lebenskunst-Lehren und Klugheitsregeln gegeben, in der Antike, vor allem in der Stoa, ebenso wie bei den französischen Moralphilosophen, in der Aufklärung oder im Neoaristotelismus. Ja, man kann sogar sagen, daß erst das formalisiert-moderne philosophische Methodenbewußtsein («reine Vernunft») eine Berührungsscheu gegenüber der empirischen Alltagspraxis kultiviert hat. Wir können heute beobachten, daß sich vielerorts philosophische Zirkel oder Cafés etabliert haben und sich mit solchen Fragen beschäftigen, weil die akademische Philosophie oft den Zugang zu ihnen verloren hat.

Noch ein anderes Motiv dürfte das Interesse an «Lebenskunst» begünstigen. Moderne westliche Gesellschaften sind – inzwischen eine Binsenweisheit – pluralistisch und inhomogen; weder Religion, Philosophie noch Wissenschaften vermögen es, eine früheren Weltbildern ähnliche und von allen geteilte gemeinsame Orientierung zu sichern. Selbst gewisse politische und rechtliche Grundlagen sehen sich der Nötigung ausgesetzt, ihre eigenen Voraussetzungen immer wieder legitimieren zu müssen. Gegen kulturkritische Klagen darüber («Relativismus») muß man freilich auch den damit einhergehenden Freiheitsgewinn verteidigen.

Als Beispiel für stoische Selbst-Technologien führt Foucault die «Selbstprüfung» an, eine Art philosophischer Gewissenserforschung, die über Selbstbeurteilung und Selbstdisziplin schließlich zu Selbsterkenntnis, zur Wahrheit über das Selbst führe – im Gegensatz zur christlichen Praxis der Selbstprüfung und Selbstenthüllung, die negativ – etwa bei gewissen frühchristlichen Buß- und Beichtpraktiken[2] – den Verzicht auf das eigene Selbst betreibe.[3] Foucaults Ideal tendiert zur nietzscheanisch inspirierten Existenzästhetik eines heroischen Individualismus. Das alles aber entspricht weder der spätantiken Lebenskunst-Philosophie noch scheint es heute als Lebenform außerhalb geistesaristokratischer Reservate sonderlich praktikabel.

Doch bleibt überhaupt auch fraglich, ob jene antike Lebenskunst sich noch als Vorbild für gegenwärtige Verhältnisse eignet. Sieht man sich die Konzepte näher an, so sind sie darin vormodern, daß sie für alle Individuen die gleiche Art des Glücks vorsehen, also

PHILOSOPHIE

Lebenskunst: Zum Phänomen der Ratgeber-Literatur – Ein großer Markt – Von Lebenskunst und Existenzästhetik – Michel Foucaults «Technologien des Selbst» – Ein Rekurs auf spätantike Lebenskunst-Lehren – Der Blick auf die Alltagswelt – Angesichts einer pluralistischen Kultur – Das Paradigma der Selbstprüfung – Ökonomisierung der Universität und die Reaktion der Philosophie – Zur Genese von Bindestrich-Philosophien – Dienstleister der Sinnstiftungsbranche? – Komplexitätsreduktion angesichts zunehmender Sinnwelten – Das Ich und das Problem der Herrschaft – Ungelöste Folgeprobleme der kapitalistischen Globalisierung.

Werner Post, Bonn

LITERATUR

1943 – am Rande von Roussillon: Zu einem Essay über Samuel Becketts «Warten auf Godot» – Die Frage Bertolt Brechts – Wer darf den Eiffelturm betreten? – Zeitgeschichtliche und geographische Indizien des Theaterstückes – Roussillon während der deutschen Besatzung – Warten auf den Retter. *Nikolaus Klein*

THEOLOGIE/PASTORAL

Potential Ortsgemeinde: Ein praktisch-theologisches Plädoyer (*Erster Teil*) – Die Neuordnung der pastoralen Strukturen in Deutschland – Ein Studientag der deutschen Bischöfe – Abschied von der Gemeindetheologie der sechziger und siebziger Jahre – Der demographische Wandel – Die Mobilität der Bevölkerung – Der Begriff «Pfarrvolk» im CIC – Vielschichtigkeit und Vielstufigkeit der Zugehörigkeit zur Gemeinde – Der mangelnde Bezug zwischen theologischer Vergewisserung und Gesellschaftsanalyse – Geist Gottes und Zeichen der Zeit – Unzureichende Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen Gesellschaftsverhältnissen – Unterschiedliche Handlungsziele in den Arbeitshilfen der deutschen Diözesen – Was bedeutet das «Mehr als Strukturen ...»? – Ekklesiologisch begründete andere Schritte – Die Ekklesiologie von *Lumen gentium* – Kirche als Sakrament – Gemeinsames Priestertum aller Gläubigen – Glaubenssinn des ganzen Gottesvolkes. (*Zweiter Teil folgt.*)

Stefan Knobloch, Mainz

LITERATUR/RELIGION

«Brücken brennen; Zukunft dunkel, aber offen»: *Ralf Rothmanns* literarisches «Gedächtnis der Frömmigkeit» – Die Sattelzeit um 1800 – Prozesse der Säkularisierung – Biographie eines Autodidakten – Generationserfahrung als Schlüssel zum Werk – Die Ruhrgebiets-Tetralogie – Region als Metropole – Die Berlin-Romane – Region in der Metropole – Suche nach dem «erlösenden Wort» – Untröstlichkeit der Todesgewißheit – Keine Rückkehr zu den Traditionen – «Fragen an das Leben genauer stellen».

Michael Braun, St. Augustin

seine jeweilige Subjektivität vernachlässigen; auch deren affektive Momente, die eine optimistisch-einfache Bindung von Glück an Vernunft nicht erlauben; desgleichen erscheint uns auch die damalige Vorstellung vom Leben als teleologischem Bildungsprozeß eher als Form von Planungsrationalität denn von Freiheit. Und schließlich: schon Basilius d.Gr. hatte die zeitgenössischen Anachoreten getadelt, daß sie vor lauter spiritueller Virtuosität die Nächstenliebe vergäßen; das gilt nicht minder für den Selbstvervollkommnungseifer der paganen Lebenskunstartisten.[4]

«Wellness-Service für das Lebensgefühl»

Doch neben dieser Tendenz zur Selbst-Stilisierung führen die reaktualisierten Lebenskunst-Lehren auch noch zu einer ziemlich ernüchternden Erkenntnis: Es ist das meiste leider ziemlich trivial. Wenn es zum Beispiel um das «Glück» geht, erfahren wir, daß es unglücklich macht, immer nur nach Glück zu streben. Das kann man natürlich an hellenistische *Mesótes*-Ideale rückbinden, kluges Maßhalten; man kann das aber auch in Großmutters Poesie-Album oder bei Wilhelm Busch nachlesen. Es bedeutet ja nicht, daß solche Regeln falsch seien oder daß sie immer gern eingehalten würden, und es ist vielleicht auch angebracht, dem Szene-Kontext von «Spaß haben wollen» ein paar weniger spaßige Einsichten nicht vorzuenthalten: aber man wird kaum behaupten können, daß damit schon der große Wurf zu einer neuen Lebensform gelungen sei. Statt dessen liegt eine Assoziation zur aktuellen Rolle der Philosophie nahe. Seit längerem hat sich an den Universitäten ein Sparzwang mit Reformdruck durchgesetzt, der von Exzellenz- und Effizienzparolen begleitet wird (und damit, notabene, das Problem der Massen-Universität einfach ausblendet). Zu den besonders nutzlosen Wissenschaften gehören kleine Orchideenfächer oder auch Geisteswissenschaften wie z.B. Philosophie, sie tun sich nun mal vergleichsweise schwer mit Drittmittelbeschaffung. Um dem Nutzlosigkeitsverdacht zu entgehen, versucht man deshalb unter anderem, mit einer gleichsam «angewandten» Philosophie Terrain gutzumachen; das sind meist Bindestrich-Philosophien wie beispielsweise Medizin-, Wirtschafts- oder Bio-Ethik. Nicht, daß darin keine kompetente Arbeit geleistet würde, es ist solche Pragmatik auch gute philosophische Tradition. Aber sie riskiert unter gegebenen Bedingungen die Transformation zur «Service-Wissenschaft».
In diesem Kontext scheint sich die Lebenskunst-Philosophie als «Dienstleister der Sinnstiftungsbranche» oder «Wellness-Service für das Lebensgefühl» nützlich zu machen.[5] Nun ist ja gegen ein bißchen Wohlgefühl wahrlich nichts einzuwenden, aber es wäre auch nicht von Übel, hin und wieder einen Gedanken darauf zu verschwenden, woher denn das sonstige Unwohl-Gefühl rührt. Die Lebenskunst neigt da zu anthropologisch-psychologischen Erklärungen, die die Quelle des Unglücks individualisieren. Jeder ist letztlich selbst seines (Un-)Glückes Schmied. Und man muß so immer bei sich selbst nachsuchen und anfangen.

Komplexitätsreduktion

Es ist nun keine ganz taufrische Erkenntnis mehr, daß Menschen nicht als Monaden, sondern in sozialen Umwelten leben. Das beschränkt sich nicht allein auf Intersubjektivität, sondern verweist auch auf eine verselbständigte gesellschaftliche Systemik. Diese strukturiert vorgängig die individuellen Handlungsspielräume und greift auch formierend in die subjektive Psyche ein.

Dafür hat die Systemtheorie den Begriff «Sinn» eingeführt; er löst sich von seinen klassisch-metaphysischen substanziellen Konnotationen zugunsten einer funktionalen Bedeutung und bezeichnet hier summarisch Technologien sozialer oder individueller Lebensbewältigung. Sie unterscheiden sich von traditionalem Sinn besonders darin, daß sie keine weltbildlich stabile Konstanz ausbilden, sondern als hochflexible, situativ jeweils wechselnde Komplexitätsreduzierung reagieren.
Damit verbindet sich eine überraschende These. Die geläufige Kulturkritik unterstellt meist, daß die modern-plurale Welt mit Sinnverlust einhergehe. Die genannte These geht jedoch vom Gegenteil aus: Schon seit der Erfindung des Buchdrucks habe es eine ständige Vermehrung von «Sinn» gegeben, weil nun das bisherige Interpretationsmonopol aufbrach und sich jeder Leser einen eigenen Reim auf seine Lektüre machen konnte oder mußte. Das gilt nun erst recht für ein Zeitalter, in dem eine gigantische Überfülle an Kommunikationen und Medien aller Art die Tagesordnung bestimmt. Wenn also von moderner «Sinnlosigkeit» die Rede ist, dann als Paradox: weil es weit mehr Sinn-Angebote gibt, als überhaupt realisiert werden können. Die Technologien des Selbst sowie alle kulturelle Tätigkeit inclusive Lebenskunst bestünden dann wesentlich in eben jener Komplexitätsreduktion.

«Ich-AG»

Der Systemfunktionalismus teilt mit allen kybernetisch-mathematischen Modellen einen ziemlich abstrakten Formalismus. Gesellschaften funktionieren aber nicht nur als System, sondern auch als Handlungszusammenhang konkreter Individuen. Sie erleben das «System» gegenwärtig vor allem als ökonomische Form, die sich längst über die unmittelbar wirtschaftliche Sphäre hinaus ausgedehnt hat und auch kulturell eine ökonomistische Hegemonie anstrebt.[6] Das subjektive Ideal ist in diesem Kontext die «Ich-AG». Jeder soll Unternehmer seiner selbst sein und sein Leben entsprechend rational kalkulieren.
Diese ökonomistische Lebenskunst destilliert sich im unternehmerischen Selbst, das seine Subjektivität betriebswirtschaftlichen Kategorien anpaßt: «Das Leitbild der Zukunft ist das Individuum als Unternehmer seiner Arbeitskraft und Daseinsvorsorge.... Diese Einsicht muß geweckt, Eigeninitiative und Selbstverantwortung, also das Unternehmerische in der Gesellschaft, müssen stärker entfaltet werden ...»[7]
Diese «Selbst-Gouvernementalität» ist vom Aufruf zur Selbstausbeutung kaum zu unterscheiden. Sie geht einher mit der Pervertierung klassisch-moralischer Ideale wie etwa dem in marktwirtschaftlicher Apologetik ziemlich strapazierten Begriff von «Freiheit». Einerseits verweist sein Gebrauch in diesem Kontext auf einen Bedarf an normativen Restmengen, um jeweiligen Legitimationsproblemen etwas entgegenhalten zu können[8]; er bewirkt andererseits jedoch eine desaströse Verkehrung.
Denn die Dauermobilisierung dieses «unternehmerischen Selbsts» hat mit den Idealen von Freiheit, Autonomie und eigenverantwortlichem Individuum allenfalls noch das Wort gemein. Titel wie «Befreiung aus der Mündigkeit» oder «Das erschöpfte Selbst»[9]

[1] M. Foucault, Die Ordnung der Dinge. Frankfurt/M. 1971, 462.
[2] Als Beispiel werden vor allem Exomológesis (öffentliches Bekenntnis als Sünder) und Exagoreúsis (sich seinem Lehrer freiwillig öffnen) herangezogen.
[3] So 1982 in einem Vortrag prägnant zusammengefaßt, in: M. Foucault u.a., Technologien des Selbst. Frankfurt/M. 1993, 63-77.
[4] Differenziert: P. Hadot, Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike. Berlin 1991; zur breiten Auseinandersetzung: W. Kersting, C. Langbehn, Hrsg., Kritik der Lebenskunst. Frankfurt/M. 2007; darin u.a. Ch. Horn, 118-148.
[5] So W. Kersting, C. Langbehn, Hrsg., Kritik (Anm. 4), 87f.
[6] Dazu gehört auch, daß sich nach einer Kette von Korruptions-Blamagen, obszönen Selbstbereicherungen und aufgedeckten Betrügereien das obere Management darüber Sorgen macht, daß seine «Vorbildfunktion» als «Elite» in Frage gestellt werden könnte. Der Titel «Elite» ist rechtlich natürlich nicht geschützt, man kann niemanden hindern, sich selbst dieses Prädikat zuzuschreiben.
[7] Vgl. dazu kritisch: U. Bröckling, Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform. Frankfurt/M. 2007; darin zitiert: Kommission für Zukunftsfragen Bayern-Sachsen. Bonn 1997, 36; 7f.
[8] Diese Thematik wird ausführlich erörtert in: L. Boltanski, E. Chiapello, Der neue Geist des Kapitalismus. Aus dem Französischen von M. Tillmann. Konstanz 2003. – Insgesamt feiern im globalisierten Turbo-Kapitalismus aber auch sozialdarwinistische Motive fröhliche Urständ.
[9] Vgl. u.a.: A. Honneth, Hrsg., Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus. Frankfurt/M. 2002; A. Ehrenberg, Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart. Aus dem Französischen von M. Lenzen und M. Klaus. Frankfurt/M.-New York 2004; E. Illouz, Gefühle in Zeiten des Kapitalismus. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2004. Aus dem Englischen von M.Hartmann. Frankfurt/M. 2007.

sprechen da eine ganz andere Sprache: Offenkundig führt die ökonomistische Funktionalisierung dieser emphatischen Ideale de facto zu Überforderung und Exklusion, also zur Flucht aus Verantwortung und zur Entmündigung. Das kann dann wiederum als Versagen individuell zugerechnet werden.
Depressionen sind inzwischen zur Volkskrankheit avanciert, in den USA hat Prozac fast schon den Status eines Nahrungsergänzungsmittels bekommen, bei uns entsprechende Psychopharmaka, Drogen oder andere Rauschmittel, vermutlich gehören auch Anorexie, Bulimie und gewisse Gewaltexzesse in diesen Zusammenhang, ebenso der Exhibitionismus in Internet-Chats.[10] Anscheinend hofft man, am ehesten noch in solchen Reaktionen einen Rest von authentischer Subjektivität erleben zu können; zur Spielwiese dieser Konflikte wird vorzugsweise der Körper; einerseits in Selbstkontrolle und Disziplinierung, andererseits durch Flucht in unkontrollierbares Verhalten.[11]

«Wenig Trost»

Wenn wir für einen ironischen Augenblick jenes «unternehmerische Selbst» als ökonomistische Lebenskunst-Version unterstellen, so käme nicht viel mehr als eine Variante des alten Besitz- und Bereicherungs-Individualismus heraus. Den wollen natürlich die philosophischen Lebenskünstler gerade überwinden. Ihr Empfehlungen verbleiben dabei jedoch in einer gewissen Analogie zu den stoischen Klugheitsregeln. Die Stoa reagierte auf den Zerfall der griechischen Polis und suchte den verlorenen Zusammenhang des Ganzen und der Gemeinschaft durch individuale Selbsttechnologien zu kompensieren. Adornos längst Gemeinspruch gewordene Sentenz vom unmöglich wahren Leben im falschen Ganzen ließe sich durchaus anschließen.
Heute kommt als neue Dimension hinzu, daß die Wirtschaftswissenschaften im gesellschaftlichen und politischen Diskurs seit Jahren eine Deutungsmacht gewonnen haben, die ins Weltanschauliche reicht und inzwischen als «Ökonomismus» figuriert. Durch Lebenskunst ist dem freilich kaum beizukommen, sie läuft eher Gefahr, als Blumen bloß die Kette so zu schmücken, wie Marx es einst der Religion attestierte.
Den Hintergrund bilden vielmehr ungelöste Folgeprobleme der kapitalistischen Globalisierung. Sie hat nolens-volens dazu geführt, daß riesige prosperierende neue Wirtschaftsräume (wie China, Indien, Rußland usw.) entstanden sind, die in rabiatem Wettbewerb um Märkte und Rohstoffe konkurrieren. Auch in Europa führt das zu Rationalisierungszwängen mit einer stetigen Verteuerung der Energie- und Lebenskosten sowie massivem Abbau von Arbeitsplätzen. Man muß kein Prophet sein, um für die absehbare Zukunft die Zunahme von harten Verteilungskämpfen aller Art zu prognostizieren; der erwähnte Ökonomismus stimmt erst darauf ein. Der schwache «Seufzer der bedrängten Kreatur», um noch einmal Marx zu zitieren, wird in Lebenskunst-Lehren wenig Trost finden, sondern sieht sich auf Ohnmacht, Ironie und geradezu adventistische Hoffnungen verwiesen.

Werner Post, Bonn

[10] Andy Warhol hatte angesichts der neuen Medien schon angekündigt, daß in Zukunft jeder mal eine Viertelstunde lang prominent sein könne. Inzwischen haben wir Internet-Netzwerke, bei denen sich mehr als 400 Millionen User haben registrieren lassen: MySpace, Open Social, Facebook usw. In ihnen treffen sich wildfremde Menschen und erzählen sich, ähnlich wie beim Blogging, die allerprivatesten und intimen Dinge, inklusive jede Menge gehässigen Klatsch, Stalking und TeleMobbing («Hatebook»): ein riesiger Chatraum. Jedes dritte Schulkind in GB und USA hat inzwischen Erfahrungen mit Cyber-Mobbing. Und das Internet vergißt nicht, diese Daten bleiben alle irgendwo gespeichert.
[11] So K. Günther, Zwischen Ermächtigung und Disziplinierung, in: A. Honneth, Hrsg., Befreiung (Anm. 9), 135ff.

1943 – am Rande von Roussillon

Zu einem Essay über Samuel Becketts «Warten auf Godot»

In mehreren der Beiträge, die Pierre Temkine im Band «Warten auf Godot. Das Absurde und die Geschichte» versammelt hat[1], wird erzählt, Bertolt Brecht habe einmal dem Theaterregisseur Giorgio Strehler gesagt, er hätte Samuel Beckett gerne gefragt, wo sich Wladimir und Estragon, die Protagonisten aus dessen Stück «Warten auf Godot», während des Zweiten Weltkrieges aufgehalten hätten. Fünf Jahre nach Bertolt Brechts Tod habe Giorgio Strehler Samuel Beckett bei einem Treffen in Paris von Brechts Frage berichtet und daraufhin die Antwort erhalten: «In der Résistance». Samuel Becketts Antwort wird von denen, die sie in ihren Beiträgen erwähnen, unterschiedlich gedeutet. Die Interpretationen reichen von der Feststellung, Samuel Beckett hätte mit seiner Bemerkung einen Schlüssel gegeben, der nicht passe, bis zur Formulierung, Wladimir und Estragon seien zwar nicht in der Résistance gewesen, wohl aber unter ihrem Schutz gestanden. Gleichzeitig wird von allen Autoren festgehalten, Bertolt Brechts Intuition sei bemerkenswert und zu loben, denn er hätte die politische Bedeutung von «Warten auf Godot» erkannt.
Auch wenn der Theaterwissenschaftler Valentin Temkine von der «Brechtschen Frage» erzählt, macht er sie nicht zum Ausgangspunkt der neuen Perspektive auf «Warten auf Godot», die er in den letzten Jahren erarbeitet hat. Vielmehr setzt er bei einer Einsicht ein, die ihm während einer Aufführung des Stückes wie ein Blitz gekommen ist. Auf die mehrfach von Estragon Wladimir gegenüber formulierte Bitte, ihm beim Ausziehen der Schuhe zu helfen, bedauert dieser, sich nicht vom Eiffelturm gestürzt zu haben: «Hand in Hand hätten wir uns vom Eiffelturm gestürzt, mit den ersten. Da sahen wir noch anständig aus. Jetzt ist es zu spät. Die würden uns nicht mal mehr rauflassen.» Valentin Temkine setzt beim letzten Satz Wladimirs ein und fragt sich, wann und für wen der Besuch des Eiffelturms nicht möglich war. Aus der Tatsache, daß der Eiffelturm zwischen 1940 und 1945 Juden nicht mehr zugänglich war, zieht er den Schluß, daß Wladimir und Estragon Juden sind und daß «Warten auf Godot» während der deutschen Besetzung Frankreichs spielt. Akzeptiert man diese These, so fügen sich eine Reihe von geographischen und zeitgeschichtlichen Details zu einer kohärenten Charakterisierung der Situation, die vom Stück vorausgesetzt wird. Neben dem Eiffelturm werden der Bauer Bonnely in Roussillon, die Durance, der Vaucluse und das Pariser Stadtviertel La Roquette erwähnt. Die «Rue de la Roquette» findet sich im 11. Arrondissement, in dem in den vierziger Jahren zwei Drittel der jüdischen Bevölkerung von Paris bis zur Razzia vom 15. August 1941 und der Verschleppung in die Lager lebte. Wladimir und Estragon scheinen diesem Schicksal entgangen zu sein, denn Wladimir erinnert Estragon daran, daß er ihn vor dem Tod gerettet hat: «Wenn ich bedenke ... wie lange schon ... da frag ich mich ... was wohl aus dir geworden wäre ... ohne mich. *Mit Nachdruck.* Du wärst nur noch ein Häufchen Knochen jetzt, das steht fest!» Das Gespräch der beiden Protagonisten findet also nach dem Jahr 1941 statt. Dieser Zeitpunkt läßt sich noch genauer bestimmen, nimmt man zur Kenntnis, daß Wladimir und Estragon sich eine zeitlang in Roussillon aufgehalten haben und

[1] Pierre Temkine u.a., Warten auf Godot. Das Absurde und die Geschichte. Herausgegeben von Denis Thouard und Tim Trzaskalik. Aus dem Französischen von Tim Trzaskalik. Matthes & Seitz, Berlin 2008. Der Band enthält neben dem von Valentin Temkine 2002 veröffentlichten Beitrag «Das Puzzle ist vollständig oder Beckett neu gelesen» den von seiner Frau, Raymonde Temkine 2001 veröffentlichten Text «Neues von Wladimir und Estragon», der sich schon auf die Textbeobachtungen von Valentin Temkine stützt. Ergänzt werden diese beiden Texte mit einem Interview, das Pierre Temkine mit Valentin Temkine geführt hat, und durch Essays von François Rastier, Pierre Temkine, Valentin Temkine, Denis Thouard.

sich dort nicht mehr sicher fühlen konnten. Bis zum 11. November 1942 war Roussillon ein relativ sicherer Zufluchtsort, befand er sich doch im vom Vichy-Regime abhängigen «Freien Frankreich». Als die Deutsche Wehrmacht an diesem Tag die Demarkationslinie überschritt, gab es für die in die «freie Zone» geflüchteten Juden keinen Schutz mehr. Es blieb nur die Flucht in das von den Italienern verwaltete Territorium. Vielfach engagierten sich Mitglieder der Résistance als Fluchthelfer. Aus diesen Indizien schließt Valentin Temkine, daß der Hintergrund der Handlung von «Warten auf Godot» eine Situation widerspiegelt, in der zwei Juden in der Umgebung von Roussillon auf ihren Fluchthelfer (Godot) warten, der ihnen versprochen hat, sie auf ein sicheres Territorium zu bringen. Gegen Ende von «Warten auf Godot» findet sich folgender Dialog zwischen Wladimir und Estragon, in dem angedeutet wird, was sie von Godot erwarten:

Wladimir Morgen hängen wir uns auf. *Pause.* Es sei denn, daß Godot käme.
Estragon Und wenn er kommt?
Wladimir Sind wir gerettet.

Der Vaucluse, Roussillon, der Bauer Bonnely sind nicht nur zeitliche Indizien in «Warten auf Godot».[2] Mit der Verwendung dieser Namen verknüpft Samuel Beckett auf eine indirekte Weise seine eigene Biographie mit dem Stück. Im Sommer 1942 mußte er mit Suzanne, seiner Frau, aus Paris fliehen, nachdem die Widerstandsgruppe, für die er seit 1941 arbeitete, an die Deutschen verraten worden war. Über Chalons und Avignon gelangten sie bis Roussillon, das im Sommer 1942 noch zur «freien Zone» gehörte und relative Sicherheit bot. Bis zum Ende des Krieges lebte er in Roussillon, verdiente seinen Lebensunterhalt bei der Erntearbeit und arbeitete an seinem Roman «Watt». Während dieser Zeit lebte er unter der ständigen Drohung, entdeckt und festgenommen zu werden. Im Januar 1945 kehrte er nach Paris zurück, wo er an der Romantrilogie «Molloy», «Malone stirbt», «Niemand» und am Theaterstück «Warten auf Godot» arbeitete. Mit dessen Pariser Inszenierung am 3. Januar 1953 im «Théâtre Babylone» gelang ihm der Durchbruch als Autor.
Hatte James Knowlson mit seiner umfangreichen Biographie über Samuel Beckett auf die Bedeutung der Erfahrungen und der schriftstellerischen Tätigkeit während des Aufenthalts in Roussillon für die Erarbeitung der dramatischen Form, wie er sie in «Warten auf Godot» entdeckt und in «Endspiel» und «Glückliche Tage» voll ausgebaut hat, hingewiesen[3], so zeigt Valentin Temkine mit seiner kleinen Studie, wie Samuel Beckett in der Erfahrung der eigenen Bedrohung den gefährdeten Andern nicht übersieht, sondern ihm bis zum äußersten Zuneigung gewährt und solidarisch bleibt. «Warten auf Godot» ist weniger eine Parabel auf die aktuelle Lage der Menschen als die Wahrnehmung einer vollständig bestimmten Situation, die als solche nur angedeutet, nicht aber thematisiert wird. Dadurch führt sie über das Anekdotische hinaus.

Nikolaus Klein

[2] In der deutschen Fassung von «Warten auf Godot» wird Vaucluse zu Breisgau und der Bauer Bonnely aus Roussillon zu Gottmann aus Dürkweiler. Zum Problem der Mehrsprachigkeit vgl. Erika Tophoven, Beckett dreistimmig, in: Johann Strutz u.a., Hrsg., Literarische Polyphonie. Übersetzung und Mehrsprachigkeit in der Literatur. Tübingen 1996, 137-147.

[3] Vgl. James Knowlson, Samuel Beckett. Eine Biographie. Frankfurt/M. 2001. Für Samuel Becketts Position gegenüber dem Nationalsozialismus entscheidend sind seine Kenntnisse über Deutschland, die er sich auf mehreren Reisen angeeignet hat (mehrmals nach Kassel zwischen 1928 und 1932 und Berlin 1936/1937). Vgl. Erika Tophoven, Becketts Berlin. Berlin 2005; Lutz Dittrich u.a., Hrsg., «Obergeschoss still closed.» Samuel Beckett in Berlin 1936/37. Ausstellung Literaturhaus Berlin, Berlin 2006.

POTENTIAL ORTSGEMEINDE

Ein praktisch-theologisches Plädoyer *(Erster Teil)*

Seit geraumer Zeit ist in nahezu allen deutschen (Erz-)Bistümern ein umfassender Prozeß der Neuordnung der pastoralen Strukturen in Gang. Nach Bischof Joachim Wanke signalisiert er «eine historische Zäsur in der Geschichte der Seelsorge in Deutschland».[1] Es zeichne sich eine Entwicklung ab, die allenthalben Unübersichtlichkeit, Orientierungslosigkeit und Ängste erzeuge. Dies ist offensichtlich nicht nur bei den Haupt- und Ehrenamtlichen und an der Basis der Gemeinden, sondern bis hinauf zu den Bischöfen der Fall.

Ein Studientag der deutschen Bischöfe

Im April letzten Jahres hatten sich die Bischöfe auf einem Studientag während ihrer Frühjahrs-Vollversammlung mit der Neuordnung der pastoralen Strukturen befaßt.[2] Dabei befanden sie, daß die Gemeindetheologie der sechziger und siebziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts mit ihrem Anspruch, jede Pfarrei müsse von einer versorgten zu einer selbstsorgenden Gemeinde werden, sich nicht erfüllt habe. Aber sie beurteilten die heutige Situation der Gemeinden auch nicht negativ. Es würden sich Chancen und Aufbrüche zeigen, viele Männer und Frauen, Jugendliche und Kinder stellten in den Gemeinden einen pastoralen Reichtum dar. Daneben seien freilich auch andere Entwicklungen zur Kenntnis zu nehmen. Gemeinden dünnten aufgrund des demografischen Wandels, aufgrund von wirtschaftsbedingten Wanderungsbewegungen aus. Eine wachsende innerkirchliche wie auch innergemeindliche Pluralisierung des Lebens lasse die Menschen vom Gemeindeleben Abstand nehmen.[3] Hinzu komme die Verlagerung des modernen Lebens von einer begrenzten Ortsbezogenheit auf größere Lebens- und Sozialräume. Das alles mache es erforderlich, die pastoralen Strukturen diesen Entwicklungen anzupassen, indem die Kirche den Menschen in die größeren sozialen Lebensräume folge. Die engen Grenzen zu klein gewordener und personell ausgedünnter Gemeinden müßten überschritten und ein neues Forum gemeinschaftlich zusammenarbeitender Gemeinden müßte geschaffen werden.
Das alles erweckt den Eindruck, als bestehe das Hauptmotiv der Bischöfe zur Neuordnung der pastoralen Strukturen darin, den Menschen in die größeren Lebensräume zu folgen und ihnen dort nahe zu sein. Andere Motive, wie die Personal- und Finanznot, spielten nur eine Nebenrolle.
Verhält es sich tatsächlich so? Machte denn die Pastoral der Kirche bisher, in den letzten Jahren und Jahrzehnten, die Pastoral in den Gemeinden also, tatsächlich den überzeugenden Eindruck, sich ernsthaft mit den Lebensbedingungen der Menschen befaßt zu haben? Den Menschen ihr aufmerksames Interesse geschenkt zu haben? Das darf ernsthaft bezweifelt werden. Und dies nicht erst angesichts der Äußerung Bischof Joachim Wankes auf dem Studientag, daß eine Pastoral, die alle Gläubigen gleichmäßig

[1] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Hrsg., Arbeitshilfen Nr. 213. «Mehr als Strukturen ... Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Neuordnung in den Diözesen.» Dokumentation des Studientages der Frühjahrs-Vollversammlung 2007 der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2007, 19.

[2] Siehe dazu Anmerkung 1 sowie Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Hrsg., Arbeitshilfen Nr. 216. «Mehr als Strukturen ...» Neuorientierung der Pastoral in den (Erz-)Diözesen. Ein Überblick. Bonn 2007.

[3] Dieses Abstandnehmen muß unserer Meinung nach nicht sein, wenn man nur die «innergemeindliche Pluralisierung» nicht als erlittene Pluralisierung auf dem Territorium einer Gemeinde ansähe, sondern *als Pluralisierung der Gemeinde* versteht, durch die die Gemeinde mehr Lebendigkeit erfährt.

versorge, endgültig der Vergangenheit angehöre.[4] Wenn schon, stand nicht der einzelne Mensch in seinem biographischen Auf und Ab im Zentrum, sondern das Heil der «Seele». Gemeinden wurden nach Seelen, nicht nach Personen mit ihren unterschiedlichen Biographien gezählt. Woher soll also heute das wirkliche seelsorgliche Interesse für den Menschen herrühren? Daß es ihnen bis in die behaupteten größeren Lebensräume folge?

In einer gewissen Spannung dazu legt der CIC von 1983 dem Begriff des «Pfarrvolkes» eine sehr weitgefaßte Bedeutung zugrunde. Dem Pfarrvolk habe der Pfarrer seine Sorge zukommen zu lassen. Es rekrutiert sich, wie Erzbischof Ludwig Schick beim Studientag ausführte, aus allen Gläubigen, die zu einem pfarrlichen Territorium gehören. Darunter fallen religiös Abständige ebenso wie getaufte Christen, die nicht der katholischen Kirche angehören, ja, selbst Ungetaufte zählen dazu (vgl. Can 528 § 1). Die Zugehörigkeit zur Pfarrei ist nach Erzbischof Ludwig Schick demnach ähnlich «vielschichtig und vielstufig wie die Zugehörigkeit zur Kirche».[5] Nur scheint Erzbischof Ludwig Schick diese Vielschichtigkeit und Vielstufigkeit der Zugehörigkeit zur Gemeinde in seinen weiteren Ausführungen aus dem Auge verloren zu haben, wenn er die Gemeindewirklichkeit anhand von fünf Mängeln meint erheben zu sollen.

Der erste Mangel bestehe im Pfarrermangel. Dabei sprach er bewußt vom Pfarrer- und nicht vom Priestermangel und räumte ihm die Priorität ein, die ihm heute tatsächlich zukommt. Er unterschied sich darin – ob beabsichtigt oder unbeabsichtigt, sei dahingestellt – von der allgemeinen Sprachregelung, daß Raumanpassungen, aber nicht der Pfarrermangel die Neuordnung der pastoralen Strukturen erforderlich machten.

Diesbezüglich tat sich vor Jahren bereits der jetzige Bischof von Limburg, Franz-Peter Tebartz-van Elst hervor. In seinem Buch «Gemeinden verändern sich»[6] dreht sich alles um die Mobilität des heutigen Lebens, der sich die pastoralen Strukturen anpassen müßten. Dabei konnte er freilich vom Priestermangel nicht gänzlich absehen, und so beginnt er einen Abschnitt über den Priestermangel mit dem bezeichnenden Satz: «Der Priestermangel ist ein Anlass, aber nicht der ausschließliche Grund für die Überlegungen zur Neustrukturierung der Seelsorge.»[7] Anlaß, aber nicht Grund. Er wagte nicht zu sagen, der Priestermangel sei der Grund der Reformen. Er erlaubte sich nur, von Anlaß zu sprechen, um ihm in der zweiten Satzhälfte ungewollt als dem wahren Grund, sogar als dem nicht ausschließlichen Grund, auf den Leim zu gehen. Er stellte fest, man dürfe sich nicht auf den Priestermangel fixieren, da das bedeute, das Denken in der Schiene der alten Versorgungspastoral fortzusetzen. Nur entging ihm dabei offensichtlich, daß die bisherigen Reformschritte in ihrer Orientierung an der Zahl der zur Verfügung stehenden Priester nichts anderes tun.

Bei Erzbischof Ludwig Schick lautet der zweite Gemeindemangel: Katholikenmangel. Statistisch gesehen beträgt die Zahl der Katholikinnen und Katholiken in Deutschland im Jahr 2006[8] knapp 25,7 Millionen. Damit hat sich ihre Zahl seit 1990 um 2,6 Millionen bzw. um 9,1 Prozent verringert. Statistisch gesehen bedeutet das, daß pro Jahr etwa 100 Pfarreien mit durchschnittlich 3000 Katholikinnen und Katholiken aussterben. Das bedeutet selbstverständlich nicht, daß tatsächlich jedes Jahr 100 Gemeinden mit einer Größe von 3000 Katholiken von der Bildfläche verschwinden. Ich frage mich überhaupt, was dazu berechtigt, angesichts eines statistischen Rückgangs von einem Katholiken*mangel* zu reden. Wo liegt denn die Bemessungsgrenze, ab der von einem quantitativen Mangel zu reden ist? Und was meint man eigentlich, wenn man konstatiert, der Christenmangel in unseren Gemeinden sei nicht zu leugnen?[9] Man mißt diesen Mangel an den leerer werdenden Kirchenbänken, am nachlassenden Gottesdienstbesuch am Sonntag? Wo bleibt da das Kriterium der Vielschichtigkeit und Vielstufigkeit des Gemeindeprofils? Wo die innergemeindliche Pluralisierung, die man eben nicht, schon gar nicht *in toto*, als Mangelsymptom verbuchen darf? Noch problematischer wird es, wenn man aus dem allein unter quantitativem Aspekt gesehenen Gottesdienstbesuchermangel die Konsequenz ableitet, solche Gottesdienste lohnten sich nicht mehr, sie würden Kosten verursachen, in denen wir «über die Verhältnisse»[10] lebten. Wenn es darauf ankommt, verengt sich bei den Bischöfen das Verständnis des Pfarrvolkes auf die «aktiven Katholiken», deren Zahl sich seit der Mitte des letzten Jahrhunderts von 50 Prozent auf derzeit 15-18 Prozent gesenkt hat. Die Folgerung: Das könne bezüglich der pastoralen Strukturen nicht außer Betracht bleiben.

Der dritte Gemeindemangel bestehe im Glaubensmangel. Er zeige sich im schwindenden Bewußtsein für das Sakramentale und das Sakramental-Spirituelle. Vor allem die drei Sakramente, die einen Schwerpunkt der bisherigen Tätigkeit von Priestern bildeten, Eucharistie, Beichte und Krankensalbung, würden aus dem Bewußtsein schwinden. Man mag sich fragen, warum hier das Grundsakrament der Taufe und das Sakrament der Ehe außen vor bleibt, sind sie doch ebenso in der Regel wiederkehrende Sakramente in der Tätigkeit eines Pfarrers. Erzbischof Ludwig Schick hat recht, wenn er den Einbruch des Bußsakramentes hervorhebt, der in der Tat dramatisch ist. Aber auch der hat viele eigene Gründe, die nicht einfach unter der Formel des Glaubensmangels zu verrechnen sind. Er erfolgte vor allem aufgrund der Tatsache, daß das Bußsakrament zu einem Ritus erstarrt war, der sich kaum noch auf das reale Leben bezog und wenig mit einem spirituell suchenden Glauben zu tun hatte. Auch hier muß man vorsichtig sein, Entwicklungen einfach als kruden Glaubensmangel zu identifizieren. Und ob generell der Sinn für das Sakramentale und Spirituelle im Schwinden begriffen ist, darf auch bezweifelt werden. Eher würde ich einen «Glaubensmangel» anderer Art identifizieren wollen, nicht bei den Ortsgemeinden, sondern bei Bistumsleitungen und Generalvikariaten. Glauben die tatsächlich an die grundsätzliche Sakramentalität der Ortsgemeinden? An das sakramentale Potential, das sie als Kirche, als Volk Gottes nach *Lumen gentium* Art. 1 haben?

Einen vierten Mangel erhebt Erzbischof Ludwig Schick im Geldmangel der Gemeinden. Der ist bei ihm dezent nach hinten gerutscht, wo er in Wahrheit neben dem Priestermangel den Ausschlag für die pastoralen Strukturreformen gab, auch wenn dies die wenigsten Bistümer offen einräumen.

Zuletzt findet bei Schick noch der Kindermangel als ein Aspekt des Gemeindemangels Erwähnung, der gewissermaßen alle anderen Mängel, den Priester-, Katholiken- und Geldmangel, nach sich zieht.

Statt Raumöffnung Priester- bzw. Pfarrerfixierung

Im Ganzen fällt auf, daß in dieser Mängelliste der Hinweis auf zu klein gewordene, ausgedünnte, in ihren Arbeitsmöglichkeiten beschränkte bzw. überforderte Ortsgemeinden fehlt. Wo das doch sonst das nach außen am stärksten betonte Argument ist. Ist es am Ende gar nicht so stark?

Wie schon erwähnt, tat sich Franz-Peter Tebartz-van Elst als Protagonist dieses Arguments hervor. «Mobilität als pastorale Herausforderung» lautete der Untertitel seiner Untersuchung. Mobilität sei ein Zeichen der Zeit, dem die kirchlichen Strukturen Rechnung tragen müßten. Franz-Peter Tebartz-van Elst scheint damit ernst machen zu wollen, aber bei genauerem Hinsehen läßt sich der Eindruck nicht unterdrücken, daß hier potemkinsche Dörfer vorgeführt werden. Sein Pastoralverständnis sieht sich durch die

[4] Vgl. Arbeitshilfen Nr. 213 (vgl. Anm. 1), 19.
[5] Ebd., 26.
[6] Franz-Peter Tebartz-van Elst, Gemeinden verändern sich. Mobilität als pastorale Herausforderung. Würzburg 2001.
[7] Ebd., 157.
[8] Das ist das Jahr, für das die letzte kirchliche Statistik vorliegt; vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Hrsg., Arbeitshilfen Nr. 221. Katholische Kirche in Deutschland. Statistische Daten 2006. Bonn 2008.
[9] Vgl. Franz-Peter Tebarz-van Elst, Gemeinden verändern sich (vgl. Anm. 6), 32.
[10] Ebd., 33.

moderne Mobilität nicht wirklich herausgefordert. Entlarvend ist seine Bemerkung, daß der Wandel in der Gesellschaft zwar sorgfältig wahrgenommen werden müsse, er dem aber unverbunden an die Seite stellt, daß die theologische Vergewisserung der Frage zu gelten hat, «wer wir als Kirche sind».[11] Gesellschaftsanalyse und theologische Vergewisserung, wer wir als Kirche sind, was eine Ortsgemeinde ist, finden hier nicht zusammen. Die Analyse der Gegenwart wird nicht zum Kennzeichen des gottgewollten Kirche- bzw. Gemeindeseins. Kirche und Gemeinde sind «*zuerst* Gabe Gottes in der Wirkkraft und Lebendigkeit des Heiligen Geistes».[12]

Dieser Satz nimmt sich wie das friedliche Arkadien aus. Aber was ist an ihm dran? Was ist an diesem «zuerst» dran? Ist denn Kirche, ist denn eine Gemeinde zuerst Gabe Gottes und sozusagen nichts anderes als Gabe Gottes, um von dieser erhabenen Höhe in die Untiefen der Analyse der Zeichen der Zeit zu starten? Dieses fromme apriorische «zuerst» verschleiert, daß die Kirche bzw. eine Ortsgemeinde eben keine Klarheit hat, wie sie in der Situation einer Herausforderung, konkret unter den heute gegebenen gesellschaftlichen Verhältnissen, handeln soll. Sie kann da nicht unmittelbar auf die Offenbarung zurückgreifen und aus ihr schöpfen.

Ob sie sich wirklich zuerst vom Geist Gottes leiten läßt und nicht im Gegenteil von eigenen, sehr menschlichen Ängsten, das erweist sich exakt daran, wie sie die Gegenwart sieht. Ob sie in den Zeichen der Zeit[13] den Widerpart Gottes und eine gottferne Zumutung und damit – in einer beinahe Selbstidentifizierung mit Gott – ihren eigenen Widerpart erblickt oder ob sie aus ihnen Gottes Anruf zu vernehmen bereit ist, der sie zu neuem Handeln und zum Mut zu neuen Handlungsstrukturen herausruft. Die Art und Weise, wie die pastoralen Strukturreformen auf die moderne Mobilität einzugehen behaupten, erweckt einen doppelten Verdacht. Zum einen den Verdacht, daß sie gar nicht die heutige Lebensmobilität meinen, sondern nach der Devise handeln: Mit der vorhandenen Personal- und Finanzdecke fürs erste noch einmal über die Runden kommen! Zum anderen kommt der Verdacht auf, daß sie gleichwohl die Phantasie haben – das «zuerst» scheint das nahezulegen –, die heute größeren Lebens- und Sozialräume kirchlich/gemeindlich zu umhegen, sie nicht aus der Obhut zu entlassen, weil diese größeren Sozialräume alles Mögliche seien, nur eines nicht, der Ort Gottes. Trifft dieser Verdacht zu, so verpaßt die Kirche, so verpassen die Ortsgemeinden exakt darin jene Beweglichkeit, jene Flexibilität, die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ihr Wesen ausmacht: Kirche *in* der Welt, Gemeinde *in* der Gesellschaft zu sein.

Die Versuchung ist groß, es sich auf dem Polster des «zuerst» – Kirche, Gemeinde ist zuerst Gabe Gottes – gemütlich zu machen, auf einem Polster, das das Konzil nicht als Polster, sondern eher als Sprungfeder versteht, damit Kirche, damit Gemeinde nach *Lumen gentium* Art. 1 gleichsam das Zeichen und Werkzeug des Heiles werde. Kirche nimmt sich, Gemeinde nimmt sich nicht ernst, solange sie ihren gesellschaftlichen Kontext nicht ernst nimmt. So ist es eine ernsthafte Frage, ob sich die derzeitigen pastoralen Strukturreformen als eine Leistung verstehen dürfen, die den heutigen pastoralen Herausforderungen angemessen ist. Nein, das ist keine ernsthafte Frage mehr. Sie ist längst zu einer rhetorischen geworden, auf die die Spatzen die Antwort von allen Dächern pfeifen: Die Kirche, die Ortsgemeinden müssen in ihrer inneren Struktur mobiler und flexibler werden. Solange Ortsgemeinden ihren Volk Gottes Status auf Gemeindeebene nicht strukturell einholen und umsetzen, solange sie also in-amovibel bleiben, so lange sollten sie sich aller Mobilitätskoketterien enthalten.

Denselben Verdacht, daß sich die pastoralen Strukturreformen nicht ernsthaft auf die gegenwärtigen Gesellschaftsverhältnisse einlassen, nährt eine Beobachtung bei Bischof Reinhard Marx[14], der in seinem Studientagbeitrag die Forderung erhob, der Priester der Zukunft müsse «sich bei aller lebensweltlichen Einbindung doch auf die ‹sakramentale Nähe› konzentrieren ... Das ist es, was die Menschen vom Priester erwarten: dass er Zeichen der Nähe Gottes ist.»[15] Hieran mag weniger zu kritisieren sein, daß das tatsächlich einige Gläubige so erwarten. Heftiger zu kritisieren ist, daß ein Bischof so denkt und damit, formal ähnlich wie Franz-Peter Tebartz-van Elst, die lebensweltliche Einbindung der Priester in ihrer Bedeutung unterschätzt, um Vermittler der Nähe Gottes zu sein. Bischof Reinhard Marx unterscheidet, trennt, ordnet einander nach, was – um es mit der chalcedonensischen Formel auszudrücken – ungetrennt und unvermischt existieren soll, oder es existiert nicht: nämlich die lebensweltliche Einbindung und die sakramentale Zeichenhaftigkeit des Priesters. Die Folge ist eine doppelte. Zum einen werden die Priester zu Typenträgern «sakramentaler Nähe» erklärt, das heißt, zu Trägern einer Gott vermittelnden Nähe, eine Rolle, der sie dann schwerlich nachkommen können, wenn sie ihre lebensweltliche Einbindung vernachlässigen. Denn so gefährden sie ihre sakramentale Rolle bzw. sie verfehlen sie, *indem* sie sie bzw. *indem* ein Bischof sie überhöht. Zum anderen werden im selben Atemzug die Mitglieder des Volkes Gottes der Nähe, die Gott zu ihnen hat, quasi beraubt, da ja der Priester als Typenträger dieser Nähe fungiert. Bei dieser Sicht wundert es nicht, ja da paßt es exakt dazu, daß die derzeitigen pastoralen Reformen zwangsläufig alle um die Figur des Priesters bzw. des Pfarrers kreisen. Denn er ist das Zeichen der Nähe Gottes. Wofür sind dann aber die Gemeinden «Zeichen»?

Doch auch anderes kam beim Studientag zu Wort. So erläuterte Erzbischof Ludwig Schick, es müsse darum gehen, die Gemeinschaft der Gläubigen auf Gemeindeebene so in die Funktionen bzw. Dimensionen des Gemeindelebens «einzubinden, dass die Pfarrei selbst Träger, Subjekt der Verkündigung, der Liturgie, der Gemeinschaft und der Caritas nach innen und außen ist».[16] So richtig das ist, könnte man sich allenfalls an dem «Einbinden» stoßen. Denn da fragt sich, wer der Einbindende und wer der Eingebundene ist und wie es um dessen Subjektsein bestellt ist. Aber immerhin. Ähnlich äußerte sich Erzbischof Robert Zollitsch: «Wir müssen weit mehr als bisher damit ernst machen, dass Seelsorge nicht allein Aufgabe der Priester und noch weiter gefasst, nicht allein Aufgabe der hauptberuflich in der Kirche Tätigen ist, sondern verstärkt Sache möglichst vieler in den Pastoralverbünden und Seelsorgeeinheiten.»[17] Noch einen Schritt weiter ging Altbischof Paul-Werner Wehrle, der darauf hinwies, daß in der Kirche nicht nur gefragt werden dürfe, «für welche Aufgabe brauchen wir noch jemanden, sondern auch, was will uns der Geist Gottes durch vorhandene Talente erst als bedeutsame Herausforderung der Gemeinde zeigen».[18] Und er unterstrich seinen Gedanken durch den Verweis auf die biblische Orientierung an den Charismen, die die Voraussetzung für Kooperation und Fruchtbarkeit pastoralen Handelns bildeten.

Was der Geist Gottes uns zeigen will, in welchen Konstellationen und Kontexten auch immer, sei es aus dem Fundus der Gemeinden, sei es im Spiegel der Zeichen der Zeit, es ist exakt diese Frage, an der sich die Reformen der pastoralen Strukturen entschieden ausrichten müssen. Diesbezüglich hinterläßt der Studientag einen reichlich unsicheren Eindruck. Die Bischöfe sehen mit ihren Reformschritten den heutigen pastoralen Herausforderungen nicht entschlossen ins Auge.

Differente Handlungsziele

In den Arbeitshilfen Nr. 216 haben die Bistümer ihre Reformschritte offen dargelegt, und zwar unter der dreifachen Rubrik der Grundlagen, Strukturen und Realisierung. Es soll hier ausreichen, lediglich auf die Grundlagen einen kursorischen Blick zu werfen.

[11] Ebd., 7.
[12] Ebd., 47.
[13] Mehr zum Begriff der Zeichen der Zeit im zweiten Teil des Beitrages.
[14] Er war damals noch Bischof von Trier.
[15] Arbeitshilfen Nr. 213 (vgl. Anm. 1), 65.
[16] Ebd., 35.
[17] Ebd., 51.
[18] Ebd., 76.

Als erstes registrieren wir, daß die Grundlagen in die drei Aspekte der Ziele, der Hintergründe/Motive und Anlässe der Reformen unterteilt werden. Damit reißt man manches auseinander, was einmal in einem kausalen Zusammenhang steht, ein andermal aber nur eine lose bis keine Verbindung aufweist. Lassen die Strukturreformen erkennen, daß ihnen die Verschmelzung der Offenbarung, des Evangeliums und der Lebensbedingungen der Menschen von heute als Kriterium zugrunde liegen? Lassen sie zumindest erkennen, daß sie diese Verschmelzung anstreben? Das muß doch das Ziel der pastoralen Orientierung an der Chiffre der modernen Mobilität sein, die im übrigen nicht nur eine räumliche Mobilität, sondern eine innere Mobilität des Menschen meint, sein Suchen nach Selbstvergewisserung und Identität. Haben die pastoralen Strukturen diesen Sachverhalt im Blick? Oder behaupten sie das nur von sich? Das ist die Frage.

Es gibt in der Tat einige Bistümer, die ihre pastoralen Ziele ausdrücklich mit den tiefgreifenden gesellschaftlichen Veränderungen und der Veränderung der Lebenswirklichkeit der Menschen begründen. So sprechen die Mainzer Grundlagen davon, daß die Reformen die Gemeinden «evangeliumsgemäß und zeitgemäß»[19] stärken wollen. Daraus ist die Absicht erkennbar, beide Dimensionen in ihrem Reformprogramm zu verschmelzen. Ähnlich gibt sich das Erzbistum Berlin das Ziel einer Erneuerung der Pastoral, «die theologisch durchdacht den Zeitumständen entsprechen soll».[20] Auch daran läßt sich der Anspruch erkennen, daß die theologische Reflexion der heutigen Lebensbedingungen zu entsprechenden pastoralen Konsequenzen führt. Allerdings beherrscht im Fall Berlins die Finanznot des Erzbistums alle anderen Aspekte der Zeitgemäßheit derart, daß die Finanznot alle anderen Aspekte gewissermaßen verschlingt. Nur so ist der Zielsatz zu erklären, der sich wie die Quadratur des Kreises liest: «Die quantitative Kürzung der kirchlichen Dienste muss mit einer Konzentration auf Kernaufgaben bei gleichzeitiger Qualitätssteigerung einhergehen.»[21] Papier ist geduldig, kann man da nur sagen. Das Erzbistum Freiburg nimmt sich vor, Grenzen zu überschreiten und einen Aufbruch zu wagen, der Entlastung und Freiraum schafft und es ermöglicht, «kirchliches Handeln neu zu denken und zu gestalten».[22] Dabei sieht es in der Offenheit der Menschen für religiöse Erfahrungen eine Chance für solch neues Denken und Gestalten. Indirekt ist die Verschmelzung von Evangelium und heutigen Lebensbedingungen auch aus dem Zielsatz des Erzbistums Köln herauslesbar, daß Voraussetzungen geschaffen werden müssen, die es erlauben, daß Gemeinden vor Ort ihre eigene pastorale Perspektive entwickeln. Dazu paßt, daß die Strukturvorgaben von den vorhandenen Charismen und nicht von den gestellten Aufgaben ausgehen sollen.[23] Regensburg schließlich setzt sich programmatisch zum Ziel, die Zeichen der Zeit zu erkennen, um auf dieser Grundlage die neuen pastoralen Strukturen zu errichten.[24] All diesen (Erz-)Bistümern ist gemeinsam, daß sie – wenigstens theoretisch – in der Verschmelzung von Evangelium und heutigen Lebensbedingungen die wesentliche Grundlage ihrer pastoralen Erneuerung sehen.

In anderen Bistümern wird das weniger deutlich, wenn es überhaupt im Blick ist. Das Bistum Augsburg setzt gleich mit dem technischen Begriff der «Pfarreiengemeinschaften» ein. Damit sie gelingen, müsse die Vision einer aus ihren Quellen erneuerten Kirche von den Gläubigen aufgenommen werden.[25] Vielleicht liegt das Unbehagen, das bei diesem Zielsatz bei uns aufkommt, in der sprachlichen Formulierung. Aber es ist wohl mehr. Eine Vision müsse von den Gläubigen aufgenommen werden. Bei ihr handelt es sich, dem sprachlichen Duktus nach, jedenfalls nicht um die Vision der Gläubigen selbst. Deren Wahrnehmungshorizont, deren Erfahrungsschatz, auch deren Schatz an Glaubenserfahrung scheinen nicht zu zählen. Damit läßt es dieser pastorale Ansatz von vornherein an Zeitgemäßheit, an Offenheit und Beweglichkeit, am Zulassen der pluralen Erfahrungen der Menschen udgl. fehlen. So bleibt die Verschmelzung der Horizonte von vornherein versagt, und entsprechend greifen die pastoralen Strukturreformen zu kurz. Wenig befriedigend ist auch die Zielbeschreibung des Bistums Speyer, die schlicht lautet, bistumsweit Pfarreiengemeinschaften zu bilden.[26] Die Motive und Hintergründe reichen über die abnehmende Katholikenzahl und über die Notwendigkeit der Kooperation der Pfarreien nicht hinaus. Im Bistum Paderborn scheint wenigstens andeutungsweise das Kriterium der Verschmelzung in dem Satz auf, daß die vorhandenen Kräfte konzentriert werden müßten, «damit die Sendung der Kirche sowohl heute als auch in Zukunft gelebt werden kann».[27] Man kann daraus immerhin indirekt schlußfolgern, daß dem die Überzeugung zugrunde liegt, daß diese Zukunft nur dann gelingt, wenn das Kriterium der Verschmelzung von Evangelium und Zeitgemäßheit zum Zuge kommt.

Gewissermaßen eine mittlere Position scheinen andere Bistümer einzunehmen. Angesichts der Veränderungen in Gesellschaft und Kirche soll das Zukunftskonzept im Bistum Essen «die kirchliche Präsenz und Nähe zu den Menschen in der Fläche des Bistums sicherstellen».[28] Hier klingt zwar, so könnte man wohlwollend lesen, in den Menschen der Pol der Zeitgemäßheit an, aber er erweist sich, genau besehen, nicht als echter Pol. Die Menschen werden hier lediglich unisono als Empfänger, als Adressaten der kirchlichen Nähe gesehen, zu der sie selber von sich aus nichts beitragen. Die kirchliche Nähe kommt auf sie gewissermaßen in den reformierten kirchlichen Strukturen von außen zu. Nur bei größtem Wohlwollen kann man heraushören und mit herauslesen, daß die Lebensbedingungen der Menschen ein konstitutives Element ortskirchlicher Existenz darstellen, ein Element, das dann aber auch in den pastoralen Strukturen vorkommen muß. Und zwar nicht aus Gerechtigkeitsgründen oder aus einem Anflug hierarchischer Großmut. Hier geht es vielmehr um das Verständnis der Ortsgemeinden selbst. Sie lahmen nicht nur auf einem, sie lahmen auf beiden Beinen, wenn sie ihrem evangeliumsgemäßen Auftrag ohne die Verschmelzung mit dem Lebensstoff der Menschen meinen nachkommen zu können. Dann lahmen nicht nur die Menschen «in der Fläche des Bistums», dann lahmen auch die Bistumsleitungen. Ist dieses Phänomen nicht überall zu greifen?

Auch die Zielvorgabe des Erzbistums München und Freising klingt nicht nach einer entschiedenen Verschmelzung. Angesichts der gewandelten Rahmenbedingungen müsse man darüber nachdenken, wie man die Strukturen der territorialen Seelsorge verändern könne, ohne den Auftrag der Kirche zu vernachlässigen.[29] Das macht wieder den Eindruck, als stehe der Auftrag der Kirche, das Evangelium zu verkünden, aufgrund der veränderten

[19] Arbeitshilfen Nr. 216 (vgl. Anm. 2), 78.
[20] Ebd., 27.
[21] Ebd.
[22] Ebd., 45.
[23] Vgl. ebd., 64.
[24] Vgl. ebd., 110.
[25] Vgl. ebd., 17.
[26] Vgl. ebd., 121.
[27] Ebd., 99.
[28] Ebd., 41.
[29] Vgl. ebd., 82.

Organisiert vom Institut interdisciplinaire d'éthique et des droits de l'homme (Université de Fribourg) und unterstützt von der Schweizerischen Beobachtungsstelle für Asyl- und Ausländerrecht (Bern), der Plattform asylon (Zürich) sowie den Demokratischen JuristInnen der Schweiz (Bern), findet an der Universität Fribourg am **Freitag, 31. Oktober 2008, 9.00 – 18.00** die Tagung

Ethik – Menschenrechte – Asyl
Darf Unrecht Recht sein?

statt. **Referate** von: Prof. Walter Kälin und alt-Bundesgerichtspräsident Giusep Nay, **Stellungnahmen** von Simone Zurbuchen, Maja Wicki-Vogt, Ruth-Gaby Vermot-Mangold u.a.

Weitere Informationen: Maja Wicki-Vogt (majawicki@bluewin.ch
Anmeldungen bis 17. Oktober 2008 an: valentine.fasel@unifr.ch

Rahmenbedingungen ausschließlich unter einem ungünstigen Stern. Man rührt diese Bedingungen nur mit spitzen Fingern an. Am liebsten hätte man mit ihnen überhaupt nicht zu tun. Aber man versteht sie nicht als Zeichen der Zeit, die nach neuen Handlungsstrukturen rufen. Nun hat, um das hier einzufügen, der neue Erzbischof Reinhard Marx für das Erzbistum München und Freising unter dem Motto «Dem Glauben Zukunft geben» zu einem «pastoralen Zukunftsforum» eingeladen, das im Oktober dieses Jahres seine Arbeit aufnimmt bzw. aufgenommen hat und zu Ostern 2010 mit der Beschlußfassung diözesaner Schwerpunkte und Vereinbarungen enden soll. Auf einer Pressekonferenz vom Juni erklärte Erzbischof Reinhard Marx, man müsse «die Zeit aufgreifen, neue pastorale Möglichkeiten aus(zu)schöpfen».[30] Es bedürfe «einer stärkeren Identifizierung des Einzelnen mit der Kirche».[31] Das scheinen gute Ansätze zu sein, aber sie verlieren ihre präzise Schärfe in einem Gemenge von Gedanken, in denen sie unterzugehen drohen. Erzbischof Reinhard Marx trägt Perspektiven für die Zukunft der Pastoral vor und blickt dabei durchgehend auf die Kirche in einem universalen Sinn, aber nicht auf die Ortsgemeinden und Pfarreiengemeinschaften, um die es doch beim pastoralen Zukunftsforum gehen soll. Diese benennt er erst unter dem Stichwort der Konkretionen, die allerdings wiederum den Eindruck machen, als würde Erzbischof Reinhard Marx den Pfarreien bzw. Pfarreiengemeinschaften das ekklesiale Subjektsein und die Eigenverantwortung nur begrenzt zutrauen, da das Projektziel des pastoralen Forums die Erarbeitung *diözesaner Schwerpunkte und Vereinbarungen* ist, an denen sich später die Pfarreien und Pfarreiengemeinschaften gewissermaßen abarbeiten dürfen. Man darf gespannt sein, welchen Verlauf die Gespräche des pastoralen Zukunftsforums nehmen werden, die Vorgaben des Erzbischofs jedenfalls lassen manche Wünsche offen.

Das Bistum Trier, um wieder zu den Arbeitshilfen Nr. 216 zurückzukehren, formuliert dort das pastorale Ziel, die Pfarreistrukturen am Lebens- und Sozialraum der Menschen zu orientieren.[32] Hier scheint sich die Orientierung der Pfarreistrukturen am Lebens- und Sozialraum der Menschen allerdings nur auf das territoriale Raumverständnis zu beschränken, von dem Franz-Peter Tebartz-van Elst sogar behauptet, die heutige Mobilität bringe es mit sich, daß der Territorialitätsbezug der Menschen mitwachse.[33] Der Punkt ist hier wieder, daß man mit diesem territorialen Raumverständnis der Komplexität des Lebensraumes, der Lebenswirklichkeit und der Lebensbedingungen der Menschen von heute nicht gerecht wird. Der Lebensraum in seinem umfassenden Sinn, in seiner differenzierten Vielfalt und Komplexität, auch in seiner Undurchschaubarkeit, muß zum Strukturprinzip der Pastoral werden. Darauf kommt es heute in der Erneuerung der pastoralen Strukturen an.

Das meint freilich nicht, damit da kein Mißverständnis aufkommt, eine ausschließliche Orientierung der Pastoral an den Menschen. Wir sprechen hier ja von der Pastoral, von der Seelsorge, vom kirchlichen Handeln, zu deren Wesen es gehört, unabdingbar dem Evangelium verpflichtet zu sein. Nur lösen die Ortsgemeinden diese Verpflichtung nicht ein, so lange sie die Botschaft des Evangeliums nicht in die Lebensbedingungen der Menschen hinein vermitteln. Johann Baptist Metz hat schon vor vielen Jahren gefordert, daß sich Theologie und Verkündigung – und wir sagen allgemeiner, Seelsorge und ihre Strukturen – als Biographie begreifen. Sie müßten ihren Stoff aus den Lebens- und Glaubenserfahrungen der Menschen gewinnen. Daß sich die Religiosität heute aus Teilen der Öffentlichkeit zurückgezogen hat, sowohl der kirchlichen wie der gesellschaftlichen, hat nach Johann Baptist Metz mit der Abspaltung der Verkündigung (und der Seelsorge überhaupt) von den Lebensbedingungen und Fragen der Menschen zu tun. Die Menschen müssen als Subjekte in der Verkündigung, in der Pastoral eine Rolle spielen. Dann wird das Wirken der Kirche – und nun sei Johann Baptist Metz wörtlich zitiert – zur «Mystagogie für alle, ohne Vulgarisierungsangst, ohne Berührungsangst gegenüber dem alltäglichen, langweiligen, ‹normalen› Leben und seinen kaum entzifferbaren religiösen Erfahrungen».[34] Von diesem Geist muß die Neuordnung der pastoralen Strukturen erfüllt sein.

Überblicken wir die gegenwärtigen Projekte der Neuordnung der Pastoral in den (Erz-)Bistümern[35], so ist zwar überall die Einsicht in die Notwendigkeit pastoraler Reformen deutlich erkennbar. Nur, die Begründungen dieser Reformen überzeugen nicht. Die Bistümer tun zögerliche Schritte, vielleicht sogar Schritte, um deren Surrogatscharakter sie durchaus wissen. Das legt zumindest der Titel der beiden Dokumentationen des Studientages nahe, «Mehr als Strukturen ...» Worin dieses Mehr besteht, bleibt unklar, so daß wir mit der inneren Zustimmung der Bischöfe rechnen, wenn wir feststellen, daß die bisher getanen Schritte keine adäquate Antwort auf die heutigen pastoralen Herausforderungen darstellen.

Ekklesiologisch begründete andere Schritte

Es bedarf anderer Schritte, zu der die Theologie die Bischöfe ermutigen muß. Dabei kann ihr Kardinal Karl Lehmann ein Gewährsmann sein, der in einem Beitrag zur Fortschreibung des Zweiten Vatikanischen Konzils die Theologie ermuntert und ihr als ihre Aufgabe ins Stammbuch geschrieben hat, die im Konzil unerledigt gebliebenen Aufgaben «*auf ihre eigene Verantwortung* (Hervorhebung S.K.) hin mutig auf(zu)nehmen und weiter(zu)führen».[36] Darunter fällt heute vordringlich die Frage der angemessenen pastoralen Strukturen. Dazu ermunterte auch Bischof Joachim Wanke, der in einem Vortrag vor dem Katholisch-Theologischen Fakultätentag in Erfurt Ende Januar dieses Jahres den Theologinnen und Theologen nachdrücklich bewußt machte, daß die Bischöfe sie als theologische Lehrer bräuchten, «die nicht einfach das Alte nur wiederholen, als ob es dadurch richtiger würde».[37] In der Tat, Neues muß angedacht werden, auch wenn dabei gewissermaßen über Bande gespielt wird.

So richtig es ist, was Benedikt XVI. in seinem zur Eröffnung des Akademischen Jahres an der römischen Sapienza-Universität nicht gehaltenen, aber später veröffentlichten Vortrag sagte, «dass die Erfahrung und Bewährung über Generationen hin ... ein Zeichen ihrer Vernünftigkeit und ihrer weiter reichenden Bedeutung ist»[38] – und das gilt dann auch für den Bereich der Seelsorge und ihre Strukturen –, so darf daraus nicht die Konsequenz gezogen werden, es reiche aus, sich allein auf die Erfahrungen und das Bewährte früherer Generationen zu berufen. Heute haben sich die Bedingungen der Seelsorge so dramatisch verändert, daß es die Dramatik nur steigert, wenn man weiter lediglich den bewährten Erfahrungen früherer Generationen vertraut. Es ist nur ein Schlaglicht, aber ein bezeichnendes: In der Kirchenzeitung für das Bistum Mainz *Glaube und Leben* erschien dieses Jahr zum am vierten Ostersonntag begangenen Weltgebetstag für geistliche Berufe ein Artikel unter der Überschrift: «Zölibat für Priester muss bleiben»[39], gewissermaßen als einzig denkbare

[30] Vgl. www. Erzbistum-muenchen.de. Erzbischof Dr. Reinhard Marx. «Dem Glauben Zukunft geben.» Perspektiven für den Pastoral- und Strukturplan 2020. Pressekonferenz am 27.6.2008, 3.

[31] Ebd., 8; besser hätte Erbzischof Reinhard Marx freilich von der Identifizierung des Einzelnen *als Kirche* bzw. *als* Kirchenmitglied gesprochen!

[32] Vgl. Arbeitshilfen Nr. 216 (Anm. 2), 124.

[33] Vgl. Franz-Peter Tebartz-van Elst, Gemeinden verändern sich (Anm. 6), 41.

[34] Johann Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Mainz 1984, 197.

[35] Auf der Basis der beiden Dokumentationen des Studientages des Deutschen Bischofskonferenz.

[36] Karl Lehmann, Das II. Vatikanum – ein Wegweiser. Verständnis – Rezeption – Bedeutung, in: Peter Hünermann, Hrsg., Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute. Freiburg-Basel-Wien 2006, 11-26, hier 16.

[37] Vgl. Ulrich Ruh, Anstoß. Bischof Wanke äußert sich zum Öffentlichkeitsauftrag der Theologie, in: Herder Korrespondenz 62 (2008), Heft 3, 113f., 113.

[38] Unitas. Zeitschrift des Verbandes der wissenschaftlichen katholischen Studentenvereine UNITAS, 148. Jahrgang (2008) 1, 5-8, hier 6.

[39] Vgl. Glaube und Leben. Kirchenzeitung für das Bistum Mainz 64 (13. April 2008) Nr. 15, 14.

Form des Priestertums. Fordert man damit nicht möglicherweise die Gläubigen auf, sozusagen gegen eine Wand zu beten, an der Gott an anderer Stelle längst schon Öffnungen geschaffen hat. Erinnern wir uns der Aufforderung Bischof Paul Wehrles, daß wir uns fragen sollten, wo uns der Geist Gottes längst schon vorhandene pastorale Talente und Begabungen zeigt, die die Kirche aber, hart gesagt, übergeht und gering schätzt, weil ihr das zölibatäre Priestertum mehr wert zu sein scheint als die Existenz von Gemeinden.

Man muß es deutlich sagen: Die von den Bischöfen in Gang gesetzten Reformen bleiben in ihrem Ansatz hinter der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils zurück. Sie schreiben sie vor allem, was dringend notwendig wäre, nicht mutig nach vorne fort.

Von daher scheint es uns geboten, nicht zum x-ten Mal die Ekklesiologie des Konzils darzustellen, um uns gewissermaßen an ihr zu erwärmen, wie schön und erhaben sie sei. Vielmehr soll es darum gehen, sie im Kontext der Frage nach den heutigen pastoralen Herausforderungen zu erörtern und aus ihr eine Gemeindetheologie zu generieren, die heute an der Zeit ist.

Der fundamentale Satz in *Lumen gentium* Art. 1, «die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit», gilt ohne Frage auch für unsere Gemeinden. Dafür muß man nicht viele Argumente bemühen, wenn man sich vor Augen hält, daß das Konzil für eine Teilkirche – worunter wir hier auch Gemeinden verstehen wollen – den Begriff «portio» verwendete. Erst der CIC von 1983 ersetzte nicht von ungefähr «portio» durch «pars». Die inhaltliche Differenz springt in die Augen. Eine Portion Kuchen, ein Stück vom Kuchen, hat an der Substanz des ganzen Kuchens teil, das Teilstück eines Nagels aber, der bloße Nagelkopf zum Beispiel, ist in der Tat nur Teil, nur «pars», nicht «portio». An diesem vom CIC bewußt vorgenommenen Begriffswechsel wird deutlich, daß es für eine aufmerksame Theologie nicht nur darum geht, im Konzil selbst Liegengebliebenes weiter aufzuarbeiten, sondern ebenso darum, nachkonziliare Abstriche und Abweichungen vom Konzil zu benennen und einzuklagen, damit heutige Strukturreformen sich nicht an nachkonziliaren Abweichungen, sondern am Konzil selbst orientieren.

Die entscheidende Charakteristik der Gemeinde ist nach *Lumen gentium* Art. 1, daß sie Sakrament ist. Diese Qualität gewinnt sie nicht erst dadurch, daß ein vom Bischof ernannter Priester in ihr als Pfarrer installiert wird. Der Gemeinde ist vielmehr – nicht aus eigener, sozusagen demokratisch erworbener, sondern aus Gottes gnadenhaft geschenkter Vollmacht – eine Grundsakramentalität eigen, aufgrund deren sie Zeichen und Werkzeug der Einheit mit Gott und der Menschen untereinander ist. Und dies nicht lediglich im Sinne eines ethischen Appells an sie. Hier geht der Heilsindikativ, das, wozu Gott die Gemeinde gemacht hat, dem Heilsimperativ, dem, wie sie das ihr Aufgetragene in die Tat umsetzt, voraus.

Exakt hier zeigt sich heute die eigentliche Krise der Gemeinde. Sie besteht nicht darin, daß ihr die Leute weglaufen. In einem rein quantitativen Sinn vom «Christenmangel», vom «Gemeindemangel» zu reden, wenn die Kirchenbänke leerer werden usw., das greift zu kurz. Die Gemeindekrise, der Gemeindemangel, besteht im Mangel der Realisierung ihrer Ermächtigung durch Gott. Die eigene Sakramentalität ist im Bewußtsein der Gemeinden nicht angekommen. Das macht das Grundproblem aus. Die von den Bischöfen und Generalvikariaten eingeleiteten Reformen verleiten Gemeinden ein weiteres Mal dazu, eine Gemeinde als Gemeinschaft von Glaubenden anzusehen, die so gut wie nichts zähle, die Manövriermasse sei, mit der eine Diözesanleitung beliebig umgehen könne. Gewiß, wir wollen nicht ungerecht sein. Bistumsleitungen und Generalvikariate gehen mit ihnen nicht nach Belieben um, sondern – im Bewußtsein eigener Ohnmacht und im Wissen um den Surrogatcharakter ihres Handelns – unter dem Zwang der abnehmenden Zahl der zur Verfügung stehenden Priester. Auf diese Weise wird aber der sakramentale Charakter der Gemeinde faktisch verkürzt auf die Sakramentalität, die gewissermaßen erst mit dem Priester in die Gemeinde Einzug hält.

Solche Reformansätze orientieren sich zu wenig an der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. Sie schreiben sie vor allem nicht mutig fort.

Lumen gentium Art.10 und 12 handeln vom gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen und vom Glaubenssinn des ganzen Gottesvolkes. Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen wie das hierarchische Priestertum «nimmt je auf besondere Weise am Priestertum Christi teil», heißt es in Art. 10. «Je auf besondere Weise». Die besondere Weise der Teilhabe ist nicht auf das hierarchische Priestertum beschränkt, sie gilt ebenso für das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen. Das ist der Grund, weshalb *Lumen gentium* Art. 32 den berühmten Satz formulieren konnte, dessen Satzkonstruktion mit einem «wenn auch» beginnt, was zu beachten ist: «Wenn auch einige nach Gottes Willen als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse und Hirten für die anderen bestellt sind, so waltet doch unter allen eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit im Aufbau des Leibes Christi.» Wo ist bisher diese wahre Gleichheit in Würde und Tätigkeit in der Kirche geblieben? Wo bildete sie das Fundament der gegenwärtigen Strukturreformen?

In dem Zusammenhang muß freilich auch an den Versuch der Instructio *Dominus Iesus* vom Jahr 2000 erinnert werden, die dem Satz aus *Lumen gentium* Art. 32 eine andere Tendenz gab, indem sie formulierte: «*Während* unter allen eine wahre Gleichheit usw. waltet, *sind einige* nach Christi Willen als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse und Hirten für die anderen bestellt.» Das insinuiert eine Klimax, eine Steigerung von «allen» zu «einigen», die *Lumen gentium* Art. 32 fremd ist. In *Lumen gentium* Art. 32 liegt der Akzent auf der Gleichheit, in der Instructio auf der Ungleichheit! Im Prinzip liegt hier die gleiche Abschwächungs- und Rücknahmetendenz konziliarer Aussagen vor wie im Begriffswechsel von «portio» zu «pars». Friedrich Wulf hatte in seinem Kommentar zu Art. 2 des Dekrets über Dienst und Leben der Priester (*Presbyterorum Ordinis*) klar betont, «daß das grundlegende Priestertum *in* der Kirche das Priestertum *der* Kirche, des ganzen Gottesvolkes ist, daß darum das Amtspriestertum, unbeschadet seiner Einsetzung durch Christus (nicht durch die Kirche!) ... seinen unmittelbaren theologischen Ort im Priestertum der Kirche hat».

Es ist nicht müßig, angesichts der Ansätze der heutigen Reformen die gesicherten Erkenntnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils einzuklagen. Es hilft nicht, zu konstatieren, die Wertschätzung des gemeinsamen Priestertums habe sich in der Realität der Gemeinden nicht bewährt. Und man wiederhole eigentlich «Altes», wenn man auf das Konzil verweise. Heute müsse die Theologie Neues andenken.

Es wäre in der Tat prekär, würden Theologie und Ekklesiologie des Konzils bereits als «alte» bzw. veraltete theologische Positionen angesehen, über die die Zeit mittlerweile hinweggegangen sei und von denen man im Grunde abrücken müsse.[40] Es kommt umgekehrt darauf an, die heutigen pastoralen Herausforderungen mit der Konzilstheologie zu vermitteln und auf diese Weise das im Konzil unerledigt Gebliebene weiter voranzutreiben.[41]

Im Bereich der Pastoral zeigen die Bischöfe ein nachdrückliches Zögern, die heutigen Herausforderungen beherzt anzupacken. Sie verweigern sich in einem surrogaten Handeln der Wucht der Realität. Dabei setzen sie viel aufs Spiel! Sie setzen aufs Spiel, die Botschaft Jesu auszurichten, die doch darauf abzielt, sich mit dem konkreten Leben zu vermitteln, um so als Botschaft Jesu anzukommen. (*Zweiter Teil folgt*) *Stefan Knobloch, Mainz*

[40] In dem Zusammenhang stimmt es traurig und macht es sehr nachdenklich, daß Benedikt XVI. in seiner Enzyklika «Spe salvi» nicht einen einzigen Verweis auf das Konzil erkennen läßt.

[41] Bezüglich gesellschaftsstruktureller Fragen melden sich die Bischöfe in unserem Land immer wieder zu Wort. So zum Beispiel im Sozialwort der Kirchen «Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit» vom Februar 1997. Oder, um ein jüngeres Beispiel zu nennen, wenn Kardinal Lehmann in seinem Hirtenbrief vom Februar dieses Jahres das Thema aufgreift «Jeder Mensch – eine Chance. Über einige praktische Folgen der Menschenwürde in unserer Gesellschaft».

«Brücken brennen; Zukunft dunkel, aber offen»

Ralf Rothmanns literarisches «Gedächtnis der Frömmigkeit»[1]

In der sogenannten Sattelzeit um 1800, in der die säkularisierte Moderne mit einer ungeheuren Beschleunigung des Erfahrungswandels einsetzt, vollzieht sich eine signifikante Umstellung des religiösen Bewußtseins. Die Pietas, die lange Zeit als innerfamiliäres, politisches und religiöses Ordnungsmuster die Stellung des Menschen in der Welt geregelt hat, wandelt sich der Sache wie dem Begriff nach zu einer «offenen» Form der Frömmigkeit, in der sich das Subjekt seiner selbst, der Grenzen seines Weltwissens und seiner nicht nur religiösen, sondern vielmehr ästhetischen Empfindung versichert. Wolfgang Frühwald hat diesen Wandel im «Gedächtnis der Frömmigkeit» in einer eindringlichen Studie von der Hausfrömmigkeit eines Matthias Claudius zur Weltfrömmigkeit eines Goethe, von der Naturfrömmigkeit eines Eichendorff bis zur «Passionsfrömmigkeit» von Peter Huchel und Tankred Dorst nachgezeichnet.

In der Fortführung dieser Linie steht Ralf Rothmann. Der Erzähler Ralf Rothmann, dem bereits eine hohe Sensibilität für den Umgang «mit der Gottesfrage, mit Religion, mit konfessioneller Prägung»[2] bescheinigt worden ist, leistet einen originellen und maßgeblichen Beitrag zu diesem literarischen «Gedächtnis der Frömmigkeit». Denn auch seine Romane, Erzählungen, Gedichte und Dramen sind keine andachtsvolle «christliche Literatur»[3], sondern ganz und gar unnostalgische, kritische Erinnerung an eine spirituelle Ursprungsader der deutschen Sprache, in der «sakrale Ausdrucksformen in Poesie fortlaufend säkularisiert werden».[4] Rothmanns Werke gehören somit zu einer Literatur, die an Begriff und Realität der Frömmigkeit als eines anderen, nicht-wissenschaftlichen Wissens von Gott und Religion erinnert und damit aufs neue einen christlichen Bildraum öffnet, «in dem sich die Begegnung des Menschen mit dem ereignet, was sein Denken, sein Begreifen und die Erhaltensbedingungen seiner Existenz übersteigt».[5]

Biographie eines Autodidakten

Ralf Rothmann wurde 1953 in Schleswig geboren und wuchs, nach eigenen Worten «brachial katholisch erzogen»[6], im Ruhrgebiet in der Umgebung von Bochum und Oberhausen auf. Nach der Volksschule und einem kurzen Besuch der Handelsschule absolvierte er zunächst eine Lehre als Maurer, arbeitete dann als Fahrer, Koch, Drucker und als Krankenpfleger. Seit 1976 lebt er in Berlin.

Das schmale biographische Datengerüst ist literarisches Programm. Wer etwas über Ralf Rothmann wissen will, muß seine Werke lesen. Hier läßt er seine Erzähler so auftreten, wie er sich als Autor positioniert: als ein «Schweiger unter Schwätzern»[7], der ein Herz für die Welt und die Menschen hat, die er reden hört und handeln sieht, als umsichtiger, distanzierter, auf Neutralität bedachter, aber dennoch teilnehmender Beobachter, der am «Schicksal der Dargestellten» Anteil nimmt[8] und aus der Erfahrung gelebten Lebens weiß, was seinen Helden auf Baustellen, in Großküchen, Krankenhäusern und städtischen Randmilieus widerfährt. «Für mein Schreiben gilt», sagt er in einem Interview, «daß es autobiographisch ist. Ich würde für mich allerdings eher die Formulierung ‹autobiographisch getönt› gebrauchen. Ich kann nur wenig erfinden. Was ich beschreibe, muß ich annähernd erlebt und erfahren haben. Nur dann bekommt meine Sprache eine gewisse Schwerkraft. Wenn ich einfach nur fabulieren würde, dann fehlte ihr etwas. Die Biographie kann aber immer nur ein Anstoß sein, denn einerseits ist das eigene Leben natürlich zu schade, um nicht darüber zu schreiben – das ist das narzißtische Element –, andererseits ist es zu langweilig, als daß man nichts hinzuerfinden müßte.»[9]

Ralf Rothmann enthält sich tagespolitischer Stellungnahmen, er zieht sich häufig und über längere Zeiträume hinweg von der Öffentlichkeit zurück, ohne dabei den Nimbus des Außenseiters zu kultivieren oder als *agent provocateur* aufzutreten wie Peter Handke oder Botho Strauß. Er nimmt nur soviel Anteil am Literaturbetrieb, wie es nötig ist. Bezeichnenderweise hat er sich für den Max-Frisch-Preis in Zürich (2006) mit einem «Lob der Stille» bedankt. Wenn alle über Simulation und virtuelle Welten reden, sich multimedial beschallen lassen und mit dem Handy lauter private Öffentlichkeiten multiplizieren, plädiert er für das «Erlebnis der Stille», das «innere Freiheit» und die «Idee der Vollkommenheit» erfahren läßt.[10]

Generationserfahrung als Schlüssel zum Werk

Mit seinem Jahrgang zählt Ralf Rothmann zu den Autoren, denen die «Gruppe 47» zu politisch und die Popkultur der achtziger Jahre zu postmodern ist. «Die Schriftsteller meiner Generation, der um 1953 geborenen», schreibt er, «sind seltsam lange jung geblieben – oder haben lange Angst davor gehabt, erwachsen zu werden. Man weiß es nämlich nicht besser und will auch nicht so tun, auch nicht vor laufenden Kameras, man mißtraut dem Wunsch nach Antworten, man ist allenfalls behilflich, die Fragen an das Leben etwas genauer zu stellen.»[11]

Schreiben – und Lesen – ist für Ralf Rothmann die einzig gültige Form politischer Zeitgenossenschaft. Er hält an dem Vorsatz fest, durch Literatur die Menschen (angefangen beim Autor) verändern, ja verbessern zu können. Die Epochenschwelle 1968 ist in seinen Werken weder politisches Protestsignal noch postmoderner Impuls. Ihm liegt nicht daran, das heroische Gedächtnis der 1968er zu retten, indem man auf «die immer gleichen spektakulären Aktionen in den Metropolen» zurückgreift und «die entsprechenden Heiligenlegenden vom schönen APO-Apostel» zu rekonstruieren sucht.[12] Vielmehr sondiert er die Eruptionen der 1968er Zeit in den Industriemilieus des Ruhrgebiets und den Familienverhältnissen des Kleinbürgertums; er entlarvt die Lebenslügen der «melancholischen Generation» der 1968er, einer «Generation ohne Himmel» (FM 110), die Gewaltbereitschaft der Jugendrevolte (MK 116f.) und die adoleszenten Jugendträume, daß «leben leicht sei» (St 186). Aus der Distanz mehrerer Jahrzehnte gewinnt er so einen dezentralen und distanzierten Blick auf die Geschichte.

Schon in dem Debütband *Kratzer* (1984) finden sich die thematischen Hauptquellen von Rothmanns Generationserfahrung:

---

[1] Ralf Rothmanns Werke (alle Suhrkamp, Frankfurt/M.) werden mit folgenden Siglen zitiert: BB = Berlin Blues. Schauspiel, 1997; FM = Flieh, mein Freund! Roman, 1998; GR = Gebet in Ruinen. Gedichte, 2000; H = Hitze. Roman, 2003; MK = Milch und Kohle. Roman, 2000; RM = Rehe am Meer. Erzählungen, 2006; St = Stier. Roman, 1991; W = Wäldernacht. Roman, 1994; WH = Ein Winter unter Hirschen. Erzählungen, 2001.

[2] Georg Langenhorst, Religion und Konfession im literarischen Werk Ralf Rothmanns, in: Orientierung 71 (2007), 196-200.

[3] So auch Georg Langenhorst, Hrsg., Christliche Literatur für unsere Zeit. München 2007, 299.

[4] Wolfgang Frühwald; Das Gedächtnis der Frömmigkeit. Religion, Kirche und Literatur in Deutschland vom Barock bis zur Gegenwart. Frankfurt/M.-Leipzig 2008, 22.

[5] Ebd., 12.

[6] Ralf Rothmann, Ich sehe keinen Anfang und kein Ende. Gespräch mit Steffen Richter, in: Freitag. Die Ost-West-Wochenzeitung, Nr. 31, 28.7.2000.

[7] Christoph Bartmann, Die Mystik der Großküche, in: SZ, 17.3.2003.

[8] Ralf Rothmann, Gespräch mit Steffen Jacobs, in: Neue Rundschau 105 (1995), 3, 96.

[9] Ebd., 91.

[10] Ralf Rothmann, Vollkommene Stille. Rede zur Verleihung des Max-Frisch-Preises 2006. Frankfurt/M. 2006, 41f.

[11] Ebd., 35.

[12] Manuel Gogos, Nachwort, in: 1968. Kurzer Sommer – lange Wirkung. Ein literarisches Lesebuch. München 2008, 379.

Autorität und Familie («die Kindheit, / eine Prügelstrafe; Jugend, ein Motorradrennen; / Mannesalter Suff»[13]), Freiheitsverlangen und Verantwortung, Flucht aus vorgezeichneten Lebensläufen, Sozialmilieu und Arbeitswelt, Konflikt der Geschlechterrollen, Durchleuchtung der deutschen Zeitgeschichte, Sinnsuche und biblische Motive. In den 1986 und 1988 erschienenen Erzählungen *Messers Schneide* und *Der Windfisch* geht es – in eher traditionellem Erzählgestus – um Ausbruchs- und Aufbruchsversuche junger Männer, um sanfte Revolutionen gegen Familie und Kirche, um unaufgearbeitete deutsche Vergangenheit, die ein Stück der eigenen Geschichte ist.

Region als Metropole: Die Ruhrgebiets-Tetralogie

Mit dem Roman *Stier* von 1991 fand Ralf Rothmann seinen eigenen Ton. Das Buch eröffnet die «Ruhrgebiets-Tetralogie», die – mit den folgenden Romanen *Wäldernacht* (1994), *Milch und Kohle* (2000) und *Junges Licht* (2004) – ein Kapitel aus der Geschichte der alten Bundesrepublik erzählt, das bislang thematisch einseitig der Literatur der Arbeitswelt vorbehalten blieb. Ralf Rothmann verzichtet auf den aufklärerischen Anspruch der Dokumentarliteratur. Ihm geht es nicht darum, benachteiligte Sozialmilieus zu studieren, sondern die an ihnen ablesbaren kulturellen Wandlungsprozesse sichtbar zu machen. Jeder seiner Romane, die in der Gegend zwischen Oberhausen und Essen spielen, führt aus einer gegenwärtigen Rahmenhandlung in die Binnenhandlung der Jahre um 1970. Aus der Spannung zwischen Gegenwart und Erinnerung an die Jugend erwachsen die Einsicht, daß es «niemals die Zeit [ist], die vergeht» (W 9), und das Vermögen der Literatur, die Vergangenheit als kulturelle Schöpfung und soziales Konstrukt zu vergegenwärtigen.[14]
Auslösendes Moment für den Rückblick, Erinnerungsanlaß und Geburt des Erzählens ist meist der Tod eines Elternteils. Von diesem Tod her bezieht der Erzähler seine Autorität, holt er sich Rat, der «in den Stoff gelebten Lebens eingewebt» ist. Auf diese Weise bewahrt der Erzähler Ralf Rothmann «die epische Seite der Wahrheit, die Weisheit» vor dem Vergessen und knüpft an eine von der Moderne verschüttete Tradition an[15]: die Tradition des Bildungsromans. Rothmanns Ruhrgebiets-Romane sind von der Kritik folgerichtig als klassische Entwicklungsromane in modernem Milieu und als bedeutende sozialgeschichtliche Genealogie der Region gewürdigt worden, die Hoffnungen, Ängste und seelische Deformationen von drei Generationen in den Blick nimmt.[16]
Die nostalgische Sicht auf das Arbeitermilieu des «Kohlenpotts» ersetzt Ralf Rothmann durch eine historisch reflektierte Perspektive auf die Wandlung einer Region, die als designierte europäische Kulturhauptstadt 2010 «nicht mehr Staub, sondern Zukunft atmet» (Adolf Muschg) und heute als kulturelle Metropole Vorbild ist für urbane Regionen in Europa. Der zur Beerdigung seines Vaters zurückkehrende Erzähler in *Stier* sieht Einfamilienhäuser in den ausgeräumten Flözen, «größere Bäume, üppigere Hecken, mehr Autos und weniger Menschen auf den stets gefegten Straßen», aber auch einen «zweiten Supermarkt und einen neuen Hospitalflügel, eine Abteilung zur Behandlung von Alkohol- und Tablettensucht». Die stillgelegten Zechen und die geschleiften Fördertürme hinterlassen neue Problembezirke und leere Wohnungen, in denen Taubenschwärme und Elstern hausen (St 29f.), aber sie erinnern auch an den kirchlichen Fluchtraum, der Trost und Schönheit bot in den tristen Zechensiedlungen. Mühelos, aber ohne romantische Nostalgie kann das Schöne in einem «rotgoldenen Hochamt» auf das Göttliche verweisen und kann so ästhetische Erfahrung mit religiöser Erfahrung identifiziert werden (FM 23). Auf diese Weise gerät Religion – nach einer Phase der «Erosion traditioneller Christlichkeit» und des Autoritätsverlusts der Bibel – wieder in den «Erwartungshorizont der Ästhetisierung».[17]

Region in der Metropole: Berlin-Romane

Berlin als europäische Metropole ist das zweite Epizentrum von Rothmanns epischem Werk. Doch nicht die florierende Kunstszene, nicht die Konzentration von Kultur und politischer Macht reizt den Erzähler, sondern der genaue und bei aller Ironie doch milde Blick auf Rückzugsmilieus, auf Aussteiger und gesellschaftliche Außenseiter. Dies hat Hubert Winkels zu der Feststellung geführt, daß sich Ralf Rothmann «der Wahrheit über die Bergpredigt» nähert: «Es sind die zu kurz Gekommenen, die von der Maloche Zerstörten, die spontan Helfenden, die für einen Augenblick einen Anruf zu vernehmen vermögen.»[18] Religiös wird dieser Anruf, der aus einem der Alltagserfahrung entzogenen Bereich dringt, aber weniger durch explizierende wörtliche Rede[19], sondern durch einen gestischen Sinn, durch einen Griff zur Bibel (H 233)[20], eine glaubenslose Haltung des Gebets (BB 77f.), ein Hören auf die Stimme der Natur; und es sind diese «stillen Gesten der Zuwendung und der Güte»[21], welche die innere Einheit von Rothmanns narrativem Werk stiften und inmitten von Schmerz- und Gewalterfahrungen vom religiösen Gedächtnis der Poesie zeugen.
So führen auch die Romane *Flieh, mein Freund* (1998) und *Hitze* (2003) aus den von Migration und Interkulturalität geprägten Arbeiter- und Intellektuellenmilieus im Berlin der Jahrtausendwende zurück auf Frömmigkeitserfahrungen, deren sakrales Potential im Prozeß der Säkularisation verschüttet worden ist. Sei es der weise griechische Freund des Erzählers in *Flieh, mein Freund*, bei dem es schon «wie ein Sakrament» aussieht, «wenn er sich die Hände wäscht oder nur ein Glas Wasser trinkt» (FM 21), oder die mystische Vereinigung des Paars in *Hitze*, das «das ganze Leben» sucht (H 265): Immer gibt es Verweisungszeichen auf rituell-religiöse menschliche Grundhaltungen, mit denen besonders die Übergangsphasen des Lebens umgeben sind: Erwachsenwerden, Vereinigung der Geschlechter, Tod.
Auch die Berlin-Geschichten in den Prosabänden *Ein Winter unter Hirschen* (2001) und *Rehe am Meer* (2006) führen über die dicht und präzis beschriebenen Milieuerlebnisse hinaus in spirituelle Erfahrungsbereiche, denen «man Sinn geben muß» (St 150). Wie oft zitieren Rothmanns Figuren bedenkenlos Worte aus der Bibel, «*Wunder*, *Zerknirschung* oder *Gnade*» etwa (FM 21) oder den Vers «Flieh, mein Freund» aus dem Hohelied (8,14), ohne dabei zu bemerken, wie sehr die Sprechsituation archetypisch vorgeprägt ist. «Herr, sie haben keinen Wein mehr», sagt ein Gast auf einer Hochzeit und blickt «auf die Uhr» (St 230): Der Mesalliance des Brautpaars hat die wahre Stunde schon geschlagen. Mit einer ähnlich asketischen Symbolik liest die Mutter des Erzählers in *Milch und Kohle* in der Bibel: «Fürwahr, er trug unsre Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen [...] und durch seine Wunden sind wir genesen» (vgl. Jes 53,4-5). Doch so billig ist der Trost aus dem Gottesknechtslied nicht zu haben. Der Erzähler bezweifelt, daß es Heilung für die zerrüttete Familie gibt, und versteht den

[13] Ralf Rothmann, Kratzer und andere Gedichte. Frankfurt/M. 1987, 70.
[14] Vgl. Wolfgang Frühwald, Das Gedächtnis der Frömmigkeit (Anm. 4), 139.
[15] Diese Tradition hat Walter Benjamin in seinem Essay «Der Erzähler» (1936) einläßlich beschrieben (Illuminationen. Ausgewählte Schriften. Frankfurt/M. 1977, 388f.).
[16] Vgl. Markus Krause, Bildungsgeschichten im Ruhrgebiet, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 115 (1996), 198-206.
[17] Vgl. dazu die drei von Wolfgang Braungart u.a. hrsg. Bände: Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden (Paderborn u.a. 1997, 1998, 2000), hier Bd. 1, 9.
[18] Hubert Winkels, Gute Zeichen. Deutsche Literatur 1995-2005. Köln 2005, 270.
[19] So die These von Peter Handke, der von Rothmanns «mit Absicht verschmutzter Sprache auf der Suche nach Reinheit» spricht (Laudatio auf Ralf Rothmann anläßlich der Verleihung des Hermann-Lenz-Preises, in: manuskripte 2001, H. 154, 153).
[20] Die in Rothmanns Prosa häufige Verbindung von Frau und Bibellektüre weist auf die «Symbolik der Geschlechterliebe für die Gottesliebe» und hat ihr modernes Muster in Dostojewskijs Roman *Schuld und Sühne*, in dem (in Kap. 4,4) eine Prostituierte dem Mörder Raskolnikov die Lazarus-Geschichte vorliest; vgl. dazu Gerhard Kaiser, Resurrection. Die Christus-Trilogie von Patrick Roth. Tübingen-Basel 2008, 43.
[21] Thomas Oberender, Wer flüstert, lügt. Laudatio auf Ralf Rothmann anläßlich der Verleihung des Literaturpreises der Konrad-Adenauer-Stiftung am 18.5.2008 in Weimar, ungedr. Ms., zit. mit freundlicher Genehmigung des Autors.

biblischen Text so, daß «die eigenen Wünsche und Hoffnungen niemals so stark und vollkommen sein können wie das, was für einen vorgesehen ist». (MK 187)

Suche nach dem «erlösenden Wort»

Es sind die Bibel und die Tradition der Frömmigkeit, die bei der Suche nach einem «erlösenden Wort» unaufdringlich zu Rate gezogen werden, um «eine Handvoll Silben klingen, einen Rhythmus pulsieren und ein Bild aufleuchten» zu lassen (St 186). Ralf Rothmann weiß, daß die «spirituelle Dimension» (BB 23) in einer Zeit, der es keinen Kummer mehr macht, von Gott nichts zu wissen[22], keiner Konfession und keines Gottesglaubens mehr bedarf. «Zeit / tötet Götter. Zeit zerreißt Glocken», summiert der Lyrikband *Gebet in Ruinen* (GR 12) und kehrt die theologische Beweislast mit einem Pathos, das an Rilke und Celan gemahnt, um: «Du müßtest wieder an uns glauben, Herr, / es eilt.» (GR 17) Der Titel des Gedichtbandes reflektiert aber nicht nur das Wissen darum, «wie schwierig es ist, heute noch Gedichte vorzulegen, die nicht ruiniert wären».[23] «Gébet in Ruinen»: das läßt sich auch so akzentuiert als Imperativ lesen, in den Ruinen einer untröstlichen Zeit Orientierung zu geben, das Transzendente im Empirischen zu entdecken und «Epiphanien [...] im profansten Alltag» aufscheinen zu lassen.[24]

Wenige Geschichten illustrieren die säkularisationsbedingte Verdrängung der sakralen Ausdrucksformen von Religion und Ritual – die nach glaubhaften Untersuchungen etwa 70 Prozent unserer kommunikativen Handlungen ausmachen[25] – so augenfällig wie die Erzählungen «Von Mond zu Mond» (2001) und «Gethsemane» (2006). Sie gehören spiegelbildlich zusammen im Koordinatensystem von Rothmanns Gedächtnis der Frömmigkeit: einerseits eine negative, andererseits eine positive Auferweckungsgeschichte, zwei Erzählungen vom Verrat am Leben und an der Liebe[26] in einer Nacht vor dem Tod. Die erste Geschichte fokussiert eine bekannte biblische Auferweckungsgeschichte (Lk 8,40-56) aus der Außenperspektive eines zufälligen Augen- und Ohrenzeugen des Geschehens. Der Hirt Enosch ist der einzige, der hört, was Jesus tatsächlich ins Ohr der toten Tochter des Synagogenvorstehers Jairus, einem «Kind wie Milch und Kohle» (WH 89), geflüstert hat; nicht «Steh auf!» (Lk 8,54), sondern: «Vergib mir!» (WH 103). Der als «gottlos» verschriene Enosch sieht und hört, er versteht dieses Wort nicht, aber er steht dem «Nazarener» mit seiner Aufmerksamkeit, die Malebranche zufolge «das natürliche Gebet der Seele» ist[27], näher als die erst sprachlose, dann mit «Knochenflöten» lärmende Menge, der das geflüsterte Wort Jesu entgeht. Nur Enosch, dessen hebräischer Name «Mensch» bedeutet, hat in der Stille seiner Frömmigkeit[28] ein Ohr für den sprachlichen Ausdruck des Mysteriums. Als schweigender Beobachter bezeugt er eine existentielle religiöse Erfahrung, wenn auch eine, die sich nicht leicht entschlüsseln läßt. Hierin liegt Rothmanns Erzählkunst, «durch Verschwiegenheit zu sprechen».[29] Auch der Erzähler gibt dem Leser nur den diskreten Hinweis, daß jedes Leben im wörtlichen Sinne einmalig ist, selbst das Leben des von einer Schlange gebissenen Hundes, den Enosch in jener Nacht in seiner Manteltasche mit sich getragen und letztlich vergebens zu retten versucht hat.

Die Erzählung «Gethsemane» ist eine negativ akzentuierte Auferweckungsgeschichte. Sie reaktualisiert einen biblischen Gedächtnisort aus der Passionsgeschichte. Das Gethsemane des ehemaligen Arztes Raul ist das Krankenhaus, in dem seine Lebensgefährtin Marie wegen ihrer Spinalparalyse operiert werden muß. Am Abend vor der Operation verläßt Raul erschöpft das Krankenzimmer, um das Bett am nächsten Morgen, vor der anstehenden Revision, «leer» zu finden (RM 112). Die Geschichte erzählt vom Kampf des Erzählers gegen sein schlechtes Gewissen, «nicht eine Stunde» mit der Kranken wachen zu können (RM 111), und gegen seine eigene radikale Ablehnung der Klinikmedizin: «Nicht länger mehr Elend und Tod und die Lügen der Hoffnung» (RM 107). Doch der Vorwurf des Verrats reicht tiefer. Der in Rauls Bibel, einem Geschenk Maries, markierte Satz «... und fand sie schlafend vor Traurigkeit» (RM 101; Mt 26,40) erinnert nicht nur an die doppelte Traurigkeit, die Jesus als Todesangst und die Jünger als Angst vor dem Verlust Jesu erfaßt. Der Schlaf der Todeskranken ist traurig auch deshalb, weil ihr die Entscheidung über die Finalität des Lebens von der Medizin, die Entscheidung über den Körper nach dem Tode vom Lebenspartner abgenommen wird. Dieser hat ihr nämlich das Formular, auf dem sie sich «im Fall des Todes mit der Sektion ihres Körpers einverstanden erklärt» (RM 104), nicht vorgelegt und offenbar an ihrer Stelle eine Vorentscheidung getroffen. Raul als Todesbote, als des Schlafes Bruder – das Ende der Erzählung läßt viele Deutungen zu.

Die thematischen Bindemittel, die beide Auferweckungsgeschichten zusammenhalten, sind die Unterdrückung des Lebens zum Tode und die Untröstlichkeit der Todesgewißheit. Ralf Rothmann bietet keine Lösung, aber mit dem Gedächtnis der Religion eine Hilfe, um die «Fragen an das Leben etwas genauer zu stellen». «Brücken brennen; Zukunft dunkel, aber offen», resümiert der Erzähler im Roman *Stier* (372). Mag auch die Zukunft der Religion von der Marxschen Erkenntnis verdunkelt sein, daß es «Aufgabe der Geschichte» ist, nach dem Verschwinden des «Jenseits der Wahrheit» die «Wahrheit des Diesseits zu etablieren»[30], so ist sie für Ralf Rothmann doch offen genug, sich – über brennende Brükken der Tradition hinweg – in einem zumindest epischen «Paradies der Leiden»[31] einzurichten. *Michael Braun, St. Augustin*

[22] Vgl. Sebastian Kleinschmidt, Gegenüberglück. Essays. Berlin 2008, 48.
[23] Jochen Hörisch, Vexierspiele, in: NZZ, 1.11.2000.
[24] Patrick Bahners, Sieh jene Spatzen, in: FAZ, 28.10.2006.
[25] Wolfgang Frühwald, Das Gedächtnis der Frömmigkeit (Anm. 4), 12.
[26] Liebesverrat ist auch der mächtige Impuls, der Uwe Saegers Roman *Die gehäutete Zeit. Ein Judasbericht* (Rostock 2008) steuert: Gethsemane als Ort des trennenden Bruderkusses, der den göttlichen Heilsplan besiegelt.

[27] Paul Celan, Der Meridian, in: Werke. Bd. 3, hrsg. von Beda Allemann und Stefan Reichert. Frankfurt/M. 2000, 199. Das Zitat – aus Walter Benjamins Kafka-Essay – steht in einer reichen Tradition des Frömmigkeitsgedächtnisses.
[28] Es ist eine vom pietistisch-mystischen Wortschatz geprägte «Hausfrömmigkeit», die sich von der praktischen «Weltfrömmigkeit» des Ich-Erzählers in «Gethsemane» unterscheidet. Zu den Begriffen vgl. Wolfgang Frühwald, Das Gedächtnis der Frömmigkeit (Anm. 4), 97-99.
[29] Verena Auffermann, Der Erzähler Ralf Rothmann, in: Hubert Winkels, Hrsg., Ralf Rothmann trifft Wilhelm Raabe. Der Wilhelm Raabe-Literaturpreis – das Ereignis und die Folgen. Göttingen 2005, 161.
[30] Zit. nach Sebastian Kleinschmidt, Gegenüberglück (Anm. 22), 93.
[31] Ralf Rothmann, Kratzer (Anm. 13), 46.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)
erscheint 2× monatlich in Zürich
Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen
Redaktion und Aboverwaltung:
Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich
Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch
Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch
Telefax 044 204 90 51
Homepage: www.orientierung.ch
Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin, Werner Heierle
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)
Preise Jahresabonnement 2009:
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 4835), Konto Nr. 556967-61, IBAN: CH1104835055696761000, SWIFT/BIC: CRESCHZZ80C
Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil
Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.
Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.