

O ORIENTIERUNG

Nr. 15/16 73. Jahrgang Zürich, 15./31 August 2009

INNERHALB DES AN JAHRESTAGEN reichen Jahres 2009 stellt der 1. September ein herausragendes Datum dar. Denn am 1. September 1939 begann das Deutsche Reich unter seinem nationalsozialistischen Führer Adolf Hitler mit einem See-, Land- und Luftstreitkräfte umfassenden Angriff auf Polen. Daraufhin verlangten aufgrund der «Garantieerklärung vom 30. März 1939» Frankreich und das Vereinigte Königreich ultimativ den Rückzug der deutschen Truppen und den Abbruch der Kampfhandlungen, und sie erklärten, als dies nicht erfolgte, am 3. September den Krieg gegen das Deutsche Reich. In der Geschichtsschreibung wird der 1. September 1939 allgemein als Beginn des Zweiten Weltkrieges bezeichnet. Gegen diese Kennzeichnung hat kürzlich Bernd Wegner den Einwand vorgebracht, hier werde eine willkürliche Trennung zwischen Vorkriegsperiode und Krieg gezogen. Denn das Deutsche Reich habe schon vor dem Angriff auf Polen mit den Besetzungen von Österreich und der Tschechoslowakei kriegerische Aktionen gegen Nachbarn durchgeführt, die im Rahmen einer umfassenden Expansionspolitik gestanden hätten. In diesem Kontext müßte eine Reihe von mit militärischer Gewalt ausgefochtenen zwischenstaatlichen Konflikten gezählt werden, die eine frühere Datierung des Zweiten Weltkrieges nahelegen könnte. Bernd Wegner nennt in diesem Zusammenhang den russisch-japanischen Konflikt im ersten Halbjahr 1939, den spanischen Bürgerkrieg von 1936 bis 1939, den Abessinien-Krieg von 1935 und 1936, schließlich den japanisch-chinesischen Krieg von 1931 bzw. 1937.

1. September 1939

Mit seinen Überlegungen erreicht Bernd Wegner zwei Ziele. Er versucht eine differenzierte Bestimmung des Begriffes Krieg. Darum gebraucht er an den entscheidenden Stellen seines Aufsatzes die Wortverbindungen «komplexes internationales Gewaltgeschehen» bzw. «Prozeß internationaler Gewaltverdichtung». Zweitens verstärkt er eine globalgeschichtliche Sicht des Zweiten Weltkrieges. Mit beiden Themen rückt er die Frage, wie die Deutung des 1. Septembers 1939 als des Beginns des Zweiten Weltkrieges mit der Erinnerung an diese historische Katastrophe des 20. Jahrhunderts zusammenhängt, ins Zentrum weiter zu entfaltender Überlegungen.

Denn dieses Problem stellt sich schon, wenn man sich auf eine auf Europa konzentrierte Erinnerungsgeschichte beschränkt. Für eine Reihe europäischer Staaten ist der 23. August 1939, an dem zwischen dem deutschen Reichsaußenminister Joachim von Ribbentrop und dem sowjetischen Außenminister Wjaceslaw M. Molotow ein Nichtangriffspakt (mit einem geheimen Zusatzprotokoll), der sogenannte Hitler-Stalin-Pakt, unterzeichnet wurde, ein Wendepunkt, während dieses Datum von anderen europäischen Staaten kaum wahrgenommen wird. Die damit gegebenen unterschiedlichen Traditionen sind bis heute prägend und führen zu Deutungskonflikten innerhalb der europäischen Staatengemeinschaft. Aber auch schon im Rahmen einer innereuropäischen Perspektive drängt sich eine globalgeschichtliche Sehweise auf, wenn man berücksichtigt, daß 1939 Großbritannien, Frankreich, die Vereinigten Staaten, die Niederlande und Japan Kolonien besessen oder nicht zum eigenen Staatsgebiet gehörende Territorien kontrolliert haben. Zu den Kriegszielen des deutschen Reiches gehörten die Rückgewinnung der 1918 verlorenen Kolonialgebiete und die Eroberung neuer Territorien. Von Anfang an waren damit die Kolonien als Kampfgebiete in das Kriegsgeschehen einbezogen. Bewohner der Kolonien kämpften in den einzelnen Armeen, und die Ressourcen ihrer Länder wurden für die Kriegswirtschaft ausgenutzt. Diese Seite des Zweiten Weltkrieges ist sehr lange verschwiegen worden. Erst nach der Entlassung in die Unabhängigkeit fing in den einzelnen neu entstandenen Staaten Afrikas und Asiens die historische Aufarbeitung des Zweiten Weltkrieges an. Nur in Ansätzen sind bis jetzt seine Folgen für die wirtschaftliche und politische Entwicklung der Dritten Welt erforscht worden. Ein 2005 erschienener deutscher Sammelband hat eine erste Bilanz dieser Arbeit vorgelegt. Wenn am 1. September 2009 des siebzigsten Jahrestages des Kriegsbeginns gedacht wird, ist auch an die Opfer der Dritten Welt zu erinnern. (Vgl. *Zur Titelseite* auf der letzten Seite.) *Nikolaus Klein*

ZEITGESCHICHTE

1. September 1939: Der Angriff auf Polen – Beginn des Zweiten Weltkrieges? – Der Hitler-Stalin-Pakt vom 23. August 1939 – Die Dritte Welt im Zweiten Weltkrieg (Vgl. *Zur Titelseite* auf der letzten Seite) *Nikolaus Klein*

NEUES TESTAMENT/ALTE KIRCHE

«**Exkulturation**» und «**Mikrokommunikation**»: Blicke in den Missionsalltag des Paulus – Die spätantike Religionsgeschichte und das Christentum – Mission durch Mikrokommunikation – Familiäre und soziale Netzwerke – Mission durch «Wandermissionare» – Paulus als «atypische Figur» – Eine missionarische Strategie – Korrekturen an einem verbreiteten Paulus-Bild – Das private Leben als «Ort» der Mission – Zwei Beispiele: Philippi und Korinth – Die Rolle von Frauen – Die berufliche Tätigkeit – Christentum und Kultur. *Alfons Fürst, Münster/Westf.*

ZEITGESCHICHTE

Von der Ansteckungsgefahr des kleinen Mutes: Persönliche Erfahrungen bei den Kommunalwahlen im April 1989 in Dresden – Offizielle Erinnerung und Alltagsgeschichte – Der Ökologische Arbeitskreis der Dresdner Kirchenbezirke – Vereinnahmung durch Parteiorganisationen – Die Kommunalwahlen im April 1989 – Training des aufrechten Ganges – Isolierung der Kritiker – Vom Mut der kleinen Leute. *Werner Schmiededecke, Dresden*

ÖKUMENE

«**Zu einer Hoffnung in Christus berufen...**»: Zur 13. Vollversammlung der «Konferenz Europäischer Kirchen» (KEK) in Lyon – 50 Jahre nach der Gründung der KEK – Der Kalte Krieg und die Kirchen – Auf dem Weg zu einer europäischen Ökumene – Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche – Von Trondheim nach Lyon – Debatten über Strukturreformen – Erklärungen zu sechs brennenden Problemen – Ökumenische Visionen. *Nikolaus Klein*

LITERATUR

Ein anderer Blick auf die Wirklichkeit: Wie Barbara Frischmuths Ägyptenreisero-man religiöse Gedächtnisspuren verlebendigt – Grenzgängerin zwischen Ost und West – Die Warnung der ägyptischen Freundin Lamis – Die Jugendliebe Abbas – In ägyptischen Verhältnissen leben – Von Männern und Frauen – Der jahrtausendealte Gedächtnisraum des Niltales – Der allumfassende Tun-Ergehens-Zusammenhang – Zum Verständnis von Transzendenz – Wirklichkeitsbegriff und Religion. *Christoph Gellner, Luzern*

Krieg und Zwischenkrieg: Zu Irène Némirovskys Roman «Feuer im Herbst» – Eine abendliche Tafel im Herbst 1914 – Tote und Überlebende – Zweifache Perspektive auf das 20. Jahrhundert. *Wolfgang Schlott, Bremen*

«Exkulturation» und «Mikrokommunikation»

Blicke in den Missionsalltag des Paulus*

Zu den erstaunlichen Ereignissen der spätantiken Religionsgeschichte gehört die erfolgreiche Ausbreitung des Christentums im gesamten Mittelmeerraum und darüber hinaus (besonders nach Osten). Noch erstaunlicher wird dieses Phänomen dadurch, daß die Alte Kirche bekanntlich weder ein Programm für die Mission entworfen noch Institutionen oder ein Amt dafür geschaffen hat. Sie kannte nicht einmal ein Wort für Mission und auch keine Bezeichnung für den Missionar. Die antiken christlichen Gemeinden haben die Mission nicht als eigene Aufgabe begriffen, der sie sich mit besonderen Kräften gewidmet hätten.¹

Mission durch «Mikrokommunikation»

Wie aber sind Menschen in den ersten Jahrhunderten in insgesamt ja doch beträchtlicher Zahl in Kontakt mit dem Christentum gekommen? Für die vorkonstantinische Zeit des zweiten und dritten Jahrhunderts hat die Forschung seit längerer Zeit herausgefunden, daß der christliche Glaube sich offensichtlich über die normalen Kontakte des alltäglichen Lebens ausgebreitet hat.² Mit einem soziologischen Begriff spricht man dafür von «Primärkommunikation» oder auch von «Mikrokommunikation».³ Damit ist Folgendes gemeint: Menschen, die sich einer christlichen Gemeinde anschlossen, lebten weiter in ihrer bisherigen Umgebung, gingen weiter ihren Berufen nach, pflegten weiter ihre sozialen Kontakte, taten also das, was zum alltäglichen Leben gehört. In mancher Hinsicht fielen sie allerdings durch einen neuen Lebensstil und neue Verhaltensweisen auf. Zum Beispiel gingen sie, wenn sie ihr Christsein ernst nahmen, nicht mehr zu den Zirkus- oder Gladiatorenspielen – wobei man allerdings sagen muß, daß dies offensichtlich eher ein Anspruch als eine verbreitete Realität gewesen ist.⁴ Gleichwohl sind solche Verhaltensweisen vorgekommen und sind Christen aufgefallen, wenn sie etwa an den Festen zu Ehren des Kaisers ihre Türen nicht mit den zu diesem Anlaß üblichen Lorbeergirlanden, Kränzen und brennenden Laternen schmückten.⁵ Sei es auf Nachfrage von Bekannten und Freunden, sei es von sich aus, sprachen diese Christen über die Gründe für ihr Verhalten und damit über ihren neuen Glauben. Auf diese Weise ist der christliche Glaube in alltäglichen Kommunikationssituationen bekannt geworden. Am Arbeitsplatz, auf dem Marktplatz, beim Einkaufen, beim Wasserholen am Brunnen, bei gesellschaftlichen Ereignissen in der besser gestellten Schicht – bei allen solchen Anlässen konnte es zu Gesprächen über das Christentum kommen und konnten Interessenten an dieser Religion gewonnen werden.

* Vortrag anlässlich des Paulusjahres auf der Theologischen Akademie «Inkulturation und Identität. Von Paulus lernen» in Münster am 24.1.2009 und in Recklinghausen am 14.10.2009.

¹ Das hat Norbert Brox in einem sehr erhellenden Beitrag herausgestellt: Zur christlichen Mission in der Spätantike, in: Karl Kertelge, Hrsg., Mission im Neuen Testament. (Quaestiones disputatae 93). Freiburg i.Br. u.a. 1982, 190-237, erneut in: Norbert Brox, Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie. Hrsg. v. Franz Dünzl, Alfons Fürst, Ferdinand R. Prostmeier. Freiburg u.a. 2000, 337-373, bes. 339-356 zur Frage nach einer Theorie der frühchristlichen Mission.

² Siehe Norbert Brox, Mission (vgl. Anm. 1), 356-369, wo die ältere Literatur dazu ausgewertet ist.

³ Das ist ein von Wolfgang Reinhold für die im Folgenden geschilderten Zusammenhänge vorgeschlagener Begriff: Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 188). Göttingen 2000, 204-206.

⁴ Die diesbezüglichen Realitäten in den ersten drei Jahrhunderten hat Christine Mühlenkamp eingehend analysiert: «Nicht wie die Heiden». Studien zur Grenze zwischen christlicher Gemeinde und paganer Gesellschaft in vorkonstantinischer Zeit. (Jahrbuch für Antike und Christentum. Erg.-Bd. Kleine Reihe 3). Münster 2008.

⁵ Siehe speziell zu diesem Brauch Christine Mühlenkamp, «Nicht wie die Heiden» (vgl. Anm. 4), 54f., 101-103, 132.

Auf diese Weise waren es die einfachen Menschen, die das Evangelium unter die Leute brachten. Das Christentum verbreitete sich über persönliche Beziehungen in den familiären und sozialen Netzwerken der Antike. Frauen, die in den christlichen Gemeinden überproportional vertreten waren, hatten daran offensichtlich einen erheblichen Anteil. Ein scharfer Beobachter und Kritiker des Christentums, der Philosoph Kelsos im zweiten Jahrhundert, hat den Christen polemisch vorgeworfen, es seien «Wollarbeiter, Schuster und Walker», bei denen das Evangelium am meisten Anklang finde (überliefert bei Origenes, Gegen Kelsos 3,55). Obwohl das polemisch gemeint war, hat er damit doch eine offenbar richtige Beobachtung gemacht, eben zur Verbreitung des Christentums in alltäglichen Kontakten.

Mission durch «Wandermissionare»

Professionelle Missionare, die sich die Verbreitung des Evangeliums zur Lebensaufgabe gemacht haben, hat es vereinzelt in der Frühzeit und dann bis in das dritte Jahrhundert hinein gegeben. Das geht aus einem in diesem Zusammenhang berühmten Text des Origenes hervor, der etwa im Jahr 248 Folgendes geschrieben hat: «Die Christen sind, so viel an ihnen liegt, eifrig bemüht, ihre Lehre über die ganze Erde zu verbreiten. Daher machen es sich einige förmlich zu ihrer Lebensaufgabe, nicht nur von Stadt zu Stadt, sondern auch von Dorf zu Dorf und von Gehöft zu Gehöft zu wandern, um auch andere für den Glauben an Gott zu gewinnen» (Gegen Kelsos 3,9). Diese Wandermissionare waren in Habitus und Auftreten wohl ziemlich auffällige Gestalten, die in manchen Zügen an die herumziehenden Kyniker der römischen Kaiserzeit erinnern. Als Prototyp und Repräsentant solcher Wanderprediger der Frühzeit gilt der Apostel Paulus. Generell ist die gängige Vorstellung von der Ausbreitung des Christentums im ersten Jahrhundert von diesem Bild wandernder Missionare, der Apostel, geprägt, die von Stadt zu Stadt ziehen, das Evangelium verkünden und auf diese Weise überall im östlichen Mittelmeerraum Gemeinden gründen. Diese übliche Vorstellung möchte ich durch einige Hinweise modifizieren.

Paulus als «atypische Figur»

Der bekannteste Missionar der ersten christlichen Generation, der Apostel Paulus, ist in vielerlei Hinsicht ein Sonderfall.⁶ Er bewegte sich zwar in den Hauptstädten der römischen Provinzen in der griechischen Welt des östlichen Mittelmeerraumes und damit in dem sozialen Raum, in dem sich das frühe Christentum bis in das vierte Jahrhundert hinein etablierte und ausbreitete (das frühe Christentum war eine Stadtreligion). Die gezielte Planung, mit der er von Stadt zu Stadt zog und Gemeinden gründete, ist allerdings von keinem anderen Missionar der Frühzeit bezeugt. Nachdem er im Streit, der berühmte Antiochenische Zwischenfall, aus Antiochia, seiner ersten Missionsbasis, fortgegangen war, bewegte er sich auf den Hauptstraßen der Römer gezielt nach Westen, und zwar auf der Via Egnatia von Kleinasien aus über das nördliche Griechenland in Richtung Rom. Aus dem Römerbrief geht hervor, daß er über Rom bis in den Westen des Römischen Reiches nach Spanien zu reisen gedachte (Röm 15,23f.); nach den Nachrichten, die wir über seinen Tod in Rom haben, kam es dazu nicht. Wichtig daran ist die Idee von Weltmission, die sich in einer solchen Strategie kundtut.

Das Atypische an Paulus ist also eine in großem Stil angelegte Missionsaktion, die von Ost nach West das ganze Römerreich

⁶ Zum «Sonderfall Paulus» siehe neuerdings Martin Ebner, Die Kirche in vorkonstantinischer Zeit. Von den Anfängen bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts, in: Bernd Moeller, Hrsg., Ökumenische Kirchengeschichte. Band 1: Von den Anfängen bis zum Mittelalter. Darmstadt 2006, 15-57, hier 39-42.

umspannt und sich gezielt auf die römische Infrastruktur stützt, also die Hauptstädte der Provinzen und die sie verbindenden ausgezeichneten Straßen der Römer. Zu diesem Atypischen gehört ferner die apokalyptische Eile, mit der Paulus diesen Plan umsetzte. Er blieb immer nur so lange in einer Stadt, bis er der Meinung war, daß die dort entstandene Gemeinde auf eigenen Füßen stehen könne (was nicht immer gut funktioniert hat, wie die Korintherbriefe zeigen) und er weiterziehen und in der nächsten Stadt eine neue Gemeinde gründen konnte. Diese apokalyptische Eile hängt damit zusammen, daß Paulus wie alle Christen der ersten Generation vom baldigen Ende der Welt überzeugt war. Er erwartete die Wiederkehr Christi noch zu Lebzeiten. Vor dem Eintreten dieses Ereignisses wollte er das Evangelium in der ganzen Welt verkündet haben.

Paulus ist im Kontext der Ausbreitung des antiken Christentums also insofern ein Sonderfall, als er eine größer angelegte missionarische Strategie hat und diese gezielt in die Tat umzusetzen versucht. Damit unterscheidet er sich von der üblichen Art und Weise, wie Mission in vorkonstantinischer Zeit vor sich ging. Gleichwohl ist zu fragen, ob seine konkrete Missionsarbeit tatsächlich als organisierte öffentliche Aktion zu begreifen ist oder ob nicht auch sie in die alltäglichen Wege der Ausbreitung des christlichen Glaubens über die eingangs genannte «Mikrokommunikation» einzuordnen ist.

Paulus als Prediger auf dem Marktplatz?

Fragt man näherhin nach den Modalitäten der Mission des Paulus⁷, begegnet in der Literatur neben dem Bild vom Prediger in den Synagogen oft das Bild von Paulus als Prediger auf dem Marktplatz: «Christliche Missionare wie Philippus, Barnabas oder Paulus predigten an der Straßenecke oder auf dem Marktplatz.»⁸ Diese Vorstellung dominiert nicht selten Beschreibungen der urchristlichen Missionstätigkeit. Gehörte es wirklich zur Missionspraxis des Paulus, auf den Marktplatz zu gehen oder sich an eine Straßenecke zu stellen und dort das Evangelium zu verkünden – wie auch immer man sich das näher vorstellen soll?

Dieses Bild vom Marktplatzprediger Paulus ist ziemlich sicher von zwei Faktoren bedingt⁹: Zum einen von der Areopagrede des Paulus in Athen, wie sie in der Apostelgeschichte dargestellt wird (Apg 17,16-34). Darin hält Paulus nicht nur eine öffentliche Rede in der Mitte des Areopags, sondern es heißt auch, er habe täglich auf dem Marktplatz mit den jeweils Anwesenden gesprochen. Bei dieser Darstellung des Lukas, des Autors der Apostelgeschichte, handelt es sich allerdings um eine emblematische Szene, in der die Konfrontation des christlichen Evangeliums mit der weltlichen Weisheit, der griechischen Philosophie, in eine plastische Szene gegossen wird. Eine solche literarisch im übrigen genial gestaltete Szene läßt sich nicht historisierend auf einen konkreten historischen Vorgang hin auswerten und gibt für die Frage nach der konkreten Missionspraxis des Paulus nichts her.

Zum anderen erinnern die Paulusbriefe in manchen Zügen an die kynisch-stoische Diatribe, also die rednerische Aufbereitung philosophischer Inhalte für ein breiteres Publikum. Wir kennen solche Redner aus der römischen Kaiserzeit, beispielsweise *Dion von Prusa*, genannt Chrysostomus («Goldmund»), *Aelius Aristides* oder *Maximus von Tyrus* – Männer, die als philosophische Entertainer in den Städten der griechischen und römischen Welt auftraten und das Publikum mit gelehrten oder unterhaltsamen Vorträgen zu verschiedenen Themen unterhielten und damit zum Teil großen Erfolg hatten und Ruhm ernteten. Weil die Paulusbriefe in mancher Hinsicht an den Stil solcher Reden erinnern,

stellt man sich Paulus im Rückschluß als Redner bzw. Prediger vor einem öffentlichen Auditorium in einer griechischen Stadt vor. Auch diese Vorstellung ist allerdings zu verabschieden. Zum einen hat sich gezeigt, daß die kynisch-stoische Diatribe doch eher für Lehrvorträge von Philosophen in Schulen gedacht war, die freilich ihrerseits öffentlich sein konnten, weniger für Volksreden auf den Plätzen antiker Städte, wie sie die genannten Redner gehalten haben. Zum anderen folgt aus dem Stil der Paulusbriefe nichts über eine etwaige Tätigkeit des Paulus als Prediger auf Marktplätzen.

Natürlich ist nicht auszuschließen, daß Paulus in den Städten, in denen er auf seinen Missionsreisen lebte, auch auf Marktplätzen oder anderen öffentlichen Orten mit verschiedenen Leuten ins Gespräch gekommen ist, aber als zentraler Ort seiner Missionsarbeit kann diese Tätigkeit nicht betrachtet werden. Das verbreitete Bild des Paulus als öffentlicher Redner oder Prediger an der Straßenecke ist falsch. Der entscheidende Ort seiner missionarischen Arbeit war nicht die Öffentlichkeit des Marktplatzes, auf dem Gericht und politische Reden gehalten wurden, sondern waren Orte des privaten Lebens. Um das näher zu profilieren, betrachten wir zwei Texte aus der Apostelgeschichte.

Erstes Beispiel: Philippi

«Wir fuhren von Troas ab, gelangten in direkter Fahrt nach Samothrake, am nächsten Tag nach Neapolis und von dort nach Philippi. Das ist eine führende Stadt im Bezirk von Makedonien, eine Kolonie. In dieser Stadt hielten wir uns einige Tage auf. Am Sabbat gingen wir hinaus vor das Tor an den Fluß, wo wir eine Gebetsstätte vermuteten. Wir setzten uns und redeten mit den versammelten Frauen. Eine Frau namens Lydia, eine Purpurchändlerin aus der Stadt Thyatira, eine Gottesfürchtige, hörte zu. Ihr schloß der Herr das Herz auf, so daß sie sich an das von Paulus Gesagte hielt. Als aber sie und ihr Haus getauft wurden, bat sie: «Wenn ihr das Urteil gewonnen habt, daß ich dem Herrn gläubig bin, kommt in mein Haus und wohnt darin!» Und sie nötigte uns dazu.» (Apg 16,11-15).¹⁰

Dieser Bericht in der Apostelgeschichte über die Gründung der ersten Gemeinde durch Paulus auf europäischem Boden ist die beste Quelle für die Modalitäten der paulinischen Mission.¹¹ Es ist kein Manko, daß ich dazu auf die Apostelgeschichte zurückgreife und nicht auf die echten Paulusbriefe, obwohl es sogar einen Brief des Paulus an die Gemeinde in Philippi gibt. In den Paulusbriefen werden die Modalitäten seiner Missionspraxis nämlich nicht in solcher Prägnanz angesprochen. Auch wenn in der gegenwärtigen Exegese, wenn es um Paulus geht, die echten Paulusbriefe gegenüber den Berichten der Apostelgeschichte zu Recht den Vorzug erhalten, bedeutet das im Umkehrschluß doch nicht, daß die Apostelgeschichte nun gar nicht mehr verlässlich für das Wirken des Paulus ausgewertet werden könnte. Auch wenn in der Darstellung der Apostelgeschichte das Vorgehen des Paulus in vielfacher Hinsicht stilisiert wird (ein Beispiel dazu gleich), kann man doch davon ausgehen, daß gerade in der zum Teil stereotypen Stilisierung ein gängiges Verfahren der Mission des ersten Jahrhunderts steckt, denn in seinen Typisierungen rekurrierte der Verfasser der Apostelgeschichte gewiß auf solche Muster und eben nicht auf Spezifika des Paulus. Aus diesem Grund kann man einen Text wie den zitierten für die Missionspraxis des ersten Jahrhunderts auswerten und mit einem gewissen Recht auch als Beispiel für das konkrete Vorgehen des Paulus.

Zu den Stilisierungen der Apostelgeschichte gehört es, Paulus als erstes immer in eine Synagoge zu schicken. Das ist auch in diesem Text der Fall. Bei der Gebetsstätte (griechisch *proseuchê*) dürfte eine Synagoge gemeint sein. Obwohl dieser Zug zu den Typisierungen der Apostelgeschichte gehört, scheint er doch nicht

⁷ Diese hat Wolfgang Reinbold eingehend untersucht: Propaganda und Mission (vgl. Anm. 3), 182–225.

⁸ So Dieter Georgi, Forms of religious propaganda, in: H.J. Schultz, Hrsg., Jesus in his time. Philadelphia 1971, 124–131, hier 124, ins Deutsche übersetzt aus der englischen Zitierung bei Wolfgang Reinbold, Propaganda und Mission (vgl. Anm. 3), 200, Anm. 15.

⁹ Das Folgende im Anschluß an Wolfgang Reinbold, Propaganda und Mission (vgl. Anm. 3), 200–202.

¹⁰ Übersetzung: Rudolf Pesch, Die Apostelgeschichte (Apg 13–28). (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament V/2). Zürich u.a. 1986, 103 mit Modifizierungen.

¹¹ Siehe die Auswertung bei Wolfgang Reinbold, Propaganda und Mission (vgl. Anm. 3), 186.

abwegig zu sein und läßt sich in die hier beschriebene Szenerie einigermaßen plausibel einordnen. Aus diesem Text ergibt sich folgendes Bild der konkreten Missionspraxis des Paulus: Paulus kommt mit seinen Begleitern in eine wichtige Stadt der Provinz Makedonien, die an der Via Egnatia liegt, die Richtung Westen nach Rom führt. Er hält sich dort einige Tage auf. Der Text beschreibt nicht näher, wo er das genau tut und in welcher Form dieser Aufenthalt erfolgt. Man kann sich aber gut vorstellen, daß sich Paulus als Jude, der er ja nach wie vor ist, aber eben als Jude, der in Jesus den Messias sieht, im Rahmen des sozialen jüdischen Netzwerkes bewegt, das wir gerade in den griechischen Städten rund um die Ägäis in hoher Dichte antreffen. Ebenfalls gut vorstellen kann man sich, daß er am Sabbat zur Synagoge geht. Das ist ein Treffpunkt für Juden nicht nur zum Gottesdienst, sondern auch ein sozialer Treffpunkt und eine Möglichkeit für Gespräche. Die topographischen Angaben des Textes lassen sich mit einem archäologischen Befund kombinieren. Bei Ausgrabungen wurde ein monumentales Bogentor an der Grenze des Territoriums der Kolonie gefunden. Der Fluß, von dem im Text die Rede ist, ist etwa zwei Kilometer entfernt, und an diesem Fluß befand sich eine *proseuché*, eine Synagoge außerhalb der Stadt, vielleicht wegen des für die rituellen Waschungen benötigten Wassers.¹²

An diesem Ort der Kommunikation trifft Paulus nach diesem Text auf Frauen. Er setzt sich zu ihnen und kommt mit ihnen ins Gespräch. Dieses Detail läßt sich mit vielen weiteren Details in frühchristlichen Texten des ersten und zweiten Jahrhunderts verbinden. Frauen scheinen einen erheblichen Anteil an den entstehenden christlichen Gemeinden gehabt zu haben, sowohl numerisch – sie sind darin überproportional stark vertreten – als auch im Blick auf ihre Bedeutung und ihre Aktivitäten für die Organisation und den Aufbau der Gemeinden.¹³

Zu diesen Frauen gehört eine Lydia, die einerseits als Purpurhändlerin aus der Stadt Thyatira beschrieben wird, andererseits als «Gottesfürchtige». Auch diese Details werden durch entsprechende Aussagen über manche Frauen in anderen Quellen ergänzt. Thyatira ist eine Stadt in Lydien im westlichen Kleinasien und bekannt wegen ihrer Purpurindustrie. Purpur ist eine Luxusware, mit deren Handel man in der Regel reich geworden ist. Eine Purpurhändlerin in Philippi, die aus Thyatira stammt, importiert möglicherweise Purpur aus Lydien nach Europa, und diese Handelstätigkeit hat sie gewiß zu einer wohlhabenden und unabhängigen Frau gemacht. Von einem Mann dieser Lydia hören wir nichts, so daß sie vielleicht Witwe war oder immer unverheiratet gewesen ist. Jedenfalls gehört sie mit diesen Zügen zu einem Typ von Frau, wie wir ihn gerade in den hellenistischen Städten der römischen Kaiserzeit nicht selten antreffen: unabhängige Frauen, die an ein eigenständiges Leben in der Öffentlichkeit gewöhnt sind und entsprechend auftreten. Es hat nicht wenige solcher Frauen im frühesten Christentum und in den paulinischen Gemeinden gegeben, die mit ihren Ressourcen, das heißt mit Geld, Häusern und Beziehungen, die Gemeinden unterstützt haben bzw. zu Stützpunkten für die sich bildenden christlichen Gemeinden geworden sind. Man sieht an diesem Zug auch, daß die frühchristliche Mission sich nicht an die Armen und Bettler in den Straßen gewandt hat, sondern eher an eine wohlhabende Schicht in den griechischen Städten. Und setzt man wieder viele Details zusammen, sieht man das Christentum sich gerade in dieser Schicht ausbreiten.¹⁴

Zum zweiten wird Lydia als «Gottesfürchtige» bezeichnet, also als eine Nichtjüdin, die sich für das Judentum interessiert, die zwar nicht formell zum Judentum übertritt, aber zum Teil jüdische Riten praktiziert, etwa, wie aus diesem Text hervorgeht, zur Synagoge geht. Das gehört einerseits erneut zu den Typisierungen der Apostelgeschichte, in denen die Mission des Paulus in der

Regel so beschrieben wird, daß (Typisierung 1) Paulus sich erst immer an die Juden in den Synagogen wendet, von diesen aber (Typisierung 2) regelmäßig abgelehnt wird, aber (Typisierung 3) im Kreise der Interessenten am Judentum aus dem Heidentum auf Anklang stößt. So sehr das freilich in der Apostelgeschichte typisiert ist, so gut kann man sich das konkret durchaus vorstellen, wie in der geschilderten Szene in Philippi. Wir können aufgrund der Quellen nicht wirklich sagen, ob das Christentum gleichsam auf der Basis dieser «Gottesfürchtigen» in der ersten Generation groß geworden ist. Wohl aber kann man sich vorstellen, daß es durchaus «Gottesfürchtige» gegeben hat, für die das Christentum attraktiv war. Diese Heiden hatten schon Interesse am Judentum, kannten offenbar jüdisches Leben und jüdische Traditionen, und zwar aus der Präsenz jüdischer Gemeinden in ihrer Stadt. Sie waren davon fasziniert und haben sich dem religiösen Leben der Synagogengemeinde in gewisser Weise angeschlossen, sind aber nicht zum Judentum übergetreten, weil die Eingangshürden, speziell für Männer durch die Beschneidung, für einen griechischen Mann sehr hoch waren. Für solche Leute kann man sich vorstellen, daß das, was Paulus ihnen verkündete, attraktiv war. Denn der Kern der paulinischen Botschaft besteht darin, ohne Jude werden zu müssen, ohne das jüdische «Gesetz» und die darin geforderten Lebensregeln, allein über den Glauben an Jesus zum Heil zu kommen. Diese Darstellung in Apg 16 ist also nicht unplausibel, und aus dem Philipperbrief des Paulus geht aus manchen Stellen hervor, daß in Philippi offenbar eine rein heidenchristliche Gemeinde entstanden ist.¹⁵

Dieser Kontakt bei der Synagoge führt dazu, daß Lydia «und ihr Haus», wie die entsprechende Formel lautet, also die Mitglieder ihres Hauses (Familienangehörige, Gesinde) sich taufen lassen und damit durch diese Frau Lydia und in ihrem Haus eine christliche Gemeinde, oder besser gesagt eine Keimzelle für eine solche in der Stadt Philippi entsteht. Das Haus der Lydia wird denn auch gleich zur Unterkunft für Paulus. Aus den Wundergeschichten, die in Apg 16 im Folgenden erzählt werden, geht jedenfalls hervor, daß sich im Haus der Lydia offensichtlich eine solche Gemeinde bildet. In Apg 16,40 ist von den Brüdern die Rede, die sich in ihrem Haus versammeln, sowie davon, daß auch Paulus im Haus der Lydia wohnt und weiterhin vermutlich «missioniert».¹⁶

Zweites Beispiel: Korinth

«Paulus kam nach Korinth. Er traf dort auf einen Juden namens Aquila, der Herkunft nach aus Pontus, der kürzlich aus Italien gekommen war, und auf Priscilla, dessen Frau; denn Claudius hatte angeordnet, daß alle Juden Rom zu verlassen hätten. Er ging zu ihnen, und weil er Berufsgenosse war, blieb er bei ihnen und arbeitete. Sie waren nämlich Zeltmacher von Beruf. Paulus redete jeden Sabbat in der Synagoge und versuchte Juden und Griechen zu überzeugen» (Apg 18,1-4).¹⁷

Es gehört erneut zur üblichen Typisierung der Apostelgeschichte, daß Paulus auch in Korinth in der Synagoge sein Evangelium zur Diskussion stellt. Von Korinth wird erzählt, daß sich der Synagogenvorsteher Crispus mit seinem ganzen Haus taufen läßt (Apg 18,8) und daß sich ein Gottesfürchtiger namens Titius Justus dem Christentum anschließt und Paulus, aus der Synagoge vertrieben, in dessen Haus, das an die Synagoge angrenzt, Unterschlupf findet (Apg 18,7). Es sind aber nicht diese Nachrichten, die für die Missionspraxis des Paulus in Korinth interessant sind. Sehr viel aufschlußreicher ist die Auskunft über seinen Beruf als Zeltmacher und das Gewerbe des Ehepaars Aquila und Priscilla, bei denen er in Korinth nach diesem Bericht unterkommt.¹⁸

¹⁵ Siehe Rudolf Pesch, *Apostelgeschichte* (vgl. Anm. 10), 105f.

¹⁶ Zu den Anfängen der frühchristlichen Gemeinden im antiken «Haus» siehe Hans-Josef Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*. Stuttgart 1981.

¹⁷ Übersetzung: Rudolf Pesch, *Apostelgeschichte* (vgl. Anm. 10), 145 mit Modifizierungen.

¹⁸ Siehe dazu ebd., 147; Wolfgang Reinbold, *Propaganda und Mission* (vgl. Anm. 3), 184f., 187, 221-224.

¹² Näheres dazu bei Rudolf Pesch, *Apostelgeschichte* (vgl. Anm. 10), 104f.

¹³ Eine unkonventionelle, aber sehr erhellende Analyse dazu liefert Rodney Stark, *Der Aufstieg des Christentums. Neue Erkenntnisse aus soziologischer Sicht*. Weinheim 1997, 111-149.

¹⁴ Auch dazu findet sich Erhellendes bei Rodney Stark, *Der Aufstieg des Christentums* (ebd.), 35-54.

Offensichtlich führt ihn die Suche nach einem Arbeitsplatz, mit dem er sich seinen Lebensunterhalt verdienen kann, zu Aquila und Priscilla. Bei diesem Ehepaar handelt es sich um Juden, die schon Christen waren, als sie von Rom nach Korinth kamen. In der weiteren Tätigkeit des Paulus spielten sie eine nicht unerhebliche Rolle: Von Korinth begaben sie sich nach Ephesus, wo sie Paulus ebenfalls bei seinem dortigen Aufenthalt unterstützten (1 Kor 16,19), und von dort gingen sie offenbar wieder zurück nach Rom, wohin Paulus ihnen im Römerbrief Grüße ausrichten ließ (Röm 16,3f.). Über die berufliche Tätigkeit kommt Paulus also in Kontakt mit diesem Ehepaar; ihre Werkstatt, in der Paulus Arbeit findet, wird zur Keimzelle für die Bildung einer christlichen Gemeinde in Korinth. Dieser konkrete Lebensort scheint mir hierfür wichtiger zu sein als die im Folgenden genannte Synagoge. Zu erwähnen ist noch, daß, wie Lydia in Philippi, auch Aquila und Priscilla gewiß wohlhabende Leute gewesen sind. Denn trotz ihrer Vertreibung aus Rom waren sie offensichtlich in der Lage, in Korinth eine Werkstatt zu eröffnen. Paulus kommt also in ein Haus in Korinth, in dem zumindest die Hausherrn schon Christen sind, Judenchristen wie Paulus. Das Christentum in Korinth beginnt damit an einem ganz profanen Ort. Unschwer kann man sich vorstellen, wie diese Leute an der Arbeitsstelle neben anderen Dingen auch über ihren neuen Glauben reden.

Die Missionspraxis des Paulus

Das Fazit aus diesen Texten und Überlegungen ist schnell gezogen: Von einem Marktplatzprediger Paulus kann keine Rede sein. Und obwohl Paulus eine übergeordnete Missionsstrategie verfolgte, war sein konkretes Vorgehen vor Ort doch nicht von einem gleichsam strategischen Handeln geprägt, sondern er nutzte die alltäglichen Möglichkeiten der Kommunikation, um mit verschiedenen Leuten über das Evangelium ins Gespräch zu kommen. Auf eben diesen Wegen der «Mikrokommunikation» wurde das Christentum in den folgenden Generationen gleichsam unter die Leute gebracht.

«Exkulturation»

Von der beschriebenen Form der Ausbreitung des Christentums in der römischen Kaiserzeit über Mund-zu-Mund-Propaganda aus will ich noch kurz etwas zu dem zweiten Begriff meiner Überschrift sagen, zu «Exkulturation». Der Begriff steht ganz bewußt in Anführungszeichen, weil ich ihn wörtlich genommen gar nicht wirklich meine. Er dient mir lediglich als ein etwas provozierendes Kennzeichen für einen Sachverhalt, der zu diesen beschriebenen Vorgängen der antiken Mission notwendig gehört und diese von dem, was wir in der Neuzeit unter Inkulturation verstehen, prägnant unterscheidet. In der frühesten Zeit verlief Mission nämlich nicht so, daß gleichsam ganze Städte oder gar Regionen oder Länder durch ein von außen kommendes Christentum «erobert» worden wären. Das ist die Art von Mission, wie sie in weltweiten Dimensionen für die Neuzeit typisch ist und mit der man das Stichwort Inkulturation in der Regel verbindet. Für die Ausbreitung des Christentums in der Antike ist demgegenüber Folgendes kennzeichnend, was mit der beschriebenen Art der Missionspraxis eng verknüpft ist: Einerseits kann man natürlich auch schon für das früheste Christentum von einem Prozeß der Inkulturation sprechen. Denn versteht man darunter das Hineinwachsen der christlichen Religion in die antike Kultur bzw. in regionale Kulturen des antiken Mittelmeerraumes, dann handelt es sich bei der Missionierung des frühen Christentums insofern um einen Prozeß der Inkulturation, als fundamentale Überzeugungen des Christentums aus dem Judentum stammen. Diese ihrer Herkunft nach jüdischen Anschauungen mußten der nichtjüdischen, vor allem griechisch und römisch geprägten Kultur und Religiosität vermittelt werden. Diese Auseinandersetzung von Antike und Christentum, wie man diesen Prozeß nennt, war ein komplexer Vorgang wechselseitiger Beeinflussung. Beide Größen wirkten aufeinander ein und veränderten sich dabei. Die

am Ende der Antike aus diesem Prozeß hervorgehende christliche Religion und Kultur war ein Amalgam aus jüdischen und heidnischen Zutaten.

Andererseits ist Inkulturation für die Mission des Christentums in der Antike streng genommen doch ein unpassender Begriff. Er geht nämlich mit der Vorstellung einher, als habe eine schon fertig ausgebildete Religion namens Christentum von der antiken Welt Besitz ergriffen, als wäre diese ihr fremd gewesen. In beiden Punkten liegen die Dinge anders. Erstens entstand das Christentum erst im Laufe der ersten Jahrhunderte, so daß die Gestaltwerdung des Christentums in allen seinen Dimensionen mit seiner Ausbreitung einherging. Mission und Formung des Christentums waren parallel ablaufende, sich gegenseitig befruchtende Prozesse. Zweitens geschah diese Entwicklung in einer Welt, die den Christen gerade nicht fremd war. Das Christentum wurde nicht als fremde Größe in die antike Welt inkulturiert. In der Antike verhält es sich, zugespitzt ausgedrückt, gerade umgekehrt. Es waren Menschen der Antike, die sich dem Christentum zuwandten, und das in ihrer Kultur und Gesellschaft, aus der sie kamen und in der sie weiterhin lebten. Und diese antiken Menschen machten das Christentum zu dem, was es am Ende der Antike dann war. Das antike Christentum kam also nicht von außen in die antike Welt, sondern entstand in und aus der antiken Kultur. In diesem Sinne könnte man von «Exkulturation» sprechen: Die Größe, die das Christentum in seiner frühen Geschichte in allen seinen Aspekten geworden ist, ist eine Religion, die sich *aus* dem Judentum, seiner Herkunftsreligion, und *aus* der Antike, seiner Herkunftswelt, entwickelt hat.

An der beschriebenen Missionspraxis des Paulus kann man diesen Vorgang zum ersten Mal studieren. Wenn Paulus in Philippi mit einer Purpurchandlerin namens Lydia bei der Synagoge ins Gespräch kommt oder wenn Paulus in Korinth in der Sattlerei eines judenchristlichen Ehepaares Arbeit findet und beide Häuser in Philippi und in Korinth zur Keimzelle einer christlichen Gemeinde werden, dann kommt mit Paulus nicht ein Fremder in eine ganz andere Welt und bringt nicht von außen eine Botschaft, die des Evangeliums, in eine Welt, die von dem, was diese Botschaft konstituiert, bislang völlig unberührt geblieben wäre. Vielmehr kommt ein hellenistischer Jude aus Tarsus in Kilikien Mitte des ersten Jahrhunderts auf seinem Weg durch Hauptstädte der griechisch-römischen Welt an Orte, in denen sich ebenfalls hellenistische Juden befinden, die zum Teil schon Kontakt mit der Botschaft haben, die er selber in diesem Kontext verkündet, für die diese Botschaft zum Teil aber neu ist. In dieser Welt, in der sich Judentum, Griechentum und Römertum auf vielfältige Weise überkreuzen, verkündet Paulus, der ein Angehöriger dieser Welt ist, unter Angehörigen dieser Welt einen neuen Gedanken, eine neue Überzeugung, nämlich die Messianität Jesu und ihre Bedeutung für alle Menschen. Aus jüdischen und aus griechischen Elementen entstehen so in der antiken Welt christliche Gemeinden.

Von Paulus lernen

Der Missionsalltag des Paulus zeigt uns Paulus also an den konkreten Lebensorten der Menschen, die zu derjenigen sozialen Schicht gehören, der er selbst entstammt. Nach allem, was wir von Herkunft und Bildung des Paulus wissen, dürfte er wie Lydia, wie Aquila und Priscilla, zu der wohlhabenden Schicht in den Städten gehört haben, in seinem Fall zu der wohlhabenden Schicht hellenistischer Juden, die für die griechischen Städte im östlichen Mittelmeerraum weithin typisch sind. Von Paulus lernen? Von Paulus lernen heißt nach diesen Texten und Überlegungen, sich nicht in der Öffentlichkeit zu exponieren und die Leute anzupredigen oder über ihre Köpfe hinweg zu predigen, sondern von Paulus lernen heißt in diesem Sinn, an die Orte zu gehen, an denen die Menschen leben, mit ihnen mitzuleben in ihrer beruflichen Welt, in ihrem privaten Leben, in ihren Häusern, in ihrem religiösen Tun, und von Paulus lernen heißt, konkret vor Ort von der christlichen Botschaft zu reden.

Alfons Fürst, Münster/Westf.

Von der Ansteckungsgefahr des kleinen Mutes

Persönliche Erfahrungen bei den Kommunalwahlen im April 1989 in Dresden

Zuletzt ging es in der öffentlichen Diskussion aus Anlaß der zwanzigsten Wiederkehr der friedlichen Revolution von 1989 fast nur um die großen Linien, die wichtigsten Personen, die markantesten Ereignisse und: wurde das DDR-Unrecht gut (genug) aufgearbeitet – und was die anderen großen Fragen sind. Doch in all dem findet sich der «normale» ehemalige DDR-Bürger kaum wieder. Die folgende Geschichte könnte helfen, diese Lücke etwas zu füllen, obwohl auch sie nicht voll repräsentativ ist – aber sonst wäre sie wiederum nicht erzählenswert.

Die Geschichte, um die es hier geht, spielte in Dresden, halb DDR-Provinz, halb Ort erwachenden Widerstands, der die von der SED festgelegte Ordnung nicht rundheraus bekämpfte, sondern nur mehr Demokratie, mehr Umweltschutz, mehr Menschlichkeit erreichen wollte. Ein Sammelpunkt solchen konstruktiven Widerstands wurde in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts der Ökologische Arbeitskreis der Dresdner Kirchenbezirke (ÖAK). Diese Einrichtung, die unter bundesdeutschen Verhältnissen ein e.V. gewesen wäre, war sehr DDR-typisch: Legal waren ja nur Organisationen unter der Aufsicht des Staatsapparates. Sich dieser Aufsicht zu entziehen, war fast nur unter dem Dach der Kirche möglich. Im ÖAK wurden verschiedene ökologische Zielstellungen verfolgt: Luftreinhaltung, Wasserqualität und auch Forderungen nach umweltverträglichem Verkehr, darin verbesserte Bedingungen für Alltagsradler im Stadtverkehr.

Die staatlichen «Organe» nahmen das wohl wahr, aber redeten nicht mit uns. Irgendwann kam jedoch ein Tip der staatlichen Stellen speziell für die Verkehrsgruppe: Wenn wir etwas erreichen wollten, dürften wir uns nicht unter dem Dach der Kirche organisieren, sondern in einer staatlich vorgegebenen Struktur. Letztlich führte das – da wir mehr auf Verbesserungen aus waren als auf saubere Fundamental-Opposition – dazu, daß die Verkehrsgruppe sich im von der SED überwachten Kulturbund konstituierte. Der war ein Sammelbecken für alles mögliche außerhalb des engen Rahmens der Politik, von Denkmal- und Naturschützern bis zu Kultur-Engagierten. Und eben auch für solche Grüne wie wir. So wurden wir 1987 offiziell die «Interessengemeinschaft (IG) Radverkehr im Kulturbund der DDR».

Training des aufrechten Ganges

Wer gehofft hatte, jetzt ginge es mit dem Leitbild «Förderung umweltverträglichen Verkehrs» kräftig voran, der sah sich getäuscht – wir standen nur unter mehr staatlicher Aufsicht. Nicht mal Hörrecht für den einschlägigen Ausschuß des Stadtrats bekamen wir, wo wir Einblicke in die Entscheidungsfindung pro oder kontra Radwege zu bekommen gehofft hatten. Das führte nach kontroversen internen Diskussionen dahin, daß wir uns sagten: «Wenn sie uns im Stadtrat nicht zuhören lassen wollen, dann müssen wir eben selbst hinein.» Das hieß: bei den Kommunalwahlen 1989 sowohl für den Stadtrat als auch für die Stadtbezirkparlamente kandidieren. Kontrovers war das deshalb, weil jeder der Mitstreiter sich dem Verdacht der Kollaboration mit der SED ausgesetzt sah. Das kam unter Nicht-Genossen einem Ehrverlust gleich, deshalb war ein solcher Entschluß schwerwiegend. Trotzdem beschlossen wir, daß einer für den Stadtrat und vier für je einen Sitz in einem der fünf Stadtbezirkparlamente kandidieren sollte. Das mehr oder weniger Ehrenrührige daran nahmen wir in Kauf, weil wir nicht saubere Prinzip-Opposition machen wollten, sondern Verbesserungen erreichen – und dafür die Spielregeln der Staatsmacht akzeptieren mußten.

Spätestens hier muß für Leser aus den alten Bundesländern wie für Nachgeborene die Aufklärung erfolgen, wie das DDR-Wahlsystem funktionierte. Ich gebe zu: Wir wußten das selbst nicht so genau – nicht im Detail, bevor wir uns auf dieses Abenteuer einließen. Auch wir wußten nur vage: Ja, da gibt es eine «Einheitsliste»

der sog. Nationalen Front. Und nur dieser konnte am Wahltag zugestimmt oder widersprochen werden. Wie aber die Namen auf die Liste kamen, das lag im Dunkeln – das sollte wohl auch so sein. Genau da wird die Geschichte spannend.

Das noch nicht so Spannende: Alle etablierten, d.h. vom Staat akzeptierten, Parteien und Organisationen durften Kandidaten benennen, also neben der SED auch die sog. Blockparteien (Ost-CDU, LDPD, DBD, NDPD), Gewerkschaften, die Tochter-Organisationen der SED und schließlich auch der Kulturbund. Den Proporz bestimmte die SED und sicherte damit ihre Dominanz. Formal benannten die zugelassenen Organisationen ihre Kandidaten, die wurden wahlkreisweise bestätigt – oder auch nicht – und so entstand regional die Einheitsliste für den Wahltag. Auf die Kandidatenliste einer Organisation zu kommen, war einfach, eben weil es fast kompromittierend war, sich überhaupt zur Verfügung zu stellen. Da der Kulturbund nur wenige Kandidaten benennen durfte, ging ich über eine CDU-Nominierung – das war überhaupt kein Problem. Ich war etwa 1985 CDU-Mitglied geworden, angeregt durch einen Pfarrer, der meinte: «Sieh mal zu, was du beeinflussen kannst!»

Schweigen oder protestieren?

Ab da wurde es interessant: Entschieden über die Kandidaten-vorschläge wurde in Wahlkreis-Bürgerversammlungen. Diese fanden nicht alle gleichzeitig statt, so erfuhren wir von einer bereits gelaufenen, daß dort Bürger mit der Begründung «Saal überfüllt» abgewiesen worden waren. Einer der Abgewiesenen war ein Journalist, der herausfand: Der Saal war nur halbvoll gewesen! Das machte er publik – was übrigens seine Entlassung zur Folge hatte; das wäre aber eine eigene Story. Die Geschichte machte in Dresden schnell die Runde und wir waren für unseren Wahlkreis 31 vorgewarnt: Die «Genossen» spielten nicht sauber. Also hieß die Devise: «Sehr zeitig kommen!» – durch Mund-zu-Mund-Propaganda informierten wir uns über die Lage. Das «wir» bedarf kurzer Erläuterung: Das war ein nicht klar abgegrenzter Kreis von kritisch Eingestellten, nur auf der Basis persönlichen Kennens und Vertrauens. Keiner kannte alle. Vermutlich waren auch Stasi-IMs darunter – wer, das haben wir nie erfahren. Mindestens verhinderten sie nichts, denn unser vager Plan ging auf: Das zeigte die von «uns» beantragte Abstimmung zu Beginn der Versammlung: Jemand von uns beantragte, daß (entgegen DDR-üblicher Praxis) über die Kandidaten nicht «en bloc» abgestimmt wurde, sondern über jeden einzeln. Der die Versammlung leitende Genosse schätzte wahrscheinlich die Tragweite dieses Antrags falsch ein, jedenfalls ließ er den Antrag zu. Und der führte zum Mehrheitsbeschluß der Einzel-Abstimmung. Ab da war für uns das Rennen gelaufen: drei von den SED-Kandidaten wurden von der Bürgerversammlung mehrheitlich abgelehnt. Vermutlich hatte es so etwas noch nie gegeben – und wenn doch, dann hatte das die SED unter Verschuß gehalten. So wie unser Wahlkreis-Ergebnis in keiner Zeitung stand – dem berichtenden Journalisten wäre es so ergangen wie dem oben Genannten. Das Hochgefühl aber, mit dem wir von dieser Versammlung im März 89 nach Hause gingen, war unbeschreiblich – wir hatten es der übermächtigen Staatsmacht gezeigt. Das allein fühlte sich wie ein Sieg an, obwohl real an den tatsächlichen Machtverhältnissen kein Millimeter geändert war. Oder doch? – weil ja Macht auch immer davon abhängt, daß die Beherrschten sie anerkennen, keinen Mut zum Aufmucken haben. Der jedenfalls begann zu keimen, wir konnten einander heimlich zuzwinkern. Unbeschadet der auch jederzeit möglichen drastischen Reaktion der Staatsmacht, wie in jeder Diktatur. Das scherte uns aber in dem Moment nicht – was zählte, war nur der Erfolg dieser Stunde – jenseits aller taktischen oder strategischen Überlegungen.

Klarer wurde es drei Wochen später bei einer Zusammenkunft aller in den Wahlkreisen bestätigten Kandidaten des Stadtbezirks Dresden-Ost: Die Genossen wähten sich unter sich und werteten sehr freimütig die Wahlkreis-Bürgerversammlungen aus. Für den Wahlkreis 31 (unseren) und 33 hörten wir: Dort habe der «Klassenfeind» massiv gestört. Er habe das aber sehr geschickt gemacht, indem er sich in der Versammlung verteilt gesetzt habe und deshalb nicht richtig lokalisiert werden konnte. Dann wurden die bestätigten Kandidaten für Dresden-Ost verlesen *mit* zweien der drei Leute, die wir im WK31 von der Liste gewippt hatten. Was tun – schweigen oder protestieren? Die Brisanz dieses Moments kann nur ermesen, wer über Jahre und *ohne* Ausstiegsoption eine Diktatur erlebt und erlitten hat. Denn es war klar: Die SED sagte: *Wir* wollen diese Leute drin haben – egal was ihr beschlossen habt – also fügt euch ohne Nachfrage. Bei längerer Bedenkzeit und Beratung mit Freunden hätte ich sicher vernünftigerweise(!) geschwiegen – wir hatten noch April 89, nicht Oktober! Ich war de facto allein und hatte vielleicht eine halbe Minute Zeit. Nach dieser, der bis dahin längsten und aufgeladesten in meinem Leben, entschied ich unvernünftig und rein emotional – und protestierte. Nur gemildert, indem ich der «Partei» mit der Einleitung «Hier liegt doch sicher ein Irrtum vor ...» Gesichtswahrung ermöglichte. Doch das Herz schlug zum Zerspringen.

Wunderbarerweise ging es aber glatt: dem Protest wurde stattgegeben und niemand wartete nach der Versammlung gesondert auf mich. Noch einige Jahre davor hätte solch unvernünftiges Aufbegehren unangenehme Folgen haben können. Auch jetzt im April 89 waren Staatsmacht und Staatssicherheit noch voll potent, trotzdem schluckten die Genossen das Opponieren: ich blieb völlig unbehelligt. Das war das eigentliche, Anfang 1989 noch neue Phänomen. Waren wir bis dahin oft nur zu feige gewesen? Aus der Oktober-Sicht: ja! Aber der Herbst war noch verborgen – alles war möglich, auch der böse Ausgang. Ein Mutmacher war für mich sicher jener Journalist gewesen – der für seine Courage noch bezahlt hatte.

Leute mit dem nur kleinen Mut

Es folgten die Kommunalwahlen vom 7. Mai – mit bei uns korrekter Kandidatenliste, aber den bekannten massiven Fälschungen. Die Eingaben dagegen (auch meine) wurden mit Pauschalschreiben abgetan. Ende Mai durfte ich sogar – erstmals seit 1956! – «in den Westen» fahren. Sollte ich bleiben? Ich kam aber zurück, ich war ja gewählt und wollte etwas für den Fahrradverkehr in Dresden erreichen. Und ließ mich auch nicht durch die Hunde beirren, die an der Grenze die Unterseite des Zuges absuchten. Was sollte denn werden, wenn alle gehen, die etwas zur Besserung der Verhältnisse beitragen konnten – darin waren «wir» uns einig.

Ohne daß das jemand außerhalb noch registriert hätte, kam im Juni 89 die konstituierende Versammlung der Stadtbezirksversammlung Dresden-Ost und mit ihr ein weiterer, wenn auch nur kleiner Wahlbetrug: Ich war tatsächlich so naiv, daß mich der dortige Bericht der Wahlkommission überraschte, in dem der (angeblich) ordnungsgemäße Wahlverlauf bestätigt wurde – und über den natürlich abgestimmt wurde, als offizielle Sanktionierung des Betrugs. Wieder war ich ohne jede mutige Absicht in die Situation hineingeschlittert, wo es hieß: zustimmen oder protestieren! Einmal Mut zeigen reicht nicht – jedesmal ist dieses bißchen Courage gefährdet, weil das kleine Ich sich in der opportunistischen Mehrzahl ziemlich einsam vorkommt. Und wegen der unvorbereiteten Naivität war nicht mal mit vermuteten Gesinnungsfreunden ein Nein abgesprochen worden. So war ich bei der Frage «Gegenstimmen?» froh, nicht der einzige Protestierer zu sein – doch 4 von rund 100 gewählten Abgeordneten war nicht gerade überwältigend. In der Pause danach bekam ich zu hören: «Wem nützt das denn!» Ja, dieser pragmatische Opportunismus, aus dem heraus einige die ersten kleinen zaghaften Schritte erprobten, war immer noch der Normalfall, auf den sich die SED verlassen konnte. Deshalb hielt sich dieses System so lange.

Redaktion Orientierung, Scheideggstr. 45, 8002 Zürich

Ganz herzliche laden wir Sie am Sonntag, 13. September 2009 um 15.30 Uhr ein zu einer Präsentation der Dichterin

Mascha Kaléko (1907-1975)

Beatrice Eichmann-Leutenegger wird über die Biographie und das Werk von Mascha Kaléko sprechen, der Schauspieler **Hugo Stoll** eine Auswahl ihrer Gedichte vortragen.

Anmeldung bis Mittwoch, 9. September 2009
Tel. 044 204 90 50, E-Mail: orientierung@bluewin.ch

Eine lange Zeit erfolgreiche Strategie der SED war ja: Jeder Kritiker sollte sich als Einzelner fühlen – es sollten auf keinen Fall so etwas wie oppositionelle Gruppen entstehen oder die Kritik ein öffentliches Podium erhalten. Auch hier, im Juni 89, klappte das noch: Im «Westen» wäre es das Normalste gewesen, daß wir vier Gegenstimmer den Kontakt gesucht hätten – und wenn es nur deshalb gewesen wäre, uns gegenseitig Mut zuzusprechen. Aber nein: Keiner von uns suchte den Kontakt – so weit steckte uns die über Jahrzehnte eingeübte Vorsicht, auf keinen Fall aufzufallen, noch in den Knochen. So habe ich nie erfahren, wer die anderen drei waren. Eigentlich schade. Erkennbare Konsequenzen hatten die Nein-Stimmen übrigens nicht, ich bemerkte jedenfalls keine. Vielleicht gehörte das auch zur Strategie der Macht im Jahr 89: alles auf kleiner Flamme halten.

Wenn die «Wende» nicht gekommen wäre, die für mich mit der Öffnung der Grenze durch Ungarn am 11.9.89 unwiderruflich begann, hätten wir vier uns vielleicht noch gefunden. So aber passierte bis Oktober 89 außer Urlaub (ja, so normal war auch 1989 das Leben) für mich nur noch dies – für alte DDR-Verhältnisse eigentlich fast hochverräterisch: einige CDU-Leute und ich begannen den Versuch für ein verbessertes Wahlgesetz, das bei künftigen Wahlen Fälschungen erschweren sollte. Durch den Oktober wurde das zwar überflüssig, aber unser Versuch zeigte, daß wir im Spätsommer, obwohl doch sehr nah dran, zwar optimistisch genug für solch ein Unternehmen waren, aber den Zusammenbruch der DDR nicht im Plan hatten.

War das also alles für den Papierkorb der Geschichte? Zumal meine später gesichtete Stasi-Akte nichts von all dem erwähnte. Nein, es war nicht umsonst, wir mußten es tun. Es konnte dabei (ohne Einrechnung der «Wende») gut gehen, es hätte auch übel enden können. Wir hatten aber Glück, und ohne eigenes Verdienst. So geht Geschichte. Für die Leute mit dem nur kleinen Mut, irgendwo zwischen den Helden auf der einen Seite und dem Heer der Mitläufer auf der anderen, die danach sagen: «Und was habt ihr denn erreicht, was habt ihr bewirkt? Und die in der Zwischenzeit ihr privates Feld bestellt haben. Trotzdem. Und noch einmal: trotzdem! Das Trotzdem wäre aber viel mutloser oder wie das Pfeifen im dunklen Wald gewesen ohne solche Leute wie den Journalisten, der von dem halbleeren Saal berichtet hatte. Und ohne solche Schriftsteller wie *Günter Kunert, Erich Loest, Christa Wolf, Volker Braun, Tschingis Aitmatow ...* Und ohne mein persönliches Schlüsselerelebnis mit dem «kleinen» SED-Genossen, der es eines Tages bei der üblichen innerbetrieblichen Abfrage zur Teilnahme an der Mai-Demo wagte, sich keine Schein-Entschuldigung auszudenken, sondern vor versammelter – und staunender! – Abteilung sagte: «Ich komme nicht und die Gründe gehen niemand etwas an.» Auch er hat es überlebt. Genau mit diesem kleinen unspektakulären Mut fing es an, der andere ermunterte, es auch zu wagen. Und der derselbe Mut ist, der heute auch in der Marktwirtschaft gebraucht wird. Und der auch heute schiefgehen kann. Sonst bräuchte er nicht Mut genannt zu werden. Der das Trotzdem aber wagt.

Werner Schmiedecke, Dresden

«Zu einer Hoffnung in Christus berufen ...»

Zur 13. Vollversammlung der «Konferenz Europäischer Kirchen» in Lyon

Unter dem Leitwort «Zu einer Hoffnung in Christus berufen» tagte vom 15. bis 21. Juli 2009 in Lyon die 13. Vollversammlung der «Konferenz Europäischer Kirchen» (KEK). Ihre Aufgabe war es, die Durchführung der Beschlüsse der 12. Vollversammlung in Trondheim zu überprüfen, die aktuelle Situation der KEK zu beraten und Entscheidungen für eine Strukturreform und für die zukünftige Arbeit zu fällen. Gleichzeitig fiel die Lyoner Versammlung mit dem 50. Jahrestag der Gründung der KEK zusammen.¹ So prägten nicht nur die laufenden Geschäfte, sondern auch das Gedenken an die Gründung und der Rückblick auf die bisherige Geschichte die Gespräche und die Debatten im Tagungszentrum «Cité International» von Lyon.

Die Vorgeschichte der Gründung der KEK muß in die erste Hälfte der fünfziger Jahre datiert werden. Während der Zweiten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) 1954 in Evanston (Illinois) trafen sich der damalige Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen, Ernst Wilm, und Egbert Emmen, der Generalsekretär der Niederländischen Reformierten Kirche, zu Gesprächen und kamen dabei zum Urteil, die faktische Einbindung der Kirchen in die bipolare Struktur des Kalten Krieges widerspreche ihrem Auftrag und müsse überwunden werden, indem zwischen den einzelnen Kirchen in Europa Beziehungen aufgebaut würden. In ihrem Anliegen wurden Ernst Wilm und Egbert Emmen von Heinrich Held, dem Präses der Evangelischen Kirche des Rheinlands, und von Heinz Kloppenburg, dem Herausgeber der Zeitschrift «Junge Kirche», unterstützt. Heinz Kloppenburg hatte sich in seiner Zeitschrift seit Jahren für Begegnungen und Kooperationen mit den orthodoxen Kirchen und den evangelischen Minderheitskirchen in Osteuropa ausgesprochen. In der Folge kam es zu einer Reihe von Treffen zwischen Kirchen aus West- und Osteuropa, u.a. in Münster/West. und Mülheim (Ruhr).

Der Kalte Krieg und die Kirchen

Den entscheidenden Durchbruch brachte das Treffen Ende September 1955 in Brüssel, auf dem beschlossen wurde, möglichst bald «im Benehmen mit den Organen des Ökumenischen Rates eine europäische Konferenz evangelischer Kirchen zu halten, an der auch die osteuropäischen Kirchen und die Minderheitskirchen Europas teilnehmen».² Während die deutschen und westeuropäischen Kirchenleitungen auf diese Initiative der Brüsseler Versammlung zurückhaltend reagierten, setzten sich die ungarischen, slowakischen und tschechischen Kirchenführungen für eine Kirchenkonferenz auf europäischer Ebene ein. Zusätzlich forderte der Prager Theologieprofessor Josef Hromádka, daß nicht nur evangelische Kirchen, sondern auch die orthodoxen Kirchen Osteuropas, vor allem die Russisch-Orthodoxe Kirche zu den künftigen Konferenzen eingeladen werden sollten. Dieser Vorstoß war nicht nur erfolgreich, er veränderte auch entscheidend die Gestalt der weiteren Begegnungen: Aus einem Treffen auf der Ebene von «Bruderräten» wurden sie zu einer Konferenz offizieller kirchlicher Delegationen. Des weiteren umfaßte sie nicht nur Kirchen aus der evangelischen Tradition, sondern auch orthodoxe Kirchen Europas. Auf dieser Ebene trafen sich im Mai 1957 in Liselund (Dänemark) Vertreter von dreißig Kirchen aus fünfzehn Ländern West- und Osteuropas. Zu ihnen gesellte sich eine Gruppe von Beobachtern, unter anderem auch eine Vertretung des Ökumenischen Patriarchates von Konstantinopel. Egbert Emmen sprach in seinem Eröffnungsreferat in Liselund von der Pflicht des Engagements für die Einheit Europas. Er nannte drei Themen, die sich aus dieser Aufgabe ergeben. Einmal müsse die Kirche ihre Rolle innerhalb einer säkular gewordenen Welt

bestimmen. Zweitens sollten zukünftige Konferenzen auch jene Kirchen umfassen, die aufgrund ihrer geringen Mitgliederzahl nicht Mitglied des ÖRK werden können. Drittens sollten die Beziehungen zwischen den einzelnen Kirchen vertieft werden. Dieses «Bauen von Brücken» («Bridgebuilding») beziehe sich nicht nur auf die durch den Eisernen Vorhang gegebene Spaltung Europas, sondern gelte auch für die Zusammenarbeit zwischen Mehrheits- und Minderheitskirchen und zwischen den verschiedenen Konfessionen und Denominationen.³

Dieser Themenkatalog aus der Eröffnungsrede von Egbert Emmen war auch die Grundlage für die Debatten, welche auf dem nachfolgenden Treffen vom Januar 1959 in Nyborg (Dänemark) geführt worden sind. Diese Tagung gilt als die eigentliche Gründungsversammlung der KEK und wird – weil in der Folge mehrfach in Nyborg getagt wurde – als Nyborg I gezählt. Das Abschlußdokument von Nyborg I bezeichnete als die «gemeinsame» Aufgabe der Kirchen Europas die Suche nach einer Theologie der Zeichen der Zeit, nach innovativen Wegen, das Evangelium zu verkünden und nach einem diakonischen Engagement, das auf die geänderten gesellschaftlichen und politischen Bedingungen reagiert. Gleichzeitig waren sich die Delegierten bewußt, daß diese drei Aufgaben unter den gewachsenen politischen Spannungen, wie sie nach der Niederschlagung des Ungarnaufstandes 1956 die europäische Lage bestimmten, anzugehen waren. Aus diesem Grunde blieben auch die Erwartungen der einzelnen Teilnehmer gegenüber der KEK unterschiedlich: Sie reichten von einem Minimum an gegenseitigen Begegnungen bis zur Hoffnung auf gemeinsame Lernprozesse und daraus entspringende Initiativen.

Auf dem Weg zu einer europäischen Ökumene

Diese Unsicherheiten, was von der KEK mit guten Gründen erwartet werden kann, prägten auch den institutionellen Aufbau der Konferenz. Dafür stand nicht nur der Ausdruck «Konferenz», der weniger anspruchsvoll zu sein schien als der Begriff «Rat», sondern dies schlug sich auch in den schwachen Strukturen der leitenden Gremien und in der geringen Ausstattung des Sekretariats nieder. Auf diesem Wege bedeutete die Generalversammlung von Engelberg (1974) einen entscheidenden Schritt für die Konsolidierung der Organe. Einen Anlaß dafür bot die Anfrage des ÖRK, die KEK möge sich für die zwischenkirchliche Arbeit im Nordirland-Konflikt engagieren. Diese Bitte wurde einerseits positiv aufgenommen, gleichzeitig wurden aber keine detaillierten Beschlüsse gefaßt. Den Mitgliedern der Vollversammlung war klar, daß ein solches Engagement einer präzisen Vorbereitung und der dafür notwendigen institutionellen Absicherungen bedarf. Aus diesem Grunde beschloß man, neben dem Generalsekretariat ein ständiges Sekretariat zum Studium von Grundsatzen zu errichten. Zusätzlich beschloß die Vollversammlung von Engelberg, eine Studie über die Ökumene und Europa erstellen zu lassen, um die Probleme zu erörtern, die sich aus der auf der Vollversammlung in Nyborg (1971) ausgesprochenen Einladung an die katholische Kirche, Mitglied der KEK zu werden, ergeben könnten. Darüber hinaus wurde in Engelberg der Wunsch ausgesprochen, die Beziehungen mit dem Rat der Europäischen Bischofskonferenz (CCEE) unabhängig von der Frage eines möglichen Beitritts durch häufige Kontakte und gemeinsame Aktionen zu vertiefen. Dabei sollten Themen wie die Friedenssicherung und die Entspannung in Europa im Zentrum der Zusammenarbeit stehen. Mit dem ersten Treffen zwischen KEK und CCEE in Chantilly (1978) und den Nachfolge-Treffen von Logumkloster in Dänemark (1981), Riva del Garda in Italien (1984) und Erfurt in der DDR (1988) begann eine Zusammenarbeit zwischen den

¹ Vgl. Robin Gurney, Luca M. Negro, CEC at 50. A Brief and Incomplete History of the Conference of European Churches. CEC, Genf 2009.

² Zitiert nach: Martin Greschat, Die Frühzeit der Konferenz Europäischer Kirchen, in: Una Sancta 64 (2009), 84-92, 86.

³ Vgl. Robin Gurney, From 1959 to the Charta Oecumenica, in: Ders., Luca M. Negro, CEC at 50 (vgl. Anm. 1), 9-50, 11.

beiden kirchlichen Organisationen, die ihre institutionelle Ausgestaltung in einer gemeinsamen Kommission (Joint Commission) gefunden hat. Zu den unbestrittenen Höhepunkten dieser Zusammenarbeit gehören die drei, von KEK und CCEE paritätisch vorbereiteten und durchgeführten Europäischen Ökumenischen Versammlungen von Basel (1989), Graz (1997) und Sibiu (2007) sowie die Beratung und Unterzeichnung der Charta Oecumenica (2001). Diese ist inzwischen von einer großen Zahl von Kirchen Europas rezipiert worden.

Von Trondheim nach Lyon

In dieser Entwicklungslinie war die 12. Vollversammlung der KEK in Trondheim (2003) einmal geprägt durch eine breite Diskussion über die Rezeption der «Charta Oecumenica» und der Empfehlung für eine Dritte Europäische Ökumenische Versammlung nach Basel und Graz, die in einem Land Osteuropas stattfinden sollte. In Trondheim wurden dazu in vier Arbeitsbereichen unter dem Stichwort «Zusammenwachsen» Fragen der Solidarität der Kirchen, der europäischen Einigung, des gesellschaftlichen Engagements und der Gemeinschaft der Kirchen debattiert.⁴ Leitend war dabei die methodische Position, daß die Konflikte zwischen den Kirchen sich nicht nur aus unterschiedlichen ekklesiologischen Traditionen ergeben, sondern auch durch historische, soziale und kulturelle Prägungen bestimmt sind. Ein Ergebnis dieser Erkenntnis war, daß die «Kommission Kirchen im Dialog» das Programm in Angriff nahm, theologische Gespräche nicht nur immanent zu führen, sondern durch den Einbezug eines interkulturellen und interreligiösen Dialogs zu erweitern, mit dem Ziel, «Verletzungen und Missverständnisse zwischen den Kulturen und Religionen, die sich entwickelt haben und jahrhundertlang überliefert wurden, zu untersuchen und zu heilen, besonders in den «Grenzländern» der kulturellen und religiösen Geschichte in Europa». Dieses Verständnis eines theologischen Gesprächs führte dazu, zusammen mit der «Gemeinschaft der Evangelischen Kirchen in Europa» ein Projekt «Heilung der Erinnerungen zwischen Kirchen, Kulturen und Religionen in Rumänien» auf den Weg zu bringen.⁵

Neben diesem neuen inhaltlichen und methodischen Schwerpunkt der «Kommission Kirchen im Dialog» bedeutete Trondheim für die zweite Kommission der KEK, der «Kommission Kirche und Gesellschaft», der Beginn der eigentlichen Arbeitsphase. Diese Kommission entstand 1999 aus dem Zusammenschluß des KEK-Sekretariats «Zeugnis in Kirche und Gesellschaft» und der bisherigen selbständigen «Europäischen Ökumenischen Kommission für Kirche und Gesellschaft» (EECCS). Die EECCS war ursprünglich eine Einrichtung der evangelischen und anglikanischen Kirchen Westeuropas, um deren Interessen bei den Organen der EU wahrzunehmen. Ihre Integration in die neugeschaffene KEK-Kommission brachte eine Mandatserweiterung, indem sie nun die Mitgliedskirchen der KEK in Brüssel vertritt, die europäischen Institutionen bei der Behandlung von ethischen und religiösen Fragen begleitet und die einzelnen Kirchen berät, damit diese ihre Verantwortung im Rahmen europäischer Entwicklungen besser wahrnehmen können.

Beide Kommissionen der KEK, sowohl die «Kommission Kirchen im Dialog» und die «Kommission Kirche und Gesellschaft» sind keine Studienkommissionen im engeren Sinne, d.h. verfassen keine ökumenischen Texte, welche dann den einzelnen Kirchen zur Rezeption vorgelegt werden. Vielmehr arbeiten sie Gutachten aus, beraten und begleiten einzelne Kirchen oder Kirchengemeinschaften

⁴ Luca M. Negro, From Trondheim to Sibiu, in: Robin Guernsey, Ders., CEC at 50 (vgl. Anm. 1), 51-59, 52f.; KEK, Hrsg., Von Trondheim nach Lyon. Tätigkeitsbericht für die 13. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen. KEK, Genf 2009, passim; Lenemarie Funck-Späh, Zwölfte Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen, Trondheim 2003, in: Una Sancta 58 (2003), 237-241; Alexander Wasjutin, Europa am Scheideweg, Die Vollversammlung der KEK in Trondheim, in: ebd., 359-361.

⁵ Vgl. u.a. Dieter Brandes, Healing of Memories in Europe. A Study of Reconciliation between Churches, Cultures and Religion. Accent Publishing House, Cluj-Napoca 2007.

bei Prozessen, wenn dies von den Betroffenen gewünscht wird. Zugleich fungieren sie als eine Art «Anwalt», indem sie die Kirchen auf brennende Probleme aufmerksam machen.

Die Vollversammlung von Trondheim konsolidierte einmal die Arbeit der beiden genannten Kommissionen, indem sie für beide Schwerpunkte und Perspektiven für das Arbeitsprogramm für die kommenden sechs Jahre bis zur nächsten Vollversammlung beriet. Darüber hinaus initiierte sie einen Konsultationsprozeß, an dessen Ende die Integration der bislang unabhängigen «Kommission der Kirchen für Migranten in Europa» (KKME) stehen sollte. Dabei sollte die KKME zu einer den beiden schon bestehenden Kommissionen der KEK gleichrangigen Kommission werden. Damit reagierte die Vollversammlung in Trondheim auf die wachsende Bedeutung der Migration in Europa und auf die Existenz einer Vielzahl von Migrantenkirchen.

Reformen und Visionen

Im Verlaufe der Geschichte der KEK stellte sich immer mehr heraus, daß sie ein komplexes Gebilde darstellt, welches sich aus einem fragilen Zusammenspiel zwischen der Vollversammlung, dem Zentralausschuß, der in der Periode zwischen den einzelnen Vollversammlungen die Funktion eines leitenden Gremiums hat, dem Generalsekretariat und den zwei bzw. bald drei KEK-Kommissionen ergibt. Daß dadurch Transparenz und Durchsetzungsvermögen geschwächt werden können, ist in einer Reihe von Stellungnahmen in der Vorbereitungsphase zur Lyoner Vollversammlung geäußert worden.⁶ Diese Kritik verband sich mit dem Vorschlag einer grundlegenden Strukturreform der KEK, die einerseits eine Konzentration in der Wahl der Themen und andererseits eine engere Kooperation der einzelnen Gremien mit sich bringen sollte. Der Präsident des Zentralausschusses, Pfarrer Jean-Arnold de Clermont (Frankreich), sprach in seiner Einführung in die Beratungen der Vollversammlung davon, daß «eine Konferenz der Kirchen, die nun drei Kommissionen umfasst, zumindest ihrer Arbeit nach nicht gleicher Art ist wie die Konferenz, die in Trondheim noch voller Freude über den Abschluss des Integrationsprozesses der Europäischen Ökumenischen Kommission Kirche und Gesellschaft (EECCS) vom Jahre 1999 war. Umso mehr als in Fortsetzung von Trondheim die Kommission Kirche und Gesellschaft auf vielfältige Weise ersucht wurde, Anfragen aus den Kirchen zu beantworten. Wir brauchten Zeit, um zum Ausdruck zu bringen, was uns eine geeignete Ausübung der Leitungsfunktionen unter der Verantwortung des Generalsekretärs und in enger Beziehung zu den Direktoren der Kommissionen zu sein schien.» Unstrittig war während der Lyoner Beratungen die Notwendigkeit einer Reform der KEK. Gerungen wurde um die Kompetenz und die Arbeitsweise der fünfzehnköpfigen Arbeitsgruppe, die einen Reformvorschlag ausarbeiten soll. Schließlich einigte man sich nach einem komplizierten Abstimmungsverfahren darauf, die Arbeitsgruppe solle die Zwischenergebnisse ihrer Beratungen dem Generalsekretariat, dem Zentralausschuß und den KEK-Kommissionen zur Stellungnahme vorlegen und ihre Vorschläge berücksichtigen. Auf diese Weise solle bis Ende 2011 ein Konzept formuliert werden, das dann in einer vorgezogenen Vollversammlung der KEK 2013 verabschiedet werden könne.

⁶ Auf der Vollversammlung in Lyon waren 126 Mitgliedskirchen der KEK durch 300 Delegierte und 58 delegierte Repräsentanten der Mitgliedskirchen vertreten. Dazu kamen noch 28 Beobachter. Nicht vertreten war die Russisch-Orthodoxe Kirche (Moskauer Patriarchat). Diese hatte am 11. Oktober 2008 ihre Mitgliedschaft in der KEK sistiert, weil sich der Zentralausschuß noch immer nicht in der Lage sah, über die Mitgliedschaft der Estnischen Orthodoxen Kirche unter dem Moskauer Patriarchat in der KEK zu entscheiden. In Estland gibt es zwei orthodoxe Kirche: die Orthodoxe Kirche Estlands unter dem Patriarchat von Konstantinopel und die Estnische Orthodoxe Kirche unter dem Moskauer Patriarchat. Der ersten wurde 2007 die Mitgliedschaft in der KEK gewährt und gleichzeitig wurde entschieden, alles zu tun, um auch die Mitgliedschaft der Estnischen Orthodoxen Kirche unter dem Moskauer Patriarchat zu ermöglichen. Zu dieser Entscheidung sah sich der Zentralausschuß der KEK im September 2008 noch nicht in der Lage, woraufhin die Russisch-Orthodoxe Kirche ihre Mitgliedschaft sistierte.

Auch wenn die Debatten über die Strukturreform-Kommission viel Zeit in Anspruch nahmen, lag das Schwergewicht der Lyoner Konferenz bei der Diskussion der Berichte des Zentrallausschusses, des Generalsekretariats und der KEK-Kommissionen, dem Meinungsaustausch in den Hearings, der Arbeit in den fünfzehn thematischen Workshops über die zukünftige Arbeit der KEK.⁷ Pfarrer Jean-Arnold de Clermont sprach in seinem Einführungsreferat von der Konzentration auf die «gemeinsame Vision» der KEK, und er meinte damit die Beratungen des neuen Programmes. In diesem Rahmen erinnerte er an die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung in Sibiu: «Trotz der Mängel in Sibiu hat die Versammlung uns alle aufgerufen, sich stärker für das gemeinsame Zeugnis einzusetzen. Sie war in der Tat fast ein Volksentscheid zugunsten der *Charta Oecumenica*, die der Begegnung als roter Faden diente. Auch müssen wir, glaube ich, in der Nacharbeit zu Sibiu auf die ökumenischen Erwartungen eingehen, die dort formuliert wurden. Mit anderen Worten: je mehr Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche, desto mehr gemeinsames Zeugnis!» Mit dieser Aussage erinnerte Jean-Arnold de Clermont an die schon 1971 in der Vollversammlung von Nyborg ausgesprochene Einladung an die katholische Kirche, und er erinnerte gleichzeitig sehr an die bislang geleistete Zusammenarbeit zwischen KEK und CCEE, wie sie in besonderer Weise in den Europäischen Ökumenischen Versammlungen von Basel, Graz und Sibiu und in der gemeinsamen Erarbeitung und Verabschiedung der *Charta Oecumenica* ihren Niederschlag gefunden hat. Das gemeinsame christliche Zeugnis der KEK an die Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche zu binden, ist gleichzeitig eine bedeutsame ekklesiologische Aussage über die von der KEK gesuchte Ökumene. Jean-Arnold de Clermont gab dafür in seinem Einführungsreferat eine Vielzahl von Hinweisen. So sprach er von der Aufgabe des Zentrallausschusses der KEK, «eine permanente Analyse der Situation in Europa vorzunehmen, was dort das Wort der Kirchen und der ökumenischen Bewegung sein sollte, die genau auf das antworten, was Gott von ihnen erwartet».

Welche Einheit wollen wir?

Nicht nur Pfarrer Jean-Arnold de Clermont sprach den Wunsch nach der Mitgliedschaft der katholischen Kirche in der KEK aus. Das gleiche Anliegen formulierte der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I. (Istanbul) in seiner Ansprache während des Festaktes zum fünfzigsten Jahrestag der Gründung der KEK. Darin bezeichnete er die bisherige Geschichte der KEK als einen gemeinsamen Weg der Kirchen, auf dem «Wertvolles» erreicht, bedeutsame theologische Dokumente ausgearbeitet worden seien. Als einziges Dokument nannte er dabei die *Charta Oecumenica* und erwähnte ausdrücklich, daß sie gemeinsam von der KEK und der CCEE ausgearbeitet worden sei. In diesem Zusammenhang verschwieg Bartholomaios I. aber nicht, daß die bisherige Rezeption der *Charta Oecumenica* nicht umfassend genug gewesen sei. Um diese zu verbessern, machte er zwei Vorschläge. Er forderte eine ausführliche wissenschaftliche Beratung und Begleitung des Rezeptionsprozesses, und er forderte eine vertiefte Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche: «In diesem Zusammenhang möchten wir hervorheben, dass die Zusammenarbeit zwischen der KEK und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen notwendig und konstruktiv war. Zur Verbesserung dieses ökumenischen Engagements schlagen wir vor, eine besser organisierte und strukturierte Form der Zusammenarbeit zwischen diesen beiden Gremien einzurichten. Wir möchten daran erinnern, dass die Kirche von Konstantinopel früher einmal im Rahmen der 8. Vollversammlung unserer Konferenz 1979 in der Orthodoxen

Akademie auf Kreta vorgeschlagen hatte, dass die Katholische Kirche in Zukunft Mitglied der KEK werden sollte. Es ist offensichtlich, dass dieser Vorschlag nicht einfach ist und dass bestimmte Vorarbeiten und Änderungen der entsprechenden Regelungen sich als notwendig erweisen. Dennoch sind wir davon überzeugt, dass eine Konferenz aller Kirchen in Europa gemeinsam dem heiligen Gebot der Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft am besten entsprechen und dem Menschen von heute bei seiner Auseinandersetzung mit den vielfachen komplexen Problemen dienen kann.»

Für viele Teilnehmer war die Ansprache von Patriarch Bartholomaios I. der Höhepunkt der Lyoner Konferenz. Ihm gelang es, einen Rückblick auf die Geschichte der KEK zu werfen, ohne Fehler und Unterlassungen zu verschweigen. Gleichzeitig entwickelte er eine Perspektive für die Zukunft der KEK, indem er das Thema der Einheit der Christen in Europa zum Hauptgegenstand seiner Ansprache machte. Er tat dies auf eine behutsame gleichzeitig eindringliche Weise, indem er die römisch-katholische Kirche zur Mitgliedschaft in der KEK einlud. Mit der Frage nach einer vertieften Beziehung zwischen der KEK und der römisch-katholischen Kirche nannte er einen der Stolpersteine der Ökumene, beließ es aber nicht bei seinem Wunsch nach vermehrter Zusammenarbeit, sondern erinnerte an die bisherige Kooperation zwischen den beiden Partnern. Bartholomaios I. verschwieg aber nicht die Dringlichkeit seiner Anfrage. In seiner Ansprache fügte er an die Einladung an die katholische Kirche eine längere Passage an, in der er die aktuellen Probleme Europas beschrieb. Er schloß mit der Feststellung, daß diese Themen seit längerer Zeit Gegenstand des Dialogs zwischen den verschiedenen Religionen sei: «Alle suchen verzweifelt nach Hoffnung. Deshalb wäre kein Aufschub zu rechtfertigen. Im Gegenteil, das Zusammenwirken unserer Kirchen sowie deren Zusammenarbeit mit den für Politik, Wirtschaft und Soziales verantwortlichen Europäern ist genauso notwendig wie zwingend erforderlich.»

Daß sich die Mehrheit der Delegierten der Dringlichkeit der Probleme in Europa bewußt war, zeigt sich mit aller Deutlichkeit in den von der Lyoner Konferenz verabschiedeten Dokumenten. Sie umfassen eine Botschaft an die Kirchen Europas, sechs Erklärungen (Public Issue Statement)⁸ zu aktuellen Problemen Europas und schließlich den Bericht des Weisungsausschusses für Grundsatzfragen (Policy Reference Report). Der zuletzt genannte Text enthält die Grundlinien, nach denen der Zentrallausschuß, das Generalsekretariat und die KEK-Kommissionen ihre Arbeit für die nächste Periode ausrichten sollen. Darin wird ausdrücklich festgehalten, daß die «Kommission Kirchen im Dialog», die «Kommission Kirche und Gesellschaft» und die neuerrichtete «Kommission Kirche bei den Migranten in Europa» eng miteinander arbeiten sollen. Als Grund wird genannt, daß die theologischen Grundsatzfragen nur im Rahmen ihres kulturellen, sozialen und politischen Kontextes zu verstehen und zu debattieren sind, und daß umgekehrt politische und sozioethische Probleme Auswirkungen auf die theologische Positionen haben. Im weiteren legt der Bericht zu Grundsatzfragen sein Schwergewicht auf die Rezeption der *Charta Oecumenica* und auf die dort formulierte Sorge für die Migranten in Europa. Auch für die Bestimmung, welche «Einheit der Kirchen» von der KEK angestrebt werden soll, enthält er eine bedeutsame Aussage, indem er feststellt, die zwei Einheitskonzepte «Einheit in versöhnter Verschiedenheit» und «Sichtbare Einheit» dürften nicht als einander ausschließende Ziele angesehen werden: «Das Leitthema der 13. Vollversammlung der KEK (Zu einer Hoffnung in Christus berufen) erinnert alle christlichen Kirchen an ihren gemeinsamen Ursprung in Jesus Christus. Dieses Thema ist aber nicht nur eine Erinnerung. Es lädt jede einzelne Kirche und die Gemeinschaft der Kirchen innerhalb der KEK ein, von dieser von allen geteilten Hoffnung ein Zeugnis der Einheit abzulegen, auch wenn diese Einheit ein noch weit entferntes Ziel zu sein scheint.» Nikolaus Klein

⁷ KEK, Hrsg., Handbook. Practical Information for the Assembly/Handbuch. Praktische Informationen über die Vollversammlung. KEK, Genf 2009. Die Arbeitsmethode der Vollversammlung wurde vom KEK-Generalsekretär Canon Colin Williams als «partizipatorisch» bezeichnet (vielfach mit einer Kritik an der während der 3. Europäischen Ökumenischen Versammlung in Sibiu angewandten Arbeitsweise. Vgl. KEK, Hrsg., Von Trondheim nach Lyon [vgl. Anm. 4], 18f.).

⁸ Sie umfassen folgende Themen: Migration in Europa, Klimawandel, die aktuelle Finanz- und Wirtschaftskrise, nukleare Abrüstung, Menschenrechte, Roma in Europa.

Ein anderer Blick auf die Wirklichkeit

Wie Barbara Frischmuths Ägyptenreiseroman religiöse Gedächtnisspuren verlebendigt

«Ich möchte dieses Land begreifen, das funktioniert nur über Menschen»¹, läßt Barbara Frischmuth die schriftstellernde Ich-Erzählerin ihres Reiseromans «Vergiss Ägypten» (2008) sagen. Kaum weniger programmatisch hat sie dem Buch ein Zitat aus Gustave Flauberts «Reise in den Orient» vorangestellt, das die «Manie» herausstreicht, «gleich ganze Bücher über Figuren zu entwerfen», die einem begegnen: «Was ich auch anstelle, eine unbezähmbare Neugier wirft die Frage in mir auf, welches Leben wohl dieser Passant da führt, der mir über den Weg läuft.»² Nach ihrem frühen Türkeiroman «Das Verschwinden des Schattens in der Sonne» (1973) und dem vom Leben türkisch-alevitischer Einwanderer in Wien handelnden Roman «Die Schrift des Freundes» (1998)³ spürt die österreichische Autorin in ihrem neuen Buch dem Verhältnis von *Orient und Okzident*, von *Identität und Fremdheit* im Land am Nil nach, das sie pointiert als «eine fortlaufend korrigierte Welt» einführt, «die noch von alten Zeichen dominiert» werde (96). In den poetisch dichtesten Passagen des vergleichsweise schmalen Romans, einem lose verknüpften Tableau von Szenen und Episoden, Geschichten, Gesprächen und Notaten, werden jahrhundertalte mythisch-religiöse Gedächtnisspuren lebendig und in die Gegenwart weiter ausfabuliert: «Ägypter, Lybier, Nubier, Äthiopier, Perser, Griechen, Römer, Byzantiner, Kopten, Araber, Mystiker und Schiiten wie die Fatimiden, die Kairo gegründet und darin auffällige Spuren hinterlassen haben, nach zweihundert Jahren abgelöst von Ayyubiden, Khediven, Nasseristen ... in sunnitischer Reihenfolge bis zur Gegenwart, die Umm Kulthum, Nagib Machfus, Omar Sharif und Ayman al-Zawahiri heißt.» (9) Den heutigen Orientalismus bestimmt offensichtlich eine medienvermittelte Mixtur aus Schlagern und Filmhelden sowie Dschihad-Aktivist: Omar Sharif brillierte jüngst in der Verfilmung von «Monsieur Ibrahim und die Blumen des Koran», Umm Kulthum gilt in der arabischen Welt als Kultsängerin, vergleichbar dem Ruhm von Maria-Callas oder der Beatles in der westlichen, al-Zawahiri als mutmaßlicher Drahtzieher der Anschläge vom 11. September. 2005 erhielt Barbara Frischmuth den «Ehrenpreis des österreichischen Buchhandels für Toleranz in Denken und Handeln» für ihr literarisches und publizistisches Schaffen, das «das sensible Verhältnis von westlicher und islamischer Welt, von europäischem Selbstverständnis und orientalischer Kultur» erkunde und «für ein verständnisvolles Umgehen und Lernen voneinander» eintritt – das ist angesichts nahezu tagtäglich Bekundungen anti-islamischen Eifers gewiß von unschätzbare Bedeutung.⁴ Gerade im Medium erzählerischer Fiktion sieht die Grenzgängerin zwischen Ost und West die Chance, verändernd in das Stereotypen- und Klischee-Arsenal der Zeit einzugreifen: «wir können Löcher mit dem Finger in die bereits errichtete Wand bohren, Löcher, die zumindest den Blick frei geben, den Blick auf die anderen, und somit den Blick auf uns. Und hoffen, daß uns dabei möglichst viele von den jeweils «Unrigen» über die Schulter schauen, um dasselbe zu sehen wie wir, nämlich einen Spiegel.»⁵ Auf Grund

ihres Orientalistikstudiums, mehrerer längerer Aufenthalte in der Türkei (gerade eben verbrachte sie drei Wochen als Stadtschreiberin in Istanbul⁶) sowie zahlreicher Reisen in den Iran und nach Ägypten (zuletzt 2006 eigens für Recherchen zu dem neuen Roman) ist Barbara Frischmuth der *islamische Orient* wie kaum einer anderen deutschsprachigen Autorin vertraut. Sonst wird «dieses Thema im deutschen Sprachraum» in der Tat «fast nur von Zugewanderten aufgegriffen, denen die Multikulturalität auf drastische Weise am eigenen Leib widerfahren ist» (181).⁷ Barbara Frischmuth verdeutlicht dies in einer Szene des Romans, in der ihre Ich-Erzählerin Valerie Kutzer unverkennbar als autobiographische Spiegelfigur ihrer Autorin fungiert. Begegnet sie doch einer jungen Germanistin, die eine Dissertation über Multikulturalität schreiben und dabei gerne das Werk eines ägyptischen mit dem eines Autors deutscher oder österreichischer Herkunft vergleichen möchte.

Lamis, Ibis und Abbas

«Vergiss Ägypten», rät der Erzählerin ihre ägyptische Freundin Lamis, «Ägypten ist ein uraltes Haus, von dem niemand genau weiß, was sich hinter den Türen befindet. Die Kellertreppe ist eingestürzt, und die Leiter zum Dach hat kaum noch Sprossen. Die einzelnen Räume sind nur mehr gefühlsmäßig zu erschließen. Lass es also, denk lieber an die Ägypter.» (7) Sie ist bereits zum fünften Mal im Land am Nil, so kann sie die tiefgreifenden gesellschaftlichen Veränderungen beobachten: «Ich erinnere mich noch an ein Kairo ohne Stelzenstraßen, als Eselskarren gegen die Einbahn unterwegs waren und sich niemand daran stieß. Ende der siebziger Jahre. Mehr als die Hälfte der heutigen Bevölkerung war damals noch nicht einmal geplant. Und ein Ausflug nach Gizeh hatte den Charme einer Landpartie.» (10) Eher beiläufig erzählt sie von der *fortschreitenden Islamisierung Ägyptens*: In dem Maße wie das Land unter Sadat und seinem Nachfolger «immer unfreier», ja, zu einem «Polizeistaat» wurde – «der Pharao versucht eine gewisse Diskretion zu wahren» (102) –, kam es zu einer Zunahme des Kopftuchs im Stadtbild. Vor 30 Jahren dagegen «gingen die meisten Ägypterinnen unverschleiert, zumindest in Kairo und in Alexandrien» (38). «Dass die Ägypterinnen in den Sechzigerjahren Miniröcke trugen und sich die Haare toupierten? Kein Mensch erinnert sich mehr daran, nicht einmal Nagib Machfus.» (55) Daß ihr heute alle intellektuellen Frauen, mit denen sie spricht, die Entscheidung für das Kopftuch mit «persönlichen religiösen Gewissensgründen» erklären, sei «immerhin ein individueller Zug in der immer uniformer werdenden Debatte» (179). Von Besuch zu Besuch fielen ihr die häufiger werden Gebetsschwelen auf: «Sie waren das äußere Zeichen großer Frömmigkeit, denn sie entstanden durch das wiederholte Berühren des Bodens mit der Stirn während des Gebets. Um sie noch sichtbarer hervortreten zu lassen, wurden die Schürfstellen, wie mir jemand erzählte, mit Zitronensaft verätzt.» (69) Die gewachsene Bedeutung der Religion spiegelt die gescheiterte säkulare Modernisierung unter Nasser wie die Suche nach einem eigenen Weg aus der Konfrontation mit dem Westen: «Der westliche ist nicht der einzige Blickwinkel, der zur Beurteilung taugt» (185), erklärt die zum Islam konvertierte Andrea Nabi. Verkehrschaos,

⁶ Ihr «Istanbuler Tagebuch» ist zugänglich unter <http://blog.goethe.de/yakin-bakis/index.php?autors/2-Barbara-Frischmuth>.

⁷ Neben der erstaunlichen Renaissance einer neuen deutsch-jüdischen Literatur widmet sich eine wachsende Zahl deutsch-schreibender Autoren türkischer Herkunft dem multikulturellen Zusammenleben im Alltag. Zu dieser gerade erst entstehenden deutsch-islamischen Dichtung: Christoph Gellner, *Zeitgenössische Literatur – Echolot für Religion? Erkundungen in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, in: Michael Durst und Hans J. Münk, Hrsg., *Religion und Gesellschaft*. Fribourg 2007, 197-240, hier 222-228.

¹ Barbara Frischmuth, *Vergiss Ägypten*. Ein Reiseroman. Berlin 2008, 55.

² Gustave Flaubert, *Reise in den Orient*. Aus dem Französischen von Reinhold Werner und André Stoll. Frankfurt/M.-Leipzig 1996, 23.

³ Vgl. Christoph Gellner, *Der «andere» Islam*. Barbara Frischmuth erzählt, in: *Orientierung* 62 (1998), 206-210; ders., *Grenzüberschreitungen zwischen Orient und Okzident. Literatur, Multikulturalität und Religionsdialog*, in: Daniela Bartens u. Ingrid Spörk, Hrsg., *Barbara Frischmuth. Fremdgänge*. Salzburg 2001, 211-239; ders., *Weltreligionen im Spiegel zeitgenössischer Literatur*. Barbara Frischmuth, Adolf Muschg und die interkulturelle Herausforderung der Theologie. Karlsruhe 2005.

⁴ Thomas Rothschild, *Graugänse und Kümmeltürken*. Laudatio auf Barbara Frischmuth, in: *Manuskripte* 46 (2006), H. 171, 152-155; Barbara Frischmuth, *Türken im Wohnzimmer*, in: *Die Furche* vom 17. November 2005, 13f.

⁵ Barbara Frischmuth, *Das Heimliche und das Unheimliche*. Drei Reden. Berlin 1999, 76.

Luftverschmutzung und Armut, nicht zuletzt auch die allgegenwärtige Terrorismusgefahr und ihre Bekämpfung machen anschaulich: «Ägypten ist voller Miseren» (30). Als Gewährsmann dient ein ägyptischer Gegenwartsschriftsteller wie Gamal Al-Ghitani.⁸ Den selbstkritischen Vergleich mit dem Westen zieht indes die Ich-Erzählerin: Daß sich die Straßenhändler mit solcher Penetranz auf Touristen stürzen, sei «der stimmige Ausdruck der Lebenslage von Menschen, die von so gut wie nichts leben müssen, während wir, ohne zu prassen, an einem ausgeben, was sie in einer Woche verdienen» (99).

«Ich falle immer öfter in den Schacht der Zeit und greife auf Geschichten zurück, die nicht nur keine Mitte haben, sondern nicht einmal Geschichten sind. Lose Anfänge und lose Enden, die sich irgendwo in der Tiefe der Jahre verlieren» (12), bekennt Valerie Kutzer. Wie ein roter Faden durchziehen den Roman ineinandergeschobene *Träume und Erinnerungen*, in denen ihre *Jugendliebe zu einem ägyptischen Studenten namens Abbas* wiederaufersteht. Sie stand kurz vor der Matura, er studierte an der Technischen Universität und half ihr in Mathematik – «Wer hatte damals nicht alles in Wien, Graz, Leoben und Innsbruck studiert. In den Gängen der Hochschulen wurde viel Arabisch, Türkisch, Persisch und Griechisch gesprochen, und die Vermieterinnen wurden sogar ihre Substandardzimmer los. Aber bitte keinen Damenbesuch! Und drückten dann doch ein Auge zu. Was die Völkerverständigung vorantrieb. Die Zeit war noch nicht reif für einen neuen Rassismus, und der alte versuchte gerade, sich in seiner Unterschwelligkeit einzurichten.» (14) Was wäre aus ihr geworden, wenn sie Abbas in seine ägyptische Heimat gefolgt wäre? Wie hätte ihr eigenes Leben hier ausgesehen? «Ab einem gewissen Alter sind die Lieben alle geliebt, heißt es. Man lässt sich auf Vergangenheit ein und stochert wie die Lumpensammler auf den Müllbergen von Kairo in den nicht aufgegangenen Geschichten ohne Mitte herum. Mit langem Ibisschnabel, der möglichst weit hineinreicht in all das Abgelegte, Abgenagte und Abgelebte, das da in der Sonne bleicht» (10) – der Ibisköpfige Thot gilt als Erfinder der Schrift und Gott der Schreibkunst: «Thot hatte durch seine Rede die Dinge überhaupt erst entstehen lassen.» (52) Ob Abbas in den Sechstagekrieg eingerückt, ob er je in die Nähe der Muslimbrüder oder der Dschihadisten geraten ist, überlegt Valerie, wenn ja, als was: als einer, der das soziale Engagement, oder als einer, der den Zorn als maßgeblich erachtete? «Im Lauf der Jahre haben die Phantasien sich abgenutzt. Nur hier in Ägypten lösen sich die Mumienbänder, und die Vorstellung, die mangels Nahrung auf einen Namen und ein herzergreifendes Lächeln geschrumpft ist, versucht wieder Gestalt anzunehmen. Vorerst nur schemenhaft. So als wäre sie nicht vorbereitet auf ihre Wiederauf-erhebung.» (38)

In ägyptischen Verhältnissen leben

Es kennzeichnet den Zugang Barbara Frischmuths zum muslimischen Orient, daß sie die *Alteritäts- mit der Genderthematik verknüpft*.⁹ Von einer «Zeit der neuen Abbassiden» ist die Rede, «jungen Männern namens Abbas, die im letzten Jahrhundert in Wien studierten» (14). Mit ihnen verbinden sich ganz unterschiedliche *bikulturelle Beziehungsgeschichten*, die Frischmuth bewußt *aus der Perspektive von Frauen* erzählt, die zur *European community in Kairo* gehören. Es sind vorwiegend Künstlerinnen, Universitätsangestellte oder Geschäftsfrauen, die Ägypter heirateten und mit ihnen ins Land kamen, die sie als Studenten im Westen kennengelernt hatten. Alle diese Österreicherinnen haben «ihren» Abbas: Der jeweils gleich benannte arabische Mann oder Geliebte, der in Gesprächen, Träumen und Erzählungen, aber nie als Person auftritt, ist unverkennbar eine *Projektionsfigur*, in der sich *Orientsehnsüchte und -realitäten* unentwerrbar

⁸ Gamal Al-Ghitani, *Das Buch der Schicksale*. 1989, deutsch München 2001.

⁹ Christa Gürtler, *Der Blick auf das eigene Fremde* im Werk Barbara Frischmuths, in: Silvana Cimenti u. Ingrid Spörk, Hrsg., *Barbara Frischmuth*. Graz-Wien 2007, 53-63, hier 57.

verdichten – wie die Männerfantasien über angeblich erotisch freizügige Haremsfrauen Ausdruck der Exotik und Andersheit, die er im Westen mit dem Orient assoziiert. Im Gegensatz zur Ich-Erzählerin erfuhren diese Europäerinnen die *kulturellen Widersprüche zwischen Ost und West*, gerade was das Verhältnis der Geschlechter und die Bewegungsspielräume für Frauen betrifft, am eigenen Leib. Valerie, die vor diesem Schritt letztlich doch zurückschreckte, lauscht dem Gespräch zweier Lektorinnen: «Willst du Abbas tatsächlich heiraten? Ja und nein. Das ist das Problem. Ich mag Ägypten, trotz allem was dagegen spricht, ich bin verrückt nach Abbas und ich hätte langsam das Alter, an Kinder zu denken. Du weißt, was dir blüht, wenn du ihn heiratest und kein österreichisches Gehalt mehr beziehst? Du weißt, dass du, wenn du ihn heiratest, ägyptisch verheiratet sein wirst. Er kann von dir sogar verlangen, ein Kopftuch zu tragen.» (78f.) Umgekehrt wäre «der in seinem Viertel begehrte Junggeselle Abbas, der seinen Job gut gemacht hat und gewisse, wenn auch nicht weltbewegende Aufstiegschancen hatte, in Österreich maximal als mein Mann geduldet. Im Land seiner arbeitenden Frau, das er von ferne immer bewundert und von dem er sich trotz all meiner Warnungen viel versprochen hat. Ich möchte seinen zunehmenden Frust nicht mit ansehen müssen und möchte schon gar nicht der Grund dafür sein.» (81)

In den Familien dieser Wissenschaftler und religiös gebildeten Menschen gewissermaßen auf den *Wohlstandsinseeln der gut situierten Oberschicht Kairos*, darauf legt Lamis Wert, wurden Frauen nicht beschnitten. Andererseits rekrutierten die Muslimbrüder mittlerweile einen Großteil ihrer Mitglieder gerade unter Ärzten, Ingenieuren, Physikern und Chemikern. Von Lamis erhalten wir darüber hinaus auch Informationen über den *Zusammenstoß der Kulturen* jenseits dieser Sonderwelt der Arrivierten. Was bedeutet es etwa, wenn der Brautpreis nicht mehr in Kamelen entrichtet wird, sondern mit einem funktionierenden Kühlschranks? Mutter und Sohn können nie so viel Geld zur Seite legen, sodaß viele der jungen Männer ohne Aussicht auf Arbeit und Lebensunterhalt nicht einmal mehr heiraten können. «Keine junge Frau aber lässt sich heute noch auf eine Ehe ohne Kühlschrank ein.» (103) Um so mehr hebt Barbara Frischmuth *Lebensgeschichten selbstbestimmter Weiblichkeit* heraus, die in einer traditionell männlich-patriarchalischen Kultur wie der ägyptischen Ausnahmewert besitzen. Um als unverheiratete Frau allein zu wohnen, diese unkonventionelle Lebensform mußte sich Lamis ebenso erkämpfen wie die österreichische Kunsthistorikerin Leonie. Kaum anders erging es Marie Nur, die trotz der landesüblichen Geschlechtertrennung von Zeit zu Zeit mit den Männern ihrer oberägyptischen Familie an der Diwanversammlung teilnahm. Als ihr Mann starb, ließ sie es sich nicht nehmen, der Leiche ihres Mannes zu folgen, was für Frauen bislang ganz unüblich war. Es dauerte Jahre, bis sie das Sorgerecht für ihre muslimischen Söhne bekam und mit ihnen Ägypten verlassen konnte. Darüber hinaus vergegenwärtigt Barbara Frischmuth die Geschichte der Hylaria, die, verkleidet als Hylarion, Mönch in Wadi Natrun wurde, sowie die von Hatschepsut, die als einzige Frau nicht nur wie, sondern als Pharao herrschte: einundzwanzig Jahre und neun Monate – «Hatschepsut hat sich immer in der Adjustierung des Pharaos abbilden lassen, wenn auch mit eindeutig weiblichen Gesichtszügen.» (36) Damit den Ägyptern jedoch keine weibliche Herrscherin in Erinnerung blieb, wurde ihr Name von den Stelen und Tempelwänden gekratzt, ihre Statuen zertrümmert oder umbenannt. Daran erinnert eindringlich Ingeborg Bachmanns unvollendeter «Franza»-Roman (Teil des «Todesarten»-Projekts), der ebenfalls auf einer mehrwöchigen Ägyptenreise (1964) basiert. Aufstörend führt Ingeborg Bachmanns *literarische Archäologie zerstörter Weiblichkeit* die Vernichtung der Frau vom Alten Ägypten bis in die Gegenwart vor Augen.¹⁰ Die selbstverständliche

¹⁰ Barbara Magen, Ägyptenrezeption im Werk Ingeborg Bachmanns, in: Andrea Bartl, *Verbalräume*. Beiträge zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Augsburg 2005, 231-251; Christoph Gellner, *Schriftsteller lesen die Bibel*. Darmstadt 2004, 175-189 («Ein Ende mit der Schrift. Ein anderer Anfang»: Ingeborg Bachmann).

Anwesenheit der Frau in der Literatur herauszustellen, nicht nur als Beschriebene, sondern als Schreibende, auch wenn sie in dreitausend Jahren der Schrift nicht sehr zu Wort kam, das verbindet beide Autorinnen.

Als multikultureller Schmelztiegel ist Ägypten, das macht Barbara Frischmuth in einer weiteren Erzählschicht anschaulich, *ein jahrtausendealter mythisch-religiöser Gedächtnisraum*, der über zahlreiche Überlieferungswege mit dem Abendland verbunden ist. Römisches, Griechisches und Pharaonisches, Christliches und Muslimisch-Arabisches überlagern sich wie in einem Palimpsest: «Namen wie Pflöcke in den Strom des Erinnerens gerammt. Imhotep, Cheops, Hatschepsut, Echnaton, Tutanchamun. Einige davon noch immer anwesend als gedörrtes Fleisch mit Haaren und Zähnen. Reste, kompakt genug, um geröntgt, tomographiert, obduziert zu werden. Keine Wiederauferstehung in Schönheit, bloß verschrumpelte Zeugenschaft dessen, was einmal gewesen ist ... Die Sprache der Bilder, der Schriftzeichen, der Artefakte. Die Vorstellung hat die Stellung bei weitem überdauert.» (8) Immer wieder bricht sie so bewußt die Schilderung ihrer Entdeckungstouren zwischen Kairo, Luxor und Alexandria auf höchst aktuelle Wahrnehmungen und subjektive Empfindungen auf – neben dem Kloster des heiligen Antonius oder den gnostischen Bibelschriften von Nag Hammadi besucht die Ich-Erzählerin zahlreiche Moscheen, Bazare und Suks sowie das Derwischkloster der Mewlevi, die mit den Osmanen von Konya nach Kairo gekommen waren: «die Türken», sagt Lamis, «waren jahrhundertlang unsere Israelis ... unsere Besatzung» (40). «Du kennst also Satans erhabenen Traum nicht?», berührt Lamis in einer weiteren Gesprächssequenz Anatol Frances Roman «Aufruhr der Engel» (1914). «Wie er nach dem Erwachen auf die Eroberung des Himmels verzichtet? Denn Krieg erzeugt Krieg und Sieg Niederlage. Der besiegte Gott wird zu Satan, und der siegreiche Satan wird zu Gott! Und so weiter und so fort, wie bei den Israelis und den Palästinensern.» (17)

Islamische Liebesmystik

Weit ins alte Ägypten zurück weist der große Mystiker *Dhun-Nun al Misri* (gestorben 859), er stammt aus Nubien, lebte in Kairo und saß in Bagdad im Gefängnis, angeblich wegen kontroverser Glaubensauffassungen – eine Gestalt ganz nach dem Geschmack Barbara Frischmuths. Die islamische Mystik, insbesondere die religiöse Poesie der Sufis mit ihrer unkonventionellen Art der Annäherung an das Göttliche hat sie schriftstellerisch und auch persönlich schon immer fasziniert. Kapriolenhafte Assoziationen verweben den historischen Dhun-Nun, den *Dichter, Denker und Mystiker*, mit der Gestalt eines *volkstümlichen Heilers und Zaubers* mit dem Krokodil, der zum Schutzheiligen der von Krokodilen Verschluckten wurde (in ihm erwacht der Krokodilgott der ägyptischen Mythologie zu neuem Leben). Zudem soll er stets eine spitze Mütze getragen haben wie der Kasperl in den heimischen Puppenspielen. Eine der von Barbara Frischmuth angeführten Anekdoten zeigt Nuhn-Dhun eher als einen frommen Muslim als einen Mann, der sich magischer Praktiken bedient: Jemand sagt zu Dhun-Nun: «Lehre mich den Größten Namen Gottes!» Er antwortete: «Zeig mir den kleinsten!» und warf ihn hinaus.¹¹ Die Sufis verstehen sich als «Freunde Gottes» (Sure 10,62f.) und halten Jesus für den wahren Gottesliebenden. Charakteristisch für die *klassische islamische Liebesmystik*, die in Gott den Geliebten sieht und sich auf die vom Koran gepriesene, von Gott ausgehende Liebe Gottes zu den Menschen und der Menschen zu Gott (Sure 5,54) beruft, ist die im Roman traumhaft fortgesponnene Episode, in der Dhun-Nun die Ich-Erzählerin fragt: «Wo ist das Ende der Liebe?» In der von Fariduddin Attar überlieferten Erzähltradition befragt Dhun-Nun eine unbekannte Frau. Wie sie antwortet ihm Frischmuths Ich-Erzählerin

¹¹ Belege bei Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*. Frankfurt/M. 1995, 71-78, hier 74. Vgl. Fariduddin Attar, *Muslimische Heilige und Mystiker*. Kreuzlingen-München 2002, 99-115.

«Dass die Religionen noch immer oder schon wieder die Bruchlinien zwischen dem Eigenen und dem Fremden am deutlichsten anzeigen, ist ein Skandal; den zu inszenieren man noch immer nicht müde geworden ist. So als wäre den Menschen damit geholfen, dass man ihre *heiligen* Bücher beim Wort nimmt, anstatt sich an deren poetischer Kraft zu berauschen.» (22) Was Barbara Frischmuths aktuelle Sammlung von Vorträgen und Essays (darunter auch eine «Osterpredigt im Licht christlicher und islamischer Mystik») auszeichnet, ist der engagierte Doppelblick der Schriftstellerin und Orientalistin. Mit ihm stellt sie die «heilsame Mehrdeutigkeit» der Heiligen Schriften heraus, «die sie mit der Dichtung gemeinsam haben». Entscheidend ist daher, «Gott – wenn man ihn schon in der Sprache dingfest machen will – viele Sprachen zuzugestehen und deren Poesie zu würdigen, anstatt sich auf eine einzige Version einzuschwören, die letztlich mit dem Charme einer Computerübersetzung daherkommen dürfte. Indizien für die Vielzüngigkeit Gottes gibt es genug» (112). Den Dialog der großen Religionen hält sie «nur dann für sinnvoll, wenn er nicht auf der Ebene des gegenseitigen Aufrechnens von Ge- und Verboten stattfindet, das heißt, auf dem Wortwörtlichnehmen der *heiligen* Bücher ... sondern eine Etage höher, auf der der Mystik. So schwierig mystische Erfahrungen darzustellen und zu vermitteln sind, das dennoch Vermittelte ist der bedeutendste gemeinsame Nenner aller großen Religionen mitsamt ihren kleineren Ausläufern. Alles andere mündet rasch in Politik und sollte auch als solche deklariert und behandelt werden.» (24) Ist es nicht so, gibt sie zu bedenken, «dass wir die Zeichen des Fremden viel zu pauschal als das, was sie zu sein scheinen, abhaken, anstatt sie als Aufforderung zur Aufmerksamkeit zu begreifen?» (21) Statt immer nur über «den Islam» zu reden, plädiert sie dafür: «Nur wenn Verschiedenartiges gleichwertig aufeinandertrifft, kann Höherwertiges entstehen. Da helfen weder Fremdeln noch Eigentümlern, sondern nur genaues Schauen in beide Richtungen und die Bereitschaft, Gegensätze auszumachen, sie zur Kenntnis zu nehmen und sie miteinander in Beziehung zu bringen.» (36)

Für das gegenwärtige Erscheinungsbild des Islam sind der österreichischen Autorin vor allem die Stimmen intellektueller Muslime wichtig, die in Europa leben und deren Bücher auf Deutsch erscheinen. Beispielhaft nennt sie Abdelwahab Meddeb, Navid Kermani, Zafer Senocak oder SAID, die sich eher als Kulturmuslime denn als Muslime strenger Observanz sehen. Intensive Ost-West-Beziehungen innerhalb einer Person ermöglichen ihnen eine gewisse Distanz zu ihrer Herkunftskultur und dadurch einen schärferen Blick auf die Reibflächen zwischen Eingesessenen und Eingewanderten, beiden gegenüber schrecken sie vor aufklärerischer Kritik nicht zurück. So wie sich Meddeb immer wieder auf Ibn Arabi und Kermani sich auf Attar beruft, schildert Senocak, wie ihm der türkische Dichter und Mystiker Yunus Emre das Überleben zwischen Herkunftsland Türkei und Lebensmittelpunkt Deutschland ermöglicht habe. Was die islamische Tradition versäumt hat, hole man sich bei den Mystikern, deren Texte die Jahrhunderte offensichtlich besser überstanden haben – «vielleicht weil in ihnen das Aufbegehren der Menschen noch in der Hingabe zu spüren ist und die Hingabe im Aufbegehren. Ihre Sprache gilt auch nicht als so sakrosankt, dass man sie nicht selbständig interpretieren dürfte.» Auch wenn es zahlreiche Ansätze für eine Erneuerung des Islam, insbesondere für eine Neuauslegung des Korans sowohl an der theologischen Fakultät von Ankara als auch im Iran, in Ägypten, Tunesien und Marokko gibt, seien diese Debatten für sie persönlich viel weniger interessant als Gespräche mit Muslimen über die muslimisch inspirierte Kunst und Literatur, in denen die innerislamischen Auseinandersetzungen, aber auch die mit der westlichen Welt ihren Platz haben: «Es gilt das kaum mehr erinnerte kulturelle Gedächtnis des Islams wiederzufinden, um ihn vor der endgültigen Stagnation zu bewahren. Und nicht nur den koranischen Islam, sondern auch die großen Werke jener Dichter und Mystiker, die aus seinem Geist heraus diese einstmalig so beeindruckende Kultur zuwege gebracht haben. Literatur und Kunst müssen immer wieder aufs Neue entdeckt und in Bezug zur Gegenwart gesetzt werden, um als Nahrung zu taugen, als der notwendige Bissen Brot, in dem eine Lebensration an geistiger Energie für den Einzelnen gespeichert ist.» (133f.)

Barbara Frischmuth, *Vom Fremdeln und vom Eigentümlern. Essays, Reden und Aufsätze über das Erscheinungsbild des Orients*. Graz-Wien 2008

– Dhun-Nun steht vor ihr «in alpischer Kleidung», offensichtlich die Spiegelung eines Museumsbesuchers, der eine Lederhose und einen spitzen Hüttenwirtschut aus geflecktem grauen Filz trägt, seine Schuhe glänzen dermaßen, daß das Krokodil sich in ihnen spiegelt –: «Dummkopf, die Liebe hat kein Ende!» Dhun-Nun stellt auch ihr die Gegenfrage: «Warum?» «Den Aufzeichnungen getreu, antworte ich: Weil der Geliebte kein Ende hat.» (149) Da Liebe das Wesen des Göttlichen ist – erläutert Annemarie Schimmel in ihrer von Barbara Frischmuth ausdrücklich erwähnten «Studie zur islamischen Mystik» (151) –, ist sie, wie Gott selbst, ohne Anfang und Ende.¹² Ja, da Gottes Macht allumfassend ist, darf sich der Mensch allein auf Ihn verlassen – diese *vollkommene Hingabe an Gott* macht unabhängig von der Welt. Es ist dies die Erkenntnis eines Grundes, der in mir ist, zugleich mir selbst entzogen, näher als ich mir selber bin (nach Sure 50,16 ist Gott dem Menschen «näher als die Halsschlagader»). In Erinnerung an ein längeres Gedicht von Dhun-Nun, das sie bei Annemarie Schimmel entdeckte, resümiert Valerie die typisch frühislamische Einstellung zu Gott: «Im Gegensatz zu den späteren Mystikern, vor allem denen aus dem Iran, war Gott für Dhun-Nun zwar ebenfalls der ewige Geliebte, doch konnte er weder durch Askese noch durch Frömmigkeit erreicht werden. Das selige Schauen oder gar die Vereinigung mit dem Geliebten war für ihn erst im Jenseits möglich. Für Gott konnte es kein Jenseits geben, denn jenseits von Ihm war nichts. Für alles Seiende aber war Gott das Jenseits.» Dhun-Nun, ergänzt Lamis, «ist dem Weg der frühen Mystiker gefolgt, für die das höchste Stadium der Liebe das Leiden war, der Schmerz, den der Geliebte dem Liebenden zufügt». Dhun-Nun «erlangte selbst am Ende keine Gewissheit» (152).

«Schon seit vielen Jahren versuche ich mir vorzustellen, wie diese Liebe sich anfühlen muss, deren Objekt sich nicht zeigt, nur vom Hörensagen bekannt ist und dennoch mit Gewalt in den Liebenden einbricht und ihn leiden lässt, wie man nur an einer unerfüllten und unstillbaren Sehnsucht zu leiden imstande ist», fragt Barbara Frischmuths Ich-Erzählerin nach der Bedeutung «dieser furchtbaren Liebe», von der die Sufis, Derwische und Heiligen immerfort reden, für heutige Zeitgenossen. «Ich vermute, dass es darum ging», antwortet ihr Lamis, «das Schweigen des Jenseits, des ewigen Geliebten, zu brechen» (152f.). «Wenn ich dich recht verstehe, ging es einzig darum, wahrgenommen und angesprochen zu werden», bestätigt Valerie. «Darum gibt es die Menschen», erläutert Lamis und führt ein außerkoranisches Gotteswort an: «In unserer Tradition heißt es von Gott, er habe die Erschaffung des Menschen folgendermaßen gerechtfertigt: *Ich war ein verborgener Schatz und wollte erkannt werden*. Die Sufis haben die Intimität eines Liebesschatzes darin gesehen. Indem sie Gott persönlich nahmen, standen sie selbst als Person außer Frage ... Dieser totale Einsatz, nur um aus der Ungewissheit Gewissheit zu machen, die dennoch nie außer Frage stand, macht mir Gänsehaut», erwidert die Besucherin aus dem Westen. «Der Geliebte war in ihrer Zeit genauso gegenwärtig wie in unserer das Geld», setzt Lamis hinzu. «Du meinst, sie hatten nichts, aber sie waren wer?», fragt ihre Freundin zurück, ihre ägyptische Gastgeberin bestätigt: «Vielleicht. Wir hingegen, wir haben etwas, aber sind wir wer?» (154f.).

Freude am In-der-Welt-Sein

«Was ist eigentlich das Ägyptische an Al-Misri?» Über diese Frage dringt ein weiterer Dialog zur fortwirkenden *Erbschaft alt-ägyptischer Religion im Islam* vor, antwortet doch Lamis: «Die Liebe und die Bewunderung für die Schöpfung. Also für das, was ist», folgert die österreichische Touristin und Lamis ergänzt: «Für die alten Ägypter war nichts wichtiger, als die Welt am Laufen zu halten, dafür zu sorgen, dass sie nicht ins Chaos, in die Urmaterie, ins Nun zurückstürzt.» (150) Daher rühre auch der Doppelsinn von Dhun-Nuns Namen. Barbara Frischmuth zitiert ein Gedicht Celaleddin Rumis über ihn: Der Mystiker, der, wie der Prophet

¹² Ebd., 75.

Jonas, von dem Fisch «Entwerden» verschlungen und dann wieder an die Küste der Trennung geworfen wird, fühlt sich danach wie der Buchstabe Nun ohne Kopf und Glieder¹³, er bedeutete «im alten Ägypten die ungeschiedene Urmaterie» (32). Heute komme «die Lebensliebe der alten Ägypter und ihre Freude am In-der-Welt-Sein» am stärksten bei den *Mulids* zum Ausdruck. Das sind karnevalähnliche Feste, bei denen sich die Männer schminken und in Frauenkleidern am Umzug teilnehmen wie auch die Frauen. Mitglieder der Sufi-Orden tanzen und geraten in Trance und Ekstase, weiß Lamis zu erzählen, «deshalb würden Islamisten und Fundamentalisten sie am liebsten abschaffen». Es gibt auch einen Mulid zu Ehren einer Heiligen wie Sayyida Zaynab und sogar Mulids, an denen arabische Muslime und christliche Kopten gemeinsam teilnehmen. Doch «diese Art von Eintracht war den Fanatikern immer schon ein Dorn im Auge. Von den Orthodoxen wurde die Heiligenverehrung stets als Verunreinigung des ursprünglichen Islam gesehen, so als wären diese so sehr geliebten Heiligen tatsächlich eine Konkurrenz für den eifersüchtigen einen Gott.» (34f.)

Als zentrale Quelle *Altägyptischer Religion und Kultur* führt Frischmuth ausdrücklich Jan Assmanns Studie «Ägypten. Eine Sinngeschichte» an: «Es ist viel von Konnektivität die Rede. Leben heiße demnach, anderen das Zusammenleben mit sich ermöglichen.» (50), zitiert sie Jan Assmanns Umschreibung der Diesseits und Jenseits umfassenden kosmischen Ordnung. Um diese stets gefährdete, immer wieder neu herzustellende Weltordnung aufrechtzuerhalten und gegen das ständig drohende Chaos zu sichern, bedarf es einer Lebensführung in Übereinstimmung mit der *Maat*. Damit wird unter Berufung auf aktuelle ägyptologische Forschung ein Welt- und Menschenbild wachgerufen, das das Ziel des Individuums nicht in der Autonomie seiner freien Selbstverwirklichung, sondern in der Entfaltung in sozialen Konstellationen sieht. Im Füreinander-Handeln und Sicheinfügen in den größeren Zusammenhang des Ganzen, in Übereinstimmung, ja, in Angewiesenheit auf die Gemeinschaft, die Menschen untereinander und mit den Göttern verbindet. Ohne gegenseitige Unterstützung und Orientierung sind die Menschen nicht lebensfähig – dieser Weltsicht gilt Autarkie als Inbegriff des Bösen.¹⁴ Untermuert wird dies durch das Jenseitsgericht, bei dem das Herz des Toten gegen die *Maat* aufgewogen wird. Dieser *allumfassende Tun-Ergehens-Zusammenhang*, der nicht nur Tat und Folge, sondern auch Mensch und Mitmensch vernetzt, liegt auch der Weisheitsliteratur der Hebräischen Bibel zugrunde.

«Bis zuletzt – und ganz besonders in ihren griechischen Ausprägungen als Hermetismus, Neuplatonismus und Alchemie – war die ägyptische Kultur auf die Prinzipien der Weltbeheimatung des Menschen, seiner Mitwirkung am göttlichen Projekt der *Welt-inganghaltung* ... gegründet», zitiert Barbara Frischmuth abermals den Heidelberger Ägyptologen: «Der Kosmos war nach ägyptischer Vorstellung nicht aus dem Nichts, sondern aus dem Eins, der undifferenzierten Ur-Einheit, dem Nun, entstanden, in das er am Ende der Zeit auch wieder zurückkehren wird.» (50f.) Für die Ägypter war die Schöpfung nicht mit dem Schlußstrich eines siebenten Tages beendet, sondern setzte sich unaufhörlich fort.¹⁵ Sie war weniger ein wohlgeordneter Raum als vielmehr ein gelingender Prozeß: «eine Welt, von der man nicht erlöst zu werden brauchte, die aber in Gang gehalten werden musste». (113) Mit Blick in die Jetztzeit kommentiert Valerie Kutzer: «Die Welt ist kein so guter Ort mehr, aber sie wird noch immer in Gang gehalten, durch Geldbeschaffung zu ihrer Erneuerung und zu ihrer Zerstörung, aber auch zu ihrer Erforschung.» (113)

Entscheidend ist der Blickwinkel

Intensiver als in jeder anderen Kultur waren die alten Ägypter «von der Möglichkeit des Totseins besessen, und sie fanden und

¹³ Ebd., 587.

¹⁴ Jan Assmann, *Ägypten. Eine Sinngeschichte*. München-Wien 1996, 151ff.; das folgende Zitat ebd., 474.

¹⁵ Ebd., 234.

erfanden immer neue Formen und Riten, um dieses Totsein, das in ihren Augen doch noch ein Sein war, erträglich zu gestalten» (173). Gerade im Totenglauben und den Jenseitsvorstellungen zeigt sich die Religion Altägyptens als *eine Religion der Metamorphosen*. Betrachtete sie doch den *Tod als Übergang* an einen Ort, wo man ihm entronnen ist, *als Passage* vom Diesseits ins Jenseits, das Himmel und Unterwelt umfaßt – die Katakomben symbolisieren den «Übergang schlechthin» (11). Dieser Übergang in eine andre Welt, vorgestellt als Himmelsüberfahrt in der Sonnenbarke in den Herrschaftsbereich des Osiris, ist zugleich die Verwandlung in einen neuen Seinszustand: in die Ewigkeitsgestalt, die Wiederauferstehung auf der Seite der Götter. Kein Wunder, daß sich die Transitreisende aus dem Westen «in den ständigen Transfer zwischen Diesseits und Jenseits miteingebunden» fühlt (197). Auf den letzten Seiten des Romans kommt es denn auch zu einer aufschlußreichen *Verschränkung von altägyptischer Spiritualität und islamischer Mystik*, die sich in ihrem Transzendenzbezug wechselseitig erhellen: «Was für einen Aufbruch ins Jenseits die ägyptische Kultur unternommen hatte, war mir zum ersten Mal in Saqqara bewusst worden», resümiert Valerie Kutzer, die an diesem *geistig-religiösen Kulminationspunkt des Romans* unverkennbar zum Sprachrohr ihrer Autorin wird. «Einen Aufbruch in ein Jenseits, das in der klassischen islamischen Mystik die *Wirklichkeit* genannt wird. Eine Wirklichkeit, die an keinen Ort und an keine Zeit gebunden ist, kein Niemandsland, sondern ein Nirgendland.» (194) Annemarie Schimmel umschreibt dieses Ziel der Seelenreise in die Gegenwart Gottes als dort, «wo es kein Wo gibt».¹⁶

Vor bald sechstausend Jahren erhob sich in Saqqara «zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit ein Bauwerk, das Kontakt mit dem Himmel, dem ortlosen Jenseits, aufnehmen wollte. Einem Jenseits, das das Diesseits als Diesseits erst begreifbar machte.» Dort errichtete Imhotep, Architekt und Ratgeber des Königs Djoser, die vermutlich *erste Stufenpyramide*, «damit die Menschen, wenn schon nicht in den Himmel, so zumindest auf ihren Gipfel hinaufsteigen, von dort aus auf ihr bekanntes Diesseits hinunterschauen und dabei eine andere Sicht darauf gewinnen konnten. Imhotep machte sich den Blick der Götter zu eigen, um herauszufinden, wie die Menschen und die Erde, die sie bewohnen, in den Augen der Götter aussehen mochten.» (194f.) «Die alten Ägypter hingen an ihrem Diesseits, und wenn sie an ihrem Totsein etwas interessierte, dann vielleicht jener durch die Ortlosigkeit veränderte Blickwinkel. Die Blickrichtung aber führte eindeutig ins Diesseits. Jeden Morgen ließen sie ihre Götter in der Sonnenbarke aus der Unterwelt auf den Himmel zurückkehren, damit sie den Menschen Leben spendeten, in Form von Sonne, Luft und Wasser. Sie gaben ihnen menschliche und tierische Gestalt, um sie noch fester an sich und an das Diesseits zu binden. Und sie umwarben sie ... Tagtäglich erzählte man ihnen Geschichten von den Menschen, zeigte ihnen ... das menschliche Leben in seinen möglichen Farben und Spielweisen, wie um sie mit allen Mitteln zum Diesseits zu bekehren, zu den Freuden der Welt, zur Kunst der Menschen und zu ihrer Schrift. So als sollten nicht die Menschen zur göttlichen Moral, sondern die Götter zur ägyptischen Zivilisation bekehrt werden ... Dieses Bewusstsein, mit den Augen der Götter auf die Welt der Menschen zu schauen, hat mich bei der Begegnung mit ägyptischer Nekropolenkunst nie mehr verlassen.» (195ff.)

Darin liegt in der Tat die unersetzbare Funktion der *Religion*, die sich aufs engste mit der *Dichtung* berührt: «der Kultur ein Auge einzusetzen», wie Jan Assmann formuliert¹⁷, einen über das Profane hinausweisenden Gesichtskreis aufzuspannen, aus dem allererst Konturen des Humanen bestimmbar werden. Einen kritischen Spiegel also, mit dem sich die Menschenwelt von einem transzendenten Standpunkt aus in den Blick nehmen und um so schärfer ausleuchten läßt. Nicht von ungefähr findet Barbara

Frischmuth dieses Anliegen auch bei den frühen islamischen Miniaturemalern, die die Umgehung des Bilderverbots mit dem Blick Gottes rechtfertigten: «Sie zeichneten und malten ihre Figuren, Gebäude und Bäume so, als würde jemand sie von oben anschauen ... *als ob* Gott es so sehen würde.» (208) Die letzte Zuspitzung aber enthält der berühmteste aller Sufi-Aussprüche, der Einheitsruf des im Islam bis heute umstrittenen «Märtyrers der mystischen Gottesliebe», Husain ibn Mansur *al-Hallaj* (gest. 922), der wieder und wieder nachgeahmt wurde: «Ana'l-haqq: Ich bin Gott. Ja, ana'l-haqq, und das heißt: Ich bin das Wirkliche» (208), das sagte er, als man ihn in Bagdad der Ketzerei beschuldigte und nach jahrelanger Kerkerhaft aufs grausamste hinrichtete.¹⁸ Ohne Gottes absolute Transzendenz zu leugnen, sah al-Hallaj *Gott in allen Dingen*, besonders im menschlichen Herzen, ja, in jeder Spur seiner Schöpfung: «Keinen Tropfen Wasser trink ich dürstend, ohne dass Dein Bild im Glas ich fände.»¹⁹ Wie weit sich der menschliche Geist zumindest in Augenblicken der Ekstase mit dem göttlichen Geist vereinen kann und darf – al-Hallaj gebrauchte dafür das Bild vom Falter, der sich der Flamme nähert und darin verbrennt, um sich so mit der «Wirklichkeit der Wirklichkeit» zu vereinen –, das war damals und bleibt bis heute, im Islam nicht anders als im Christentum, umstritten. Die transzendenzverriegelte Eindimensionalität des Gegebenen auf die je größere Wirklichkeit aufzusprengen, gerade darin liegt die stets neue Anstößigkeit von Religion und Literatur: «Alle waren für al-Hallajs Hinrichtung, nicht nur die orthodoxen Gegner der Sufis, sondern auch seine Mitbrüder. Weil er die Inkarnationslehre propagierte, bei der es darum ging, die Wirklichkeit aus verschiedenen Wesen heraus wahrzunehmen und sich in ihr zu bewähren.» (208) Kaum zufällig träumt Valerie, die Schriftstellerin, davon, Welt und Menschen mit den Augen und Sinnen eines Zwerges wahrnehmen zu können (der zwergengestaltige Bes als Schutz- und Zufluchtsgott des Volkes ist erzählerisch allgegenwärtig). Verspricht sie sich davon doch einen anderen Blick auf die Wirklichkeit «und dann noch einen und noch einen, bis all diese Wirklichkeiten sich zu einer Einheit krümmen, die dann *die Wirklichkeit* ausmacht.» (207)

Christoph Gellner, Luzern

¹⁸ Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam* (vgl. Anm. 11), 100-119; Fariduddin Attar, *Muslimische Heilige und Mystiker* (vgl. Anm. 11), 262-271.

¹⁹ Ebd., 110.

Krieg und Zwischenkrieg

Zu Irène Némirovskys Roman «Feuer im Herbst»

«Auf dem Tisch stand ein Strauß frischer Veilchen – ein gelber Krug mit einem Ausguß in Form eines Entenschnabels, der sich mit einem kurzen Klacken öffnete, um das Wasser abfließen zu lassen – und ein Salzstreuer aus rosa Glas, der die Inschrift trug: «Erinnerung an die Weltausstellung 1900.»» (7) Augenscheinlich schwelgt die auktoriale Erzählerin in der Beschreibung der abendlichen Tafel, die Adolphe Brun, ein kleiner Pariser Rentner, mit Hilfe seiner Schwiegermutter, Madame Pain, vorbereitet hat.¹ Und die folgende minutiöse, gleichsam fotografische Erfassung der Gäste zeugt von einer Beobachtungsgabe, die Irène Némirovsky auch in ihren anderen Romanen und Erzählungen aus den 1930er Jahren wie z.B. «Herbstfliegen» und «Jezabel» mit narrativer Eleganz entfaltet hat.² Ihre Personen- und Raumdarstellungen gleichen Balzac'schen Farben- und

¹ Irène Némirovsky, *Feuer im Herbst*. Roman Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Knaus Verlag, München 2008, 272 Seiten, Euro 19.95.

² Irène Némirovsky, *Herbstfliegen*. 1931, deutsch München 2008; *Jezabel*. 1936, deutsch München 2006. Zu Biographie und zur Veröffentlichung von Irène Némirovskys Roman «Suite française» die Besprechung in: *Orientierung* 70 (2006), 123ff.

¹⁶ Annemarie Schimmel, *Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islam*. München 2002, 98.

¹⁷ Jan Assmann, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*. München 2001, 21.

Formenorgien, ihre dialogischen Einfälle treiben die Handlung konsequent voran. Auf diese Weise entsteht ein Handlungsparanorama vor den Augen der Leser, deren Blick von den Details kleinbürgerlicher französischer Kultur um 1912 in die Kataklysmen des Ersten Weltkriegs und die Wirren der Zwischenkriegszeit gelenkt wird.

Neben Adolphe Brun sitzen zur Rechten die Gäste, das Ehepaar Jacqueline, Madame Humbert, zur Linken seine Tochter Thérèse und sein Neffe Martial wie auch dessen Freund Bernard Jacqueline. Aus diesem Personengeflecht entfaltet sich die Handlung, die im ersten Kriegsjahr 1914 einsetzt. Martial, der eben als aprobierter Arzt für Nasen, Ohren und Augen seine Praxis eröffnen will, wird zum Wehrdienst eingezogen. Er heiratet Thérèse Anfang 1915 während eines vierundzwanzigstündigen Urlaubs von der Front, von tiefem Zweifel über den Sinn dieses Krieges erfüllt, während die Zivilisten sich in patriotischen Lobeshymnen über *grande nation française* ergehen. Diese unüberbrückbaren Gegensätze bestimmen auch die weitere Handlung.

Nach der Rückkehr an die Front, an der seit Wochen ein Stellungskrieg andauert, ist Martial Tag und Nacht an einen Verbandsplatz gefesselt, der sich im Keller eines soliden, bürgerlichen Hauses im französischsprachigen Flandern befindet. Die Beschreibung dieses von ständigen Wassereintrüben bedrohten sanitären Unterstands gehört zu den eindringlichsten Passagen des Romans. Was die zum Zeitpunkt der Niederschrift des Romans dreißigjährige Autorin betrifft, so bedient sie sich eines veristischen Stils, der sich auf die nüchterne Erfassung des Interieurs, das Geschrei der Verwundeten, das Röcheln der Sterbenden und die notwendigsten, gleichsam reflexartigen Bewegungen der Ärzte und Sanitäter beschränkt. Sie dringt damit in eine Kriegsrealität vor, wie sie auch Erich Maria Remarque in seinem Roman «Im Westen nichts Neues» (1929), distanziert, wütend und einfühlsam zugleich, dargestellt hatte: «Tragen wurden heruntergebracht. Man legte die blutenden, ruckenden, stöhnenden Körper auf Holzgestelle, die als Operationstische dienten; man bettete sie auf den Boden, wenn auf den Gestellen kein Platz mehr war. ... Was den Doktor in der ersten Zeit am meisten ermüdete, war diese unentwegte Bewegung um ihn herum, all diese unbekanntes Gesichter, die vorbeizogen, von neuem auftauchten, verschwanden, ein Gewimmel, eine Menschenmenge, in der sich französische Soldaten und deutsche Gefangene mischten ...» (55f.)

Martial stirbt im deutschen Artilleriefeld, weil er einen Schwerverwundeten zum Verbandsplatz zurückholt, getreu der Pflichtauffassung gegenüber seinen Patienten. Bernard Jacqueline hingegen überlebt den Krieg, psychisch verstört, zynisch geworden nach dem erlebten Leid und heiratet die verwitwete Thérèse, die den Krieg als Krankenschwester in einem Pariser Lazarett durchleidet. Doch die Ehe zwischen dem vom Krieg verbitterten, zynisch gewordenen Bernard und Thérèse erweist sich bald als zerrüttet. Bernard hält sich eine Geliebte, macht Geschäfte mit seinem Jugendfreund Raymond Détang, einem Kriegsgewinnler der übelsten Sorte. Doch die Geschäfte mit amerikanischen Konzernen laufen schlecht, Bernard verliert fast sein ganzes Vermögen. Nur die Anstellung an einer Bank bringt ihn wieder ins Gleichgewicht. Reuevoll kehrt er zu Thérèse zurück und lebt weiterhin im Zwiespalt seiner Gefühle, bis er zum zweiten Mal, im Juni 1940, in den Krieg ziehen muß.

Das «Feuer im Herbst» beleuchtet also aus einer zweifachen zeitlichen Perspektive die Katastrophen des 20. Jahrhunderts. Bernard gerät nach den verheerenden Niederlagen der französischen Armee in deutsche Gefangenschaft, während Thérèse sich mit ihren beiden Kindern unter jämmerlichen Bedingungen durch die Kriegsjahre schlagen muß. Bis Bernard eines Tages ... Irène Némirovsky zeichnet ihr Happyend nicht im Stil eines gutbürgerlichen Kolportageromans nach, sie entwirft ihre Handlungsstränge mit historischer Glaubwürdigkeit, narrativer Eleganz und geschickter Dialogführung. Ihre Erzählkunst, die in der Übersetzung von Eva Moldenhauer eine überzeugende deutschsprachige Fassung findet, gehört zu den bedeutendsten Prosawerken der französischen Literatur der Zwischenkriegszeit.

Wolfgang Schlott, Bremen

Zur Titelseite

Der Beitrag von Bernd Wegner (Wann begann und wann endete der Zweite Weltkrieg) erschien in der Beilage «Natur und Wissenschaft» der FAZ vom 12. August 2009. Bernd Wegner ist Professor für Neuere Geschichte an der Helmut-Schmidt-Universität (Universität der Bundeswehr) in Hamburg. Er hat an den Bänden 6 und 8 des vom Militärgeschichtlichen Forschungsamt herausgegebenen Standardwerks «Das Deutsche Reich und der Zweite Weltkrieg» (1990 bzw. 2006) mitgearbeitet. Er gab den Sammelband «Wie Kriege entstehen. Zum historischen Hintergrund von Staatskonflikten» (Paderborn 2002) heraus und veröffentlichte die Studie «Wie Kriege enden. Wege zum Frieden von der Antike bis zur Gegenwart» (Paderborn 2002). In seinem Aufsatz «Der 23. August 1939» untersucht Stefan Troebst den Hitler-Stalin-Pakt und dessen unterschiedliche Erinnerungsgeschichte in Europa (Osteuropa 59 [2009] 7-8, 249-256). Im gleichen Heft liegen eine Reihe von detaillierten Länderstudien zu den Auswirkungen des Hitler-Stalin-Paktes vor. Einen Überblick über die Dritte Welt und den Zweiten Weltkrieg gibt der vom Rheinischen JournalistInnenbüro herausgegebene Sammelband «Unsere Opfer zählen nicht. Die Dritte Welt im Zweiten Weltkrieg» (Assoziation A, Berlin und Hamburg 2005). Dieser Band enthält einen Beitrag über Berichte von Kriegsveteranen aus der Dritten Welt, behandelt die Kolonialpläne der NSDAP, den Spanischen Bürgerkrieg und den Kriegsablauf in Afrika, Lateinamerika und der Karibik, im Nahen Osten, in Asien und Ozeanien. Außerdem enthält er Studien zu «Schwarze im Nationalsozialismus» und «Schwarze in der US-Armee». Zum Entwurf einer Europäischen Geschichte vgl. Timothy Garton Ash, *The Direction of European History. (The Tanner Lectures on Human Values, Karls-Universität, Prag, 27. November 1997)*, und Tony Judt, *From the House of the Dead. On Modern European Memory (The New York Review of Books 52 [6. Oktober 2005])*, Ders., *The «Problem of Evil» in Postwar Europe (ebd. 55 [14. Februar 2008])* und *What Have we Learned, If Anything? (ebd. 55 [1. Mai 2008])*.

Nikolaus Klein

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

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

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

Telefax 044 204 90 51

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin, Werner Heierle,

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

Gönnernabonnent: 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.