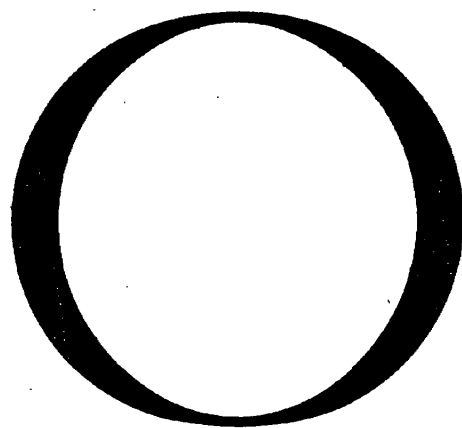




WER SICH MIT ZWANZIG in der Kirche zornig gebärdet, verdankt das wohl eher der Biologie; wer mit fünfundsiebzig noch zornig sein kann, schon eher der Gnade.» Dieser Satz und sein Kontext – ein Geburtstagsbrief von Johann Baptist Metz an Mario von Galli («Sauerteig», Zürich 1979) – löste eine ganze Sendereihe mit nicht weniger als 65 Beiträgen von «*zornigen alten Männern der Kirche*» aus. Der Initiant, *Norbert Sommer*, Leiter der Abteilung Kirchenfunk beim Saarländischen Rundfunk, legt nunmehr deren 43 in einem soeben erschienenen Sammelband¹ vor. Es handelt sich um 60–90jährige Christen. Aufgrund ihres Alters sind sie auf jeden Fall Zeugen von Geschehnissen, die Jüngere nur vom Hörensagen bzw. durch Lektüre kennen. Aber über Beobachtung und Erinnerung hinaus sprechen sie aufgrund ihres eigenen Engagements eine neue Generation an. Die Männer stammen aus beiden Kirchen, der evangelischen und der katholischen, und es ist diese Mischung, die den ganz besonderen Reiz der Sammlung ausmacht. Denn da gibt es eine überaus interessante Parallele von erfahrenem Aufbruch im Glauben: für die Katholiken das Konzil und für die deutschen Protestanten der Kirchenkampf unter Hitler, die Bekenntende Kirche.

Für den Katholiken ist es aufschlußreich zu lesen, wie nach Ansicht prominenter evangelischer Brüder die Kraft zur Erneuerung nach dem Krieg erlahmte und ein ganzes Kapital an Glaubenserfahrung vertan wurde: wo da die Weichen gestellt wurden, daß der Widerstand gegen neue Bedrohungen des Menschlichen (Aufrüstung!) ausblieb und Chancen für ein Einwirken des Glaubens auf die Gesellschaft verpaßt wurden. Daß deutsche Katholiken – in erster Linie Laien wie Amery, Böll, Dirks und Kogon – ähnliches aus dem unmittelbar vergleichbaren Kontext ihres Kirchenkampfs anführen, überrascht kaum; verblüffender sind, wie gesagt, die Parallelen im zunächst völlig anderen, römisch/weltweiten Rahmen von Konzil und «Nachkonzil».

Wenn dabei gewisse Stichwörter wie z. B. Bürokratie und Legalismus, aber auch Angst und Kleingläubigkeit die Konvergenz im Negativen der verschiedenen Kirchen bis hin zum Rückfall in die Erstarrung und Resignation des Getto bezeichnen, so zeigt sich doch nicht minder, daß all diese Männer nicht bei Zorn und Kritik stehen bleiben. Sie haben etwas weiterzugeben, was den Einsatz und den Widerstand der jungen, kommenden Generation vom Evangelium her nähren kann.

L. K.

Zeugen kirchlicher Zeitgeschichte

Wie anders war die innere Lage der evangelischen Kirche im Kirchenkampf als heute! Die *Bekennende Kirche* stand zwar in einer schweren Not, von allen Seiten bedrängt, aber dieser Druck brachte inneres Leben hervor, das von einer erstaunlichen Kraft und Vollmacht war. Wir hatten Streit mit den Deutschen Christen, einer innerprotestantischen Gruppe, die die Kirche mit dem nationalsozialistischen Staat gleichschalten wollte (28). – Als das Dritte Reich 1945 zusammenbrach, konnte in neuer Kraft und Freude an den Wiederaufbau der Kirche gegangen werden ... aber der Blick der großen Mehrheit der Überlebenden dieser Zeit war rückwärts gerichtet. Man begnügte sich, die alte Kirche vor der Zeit des Nationalsozialismus wiederherzustellen (29/30).

Joachim Beckmann

Plötzlich waren nach 1945 alle «Bekennende Kirche» gewesen, alle Erbwalter geworden. Freilich, was wir verwalten, ist kaum noch Erbe der Bekenntenden Kirche. Wir verwalten eine «Volkskirche», die riesige, reich-bankrotte Institution der EKD; reich und trotzdem am Rande des Bankrotts wie die Stadt New York. Sie zu steuern bringt ihre gewählten Leiter an den Rand der Kräfte und in die Hand der Juristen und ihrer Finanzressorts (39).

Eberhard Bethge

Ich weiß, daß ich wohl ziemlich allein mit dieser Beurteilung stehe, aber ich glaube, der Schritt vom Weg weg begann, als man sich wieder auf das vom Staat organisierte Kir-

ZEITZEUGEN

«*Wir haben vom Evangelium geträumt*»: Die Gesprächspartner: zornige alte Männer der Kirche – Erfahrene Aufbrüche im Glauben – Kirchenkampf und Bekenntende Kirche – Zweites Vatikanisches Konzil – Der fatale Zusammenhang von Angst, Zwang und Herrschaft – Entschlossene, planmäßige Grenzüberschreitungen tun not.

LYRIK

«*Wie im Tode das Leben beginnt*»: *Nelly Sachs*: Der aufkommenden Nazi-Herrschaft entronnen – Alptraum im schwedischen Exil – Rettung im lyrischen Wort – Im Dunkel der Geschichte überwache Hellsichtigkeit – Am Tage der Zerstörung die Verheißung eines Neubeginns – *Marie Luise Kaschnitz*: «leicht wie der Geist der Rose» – In der Mehrdeutigkeit der Bilder die Spur einer visionären Hoffnung.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

MAKEDONIEN

Wege zu kulturell-nationaler Eigenständigkeit: Geographischer Großraum im Bereich dreier Staaten – Weltgeltung unter Alexander dem Großen – Veränderung der ethnischen Situation durch Einwanderung slawischer Stämme – Unter Bulgarischer Oberherrschaft – Selbständige Republik seit 1945 in der jugoslawischen Föderation.

Robert Hotz

Autokephalie der makedonisch-orthodoxen Kirche: In der Bevölkerung verankerte lebendige Religiosität – Warum wird ihre Autokephalie von den Schwesterkirchen nicht anerkannt? – Das Prinzip der Symphonie zwischen Kirche und Staat – Blüte im ersten bulgarischen Reich (809–1018) – Weitgespannte ökumenische Kontakte.

Antonij Koren, Rom

BUCHBESPRECHUNG

Jugoslawische Praxis-Philosophie: Zu einer Veröffentlichung von *Julius Oswald* – Im Kontext der Nachkriegsgeschichte Jugoslawiens – Rezeption der Marx'schen Frühschriften – Freie Selbstverwirklichung im Rahmen gesellschaftlicher Tätigkeit – Vorbild für Eurokommunismus und für Dritte Welt.

Werner Post, Bonn

THEOLOGIE/LITERATUR

Am Beispiel des Schriftstellers Walter Jens: Die Fruchtbarkeit theologischer Interpretation literarischer Texte – Rückkehr religiöser Erfahrungen in zeitgenössische Literatur – Literaturkritik in der Demokratie – Die wenigen Jahre zwischen Stall und Galgen – «Religion Christi» gegen die christliche Religion – Ausgangspunkt sind Kontrasterfahrungen. *Karl-Josef Kuschel, Tübingen*

MITTELAMERIKA

Bilanz der Papstreise: Absichten und Erwartungen – Beides war übersteigert – Nicaragua: León und Managua – Ideologisierung der Polemik hindert Wahrnehmung der Realitäten – Angriff auf die *iglesia popular* – El Salvador: Am Grabe von Erzbischof Romero – Gesten stärker als Worte? – Guatemala: ein bekehrter Präsident?

Peter Hebblethwaite, Oxford

chensteuersystem eingelassen hat. Ich bin ja damals schon als Minister in Hannover einer der ganz wenigen gewesen, der gegen das dort damals zu verabschiedende Kirchensteuergesetz gestimmt hat – zum Entsetzen aller guten Christen und zum völligen Unverständnis meiner sozialdemokratischen Freunde, die natürlich ganz eifertig noch kirchenfreundlicher sein wollten als alle anderen. Damit war also diese Verbindung festgeschrieben, an der wir heute noch hängen. Sie ist ein Symbol dafür, daß bestimmte kirchliche Verhaltens- und Redeweisen in weitem Umfang einfach ein Abklatsch von staatlicher Verhaltensweise sind (17).

Heinrich Albertz

Konzil: «Wir haben vom Evangelium geträumt»

Rom, als römische Kurie, ist nicht in der Lage, sich von innen her zu erneuern. Das haben die letzten zwanzig Jahre bewiesen (70). – Es wäre an vielen Einzelheiten nachzuweisen, daß Rom die Wünsche des Konzils über die Nuntien, über die Liturgie, über die Kollegialität und die legitime Pluriformität verengend ausgelegt hat (71).

Walbert Buhlmann

Dieses Konzil war ein prophetisches Konzil, das heißt, es war nach vorne gerichtet. Und es ist diese Ausrichtung in die Zukunft, die ihm seinen Sinn verliehen hat. Das ist ein sehr heikles Problem, sobald es an die Textauslegung, an die Interpretation geht. Denn wenn ich das Konzil als ein monolithisches Element sehe und daraus praktische Folgen ableite, dann übe ich Ver- rat. Ich lege es unwiderruflich fest.

Ich selbst bin ein Konzilshistoriker und gebe zu, daß dies ein einzigartiger Fall in der Geschichte ist. Die anderen Konzilien waren nicht so angelegt. Sie legten in Zeiten der Krise die Punkte fest, an die man sich in der Folge dann zu halten hatte und von denen ausgehend man dann die Evangelisierung vornahm. Es ist die Evangelisierung, die einem Konzil seinen Sinn verleiht. Es gibt ja einen Terminus, den man dafür verwendet: die Rezeption. Die Rezeption durch die Völker verleiht ihnen ihren Sinn. Aber beim Zweiten Vatikanischen Konzil geht es nicht um eine passive, sondern um eine kreative Rezeption. Und dies ändert die gesamte Haltung bei der Lektüre eines Textes (83).

Das Wort «Evangelium» wurde auf dem Ersten Vatikanischen Konzil, das vor allem autoritär war, lediglich zwei- oder dreimal erwähnt, während die Begriffe «Evangelium» oder «evangelisieren» auf diesem Konzil 260mal erwähnt wurden! Das ist sehr bezeichnend. Wir haben von dem Evangelium geträumt, und darin liegt auch meine ganze Hoffnung (87).

Marie Dominique Chenu

Strukturen: Veränderung trotz Angst und Zwang

Gott sei Dank ist der Herr Jesus Christus nicht abhängig von der Amtskirche. Wenn er das wäre, dann wäre er schon längst tot. Ich bin ganz sicher, daß auf längere Sicht, vielleicht sogar auch in einem sehr kurzen Abstand, wenn bestimmte Entscheidungen auf uns zukommen, die christlichen Gemeinden, viele unzählige christliche Gruppen – übrigens in beiden Konfessionen –, die Kirchentage vor allem, die letzten und gleichzeitig die ersten und wichtigsten Orte sein werden, an denen sich Leben abspielt – um es mal so ganz allgemein zu sagen –, ja Freiheit und Menschlichkeit. Das sehen wir ja jetzt schon – übrigens genauso deutlich in der DDR. Niemand bekommt mehr Menschen auf die Beine als die Verantwortlichen aus diesen Gruppen. Die ganze Friedensbewegung gäbe es nicht. Es ist kein Zufall – jetzt auch im ganz äußerlichen Sinne –, daß in kirchlichen Räumen das Interessanteste passiert, was zurzeit in Deutschland geschieht (19).

Heinrich Albertz

Wer im Namen Jesu die Sache Gottes in der Welt vertreten will, der muß die Kirche in Kauf nehmen (306). – Was ich mehr fürchte als den Rückgang des äußeren Bestandes der Kirche, ist ihre innere Verkümmern – nicht daß sie *kleiner*, sondern daß sie *kleinlicher* wird (310/11).

Heinz Zahrnt

Ein fataler Zusammenhang von Angst und Zwang, Angst und Herrschaft, der in den letzten Jahrzehnten von den Psychologen erkannt worden ist, hat sich mehrfach ausgewirkt: Ein eigener Machtwille der Hierarchen, zu deutsch, der heiligen Herrscher (welch ein Titel!), konnte aus Lebensangst entspringen und durch Lebensangst genährt werden; die Angst der kirchlichen Untertanen aber macht diese verfügbar und befestigt sie in ihrer Unfreiheit. Die Steigerung ist aus einem Roman Dostojewskijs als Großinquisitor bekannt: Man herrscht über die Seelen, zwar keineswegs aus Herrschsucht, doch aus falscher Liebe und Seelsorge: Man versagt den kleinen Leuten die Freiheit des Christenmenschen, weil man sie, die Schwachen, nicht der Gefährlichkeit der Bergpredigt aussetzen will. Man möchte sie leichter in den Himmel bringen, an dem unbequemen Mann aus Nazaret vorbei (105).

Walter Dirks

Heute, 1981, gibt es immerhin dies: Gruppen, die für den Aufbau von Menschenrechten in der Kirche kämpfen (147).

Friedrich Heer

Die Richtung von oben nach unten herrscht vor und verlangt vor allem Gehorsam; man wird des Dialogs müde, man hat keine Lust, innerkirchliche Spannungen in der Kraft des Glaubens auszuhalten und auszutragen, man greift lieber nach entschiedenen Maßnahmen und kann dabei sicher sein, von vielen Seiten Zustimmung zu finden. Aber ob ein solcher Sieg von Dauer ist, läßt sich bezweifeln. Die wahrscheinlich auch in der Kirche unvermeidliche Bürokratie bekommt wie in der Gesellschaft eine eigene und eigengesetzliche Dynamik (110). Es fehlt auch heute den allermeisten führenden Männern in der Kirche der Sinn, die Wirklichkeit wahr, also auch ernst zu nehmen (149).

Friedrich Heer

Müßte nicht die Kirche einen längeren Atem haben als jede Ideologie? Stünde ihr nicht Gelassenheit an, Mut zum Neinsagen, zum Vorbehalt, zur Gegenposition? Sollte sie nicht die Verflechtung mit dem Staat abbauen, statt sie zu verstärken? (302).

Rudolf Otto Wiemer

Das Evangelium macht uns alle aus Objekten der Sachzwänge und der Zwänge des Lebens zu Subjekten, die etwas verändern können. Es verspricht uns nicht, daß das großen Erfolg hat, den großen Erfolg, den wir erhoffen. Aber es gibt uns die Kraft, auch wenn wir keinen Erfolg sehen, durchzuhalten in der Veränderung (122/23).

Helmut Gollwitzer

Daß die Kirche nicht mit diesem bürgerlichen Christentum steht und fällt, das ist eine der dringlichsten Lektionen, die es heute zu lernen gilt (195). – Die Gemeinde Jesu Christi hat die Verheißung, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden. Aber ob wir zu dieser Gemeinde gehören oder ob sich Luthers bekanntes Wort vom fahrenden Platzregen des Evangeliums am Ende auch an unserer Kirche erfüllen wird, das ist die bedrängende Frage (197).

Walter Kreck

Dennoch sehe ich Hoffnung vor allem bei den Basisgemeinden. Wenn im Neuen Testament steht: «Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen», dann bedeutet das Glaube und Hoffnung, daß es immer – trotz allem, was die Institution tut – Menschen geben wird, die von der Basis kommen und die die Fackel der Frohen Botschaft des Evangeliums wieder aufnehmen werden. Die Zukunft der Kirche sehe ich in Lateinamerika und in Afrika, das heißt in der Dritten Welt und nicht in Europa (265).

Edward Schillebeeckx

Freie Meinung – Kritik

Die echte Kollegialität, das sind meiner Meinung nach die zwölf Apostel mit Petrus, aber die zwölf Apostel hatten das Recht auf freie Meinungsäußerung. Und ich fürchte, daß wir heute damit doch in Verzug sind (89).

Marie Dominique Chenu

In der Kirchengeschichtsforschung ist man kritisch, soweit sie sich auf die Vergangenheit bezieht, aber «brav» und angepaßt, soweit sie die Gegenwart betrifft (129).

Herbert Haag

Nun, eine Gemeinschaft ist genau in dem Maß stark und lebendig, als sie Kritik erträgt; vor allem in dem Maß, als sie sich Kritik zu eigen macht. Was tot ist, kommt nicht mehr ins Gespräch. Also nur nicht gleich so wehleidig ... (215).

Manfred Mezger

Alt und jung: Weitergeben in die Zukunft

Es wäre ein gar nicht irrealer Gedanke, gleich nach Verabschiedung des neuen kirchlichen Gesetzbuches eine wirkliche Neubewertung über das gesamte Kirchenrecht für die nächste Generation anzufangen. Für diese Arbeit sollten aber nicht die Alten herangezogen werden – weder zufriedene noch zornige –, sondern ausschließlich junge Konsultoren (164).

Peter Huizing

Zornige alte Männer machen in jüngster Zeit eine neue und überaus ermutigende Erfahrung: Sie stehen mit ihrem Zorn nicht mehr allein. Es ist gewissermaßen eine Bewegung des Zorns entstanden, eine Bewegung der Zornigen. Und in dieser Bewegung stehen die zornigen Alten auf einmal dicht bei den zornigen Jungen (208).

Samuel Maurer

Der jungen Generation hier bei uns kann ich nur raten: «Schaut nicht zuviel nach oben, zur Spitze, zur Hierarchie der Kirche. Die Kirche seid ihr selbst.» (265).

Edward Schillebeeckx
Was ich weitergeben möchte als Folgerung aus meinen Erfahrungen: Der Rhythmus in dem Wechsel der Gezeiten ist unter anderem in der Ökumene offenbar viel länger, als auch ich mit vielen anderen zu Beginn des Aufbruchs angenommen habe.

Also ein Vorgang der Ernüchterung, eine Mahnung zur Geduld? Ja, unsere Erwartungen oder Hoffnungen waren sicher oft zu kurzatmig. Wollten wir auch als Pioniere zu viel selber machen und trauten Gott für eine wachstümliche Entwicklung nicht genug zu? So denke ich heute. Aber wir können uns nicht selber und auch anderen Geduld empfehlen, wenn die Versteinerungen und Blockbildungen offensichtlich hier und dort zunehmen. Hier ist, wenn nicht in jedem Falle «heiliger» Zorn, so doch, auch in Sachen Ökumene, entschlossene, planmäßige Grenzüberschreitung auch für die kommende Generation notwendig (48).

Klaus von Bismarck

Den jungen Leuten sage ich eigentlich immer zwei Dinge, die sich zu widersprechen scheinen. Auf der einen Seite: Sie dürfen sich um gar keinen Preis ihre Utopien rauben lassen. Also sie müssen den Mut haben, ihre Zielvorstellungen hinter den Horizont derer zu werfen, die ihnen erzählen, was möglich ist, und zweitens: Sie müssen einen langen Atem haben. Das reicht (19).

Heinrich Albertz

¹ Norbert Sommer (Hrsg.): Zorn aus Liebe. Die zornigen alten Männer der Kirche. Kreuz Verlag, Stuttgart 1983. 317 Seiten. DM 28,-/Fr. 25.90. Jeder Autor wird im Bild und mit Angabe seiner Wirkungsfelder vorgestellt. – Es liegt auf der Hand, daß unsere Kostproben weder für die einzelnen Beiträge noch für den ganzen Band repräsentativ sein wollen. Gerade alle die Variationen zum Thema Zorn blieben weg zugunsten einer eher thematischen Auswahl, bei der aber wiederum vieles fehlt, zumal zum Thema Friede, Abrüstung, Ökologie ... Was hier steht, will Neugier wecken auf den Kontext und auf den unterschiedlichen Erfahrungshintergrund der Autoren.

«... wie im Tode das Leben beginnt ...»

Gedichte der Hoffnung bei zeitgenössischen Autorinnen (I)

Winter 1943/44 in Stockholm: In einem der unwirtlichen Räume des Exils entstehen die Gedichte «In den Wohnungen des Todes». Ihre Urheberin ist *Nelly Sachs*, die in einem der letzten möglichen Momente, nämlich 1940, zusammen mit ihrer Mutter aus Deutschland nach Schweden geflohen ist. Was sie in einem Gedicht (aus der Sammlung «Sternverdunkelung») über ihr Volk Israel ausgesprochen hat, wird auch ihr in der Fremde wie ein Siegel anhaften:

... Fremdling du,
einen Stern von weiterher
als die anderen.
Verkauft an diese Erde
damit Einsamkeit fort sich erbe ...

Den Jahren des Exils ist eine Biografie vorausgegangen, deren Anfänge im Zeichen gelassenen Glücks standen. 1891 in ein wohlhabendes, aber – entgegen manchen Biografien – orthodoxes Haus Berlins hineingeboren, wuchs Nelly Sachs behütet auf, entdeckte früh das Wort, verfaßte aber anfangs konventionelle Verse. Den eigentlichen Durchbruch hat erst der überstarke Leidensdruck jener Jahre der «Sternverdunkelung», der aufkommenden Nazi-Herrschaft, bewirkt. SS-Männer untersuchten das Haus der Dichterin, nahmen sie – zusammen mit ihrem Geliebten – vorübergehend in Haft. Der Schrecken darüber hat Nelly Sachs so sehr zugesetzt, daß ihr während Tagen die Stimme wegblieb: «Meine Stimme war zu den Fischen geflohen. Geflohen, ohne sich um die übrigen Glieder zu kümmern, die im Salz des Schreckens standen. Die Stimme floh, da sie keine Antwort mehr wußte und «sagen» verboten war» (Prosa-Text «Leben unter Bedrohung»). Schwedische Bekannte wirkten, daß Nelly Sachs und ihre Mutter in die engbegrenzte Schar jener aufgenommen wurden, für welche die jüdische Gemeinde gegenüber der schwedischen Regierung die Garantie übernahm. Doch der entsetzliche Alpdruck ließ im Exil keineswegs nach, wie er überhaupt diese Dichterin noch in den späten

sechziger Jahren aufs stärkste erschüttern sollte und sie den Ängsten der Verfolgung und Vernichtung preisgab. Meldungen vom Sterben und plötzlichen Verschwinden geliebter Menschen erreichten Nelly Sachs auch im Stockholmer Exil. Vor allem aber marterte sie der Schmerz um den Tod des einzig geliebten Menschen («Gebete für den toten Bräutigam», in: «In den Wohnungen des Todes»):

Nacht, mein Augentrost du, ich habe meinen Geliebten verloren!
Sonne, du trägst sein Blut in deinem Morgen- und Abendgesicht.
O mein Gott, wird wo auf Erden ein Kind jetzt geboren,
Laß es nicht zu, daß sein Herz vor der blutenden Sonne zerbricht ...

Dazu erkrankte die Mutter an einem tödlichen Leiden, der Mensch, der Nelly Sachs noch als einziges vertrautes Wesen in der Fremde blieb. Um weiterleben zu können, mußte sich Nelly Sachs im Wort («Noch feiert Tod das Leben») von dieser Last befreien:

... denn es muß ausgelitten werden
das Lesbare
und Sterben gelernt
im Geduldigsein –

Aber das grauenvolle Geschehen, das jetzt zu bereden war, der Massenmord, der nun im dichterischen Kaddisch aus seiner Anonymität zu erlösen war¹, sprengte die bequem überlieferten Formen und schuf eine völlig neue Sprache. Am Schicksal ihres jüdischen Volkes, dem Nelly Sachs in wahrhaft schöpferischer Verzweiflung die Grabschrift gesetzt hat, wuchs sie weit über ihr früheres lyrisches Werk hinaus. Es entstanden die Gedichte «In den Wohnungen des Todes» und die dramatische Dichtung «Eli, ein Mysterienspiel vom Leiden Israels»; kurz darauf folg-

¹ Vgl. dazu meinen Artikel «Gedichte als Zeugnisse der Menschenwürde. Lyrik aus den nationalsozialistischen Konzentrationslagern», in: Orientierung 1982, S. 65–68, bes. S. 68.

ten die Gedichte der «Sternverdunkelung».² Der biografische Hintergrund der Entstehungszeit, wie er kurz skizziert worden ist, steht unter dem Diktat seelischer Not und extremer Trauer; sie haben die Dichterin in jenen Zustand versetzt, wo sich alles verdunkelt, zugleich jedoch das Bewußtsein eine schmerzliche Überwachtheit und Hellsichtigkeit gewinnt. Die Sammlung «In den Wohnungen des Todes» enthält ein Gedicht, das wie eine Insel des Trostes herausragt, inmitten der Zerstörung, welche die übrigen Gedichte eindringlich beschwören, eine Ahnung von überzeitlicher Hoffnung aufscheinen läßt. Dem Gedicht voraus schickt Nelly Sachs das Jesaja-Zitat: «Ehe es wächst, lasse ich euch es erlauschen» (Jes 42, 9):

Lange haben wir das Lauschen verlernt!
 Hatte Er uns gepflanzt einst zu lauschen
 Wie Dünegras gepflanzt, am ewigen Meer,
 Wollten wir wachsen auf feisten Triften,
 Wie Salat im Hausgarten stehn.

Wenn wir auch Geschäfte haben,
 Die weit fort führen
 Von Seinem Licht,
 Wenn wir auch das Wasser aus Röhren trinken,
 Und es erst sterbend naht
 Unserem ewig dürstenden Mund –
 Wenn wir auch auf einer Straße schreiten,
 Darunter die Erde zum Schweigen gebracht wurde
 Von einem Pflaster,
 Verkaufen dürfen wir nicht unser Ohr,
 O, nicht unser Ohr dürfen wir verkaufen.
 Auch auf dem Markte,
 Im Errechnen des Staubes,
 Tat manch einer schnell einen Sprung
 Auf der Sehnsucht Seil,
 Weil er etwas hörte,
 Aus dem Staube heraus tat er den Sprung
 Und sättigte sein Ohr.

Preßt, o preßt an der Zerstörung Tag
 An die Erde das lauschende Ohr,
 Und ihr werdet hören, durch den Schlaf hindurch
 Werdet ihr hören
 Wie im Tode
 Das Leben beginnt.

Innerhalb eines dichterischen Werkes, welches das Etikett «religiöse Dichtung» nicht beanspruchen will, obgleich es deutliche Züge religiöser, ja mystischer Prägung trägt, steht dieses Gedicht, das man – in christlicher Deutung – in den Kontext österlicher Hoffnung zu rücken versucht ist. Aus einem fast unfaßbaren Schmerz heraus wagt hier die Dichterin den Glauben an das keimende Leben, das im Tode beginnt, während der Mensch vom Schlaf befangen dahindämmert – von einem todesähnlichen Schlaf gelähmt. Es ist jene menschliche Existenzweise, die uns allen immer wieder wie ein Gewicht anhaftet, in der wir nichts vermögen und keine heilsame Perspektive erahnen können. Allein das empfindsame Ohr – so Nelly Sachs – läßt uns jene leisen Regungen erspüren, die uns – und dies ist das kühne Paradox der Dichterin – gerade «an der Zerstörung Tag» eine Neuwerdung verheißen. Und es fügt sich in ihre naturmystisch zu nennende Betrachtungsweise ein, daß der Mensch sein Ohr an die Erde pressen und nicht das Auge zum Himmel heben soll, um Heil zu erfahren. Die Erlösung offenbart sich ihm im Erdreich, nicht in der Weite des Universums allein. Steine und Sterne: sie bedeuten Nelly Sachs gleichviel – beide enthalten Paradies und Urzeit («In den Wohnungen des Todes»):

² Allerdings blieben die beiden Gedichtsammlungen den westdeutschen Lesern lange Zeit kaum erreichbar; denn die erste («In den Wohnungen des Todes») erschien 1946 im Ostberliner Aufbau-Verlag, kurz bevor Berlin geteilt und der Export von Büchern nach Westdeutschland verhindert wurde, die zweite («Sternverdunkelung») im Bermann-Fischer-Verlag, damals ein Emigrantenverlag in Stockholm bzw. Amsterdam.

Wir Steine
 Wenn einer uns hebt
 Hebt er Urzeiten empor –
 Wenn einer uns hebt
 Hebt er den Garten Eden empor –
 Wenn einer uns hebt
 Hebt er Adam und Evas Erkenntnis empor
 Und der Schlange staubessende Verführung ...

Die Arbeit an diesem und anderen Gedichten der Sammlung «In den Wohnungen des Todes» hat Nelly Sachs die Stärke zum Weiterleben vermittelt, aber auch zum sachte bohrenden Fragen nach dem, was die Zerstörung verbirgt. Denn Zerstörung ist bei Nelly Sachs, der gläubigen Dichterin trotz allem, niemals reine Zerstörung, nicht Vernichtung um der Vernichtung willen, Tod aller Tode. Sondern dahinter verhüllt sich ein Sinn, das ganz Andere, erahnbar nur jenem, der die Geste der Demut annimmt und sich auf die Erde niederlegt, mitteilksam aber auch jenem, der die Nähe zur Natur noch nicht verloren oder aber sie auf einer höheren Stufe des Bewußtseins wieder zurückgewonnen hat. Zum Kinde müßte man wieder werden, welches das Lauschen noch nicht verlernt, noch nicht auf dem Markt verschachert hat. Oder aber zum Dichter, der – hellhöriger als andere, schmerzweicher als die Mitlebenden – die zarten und weichen Weisen des Lebens vernimmt. Nelly Sachs hat diese Feinnervigkeit in hohem Maß besessen und einen ebenso hohen Preis dafür bezahlt; die Sternverdunkelung ihrer Zeit hat auch sie selbst immer wieder heimgesucht. Geblieben ist ihr das Wort, dieses Herzstück einer Auferstehung, mit dem sie sich durch die Dunkelheit immer wieder in die Helle vorgetastet hat. In der Ansprache anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels am 17. Oktober 1965 bekannte sie: «... Und wir alle, was sollen wir tun mit dem Wort, das uns geschenkt wurde, als es an der Wurzel zu packen, auf daß es seine geheime einigende Kraft hingibt an eine Eroberung – die einzige Eroberung auf der Welt, die nicht Weinen, sondern die Lächeln gebiert: die Eroberung des Friedens.»

UND WIEDER GILT ES, genau hinzuhören, in jener unverdorbenen Sammlung und Konzentration zu lauschen. Marie Luise Kaschnitz fordert in ihrem Gedicht «Diese drei Tage» die Menschen ihres Lebenskreises auf, die Zeichen genau zu beachten, die sich zwischen Tod und Grablegung ankünden, zwischen ihrem im Gedicht vorausgenommenen Sterben und ihrer Beerdigung:

DIESE DREI TAGE

Diese drei Tage
 Vom Tod bis zum Grabe
 Wie frei werd ich sein
 Hierhin und dorthin schweifen
 Zu den alten Orten der Freude

Auch zu euch
 Ja auch zu euch
 Merkt auf
 Wenn die Vorhänge wehn
 Ohne Windstoß
 Wenn der Verkehrslärm abstirbt
 Mitten am Tage
 Hört

Mit einer Stimme die nicht meine ist
 Nicht diese gewohnte
 Buchstabierte ich euch
 Ein neues Alphabet

In den spiegelnden Scheiben
 Lasse ich euch erscheinen
 Vexierbilder
 Alte Rätsel

Wo ist der Kapitän?
Wo sind die Toten?
Dieser Frage
Hingen wir lange nach
Zur Beerdigung meiner
Wünsche ich mir das Tedeum
Tedeum laudamus
Den Freudengesang
Unpassender –
Passenderweise

Denn ein Totenbett
Ist ein Totenbett mehr nicht
Einen Freudensprung
Will ich tun am Ende
Hinab hinauf
Leicht wie der Geist der Rose

Behaltet im Ohr
Die Brandung
Irgendeine
Mediterrane
Die Felsenufer
Jauchzend und donnernd
Hinab
Hinauf.

Gleich zu Beginn zehrt das Gedicht von einer neuen ungeahnten Freiheit, die nicht von dieser Welt ist. Alle Gewohnheiten – jene des Sprechens, des Schreibens – streifen sich wie alte Häute ab; an ihre Stelle tritt eine neue Stimme, ein neues Alphabet – die Innovation des Jesaja: «... Denn siehe, ich schaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde» (65,17). Rätsel bringt die Dichterin den Überlebenden vor, die sich für sie meistens gelöst haben oder aber unwichtig geworden sind. Und die Freude überwältigt sie, die Lust, das Tedeum an ihrer Beerdigung singen zu lassen, «denn ein Totenbett / Ist ein Totenbett mehr nicht». Was jenseits liegt, was darüber hinausgeht, deutet die Dichterin in Chiffren wie der donnernden Brandung an, die immer wiederkehrt und keine genauen Messungen gestattet, den Felsenuffern, die sich der Weite des Meeres entgegenstemmen und sich durch nichts erschüttern lassen, vor allem aber dem Freudensprung, «leicht wie der Geist der Rose». Die Rose als Symbol des Göttlichen, des Ewigen, der *unio mystica*: ihr Geist bestimmt noch dieses Gedicht, das wie von fern an Rilkes Grabspruch erinnert («Rose, oh reiner Widerspruch, Lust, Niemandes Schlaf zu sein unter soviel Lidern»), das dennoch so jeglicher Mystik entkleidet, so heutig erscheint. Hoffnung, ja die antizipierte Vorstellung eines jenseitigen Lebens kündigt sich hier nicht mit der Deutlichkeit religiöser Gedichte von einst an, sondern in der poetischen Mehrdeutigkeit der modernen Lyrikerin: in Bildern, die aus dem menschlichen Anschauungsbereich stammen. Sie gestatten in ihrer sachlichen Präsentation die Identifikation, sind aber dennoch mehr, als was sie vordergründig scheinen. Das neue Alphabet, der Kapitän (eine Reminiszenz an den Fährmann der Antike, welche die humanistisch gebildete Marie Luise Kaschnitz hier eingebracht haben mag), das Totenbett, die Rose, Brandung und Felsenufer: sie weisen über sich hinaus in eine Unendlichkeit, deren Erforschung die Dichterin dem Leser überläßt, seiner eigenen Mündigkeit und Phantasie.

Das Gedicht «Diese drei Tage» gehört zum letzten Gedichtband «Kein Zauberspruch», den Marie Luise Kaschnitz 1972 veröffentlicht hat. 1974 ist sie in Rom gestorben, jener Stadt, die der an der Klassik geschulten Frau so sehr entsprochen hat. Ihr eigentlicher literarischer Durchbruch war erst wenige Jahre zuvor erfolgt. Bereits 1955 hatte sie, die 1901 in Karlsruhe geborene Dichterin, zwar den Georg-Büchner-Preis erhalten, ohne aber einem weiteren Kreis als genuine Lyrikerin bekannt zu werden. 1958 starb ihr Gatte, und dieser Tod stürzte sie in eine Zeit persönlicher Schwermut und quälenden Unvermögens, schreiben zu können wie bis anhin. «Wohin denn ich» und «Dein Schweigen – meine Stimme»: das sind die Auf-

schreie jener Jahre, jener Not und Hoffnungslosigkeit. Daß nach einem Jahrzehnt solcher Verzweiflung, solch tastender Gehversuche auf dem neuen Gelände des Alleinseins ein schwereloses Gedicht wie «Diese drei Tage» möglich geworden ist, auch dies grenzt an ein Wunder. Das lyrische Ich hat hier längst seine Erdengewichte verloren, es schweift hierhin und dorthin, «zu den alten Orten der Freude», es will einen Freudensprung tun «hinab hinauf / Leicht wie der Geist der Rose». Und das Totenbett hat seinen Schrecken eingebüßt; es kündigt nicht mehr das Ende schlechthin an, sondern erklärt sich in seiner Vorläufigkeit. Weit ist der Weg, den Marie Luise Kaschnitz von ihrem 1955 entstandenen Gedicht «Genazzano» bis hierher zurückgelegt hat:

GENAZZANO

Genazzano am Abend
Winterlich
Gläsernes Klappern
Der Eselshufe
Steilauf die Bergstadt.
Hier stand ich am Brunnen
Hier wusch ich mein Brauthemd
Hier wusch ich mein Totenhemd
Mein Gesicht lag weiß
Unterm schwarzen Wasser
Im wehenden Laub der Platanen.
Meine Hände waren zwei Klumpen Eis
Fünf Zapfen an jeder
Die klirrten.

Hier meinte das Totenhemd noch ein Finale alles irdischen Glückes, das Ende des Liebestraumes, die unmißverständliche Trauer. Das Totenbett des späten Gedichts dagegen wird mit liebevoller Nachsichtigkeit definiert, jeder Schmerz ist von ihm abgefallen. Und es ist eben «kein Zauberspruch», der die Schwermut gebannt hat, sondern die Lebens- und Welteinsicht der dem Tode nähergerückten, weise gewordenen Dichterin, wie sie sich im Titelgedicht der späten Sammlung «Kein Zauberspruch» manifestiert:

KEIN ZAUBERSPRUCH

Einiges wäre
Entgegenzuhalten
Der jungen vom Sturm
Geköpften Schwarzfuß
Und allen viel schrecklicheren
Gorgonenhäuptern

Kein Zauberspruch
Keine Geste
Worte einmal aufgeschrieben
Will ich meinem
Text einfügen

Etwa diese
Aus Aquino
Weil das Böse ist
Ist Gott.

Weil das Böse ist, ist Gott; wo Zerstörung wirkt, keimt Leben. Die Paradoxien rücken die beiden Gedichte der Nelly Sachs und der Marie Luise Kaschnitz in eine Gemeinsamkeit. Beide lassen eine Hoffnung zu, die ich als visionär bezeichnen möchte. Das illusionslose Wissen der Marie Luise Kaschnitz um die sich immer mehr zerstörende Welt ist zudem auch unser Wissen geworden. Daß die Lyrikerin darüber gleichwohl nicht den Blick für das Visionäre verloren hat, bleibt bedenkenswert. «Sie erteilt uns eine sprachgewaltige Lektion der Stille», so hat sich der Literaturkritiker Marcel Reich-Ranicki nach dem Tod der Marie Luise Kaschnitz geäußert.

(2. Teil folgt)

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

MAKEDONIEN – DAS UNGELÖSTE PROBLEM

Die am 2. Februar erfolgte Ernennung des Erzbischofs von Zagreb, *Franjo Kuharić*, zum Kardinal wurde vom offiziellen Jugoslawien mit gemischten Gefühlen registriert und hat erneut deutlich gemacht, daß die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in diesem Land keineswegs spannungsfrei sind. Die Unruhen in der albanischen Region Kosovo brachten die ungelösten Probleme des Vielvölkerstaates 1981/82 während Monaten in die Schlagzeilen der Welpresse. In diesem Zusammenhang nimmt die Makedonische Volksrepublik eine interessante und z. T. erstaunliche Sonderstellung ein. Es waren unbestritten die Kommunisten, die den Makedoniern zu einer gewissen national-kulturellen Eigenständigkeit verhalfen. Die Makedonier kamen erst 1944 auf kommunistische Initiative hin zu einer eigenen Schriftsprache, nachdem auf der Basis der Kyrilliza ein eigenes makedonisches Alphabet geschaffen wurde. Und die makedonischen Kommunisten haben auch erkannt, daß die Kirche bei der noch immer durch eine agrarische Mentalität gekennzeichneten und (im Gegensatz zu den Serben) auch noch sehr religiösen Bevölkerung diese junge national-kulturelle Eigenständigkeit zu festigen vermag. So konnte sich ausgerechnet in einem kommunistischen Staatswesen eine orthodoxe Staatskirche entwickeln, die von den Behörden nicht nur Duldung, sondern sogar Förderung erfährt. 1979 lobte der makedonische Parlamentspräsident *Blagoj Popov* die makedonische Kirche als außergewöhnlich positiven Faktor bei der Sammlung der Auslandmakedonier. Er verwies dabei auch auf die von der Kirche verwendete makedonische Sprache als wichtiges Integrationsmoment. Man darf ohne Übertreibung behaupten, daß das makedonische Verhältnis von Kirche und Staat auf einer Art gegenseitiger Wertschätzung basiert.

Leidvolle Geschichte

Unter dem Begriff Makedonien ist ein geographischer Großraum von rund 65000 qkm zu verstehen, der das gebirgige Kernland der Balkanhalbinsel umfaßt und sich heute über drei Staaten erstreckt, nämlich über Nordostgriechenland mit Saloniki als Zentrum (rund 34000 qkm), das südliche Jugoslawien um Skopje (25713 qkm) und einen Streifen von 6500 qkm im Süden Bulgariens. Im 7. Jahrhundert v. Chr. war der nordwestgriechische Stamm der Makedonen in dieses Gebiet vorgedrungen. Unter *Philipp II.* (359–36) erlangte Makedonien die Vorherrschaft in Griechenland und unter dessen Sohn, *Alexander d. Gr.* (336–24) sogar Weltgeltung. Doch damit hatte Makedonien seine Rolle in der Weltgeschichte bereits ausgespielt. 146 v. Chr. wurde es römische Provinz. Mit der römischen Reichsteilung von 395 n. Chr. ging es in oströmischen (byzantinischen) Besitz über, während es in kirchlicher Hinsicht bis 730 dem römischen Papst unterstand. Damals gliederte Kaiser *Leo III., der Isaurier*, anlässlich des Bildersturms die Provinz definitiv dem östlichen Reich ein.

Die Einwanderungen der slawischen Stämme im sechsten und siebten Jahrhundert haben die ethnische Situation auf der Balkanhalbinsel völlig verändert. Nach der Zerstörung der reichen Stadt Sirmium (581) durch die Avaren stießen die von diesen geführten Slawen von der Donau durch Mesien und Dazien vor und überfluteten Makedonien, Griechenland und das Gebiet des heutigen Ostbulgariens. Man nimmt allgemein an, daß alle diese Stämme demselben slawischen Geschlecht angehörten. Nachdem sie sich in den neuen Gebieten eingerichtet hatten, drängten sie die Eingeborenen (Illyrer, Thraker, Griechen, Römer) in die Grenzgebiete zurück oder nahmen sie einfach in sich auf. Sie waren jedoch nicht fähig, eigene Staatsformen aufzubauen. Sie wurden 679 vom türkischen Stamm der Bulgaren besiegt und erhielten von ihnen Namen, Herrschaft und Staatsform, während umgekehrt die Bulgaren im Prozeß der

Anpassung Sprache und Kultur der Slawen übernahmen. In Wirklichkeit war die Entwicklung dieses Teils der Balkanhalbinsel nicht so einfach, wie sie einige Historiker beschreiben:

► Erstens waren die slawischen Stämme auf der Balkanhalbinsel nicht sehr homogen. In der Umgebung von Thessalonike lebten die Saguditen und die Dragoviten. Am Fluß Struma ließen sich die Strumljaner nieder. Um Ohrid herum wohnten die Bersjaer. Mehr im Norden befanden sich die Versiten und gegen Osten wieder andere. Die zeitgenössischen griechischen Schriftsteller faßten diese Stämme unter dem Namen «Sclavinia» oder «Slavinija» – d. h. das Land der Slawen – zusammen, obwohl sich unter ihnen verschiedene politische und kulturelle Tendenzen zeigten. Deshalb zogen es die Slawen in Makedonien schon bald vor, sich makedonische Slawen oder einfach Makedonier zu nennen – im Bewußtsein, sich auf einem Gebiet zu befinden, das in der Vergangenheit eine tausendjährige ruhmreiche Geschichte menschlicher Kultur erlebt hatte.

► Zweitens waren die Slawen Ostbulgariens bulgarisierter als jene Makedoniens. Wenn man die Geschichte Bulgariens durchgeht, bemerkt man tatsächlich eine konstante Spannung zwischen dessen östlichem und westlichem Teil. Die Slawen Makedoniens hatten häufige Kontakte mit jenen Slawen, die nicht zu Bulgarien gehörten. Dieser Umstand machte sie offener für Zentraleuropa.

Unter Fremdherrschaft

Im 9. Jahrhundert gelang es den Bulgaren, ihre Herrschaft auf ganz Makedonien auszudehnen. Um das Jahr 1000 machte der Bulgarenzars Ohrid sogar zur Hauptstadt. Doch 1018 geriet Makedonien wieder unter byzantinische Oberhoheit. Aber das zweite bulgarische Reich eroberte 1230 das Gebiet weitgehend zurück. Ein halbes Jahrhundert später waren es die Serben, welche daselbst die Macht übernahmen, um ihrerseits bis 1375 Makedonien an die Türken zu verlieren. So wurde das Land für über 500 Jahre Teil des Osmanischen Reiches, formell bis 1912.

Zwar war Bulgarien im Frieden von San Stefano (1878) der Besitz von Makedonien zugestanden worden, und Bulgarien unterstützte seit Ende des 19. Jahrhunderts die makedonische Freiheitsbewegung der Komitadschi, die immer wieder Aufstände gegen die Türken entfachten, kräftig. Aber im Ersten Balkankrieg von 1912 gelang den Serben die Besetzung Makedoniens. Obwohl dieses samt Saloniki gemäß serbisch-bulgarischem Bündnis an Bulgarien fallen sollte, verweigerten die Serben eine Abtretung. Vorwand dafür bildete das Faktum, daß die Großmächte eine serbische Annexion von Albanien unterbunden hatten. Statt dessen einigten sich die Serben nun mit Griechenland über eine Aufteilung Makedoniens auf Kosten Bulgariens. Diesem wurde nur ein kleiner Rest überlassen, und es mußte sich nach dem verlorenen zweiten Balkankrieg von 1913 in das Fait accompli schicken. Auch die bulgarische Besetzung Makedoniens im Ersten und Zweiten Weltkrieg vermochte die einmal geschaffene Lage nicht mehr zu ändern.

Eigenständige Föderationsrepublik

Eine kulturelle oder gar nationale Eigenständigkeit blieb den Makedoniern allerdings bis nach dem Zweiten Weltkrieg versagt. In Griechenland begann eine bewußte Hellenisierung. Bulgarien betrachtete das Makedonische, das dem Bulgarischen verwandt ist, als einen bulgarischen Dialekt (eine These, die heute ebenfalls wieder vertreten wird), und die Serben waren gerade wegen der sprachlichen Nähe ihrer Makedonier zu den Bulgaren an einer Gewährung der Eigenständigkeit nicht interessiert. Diese kulturelle Unterdrückung hatte eine probulgarische Bewegung innerhalb der jugoslawischen Makedonier zur Folge. Sogar die makedonischen Kommunisten spalteten sich in eine probulgarische und eine projugoslawische Fraktion, und ohne ein Machtwort aus Moskau hätte *Tito* im Zweiten Weltkrieg seinen Einfluß auf Makedonien möglicherweise verloren.

Es war zweifellos ein kluger politischer Schachzug, als die jugoslawischen Kommunisten im November 1943 beschlossen, daß das neue Jugoslawien eine Föderation von gleichberechtigten Völkern bilden sollte und den Makedoniern in diesem Rahmen

eine eigenständige Republik versprochen wurde. Im November 1945 wurde Makedonien offiziell eine der sechs Republiken, welche die jugoslawische Föderation bilden. Übrigens hatte Bulgariens Parteichef *Dimitrow* die neue Republik schon im November 1944 wärmstens begrüßt. Damals glaubten die Parteigrößen nämlich noch an eine politische Neuordnung des Balkanraumes, wobei sie auch mit einem kommunistischen Griechenland rechneten. Es bestand der Plan zu einer großen Balkanföderation, innerhalb derer der großmakedonische Raum eine eigene Republik bilden sollte, um den makedonischen Zankapfel ein für allemal aus der Welt zu schaffen.

Das bulgarische Zentralkomitee verlangte deshalb von den Bewohnern im bulgarischen Teil, dem sogenannten Pirin-Makedonien, daß sie sich als Makedonier zu deklarieren hätten, wenn sie solche seien. Und noch 1956 bezeichneten sich 180000 bei einer Bevölkerung von 290000 als Makedonier. Bei der Volkszählung von 1965 aber waren es nur noch gut 8000 Makedonier. Dieses Zahlenwunder kam nicht von ungefähr. Wahrscheinlich orientierte es sich am Beispiel des griechischen Nachbarn, wo die wahrscheinlich rund zwei Millionen Makedonier in Aegäisch-Makedonien nach offizieller Statistik ebenfalls nicht existieren. Die Politik hat bekanntlich ihre eigene Arithmetik.

Der Konflikt zwischen Tito und *Stalin*, der im Juni 1948 offen zu Tage trat, sowie die 1949 erfolgte Niederlage der griechischen Kommunisten hatte die makedonischen Träume wie eine Fata Morgana verblenden lassen. Nachdem sich die Föderationspläne als eine Fehlkalkulation erwiesen hatten, begann die bulgarische Führung den Kurs zu ändern. Das bedeutete, daß von jetzt ab sämtliche Bewohner Pirin-Makedoniens als Bulgaren zu gelten hatten, um eventuelle Ansprüche des jugoslawischen Wardar-Makedonien nach Vereinigung zurückweisen zu können. Die Bulgaren gingen sogar noch weiter. Sie behaupteten nun, die Makedonier seien im Grunde gar keine eigenständige ethnische Entität, sondern bloß verhinderte Bulgaren, wie auch die makedonische Sprache nur ein bulgarischer Dialekt sei. Diese These erlaubte ihnen, Anspruch auf die jugoslawischen «Bulgaren» und deren Gebiet, nämlich Wardar-Makedonien, zu erheben. Das ganze Spiel, das da zu Beginn der sechziger Jahre in Szene gesetzt wurde, um Titos Jugoslawien zu bedrängen, war sehr fein eingefädelt. Es entspann sich eine Kontroverse, welche die Atmosphäre kräftig vergiftete und an die Zeit der zwanziger Jahre gemahnte.

Hilfestellung von der makedonischen Nationalkirche

Es fällt schwer zu glauben, daß die Abspaltung der makedonisch-orthodoxen Kirche vom serbischen Patriarchat, die am 19. Juli 1967 vollendete Tatsache wurde, keinerlei Bezug zu den geschilderten politischen Verhältnissen gehabt habe. Im Gegenteil, der Augenblick war kaum zufällig gewählt, denn er kam den makedonischen Orthodoxen sowie den Kommunisten in

Belgrad und Skopje gleichermaßen gelegen. Eine Stärkung makedonischer Eigenständigkeit und nationaler Existenz schien den jugoslawischen Kommunisten angesichts der bulgarischen Angriffe sehr nötig. Eine eigenständige makedonische Nationalkirche erfüllte diese Aufgabe hervorragend, und ihre Abspaltung hatte zugleich den Vorteil, das serbische Patriarchat zu schwächen. Die Kommunisten versprachen sich doppelten Gewinn, und die makedonischen Kirchenmänner konnten bei ihrem Unternehmen zur Abwechslung einmal staatlich-kommunistischen Wohlwollens sicher sein.

Die serbisch-orthodoxe Kirche war an der Abspaltung der Makedonier ebenfalls nicht unschuldig. Die makedonischen Orthodoxen hatten nicht vergessen, daß die serbische Kirche zwischen den beiden Weltkriegen ein Instrument königlicher Serbisierungspolitik gewesen war. Zwar besaßen die makedonischen Orthodoxen seit 1959 eine weitgehende Autonomie, aber man hatte es im serbischen Patriarchat nicht verstanden, diese ausreichend zu respektieren. Den Makedoniern gebrach es auch an einer eigenen kirchlichen Ausbildungsstätte. Unterschiede in der religiösen Mentalität und im Brauchtum bildeten Reibungsflächen. Das serbische Patriarchat hielt die Makedonier kurz, um eine Abspaltung zu verhindern – und förderte sie damit ungewollt.

Von den beiden autonomen albanischen Regionen Kosovo und Metohija abgesehen gehört Makedonien seit jeher zu den ärmsten und kulturell zurückgebliebensten Gebieten der jugoslawischen Föderation. Bei Gründung der Makedonischen Volksrepublik waren noch drei Viertel der Bevölkerung in der Landwirtschaft tätig. Zwei Drittel der über Zehnjährigen waren Analphabeten. Auch wenn in der Zwischenzeit mit Hilfe von Subventionsgeldern aus den reicheren Republiken der Föderation einiges geschah, so blieb die Lage doch prekär. Von den 1,7 Millionen Einwohnern (1971), davon 1,14 Millionen Makedoniern, sind viele unterbeschäftigt, was manche zur Auswanderung ins Ausland oder in die übrigen Republiken zwingt.

Erzbischof Dositej und sein Nachfolger Angelarij haben auch ein Mittel gefunden, die ihnen von den orthodoxen Kirchen aufgezwungene Isolation mit Hilfe ökumenischer Kontakte zu durchbrechen. So hat sich in den vergangenen Jahren ein sehr positiver Kontakt zur katholischen Kirche entwickelt, von dem auch die griechisch-katholischen (unierten) Gemeinden in Makedonien und die zumeist albanischen Katholiken des lateinischen Ritus in Makedonien profitieren. Manche vatikanischen Stellen, die sich besonders mit der Ökumene mit den orthodoxen Kirchen befassen, versuchen allerdings die guten Beziehungen zur makedonischen Orthodoxie mit dem Mantel christlicher Vorsicht einzuhüllen, aus Angst, es könnte dadurch das Verhältnis zu den übrigen orthodoxen Kirchen zusätzlich belastet werden. Doch wozu diese Angst, wo sich doch auch die orthodoxen Kirchen selbst kaum von solchen Rücksichten leiten lassen?

Robert Hotz

Die Autokephalie der makedonisch-orthodoxen Kirche

Jedes Jahr seit 1969 feiert eine Delegation der makedonisch-orthodoxen Kirche in Rom das Gedächtnis des heiligen Cyrill, des Apostels der Slawen, an dessen Grab in der Basilika «San Clemente». Bei dieser Gelegenheit trifft sie auch mit Vertretern der verschiedenen katholischen Institutionen Roms zusammen, und in den letzten Jahren wurden die geistlichen Mitglieder der Delegation sogar im «Pontificio Collegio Russicum» oder im «Pontificio Collegio Slovenicum» als Gäste aufgenommen. Wenn wir diese Kirche, die wiederhergestellte Erzdiözese Ohrid, nun vorstellen, so wollen wir keine der vier orthodoxen Kirchen (die serbische, die bulgarische, die griechische und die albanische) beleidigen, in deren Mitte die neue makedonische Kirche entstanden ist – nicht aus Opposition, sondern aufgrund einer normalen und völlig gerechtfertigten natürlichen Entwicklung.

Die orthodoxe Kirche des jugoslawischen Makedonien ist zusammengesetzt aus acht Diözesen und zählt – in der Heimat

und im Ausland – insgesamt ungefähr zwei Millionen Gläubige.¹ Sie wird geleitet und verwaltet von sechs Bischöfen², von 400 Priestern und einigen Diakonen, sowie von 40 Mönchen und Nonnen. Auf dem Gebiet der makedonisch-orthodoxen Kirche befinden sich sehr viele Kirchen und Kapellen, die von einer großen Menge Gläubigen regelmäßig besucht werden. Die makedonischen Orthodoxen lieben die liturgischen Handlungen, gehen häufig zu den Sakramenten und empfangen die kirchlichen Amtsträger gerne in ihren Häusern. Das Pfarreleben ist gut organisiert. Der Religionsunterricht wird der Jugend (den Anordnungen des Staates entsprechend) in den Kirchen erteilt und zwar gemäß einem Programm, das der Heilige Synod der Bischöfe approbiert und erlassen hat. 1967 wurde in der Nähe von Skopje ein Seminar errichtet für die Vorbereitung junger Menschen auf das Priestertum. Bisher sind daraus 200 Priester mit einer einfachen Ausbildung hervorgegangen. Sie wurden sofort in jene Pfarreien geschickt, die unter der frühe-



Theologisch praktische Quartalschrift

Aus Heft 1/1983: *Johannes Marböck*: «... der du trägst die Schuld der Welt». *Georg Schwaiger*: Johann Michael Sailer und die Priesterbildung. *Waldemar Molinski*: Darf man Kinder schlagen? *Johann Hütter*: Die Glaubensmission als Form außerordentlicher Seelsorge bei Alfons von Liguori und heute. *Andreas Heller*: «Ehen ohne Trauschein» – Beziehungen ohne Gott?

Zu beziehen über den Buchhandel oder direkt beim Verlag (ÖÖ. Landesverlag, Landstraße 41, 4020 Linz).

Preis: Einzelheft öS 80.–, Jahresabonnement öS 268.– (inkl. MWSt., zuzügl. Porto).

Wenn Sie sich für ein Abonnement interessieren, fordern Sie bitte ein Probeheft an.

Oberösterreichischer Landesverlag G.m.b.H.

ren Kirchenleitung vakant geblieben waren. Die theologische Fakultät für die Fortbildung der Priester und Theologieprofessoren wurde im Jahre 1977 gegründet. Zurzeit studieren dort ungefähr 150 Studenten, wovon viele zuvor die Seminausbildung durchlaufen haben. In den letzten 15 Jahren hat die makedonische Kirche eine große Zahl von Kirchen und Klöstern wiederaufgebaut. In der Heimat und in den überseeischen Diözesen wurden circa 200 neue Kirchen gebaut und eingeweiht.

Das makedonische Volk liest gerne religiöse Literatur. Das Neue Testament wurde in die makedonische Sprache übersetzt und ist bisher bereits in vierter Auflage erschienen. Die Übersetzung des Alten Testaments wird vorbereitet. In Kürze erscheinen die dritte Auflage des «Gebetsbuches» und die zweite Auflage der «Illustrierten Bibel für die Jugend». Es werden zwei Zeitschriften für religiöses Leben herausgegeben: «Vestnik» (Das Mitteilungsblatt) und «Vaskresenje» (Die Auferstehung). Vor einigen Jahren wurde das Büchlein «Oplakivanje Svete Bogorodice» (Die Tränen der heiligsten Gottesmutter) in 50000 Exemplaren publiziert. Heute wird bereits die zweite Auflage desselben Büchleins verlangt. Überdies erscheint mit Hilfe der Kirche eine ansehnliche Zahl von Büchern, die dem Volk den Glauben, die Kirchengeschichte und nützliche Wahrheiten für das alltägliche Leben erklären.

Die makedonisch-orthodoxe Kirche hat gute Beziehungen zur katholischen Kirche. Letztere erleichtert die jährlichen Wallfahrten der Makedonier an das Grab des heiligen Cyrill und liefert ihnen mit Hilfe des Russicum und anderer Institute die notwendigen liturgischen und theologischen Bücher. Außerdem versucht das Sekretariat für die Einheit der Christen Stipendien zur Verfügung zu stellen, damit die makedonischen Studenten ihre theologischen und kirchlichen Kenntnisse an den römischen Universitäten vervollkommen können. Zwei dieser Nachdiplomstudenten sind bereits Bischöfe geworden. Die orthodoxe Kirche Rumäniens gab der makedonischen Kirche bis zur Proklamation der Autokephalie das heilige Chrisam und empfing gerne verschiedene makedonische Delegationen. Die Beziehungen zwischen der Kirche und den jugoslawischen Behörden sind loyal und gut, da die großen Verdienste der Kirche für das Volk – heute und in der Vergangenheit – voll gewürdigt werden.

Unser Lagebericht stützt sich auf neue Nachrichten aus erster Hand¹ und zeugt von einer außerordentlichen Lebendigkeit der makedonisch-orthodoxen Kirche. Man fragt sich, weshalb sich die andern orthodoxen Kirchen hartnäckig weigern, die Autokephalie einer dermaßen blühenden und lebendigen Schwesterkirche anzuerkennen. Es scheint, daß es einige Zeit dauert, bis in den konkreten Fällen die berühmte Lehre über die Symphonie, welche bei den Orthodoxen die Beziehungen zwischen Staat und Kirche regelt, angewandt wird.⁴ Während die katholische Kirche, welche sich als vollkommene Gesellschaft versteht, ihre Beziehungen mit den entsprechenden Staaten durch Konkordate regelt, bildet jede orthodoxe Kirche mit dem betreffenden Staat oder den Zivilbehörden ihres Volkes einen einzigen sozialen Organismus mit zwei Gewalten, der zivilen und der geistlichen. Sobald darum ein Volk die eigene Freiheit erlangt, wird auch die kirchliche Autorität dieses Volkes autonom und autokephal. Es ist klar, daß dies eine aufrichtige Loyalität zwischen den beiden Gewalten erfordert, sonst landet man entweder im Cäsaropapismus oder im Papocäsarismus. Die Geschichte ist voll von solchen Mißbräuchen.

Geschichte bezeugt: Ohrid war Patriarchat

Die kirchlich-staatliche Entwicklung auf der Balkanhalbinsel verlief zumindest zu Beginn recht gut. Als der König der makedonischen Slawen, *Samuel* (976–1014), sich zum Kaiser ausrufen ließ (1001), war jedem klar, daß die Erzdiözese Ohrid damit nicht nur autokephal, sondern auch ein Patriarchat wurde. Es war das erste slawische Patriarchat in der byzantinischen Geschichte.⁵ In der Tat sind der Kanon 17 des IV. ökumenischen Konzils und der Kanon 38 des Konzils von Trullo diesbezüglich eindeutig: «Wenn von der kaiserlichen Autorität eine neue Stadt gegründet wird (a fortiori: wenn ein neues Königreich oder ein neuer Staat errichtet wird. – Anmerkung des Verfassers), hat die zivile und territoriale Reorganisation auch eine Reorganisation der kirchlichen Gebiete (d. h. der kirchlichen Provinzen. – Anmerkung des Verfassers) zur Folge.»⁶ Nun ist genau dieser Fall anlässlich der Kaiserkrönung Samuels eingetreten.

Während des zweiten bulgarischen Reiches, welches für kurze Zeit auch Makedonien umfaßte, wurde die autokephale bulgarische Kirche mit Sitz in Trnovo gegründet. Sie wurde sogar ein Patriarchat. Dadurch wurde die autokephale Erzdiözese Ohrid jedoch nicht abgeschafft. Nach damaliger Ansicht konnte man die kirchliche Tradition eines Volkes, das immer noch seine eigene Souveränität bewahrte, nicht aufheben.⁷

Dasselbe gilt bezüglich der Serben. Es war ein schwerer Schlag für die Erzdiözese Ohrid, als 1219 die serbische Kirche sich von ihrer Mutterkirche trennte und sich autokephal erklärte. Aber auch in diesem Fall verlor die Mutterkirche von Ohrid ihre Autokephalie nicht. Der Erzbischof von Ohrid war eines der drei Oberhäupter der autokephalen Kirchen (der serbischen, der bulgarischen und der makedonischen), welche 1346 in Skopje den König *Stefan Dušan* zum Kaiser salbten.⁸

Gefährdete Autonomie

Makedonien war das erste Land Europas, welches das Christentum annahm. Tatsächlich brachten der heilige Paulus und seine Mitarbeiter schon im Jahre 50 die gute Nachricht in die Städte Philippi und Thessalonike. Seither verbreitete sich das Christentum schnell unter den makedonischen Völkern, die danach der Lehre Christi immer treu geblieben sind. Es wurden blühende Diözesen in Thessalonike, Sirmium, Philippi und Iustiniana Prima (dem heutigen Skopje) errichtet. Bei praktisch allen größeren Konzilien, angefangen beim Konzil von Nizäa, haben makedonische Bischöfe teilgenommen. Die Christenverfolgungen haben auch in Makedonien Opfer gefordert. Der am meisten verehrte Märtyrer ist der heilige *Demetrius von Thessalonike*.

Während des ersten bulgarischen Reiches (809–1018) war Makedonien der wichtigste Schauplatz der staatlichen und kirchlichen Aktivitäten. Unter den Königen *Boris* und *Simeon* wurde die Bevölkerung endgültig christianisiert. Durch die Tätigkeit des heiligen *Kliment* und des heiligen *Naum von Ohrid* – beide Schüler der heiligen Slawenapostel *Cyrill* und *Methodius* – und ihrer Mitarbeiter wurde die gut entwickelte kir-

chenslawische Sprache zusammen mit der großen slawischen Kultur, die sich kurz vorher in Morawien und Pannonien gebildet hatte, sowohl in den staatlichen als auch in den kirchlichen Gebrauch eingeführt. Der heilige Kliment wurde der erste slawische Bischof mit Sitz in Velika (Westmakedonien). Die berühmte Universität «heiliges slawisches Jerusalem», die diese zwei Lehrer Makedoniens und Bulgariens in Ohrid gründeten, lieferte Tausende von geistlichen und kulturellen Erziehern des Volkes. Unter dem makedonischen Kaiser Samuel (976–1014) wurde die Erzdiözese Ohrid für kurze Zeit zum Patriarchat erhoben.⁹

Aber nach 200jährigem Bestehen wurde das makedonische Reich (damals trug es den Namen «erstes bulgarisches Reich») vom byzantinischen Kaiser *Basilius II.*, dem Bulgarentöter, zerstört. Ohrid fiel 1018. Der makedonischen Kirche wurde die Patriarchatswürde entzogen. Die Rechte der Autokephalie blieben ihr jedoch erhalten. In dieser Form wurde die makedonische Kirche 700 Jahre lang zur geistlichen Leiterin – nicht nur für Makedonien, sondern auch für die übrigen Slawen in der Umgebung. Ihre Jurisdiktionsgewalt war nicht die des Patriarchats von Trnovo, das für die Bulgaren während des zweiten bulgarischen Reiches (1119) errichtet wurde. Vielmehr übernahm Ohrid die aus dem sechsten Jahrhundert stammende Jurisdiktion der römischen Metropolitankirche Iustiniana Prima (heute Skopje). Mit dieser Maßnahme wollten die Byzantiner jene Kirchendisziplin wiederherstellen, welche in Makedonien vor dem Einmarsch der Slawen geherrscht hatte.¹⁰

Aber sie hatten nicht mit den geschichtlichen Ereignissen gerechnet. Die autokephale Erzdiözese Ohrid fiel im 13. Jahrhundert zweimal den Bulgaren in die Hände. Von 1280 bis zur türkischen Invasion (1375) befand sie sich unter serbischer Herrschaft. In dieser Zeit wurde zwar ihr Umfang kleiner, aber weder die Bulgaren noch die Serben hoben sie auf. Die türkische Herrschaft dauerte mehr als fünf Jahrhunderte und forderte von den Makedoniern und von allen Balkanslawen unermessliche Opfer. In dieser schwierigen Zeit profitierte das Patriarchat von Konstantinopel von seiner privilegierten Stellung im türkischen Reich (es besaß de facto die geistliche und zivile Macht über die orthodoxen Völker des Reiches!) und vom Einfluß, den die reichen griechischen Familien der «Fanarioten» auf die «Hohe Pforte» (den türkischen Hof) ausübten. Es schaffte überall auf der Halbinsel die slawische Liturgie ab, verbrannte die slawischen Liturgiebücher und wählte die Bischöfe und den höheren Klerus ausschließlich unter den Griechen aus. Die Erzdiözese Ohrid wurde jedoch weder von den Türken noch vom Patriarchat angetastet, solange sie die hohen Steuern zahlen konnte. Als die autokephale Kirche von Ohrid aber aufgrund völliger Verarmung zahlungsunfähig wurde und der Druck der «Fanarioten» noch zunahm, wurde sie durch die «Hohe Pforte» am 17. Januar 1767 wider jedes zivile und kirchliche Recht aufgehoben. Ohrid geriet so in direkte Abhängigkeit vom byzantinischen Patriarchat.¹¹

Während der Bemühungen um Befreiung vom türkischen und vom patriarchalen Joch im 19. Jahrhundert errichteten die Bulgaren ein autonomes Exarchat, das seinen Sitz vorerst in Konstantinopel, dann in Sofia hatte und das übrigens vom ökumenischen Patriarchat während 75 Jahren (1870–1945) nicht anerkannt wurde. Makedonien indes verlangte mit seinem Motto «Makedonien den Makedoniern» vergeblich die Wiederherstellung der Erzdiözese Ohrid als Nationalkirche und die Einführung der makedonischen Schriftsprache, so *G. Pulevski* im Jahre 1870 und *K. Misirkov* zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Die Lage wurde – besonders nach dem fehlgeschlagenen «Iljindensko vostonje» (Aufstand am Tage des heiligen Elias, nach dem gregorianischen Kalender am 2. August 1903) – unerträglich. Die Großmächte hatten allein die eigenen Interessen im Auge. Sie konnten und wollten auch das makedonische Problem nicht lösen. Nach den beiden Balkankriegen (1912–1913) wurde Groß-Makedonien auf Griechenland, Serbien und Bulgarien aufgeteilt. Damit begann die Abwanderung und Vertreibung von Hunderten und Tausenden von Leuten. Nach Ende des Ersten Weltkrieges (1918) mußte die serbisch-orthodoxe Kirche dem Patriarchat von Konstantinopel für die makedonischen Diözesen im jugoslawischen Staatsverband 1500 Golddukat zahlen, damit es sich diese als «südserbische» Diözesen ins serbische Patriarchat eingliedern konnte.¹²

Wiederherstellung

Erst nach dem Zweiten Weltkrieg erhielt der jugoslawische Teil des makedonischen Volkes in der unabhängigen makedonischen Republik der Sozialistischen Föderativen Republik Jugoslawien die nationale Freiheit, eine eigene Landessprache und die nationale Souveränität. Deshalb hat jetzt das makedonische Volk auch volles Recht auf die Autonomie und die Autokephalie der eigenen Kirche. Wir rufen die Regel des IV. ökumenischen Konzils und des Konzils von Trullo in Erinnerung: «Wenn von der kaiserlichen Autorität (in unserem Fall: von der legitimen Zivilbehörde) eine neue Stadt (in unserem Fall: die souveräne Republik) gegründet wird, hat die zivile und territoriale Reorganisation (der Republik) auch eine Reorganisation der kirchlichen Provinzen (nämlich der unabhängigen makedonisch-orthodoxen Kirche) zur Folge.»

Die ersten Schritte zur Reorganisation der makedonischen Kirche wurden am 15. Oktober 1943, im Februar 1945 und am 23. Juli 1958 gemacht. Diesen Vorbereitungen folgte im Oktober 1958 das berühmte volkskirchliche Konzil in Ohrid. Auf diesem Konzil wurden von allen Anwesenden einstimmig folgende Beschlüsse gefaßt: die Wiederherstellung der autonomen Erzdiözese Ohrid und damit die Gründung der neuen Orthodoxen Makedonischen Kirche, sowie die Wahl eines Leiters dieser Kirche. Als Erzbischof von Ohrid und von ganz Makedonien wurde Bischof *Dositej Stojkovski* gewählt, der in Mavrovsko geboren war. Schließlich wurde die neue Konstitution der makedonischen Kirche verfaßt.

Die erste Reaktion der serbisch-orthodoxen Kirche war weise und vielversprechend. Wir können aus dem Dekret, das sie am 26. Juni 1959 herausgab, zwei Punkte zitieren:

► Der erste lautete: «Der Heilige Synod der Bischöfe der serbischen Kirche hat zur Kenntnis genommen, daß auf dem volkskirchlichen Konzil, welches vom 6. bis zum 8. Oktober 1958 in Ohrid stattfand, die Diözesen Skopje, Ohrid-Bitola und Zletovo-Strumica an die unabhängige makedonisch-orthodoxe Kirche übergegangen sind, die gemäß der Konstitution, die von demselben Konzil verfaßt wurde, verwaltet wird. Sie bleibt jedoch mit der serbischen orthodoxen Kirche durch deren Leiter, den heiligsten Patriarchen, in kanonischer Verbindung.»

► Im zweiten Punkt heißt es: «Mit diesem Dekret erlischt die Geltung der Vorschriften der Konstitution der serbisch-orthodoxen Kirche für die Diözesen und für die Bischöfe auf dem Gebiet der makedonisch-orthodoxen Kirche.» Überdies versprach die serbische Kirche, die makedonische den übrigen orthodoxen Kirchen vorzustellen.¹³

Einige Jahre danach änderte jedoch die serbische Kirche unerwartet ihre Ansicht. Sie verlangte, daß die drei oben erwähnten Diözesen integraler Bestandteil der serbischen Kirche bleiben sollten und daß die makedonische Kirche zu ihrer Stellung vor dem Zweiten Weltkrieg zurückkehre. Die Antwort der makedonischen Kirche war die Erneuerung und die feierliche Verkündigung der Autokephalie auf dem volkskirchlichen Konzil, das am 17. Juli 1967 in Ohrid stattfand (14).

Gemäß den obigen Ausführungen hatte die makedonische Kirche das Recht, sich autokephal zu erklären. Sie ist auch überzeugt, daß ihre Autokephalie von der serbischen und den anderen orthodoxen Kirchen bald anerkannt wird. Alle Vorbehalte, die ihr gegenüber anfänglich gemacht wurden, haben kein Gewicht mehr angesichts ihrer Lebendigkeit und ihrer perfekten Organisation.

Überdies gibt es in der byzantinischen kirchlichen Welt eine ganze Reihe von Ortskirchen, die nach einer Zeit von mehr oder weniger heftigen Angriffen seitens der andern orthodoxen Kirchen autokephal wurden: die Erzdiözese Ohrid (10. Jh.), das bulgarische Patriarchat von Trnovo (1119), die Erzdiözese und das spätere Patriarchat Peć (1219), die russische Kirche (1590), die hellenische Kirche (1833), die rumänische Kirche (1864), das bulgarische Exarchat (1870), die orthodoxe Kirche Albaniens (1922), die orthodoxe Kirche Polens (1948), die orthodoxe Kirche der Tschechoslowakei (1954), die orthodoxe Kirche Amerikas (1970) und sodann die autonomen orthodoxen Kirchen Finnlands (1921) und Japans (1970) usw. Man muß jedoch hinzufügen, daß diese Vielfalt von autokephalen Ortskirchen der Einheit der Kirche Christi

nicht schadet. Die autokephalen Ortskirchen bleiben in Wirklichkeit fest geeint in demselben Glauben und derselben Lehre Christi, in den gleichen Sakramenten, der gleichen christlichen Moral und der gleichen Pflicht, sich gegenseitig zu lieben (15).

Der kürzeste Weg, um eine Anerkennung der Autokephalie der makedonischen Kirche durch die gesamte orthodoxe Welt zu erreichen, wäre eine feierliche Anerkennung auf einem Panorthodoxen Konzil. Seit dem siebten und letzten ökumenischen Konzil (787 in Nizäa) sind beinahe 1200 Jahre verstrichen. Seither haben sich die orthodoxen Kirchen nie wieder zu einem richtigen Panorthodoxen Konzil versammelt. Es scheint jedoch, daß noch in diesem Jahrhundert ein solches Konzil einberufen wird. Die 21jährigen Vorbereitungen sind nun endlich abgeschlossen. Davon wurden die (insgesamt 14) autokephalen orthodoxen Kirchen vom ökumenischen Patriarchat Konstantinopel in Kenntnis gesetzt. In Kürze werden die Arbeiten des sogenannten Vorkonzils anlaufen. Dann wird das Panorthodoxe Konzil folgen. Die makedonische Kirche setzt darauf all ihre Hoffnungen.

Antonij Koren, Rom

Anmerkungen

¹ Die dazugehörigen Diözesen sind: Skopje, Prespa-Bitola, Zletovo-Strumica, Debar-Kičevo, Vardar, Polog-Kumanovo, die amerikanisch-kanadische und die australische Diözese.

² Erzbischof Angelarij, die Metropolen Kiril, Gavril, Petar, Timotej und Bischof Gorazd.

³ Der Verfasser dieses Artikels folgt dabei einem Bericht über die heutige Situation der makedonischen orthodoxen Kirche, welcher ihm im September 1982 vom Erzpriester Metodi Gogov, einem gründlichen Kenner der makedonischen Kirche, zugesandt wurde.

⁴ A. Kartošov, Pravoslavije i jevo otnošenije k istoričeskomu procesu (Die Orthodoxie und ihre Beziehung zur geschichtlichen Entwicklung), in: Pravoslavna misl' 6 (1948) 89–102. – A. Šmeman, Istoričeskij put' pravoslavija (Der historische Weg der Orthodoxie), New York 1954, 193–197 und 259–262. S. Tyszkiewicz, Jedinstvo Cerkvi i Vizantija (Die Einheit der Kirche und Byzanz), Rom 1951, 18–27.

⁵ Dr. Slavko Dimevski, Ohridskata Arhiepiskopija (Erzdiözese Ohrid), Skopje 1968, 11–15. Ders., Crkvena istorija na Makedonskiot narod (Kirchengeschichte des makedonischen Volkes), Skopje 1965, 27–32. Stefano Draganović, Art. Macedonia. In: Enciclopedia Cattolica, Bd. VII, 1755–1761.

⁶ Done Ilievski, Po povod pišuvanjeto Haralambroz K. Papastatis za 'Avtokefalnosta na Crkvata vo Jugoslavija' (Zu einer Schrift von Haralambros K. Papastatis über die Autokephalie der Kirche in Jugoslawien), Glasnik XII/1, Skopje 1968, 242–243.

⁷ Dr. Slavko Dimevski, Erzdiözese Ohrid, Skopje 1968, 15–20.

⁸ Dr. Slavko Dimevski, aaO. 20–23.

⁹ Dr. Franco Grivec, Sveti Ciril in Metod, Celje 1963, 175–181. Giorgio Eldarov, San Clemente di Ochrida. Estratto dal Volume della «Bibliotheca Sanctorum», IV, 30–35.

¹⁰ Stefano Draganović, aaO. I. Los', Bolgarskaja Cerkov'. Enciklopedičeskij Slovar' 7, 276–283.

¹¹ Dr. Slavko Dimevski, Erzdiözese Ohrid, Skopje 1968, 23–27. Stefano Draganović, aaO. L. J. Gibianskij, Makedonija. Boljšaja. Sovjet. Encikloped. 5, 234–235.

¹² Dr. Slavko Dimevski, Kirchengeschichte des makedonischen Volkes, Skopje 1965, 89–208. Stefano Draganović, aaO. Prof. G. Nurigiani, L'insurrezione di Ilinden e i suoi artefici, Roma 1968.

¹³ Dr. Slavko Dimevski, Erzdiözese Ohrid, Skopje 1968, 30–32. Prot. Metodi Gogov, aaO. Done Ilievski, aaO. 251.

¹⁴ Dr. Slavko Dimevski, aaO. 32. Prot. Metodi Gogov, aaO.

¹⁵ Done Ilievski, aaO. 252–253. Hinweise des Metropolen Petar, Yearbook of the Orthodox Church, 1978 Edition.

Praxis – Aufhebung menschlicher Selbstentfremdung

In einer Phase massiver ökonomischer Krisen in den Industrienationen, fortschreitender Verelendung in der Dritten und Vierten Welt und bitterer Einsichten in die lebensgefährlichen Folgen fortwährender Ausbeutung der menschlichen und äußeren Natur dürfte es vermutlich niemandem schwerfallen, die Marxsche Lehre als noch nicht erledigt und abgetan zu bezeichnen. Zugleich aber haben jene, die heute offiziell auf Marx sich berufen, ihren historisch-moralischen Kredit weitgehend verspielt. Des weiteren hat der moderne Kapitalismus Möglichkeiten der Krisenvermeidung, der Freiheit, des Lebensstandards und des technisch-wissenschaftlichen Fortschritts entwickelt, die Marx ohne Revolution kaum für möglich gehalten hätte. Ferner ist die marxistische Theorie heute in zahlreiche Schulen und Kontroversen aufgespalten. – Kurzum, an Stoff für Auseinandersetzungen dürfte es nicht fehlen.

Eine jener erwähnten Schulen, und eine der interessantesten dazu, stellt Julius Oswald in einem kürzlich erschienenen Buch mit dem Titel *Revolutionäre Praxis* vor. Es befaßt sich mit der sogenannten «Praxis»-Gruppe in Jugoslawien.¹ Oswald hat den großen Vorteil, daß er aufgrund seiner Sprachkenntnisse die Texte im jeweiligen (meist serbischen) Original lesen und eine Reihe bislang nicht bekannter Schriften einarbeiten konnte; dazu hat er in der bisher umfangreichsten Bibliographie, die dem Buch als Anhang beigegeben ist, die wichtigsten Titel und Autoren der «Praxis»-Gruppe aufgeführt; schon allein aus diesem Grund hat der Band eine wichtige dokumentarische Aufgabe, und niemand, der über diese Spielart des Marxismus arbeitet, wird ihn außer acht lassen können.

Mit gutem Grund integriert Oswald den Anfang und die weitere Entwicklung der «Praxis»-Gruppe in eine Darstellung der Entstehungsgeschichte Jugoslawiens, die ja recht kompliziert und für das Schicksal der «Praxis»-Philosophen von zentraler Bedeutung war und ist. Denn trotz aller Eigenwilligkeiten des

«besonderen Wegs zum Sozialismus», die der jugoslawische Bund der Kommunisten unter Tito gegenüber dem sowjetischen Lager durchzusetzen und zu behaupten vermochte, wurde die 1964 gegründete Zeitschrift «Praxis», die der gesamten Gruppe den Namen gab, im Jahre 1975 – noch unter Tito – vom serbischen *Bund der Kommunisten* verboten, und die führenden Repräsentanten (Bošnjak, Grlić, Kangrga, Pejović, Petrović, Supek und Vranicki) wurden von ihren Posten als Professoren der Universität Zagreb entfernt. Trotz weltweiter Proteste, die noch einmal das große Ansehen bezeugten, das sich die Zeitschrift auch international erworben hatte, dauerte es bis 1981, daß die genannten Professoren nach Schikanen und Diskriminierung wieder angestellt wurden.

Zum Verständnis der besonderen Bedeutung, die dieses Programm auch als kritischer Stachel annehmen konnte, muß man im Westen einerseits die besonderen nationalen Bedingungen kennen (auf die Oswald ausführlich eingeht), zum anderen aber auch einige Hintergründe aus der Geschichte der marxistischen Theorieentwicklung. Zu den dauerhaften Schäden, die der Faschismus und der Zweite Weltkrieg hinterlassen haben, gehört ja auch, daß es in Europa zu keiner westlichen Form des demokratischen Sozialismus gekommen ist, der korrigierend auf das östliche, damals stalinistische Modell hätte einwirken können. Durch den Zweiten Weltkrieg hatte sich der Stalinismus als siegreich und allen anderen marxistischen Formationen überlegen erwiesen. Doch wenn auch gelegentlich direkte Linien von Marx zu Stalin ausspekuliert werden, haben doch beide etwa soviel gemeinsam wie Bergpredigt und Inquisition. Mit Marx hat die starre Dogmatik des Dialektischen Materialismus jedenfalls nur sehr bedingt zu tun, um so mehr dafür mit einem Weltanschauungssystem und einer Legitimationsideologie nach totalitärem Zuschnitt.

Bereits in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts gab es aber eine Form des *westlichen Marxismus*, dessen Reformansätze politisch auf Massenspontaneität und größere Freiheit als im leninistischen Modell setzten (R. Luxemburg) und dessen theoretisch-philosophische Seite eine vor allem neohegeliani-

¹ Julius Oswald, *Revolutionäre Praxis. Darstellung und Kritik der philosophischen Position der Gründer der Zeitschrift «Praxis» unter besonderer Berücksichtigung ihrer Religionskritik*. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1982; 294 Seiten, DM 36,-.

sche Reformulierung des mehr oder weniger ökonomistisch verengten Marxismus beinhaltete (Lukács, Korsch, Gramsci, die frühe Kritische Theorie). Mit der Wiederaufnahme philosophischer Grundlagen und der in Vergessenheit geratenen Vorgeschichte des deutschen Idealismus fanden sich diese Reformansätze glänzend bestätigt, als um das Jahr 1930 verlorengegangene Marxsche Frühschriften, die sogenannten *Pariser Manuskripte* von 1844, entdeckt wurden. In diesen Vorstudien argumentiert Marx vorwiegend geschichtsphilosophisch und anthropologisch und läßt viel offener als im strenger ökonomisch gehaltenen späteren Werk seine humanistisch-emanzipatorischen Motive erkennen, insbesondere den großen Einfluß Hegels; auch Lenin hat noch vermerkt, daß man ohne Kenntnis der Hegelschen Logik zentrale Partien des *Kapitals* von Marx kaum verstehen könne.

Selbstverwirklichung durch Selbstverwaltung

Diese Frühschriften wurden nach dem Zweiten Weltkrieg die wichtigste theoretische Grundlage für die innermarxistische Auseinandersetzung mit dem Stalinismus. In ihnen tritt der Mensch als ein Wesen auf, das sich historisch im Prozeß der Arbeit selbst erzeugt und realisiert, zugleich aber durch entfremdende gesellschaftliche Bedingungen an der vollen Selbstverwirklichung noch gehindert werde. Diese These konnte unschwer auf die Situation in den stalinistisch geprägten sozialistischen Staaten angewandt werden – weshalb wohl auch die Marxschen Frühschriften erst relativ spät in den offiziellen östlichen Marx-Ausgaben auftauchten. Darüber hinaus gewannen andere Ansätze des westlichen Marxismus an Bedeutung, vor allem auch seine Verbindungen mit dem Existentialismus.

Politisch hatte das zur Konsequenz, dass sich eine innermarxistische Opposition bilden konnte, welche wie der junge Marx «die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden» zur Maxime erhob. Auch die «Praxis»-Gruppe hatte sich die Kritik aller Entfremdung zur Aufgabe gemacht, mit dem Ziel der freien Selbstverwirklichung im Rahmen gesellschaftlicher Tätigkeit. Anders als im Existentialismus sollte dies nicht im Rahmen der bloß individuellen Revolte, sondern in der Selbstbestimmung durch freie, revolutionäre Praxis bestehen. Von diesem Konzept war kein weiter Weg zum Programm der *Selbstverwaltung*, dem jugoslawischen Weg des Sozialismus.

Obwohl dieses Modell sowohl im *Eurokommunismus* der siebziger Jahre als auch als Vorbild für andere eigenständige Formen sozialistischer Organisation von Produktion und Politik (vor allem in der Dritten Welt) eine bedeutende Rolle gespielt

hat, sah sich die jugoslawische Bürokratie doch offenbar zu sehr angegriffen. Das geht gewiß eher auf das Mißlingen dieser Produzenten-Demokratie – aus welchen Gründen auch immer – zurück als auf Ungereimtheiten und gewisse Abstraktheiten im «Praxis»-Programm, ein Programm, das – wie Oswald auch zeigt – so einheitlich gar nicht ist, wie das Etikett *Gruppe* suggeriert. Trotz der Tatsache, daß solche grundsätzliche Kritik für jedes sozialistische System ein schwer verdaulicher Brocken ist, für das gefährdete jugoslawische ganz besonders, bleibt die harte Reaktion der Behörden schwer verständlich, da die «Praxis»-Philosophen ihre Loyalität nie aufgekündigt haben.

Oswald befaßt sich sodann mit der Religionskritik der «Praxis»-Gruppe, die besonders von Bošnjak betrieben wird. Dieser folgt im wesentlichen den bekannten Motiven, daß Religion theoretisch unwissenschaftlich und praktisch traditioneller Gegner von Freiheit und Selbstverwirklichung gewesen und geblieben sei.

Diese Thesen, die seit mehr als einem Jahrhundert unverdrossen wiederholt werden, enthalten ja nun auch nach Meinung vieler Theologen keineswegs die bloße Unwahrheit, besonders für die historischen zähen Widerstände der Kirche gegen Demokratie, Aufklärung und Wissenschaft. In der Unterdrückung von Demokratie und Aufklärung können die selbsternannten Erben Marxens aber inzwischen selbst ein respektables Sündenregister vorweisen, so daß die einschlägigen Belehrungen und Kritiken allmählich ihre Legitimation verlieren.

Angesichts dieser Tatsache, weiterhin im Hinblick darauf, daß uns die Segnungen der Moderne längst nicht mehr so unproblematisch als Stein der Weisen erscheinen, und schließlich im Hinblick auf differenzierte Wandlungen und Entwicklungen innerhalb von Theologie und Kirche, durchaus auch in politischer Hinsicht, wirkt *diese* Art der Religionskritik allmählich obsolet, ja museal. Über die gegenwärtige Rolle der Kirchen und der Religionen läßt sich gewiß viel Kritisches sagen – aber daß Christentum und Religion *das* zentrale ideologische Hindernis der revolutionären Selbstverwirklichung seien, wird selbst ein wackerer Leninist nicht mehr trockenen Auges behaupten. Insofern hat Oswalds Antikritik natürlich auch ihre volle Berechtigung. – Daß hingegen die Aussagen über die soziale Funktion der Religion, wie Marx sie formuliert hat, auf einer neuen Ebene nicht reformulierbar wären, ist damit nicht gesagt, erforderte aber einen anderen Interpretationsrahmen.²

Werner Post, Bonn

² Vgl. dazu: Werner Post, Zur Aktualität der Religionskritik von Karl Marx: Orientierung Nr. 4, 1983, 40ff.

Theologie und Literatur: Das Beispiel Walter Jens

Das Gespräch zwischen Theologie und Literatur ist in den letzten Jahren auch von seiten der Schriftsteller in Bewegung gekommen. War bis in die siebziger Jahre hinein ein solcher Dialog vor allem Sache theologischer Rezipienten, so scheint er – wenn die Zeichen nicht trügen – heute immer mehr auch Sache von literarischen Produzenten zu werden. In überzeugenden Studien konnten theologische Literaturkritiker wie Josef Imbach, Josef Kopperschmidt, Paul Konrad Kurz, Dietmar Mieth, Henning Schroer, Dorothee Sölle u.a. in den letzten zehn Jahren nicht nur die Legitimität theologischer Interpretation literarischer Texte nachweisen, sondern auch deren theologische Ergiebigkeit. Theologie, soweit sie solche «Grenzüberschreitungen» überhaupt zur Kenntnis nahm, bekam hier die Chance zu mehr theologischem Erkenntnisgewinn, Realitätsnähe und Sprachsensibilität. Theologische Nomenklatur fand sich im Medium der Literatur nicht-theologisch übersetzt, Glaube in Weltlichkeit hinein vermittelt. Und die Literatur? Obwohl der Einfluß literaturtheologischer Studien und einer veränderten Theologie auf literarische Produktionen kaum

meßbar ist, so ist es doch erstaunlich, wie stark die Rückkehr religiöser Erfahrungen, ja theologischer Reflexionen in die neueste Literatur mit einer erneuerten, kritisch gewordenen Theologie, die ihre Zeitgenossenschaft ernstnimmt, konvergiert. Drei Beispiele:

► Eine bis dahin in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur nicht bekannte Intensität der Problematisierung der Gottesfrage in Kritik und «zweiter Affirmation» ist *Wolfdietrich Schnurres* «Der Schattenfotograf» (1978), formal eine offene Präsentation von Aphorismen, Meditationsstücken, Beobachtungen, Notizen, Reflexionen über Literatur, Philosophie, Theologie, vor allem Jüdisches (immer wieder Auseinandersetzung mit dem Talmud). Skurriles steht neben Tiefsinnigem, Banales neben Funkelndem. Der jüdische Kontext, aus dem der Autor stammt, ist stets präsent: Die geprüfte Hoffnung jüdischen Messianismus' lernt sich dieser Autor als Kontrasterfahrung zu seiner erlebten Welt abzurufen; seine Suche gilt einem Glauben, «der den Verstand schärft».

► Mit *Stephan Heyms* Roman «Ahasver» (1981) – auch dieser Autor jüdischer Provenienz – liegt zum ersten Mal seit Thomas Manns «Doktor Faustus» und Alfred Döblins «November 1918» wieder ein Roman

vor, der die literarische Auseinandersetzung mit dem Thema Gott und Teufel wagt, dem Prinzip des Widersacherischen, das auch Ernst Blochs Hoffungsphilosophie kannte. Ahasver, dieser legendäre, zur unstillen Wanderschaft auf Erden verdamnte «Ewige Jude», ist bei Heym ganz der Typus des Rebellen und Widerstandskämpfers, dessen Unruhe nur die Unzufriedenheit mit den gesellschaftlichen Verhältnissen ist und der im Akt metaphysischer Rebellion diese Veränderungshoffnung der Menschheit auch bei Gott einzuklagen weiß. Literatur – inszeniert hier als geschichtliches Vielebenenspiel, als Versuch einer Synthese aus marxistischer Veränderungspraxis, jüdischem Messianismus, christlicher Apokalypstik, philosophischer Metaphysik und einer unerschöpflichen Fabulierkunst.

► Ein ganz neuer Ton, ja eine ausgesprochen mystische Komponente kommt durch die neuesten Arbeiten von *Peter Handke* in die literarische Gestaltung religiöser Erfahrungen hinein. Handkes Arbeiten vom Beginn der siebziger Jahre an sind gekennzeichnet durch eine immer stärkere Reflektierung eines mystischen Beziehungszusammenhangs von Ich und Welt, von einem Vertrauen darauf, daß es in der Wirklichkeit der Welt eine geheime Ordnung geben müsse, die freizulegen und zu entschlüsseln genuine Aufgabe des Dichters sei. Handkes letzte Arbeit, das Bühnenstück «Über die Dörfer» (1981), schlägt darüber hinaus einen bis dahin in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur «unerhörten» Ton an, womit gleichzeitig auch die ganze Zwiespältigkeit eines solchen Literaturverständnisses offenbar wird. Es kehrt nicht nur ein beinahe prophetischer Sprachgestus in die Literatur zurück, nicht nur eine – im Hinblick auf die traditionelle christliche Literatur der fünfziger Jahre so schonungslos denunzierte – Botschaftssprache wieder, ein neues Pathos, ein neuer Verkündigungsstil, sondern es kehrt auch die Gotteserfahrung als Heiligkeitserfahrung wieder, die Rede vom Heiligen, Unantastbaren, Sakralen und Priesterlichen, für die es in der Literatur ab 1960 in Deutschland keine Parallele gibt.

Andere Beispiele wären zu nennen: *Karin Strucks* Auseinandersetzung mit der Auferstehungsproblematik im Roman «Lieben» (1977), *Gabriele Wohmanns* Gedicht «Es-geht-mir-gut-Sagen» (1974), Reflexionen über die Gottesfrage in «Paare Passanten» von *Botho Strauß* (1981), Texte von *Nicolas Born*, *Jürgen Becker* und *Wolf Biermann*. Paul Konrad Kurz (Orientierung 1982, S. 19ff. 30ff.) konnte nachweisen, daß mystisch-religiöses Gedankengut in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur immer schon untergründig vorhanden war (*Paul Celan*, *Marie Luise Kaschnitz*, *Nelly Sachs*) und heute wieder verstärkt hervortritt (*Peter Handke*, *Kurt Marti*, *Eva Zeller*). Zu ergänzen wäre die Rückkehr zu Mystik und Mythos, wie diese in den vier Tagebüchern (1970–1982) von *Luise Rinser* zu Tage tritt.

Poesie und Politik

In diesem Kontext hat das Werk von *Walter Jens* durch seine Differenziertheit der Themen und Formen, sein Bemühen auch um die wissenschaftlich-philologische Auseinandersetzung mit christlichen Texten, aber auch seine Rezeption zeitgenössischer theologischer Literatur ein eigenes, unverwechselbares Profil. Wie kein anderer Schriftsteller in Deutschland hat sich Walter Jens als *Autor* («Der Fall Judas», 1975), *Übersetzer* (Matthäus-Evangelium, 1972), *Herausgeber* («Der barmherzige Samariter», 1973; «Warum ich Christ bin», 1979; «Frieden. Die Weihnachtsgeschichte in unserer Zeit», 1981; Predigt-Reihe «Assoziationen», 1978ff.), *Prediger* («Christliche Religion und Religion Christi», 1977; «Jesus und die Frauen», 1980), *Essayist* («Die Evangelisten als Schriftsteller», 1975; «Rede auf Hans Küng», 1978)¹ und *Literaturkritiker* (etwa: Aufdeckung der theologischen Bedeutung des Werkes von *Max Frisch*, der literarischen Bedeutung der Arbeiten von *Kurt Marti*) auf dem

¹ Außer «Warum ich Christ bin» (Kindler-Verlag München) und «Assoziationen» (Radium-Verlag Stuttgart) erschienen die soeben angeführten Bücher alle beim Kreuz-Verlag in Stuttgart, die Mit-Übersetzung unter dem Titel: «Am Anfang der Stall – am Ende der Galgen: Jesus von Nazareth, seine Geschichte nach Matthäus».

² «Die Evangelisten als Schriftsteller», in: W. Jens, Republikanische Reden, Kindler-Verlag München 1976, S. 30–40; die übrigen drei soeben erwähnten Texte sind abgedruckt in: W. Jens, Ort der Handlung ist Deutschland. Reden in erinnerungsfeindlicher Zeit, Kindler-Verlag München 1981 («Christliche Religion und Religion Christi»: S. 57–64; «Jesus und die Frauen»: S. 65–71; «Rede auf Hans Küng»: S. 72–85).

Dialogfeld Theologie – Literatur engagiert. Er hat dabei nicht nur eigene literarische Arbeiten vorgelegt, sondern sich auch als Kritiker um Kriterien bemüht, wie die Verarbeitung religiöser Themen, Stoffe und Motive in ein literarisches Kunstwerk auf dem Hintergrund heutigen methodenkritischen, literarästhetischen Bewußtseins zu geschehen hat. Poesie und Poetik waren bei ihm stets eine Einheit.

Und ein weiteres: Walter Jens ist – trotz der verschiedentlich an seinen öffentlichen Aktivitäten geübten Kritik – eine Art *Symbollfigur* des literarischen Lebens in der Bundesrepublik geworden (6 Jahre Präsident des PEN-Zentrums), deren Ausstrahlung auf den innerliterarischen Bereich nicht zu unterschätzen ist. Dies zeigt sich etwa daran, daß ein Mann wie *Peter Härtling* bei seiner für einen Schriftsteller nicht gerade selbstverständlichen Bereitschaft, öffentlich über sein christlich motiviertes Engagement zu sprechen, auf Walter Jens (und *Heinrich Böll*) verweisen kann (Publik-Forum Nr. 22 vom 5.11.1982, S. 15–18). Hier ist Erstaunliches passiert: Über Religion kann man auch unter Literaten öffentlich sprechen – ohne alle falsche Frömmerei, ohne Rückfall in ein vorkritisches Stadium, ohne Verlust an literarischer Glaubwürdigkeit. Das heißt: Das öffentliche Engagement von Walter Jens für ein verändertes, auch politisch profiliertes Christentum wirkt im Bereich der säkularen Literatur faktisch tabubrechend. Die «Schweigewelle» wird durchbrochen; Fragen von Religion und Theologie bekommen in diesem so sensiblen Raum der Literatur eine *neue Öffentlichkeitsresonanz*, die sie in den letzten 25 Jahren deutschsprachiger Literatur, soweit sie von der Gruppe 47 bestimmt war, entbehrten. Wie immer man zu der Jensschen «Öffentlichkeitsarbeit» stehen mag: Jens ist einer der öffentlich wirksamsten Repräsentanten einer – nicht von vorneherein christlich prädisponierten – Schriftstellergruppe, für die kritische Poesie und kritisches Glaubensengagement sich zu einer neuen Einheit verschwistert haben. Darüber hinaus ist auch seine Rolle bei der Vermittlung literarischen Bewußtseins in der nichtliterarischen Öffentlichkeit, auch im Raum der Kirche, nicht gering zu veranschlagen. Wieviele Menschen, darunter auch zahlreiche katholische und protestantische Pfarrer, haben ihre Vorurteile gegenüber der als sperrig und unzugänglich geltenden modernen Literatur abgelegt, weil Jens – in einer Sprache, die auch Nicht-Eingeweihte verstanden – ihnen *literarische Fragen als Lebensfragen* erschloß.

Die «alexandrinische» Phase

Dabei ließen die *ersten literarischen Arbeiten* des als klassischer Philologe Ausgebildeten (1944 Promotion über Sophokles, 1948 Habilitation über Tacitus) noch nichts von dieser neuen Synthese erahnen. Kafka und Hemingway waren in den 50er Jahren für Jens wohl nicht nur stilistische Vorbilder (so etwa im Roman «Nein. Die Welt der Angeklagten», 1950); die Welt der Antike, die Beschwörung des griechischen Mythos als kritisch-diagnostische Erkenntnisfolie unserer so schattenlosen Zeit bildete den bildungsmäßigen Bezugsrahmen des damaligen Jensschen «Weltbildes» («Das Testament des Odysseus», 1957; «Die Götter sind sterblich», 1959; Übersetzungen von Sophokles und Aischylos). «Alexandrien» – mit diesem Wort deutet der Jens der 50er Jahre sich und seine Welt vielleicht am deutlichsten: Chiffre für ein griechisch geprägtes Bildungs- und Kulturideal, das durch die Zusammenschau disparater geistiger Strömungen, die Simultaneität verschiedener Lebensformen und Kunststile, die Ubiquität und Urbanität kultureller Ausdrucksformen ausgezeichnet ist. «Alexandrien» – so heißt es im Jensschen Essay «Deutsche Literatur der Gegenwart» (Piper-Verlag München 1961) – «was damals geschah, wiederholt sich in unseren Tagen – kühne Metamorphosen, Umdeutungen des einmal Fixierten, Etüden und Repetitorien, ironische Kommentare, der Kontext zum Text, die Glosse am Rande! Sehr viel Erinnerung und sehr viel Erwarten; sehr viel Gestern, sehr viel Morgen.» Höhepunkt und zugleich ein gewisser Abschluß die-

ser «alexandrinischen» Phase ist der «Dialog über einen Roman», 1963 unter dem Titel «Herr Meister» erschienen. Der Leser wird Zeuge der Selbstinszenierung eines hochartifizialen künstlerischen Selbstbewußtseins, das sich am Ende selbst in die Krise führt und zum Scheitern verurteilt: die in diesem Roman in Aussicht gestellte Deutung der Wirklichkeit mithilfe des literarischen Äquivalents ist als unmöglich durchschaut; Kunst, Literatur bleibt als ein fragwürdiges Unterfangen zurück.

Von Christlichem ist in all diesen Texten nur am Rande die Rede. Vom Gekreuzigten und von Karfreitagsvisionen, wenn Jens ein Celan-Gedicht interpretiert («Matière de Bretagne»), von der Jesus-Figur in ihrer ästhetischen Darstellbarkeit im «Meister»-Roman. Nur in Wendungen wie «im Raum der Méditerranée schließen Christentum und Marxismus einander nicht aus» läßt sich der spätere Jens erkennen. Bezeichnend: Schon 1961, im Essay über die «Deutsche Literatur der Gegenwart», wird von Jens ein Gedicht zitiert und interpretiert, das er später «eines der ergreifendsten Gedichte deutscher Gegenwartspoeseie» nennen wird: *Peter Huchels* Stalingrad-Bethlehem-Gedicht «*Dezember 1942*». Noch mindestens viermal kommt Jens später auf diesen Text öffentlich zurück, der sich damit als ein literarischer Schlüsseltext zum Verständnis Jenscher Grundintentionen erweist. Doch 1961 war der Huchel-Text für Jens nur *poetisches Beispiel* einer poetologischen Lyrik-Theorie: Wie kann es gelingen, mithilfe der Literatur, ohne alle ästhetische Verharmlosung, dem Grauen des Krieges ein gleichnishaftes Bild zu geben, dem Inferno Transparenz zu verleihen?

20 Jahre später bekommt derselbe Huchel-Text in Jens' Rede auf dem Hamburger Evangelischen Kirchentag eine eminent *theologisch-politische Funktion*. Huchels radikales Umfunktionieren der lukanischen Weihnachtsgeschichte lösche diese nicht aus, sagt Jens, sondern zeige sie erst recht in ihrer Bedrohbarkeit, Anfälligkeit und Zerstörbarkeit. Überhaupt diese Weihnachtsgeschichte: ihr gegenüber, die – ähnlich wie bei Huchel – das Freundlichste und das Grauenregendste zusammenbringt, gleichzeitig von der Krippe und dem Kindermord zu berichten weiß, gibt es «keinen vergleichbaren Text der Weltliteratur». Und in einem Gespräch darüber (Publik-Forum Nr. 26 vom 23.12.1981, S. 19) fällt dann der bezeichnende Satz: «Jesus von Nazaret – man denke an seine Haltung gegenüber den Kindern – wird heute tagtäglich, während die Bombensegner und Bombenapologeten wegblicken, getötet. Und wir, die wir uns Christen nennen, tun alles, um diesen Kindern noch nicht einmal die wenigen Jahre zwischen Stall und Galgen zu ermöglichen.»

Christentum und Marxismus

Nein, der Jens des Jahres 1981 ist nicht mehr der des Jahres 1961. 20 Jahre liegen dazwischen, in denen aus dem europäischen «Alexandrinern», der Christliches weithin als «abendländisches Kulturgut» zu rezipieren vermochte, der Vertreter einer noch einmal ganz anders engagierten Literatur geworden ist, der eine Synthese aus Christentum und Sozialismus nun auch in Deutschland zu leben und durchzusetzen versucht. Gewiß, Jens war nie ein unpolitischer Autor, aber er mußte erst die Möglichkeit einer solchen Synthese erkennen, um zu wissen, wem er sich verpflichtet fühlte, wo er konkret Partei zu ergreifen hatte. Denn das ist das Entscheidende für den Jenschen Entwicklungsgang – nicht untypisch für Intellektuelle gegen Ende der sechziger Jahre: Das Christentum bekam er erst über den *utopischen Marxismus* eines *Ernst Bloch* neu vermittelt. Erst durch die marxistische Rezeption entdeckte er, welch weltveränderndes Potential in der Geschichte dieses Jesus von Nazaret verborgen liegt, das ein sklerotisch gewordenes, verbürgerlichtes Christentum längst verschüttet hatte. Doch anders als bei Bloch will Jens das Christentum gerade nicht «beeren». Seine sozialpolitische Hermeneutik der Christentumsgeschichte führt gerade nicht wie bei Bloch zu einem (marxistisch

konsequent postulierten) Atheismus, sondern beharrt auf der *dialektischen Einheit von Gottesliebe und Menschenliebe*.

Auch dies ein bemerkenswerter Vorgang. Da weiß ein Mann wie Jens, wieviele Realitäten von Christentum und Kirche es gab und gibt (was ist nicht alles im Namen des Christentums vertreten worden). Und doch gibt er es nicht auf, seine Realität von Christentum, seinen «Traum» von Kirche kämpferisch dagegen abzusetzen. Da kennt er alle Einwürfe gegen die real existierende Kirche von Seiten der Religionskritik, der Befreiungsbewegungen, des Feminismus, zahlreicher Minderheiten. Und doch lebt seine «relecture» der Christentumsgeschichte von dem unerschütterlichen *Vertrauen*, daß sich die «Religion Christi» im Lessingschen Sinne immer wieder von der «christlichen Religion» trennen und gegen sie durchsetzen lasse. Begreiflich, daß man zwischen die Fronten gerät, wenn man auf nichts anderes verweisen kann als auf ihn, so wie man ihn nun einmal (im Konflikt mit all den herrschenden, «amtlichen» Christus-Bildern) erkannt zu haben glaubt. Anders als durch «Verwegenheit» ist eine solche Legitimation nicht zu bekommen, und man muß die jesuanische Dialektik von Macht und Ohnmacht verstanden haben, um so leben zu können.

Biblische Schlüsselstelle des Jensschen Christusverständnisses ist deshalb das 25. Kapitel des Matthäusevangeliums: «Das was ihr für die ärmsten Menschen tut, das tut ihr für mich, sie sind meine Brüder» (so in der Übersetzung von W. Jens). Und das heißt konkret, in «den Gefolterten und Slumbewohnern, den Erniedrigten und Beleidigten, Gequälten und Gedemütigten das Ebenbild Christi zu sehen. Diesen Weg sind Martin Luther King und Camillo Torres gegangen.» Es wird nun deutlich: *Hier* liegt die theologische und auch spirituelle Wurzel des oft angefeindeten politischen Engagements von Walter Jens.

Die geheime Bezugsfigur

Mit einer solchen «Christologie» des Christus inkognito steht Jens freilich keineswegs allein in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Durchaus einzig unter Literaten steht er aber dort, wo er in der Deutung des Jesus von Nazaret immer wieder auch die Dialektik von Erniedrigung und Erhöhung einklagt; wo er neben allen sozialkritischen Zügen auch die theologische Dimension dieser Figur zur Sprache bringt. Theologie und Literatur können gerade hier in fruchtbare Spannung zueinander gebracht werden. Daß es in Jesus von Nazaret um das «wahrer Gott und wahrer Mensch» geht, hat für Walter Jens aber gerade eminent *politische Bedeutung*: Die verändernde Praxis des Jesus aus Nazaret bekommt so das Signum einer unbedingt verpflichtenden Zeichenhandlung, wird Vorschein einer als «Reich Gottes» versprochenen Wirklichkeit. Nein, der Gott des (kritisch verstandenen) Christentums ist für Walter Jens weniger der «ganz Andere» im Sinne Karl Barths, wohl aber der «ganz Ändernde» im Sinne einer Hoffnungs- und Befreiungstheologie. Seine in der Geschichte des Jesus aus Nazaret aufscheinende Gegenwart ist Zeichen, Gleichnis einer hier und jetzt noch uneingelösten Wirklichkeit, die im mühseligen Prozeß der Menschwerdung des Menschen immer wieder auch den Überschuß an Hoffnung auf Vollendung «produziert».

Es ist nun keine Überraschung mehr, wenn Jens auf die Frage nach dem *Besonderen am Christentum* so antwortet: «Ich glaube, daß die Identität von Macht und Ohnmacht als das menschlichste und zugleich dasjenige, was das Menschliche übersteigt, das Unvergleichliche der christlichen Botschaft ist. Griechische Götter, Figuren aus anderen Religionen, sind gewaltige Menschen, unendlich viel mehr als wir und gerade deshalb nicht sehr viel mehr. Jesus Christus ist uns wesentlich näher als Zeus oder andere Götter, und zu gleicher Zeit der ganz andere. Und in dieser Identität von ungeheurer Nähe und Weltenferne – und dem jederzeit möglichen Umschlag von einem ins andere – wird für mich die Eigenheit des Christlichen deutlich.»

Nähe und Weltenferne: Jens wäre nicht der Literaturtheoretiker,

der er ist, zöge er aus diesem theologischen Ansatz keine Konsequenzen für die literarische Darstellbarkeit der Figur des Nazareners. Gewiß, Jens liefert bei all seinen Reflexionen keine Poetologien der gelungenen literarischen Jesus-Darstellung, aber seine Kriterien sind unabweisbar: «kein en-face-Angang» mehr, «keine Porträtierung», «keine indezente Direkt-Ansprache». Literatur muß alles daran gelegen sein, in der Präsentation dieses Jesus das Vertraute und das ganz Andere, die Nähe und Ferne ins Blickfeld zu rücken. Deshalb «erfindet» sie «objektive Korrelate, Naturvorgänge, Alltag, Szenerien, Gedanken in seinem Bannkreis, um Ihn als Subjekt des Geschehens durchscheinen zu lassen».³

Es ist nicht zuviel behauptet, wenn man in der Gestalt dieses Jesus aus Nazaret die geheime Bezugsfigur des essayistischen und literarischen Werkes vom Anfang der siebziger Jahre an erblickt. Weil es um Jesus geht, erfindet Jens Stellvertreter-Figuren; weil Er zum Leuchten kommen soll, braucht er den Schattengeber: Judas, den Mann aus Kerioth zum Beispiel. Der Fall Judas wird so zum Fall des Jesus und der Fall des Jesus ist von dem des Judas nicht zu trennen.

Judas, der Schattengeber

Im «Fall Judas» (1975) liegt eine bisher von Jens nicht wieder erreichte Synthese aus Poesie, Poetik und Theologie vor. Das Buch rollt den Fall des Judas aus Kerioth überraschend neu auf in einem fiktiven Seligsprechungsprozeß für den Verfluchten, der am Galgen endete. Dieser Fall ist mehr als eine geschichtliche Kuriosität. In ihm steckt theologisches, sozialpolitisches, politisches und gesellschaftliches Konfliktpotential, das der Autor zur Überprüfung herrschender Lehrmeinungen in Theologie, Kirche und Gesellschaft erschließen will. Hier ist Literatur für Jens ganz bei ihrer Sache. Hier erfüllt sie ihre genuine Aufgabe: Gedächtnis der Menschheit zu sein für Unabgeholtenes, Verdrängtes und Vernichtetes. Hier ist auch der Schriftsteller ganz er selber: Erinnerungskünstler in unserer «erinnerungsfeindlichen Zeit», der seiner Gesellschaft den Spiegel des Noch-Nicht vorhält, sie mit Gegenmodellen und Alternativentwürfen zur vorfindlichen und für endgültig gehaltenen Wirklichkeit konfrontiert. Deshalb ist dieser Judas für Jens mehr als der Bruder des Nazareners, der ihn aus Liebe überlieferte, weil ohne ihn keine «Überlieferung» stattgefunden hätte. Nein, indem Judas in diesem Stück für alle Gebrandmarkten der Geschichte steht, für die vielen «Judasse» unserer Angst- und Machtprojektionen, und so auf den Gezeichneten am Kreuz verweist, werden in diesem Stück auch all die vielen Judasse hineingenommen in den Erlösungsprozeß, der vom Kreuz seinen Ausgang nahm. Wenn «Judas» Chiffre ist «für Juden und Heiden, für Kommunist, Neger und Ketzer – für alle, die man verteufelte und zum Sündenbock machte», dann sind von diesem Jesus her all diese Judasfälle keine hoffnungslosen Fälle mehr.

Judas, diese archetypische Figur menschlicher Selbsterhellung, kann dann sogar das *Selbstverständnis des modernen Literaten* beschreiben. Wird nicht im Spiegel des Judas-Jesus-Dramas etwas sichtbar von den Prozessen der Wahrheitsfindung im Raum der Literatur, über Rollenverständnis der Literaten und Rollenzuweisung durch die Gesellschaft? Was Jens in einem Essay über Max Frisch⁴ in Anspielung auf die Judasfigur sagen kann, gilt analog auch für ihn: «Der Poet, das ist der sich selbst zum Verrat meldende Mann aus Iskarioth: ein Judas revidivus, der dafür sorgt, daß ans Licht gebracht wird, was anders als durch eine bis zur Selbsterniedrigung gehende Preisgabe nicht zu enthüllen ist.»

Theologie und Literatur: Mit Arbeiten wie dem «Fall Judas»

³ Zitat aus dem Vorwort von W. Jens, in: K.-J. Kuschel, Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur (= Ökumenische Theologie, Bd. 1), Benziger Verlag – Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1978, bes. S. XVIIf.

⁴ In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 9. Mai 1981.

ist eine neue Qualität genuin christlicher, besser christophorischer Literatur erreicht, die mit der alten Kniefallpoesie, dem «Sartre-mit-happy-end» nichts gemein hat. Solche christophorische Literatur ist auch ästhetisch auf der Höhe literarischen Problembewußtseins. Literatur aus einem Glaubensbewußtsein, das «den Verstand schärft» und helllichtig macht für die Brüche und Widersprüche der Welt, in der wir leben. Literatur aus einer Christlichkeit, die sich als Aufklärung des Menschen über sich selbst begreift, seine Illusionen von sich selbst, aber auch seine Möglichkeiten und Hoffnungen.

*

Am 8. März ist Walter Jens 60 Jahre alt geworden. Er gehört zu den Männern, deren oft mißverständenes und angefeindetes Engagement immer wieder von der Kontrasterfahrung angestoßen wird: «Wie es ist und wie es sein könnte.» Er gehört zu denen, die die Träume ihrer Jugend nicht verrieten und – älter geworden – noch einige Träume mehr zu träumen wagten. «Ich werde alt und ich lerne dazu» – eine Lieblingssentenz von Walter Jens.

Karl-Josef Kuschel, Tübingen

DER AUTOR, Dr. Karl-Josef Kuschel, ist Akademischer Rat am Institut für Ökumenische Forschung der Universität Tübingen. In diesen Tagen erscheint von ihm das Buch «Der andere Jesus. Ein Lesebuch moderner literarischer Texte» (Benziger-Verlag – Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn), ca. DM 39,-/Fr. 37.-.

Zur Reise Johannes Pauls II. nach Mittelamerika

Die Papstreise nach Mittelamerika (2.-9. März) gehört der Geschichte an. War sie ein Erfolg? Die Antwort ist in der komplexen Interaktion von päpstlichen *Absichten* und den *Erwartungen* der breiten Volksschichten zu suchen. Johannes Paul machte die Ziele seiner Reise bei verschiedenen Gelegenheiten klar. Er kam, um bestimmte «innere Haltungen zu verändern» (Costa Rica); um die – gefährdete – Einheit der Kirche wiederherzustellen (Nicaragua); um durch Umkehr Frieden herbeizuführen (El Salvador); um ein «Klima der Gerechtigkeit» zurückzulassen (Guatemala). Es war sicherlich ein anspruchsvolles Programm.

Nicaragua: Wer gefährdet die kirchliche Einheit?

Die Erwartungen des Volkes waren bescheidener. Deutliches Beispiel: Nicaragua. Die Volksmenge in León – meist Bauern – erwartete eine freundliche Geste vom «Pilger des Friedens», etwas Anerkennung für die Leiden, die sie erduldet hatten. Statt dessen hielt ihnen Johannes Paul eine Vorlesung mit reichlich vielen Zitaten aus Dokumenten der römischen Kongregation für katholische Erziehung. Er rügte die «Manipulation» in den Erziehungseinrichtungen, die das Volk in «Progressive und Konservative» aufspalte. Auch dürfe «der Mensch nicht auf ein bloßes Produktionsinstrument reduziert» werden. Seine inzwischen etwas verwirrten Zuhörer drängte der Papst: «Verwerft Ideologien, die eurer christlichen Voraussetzung fremd sind!» Dies wurde in einem eher gereizten Ton gesagt. Am nächsten Tag fand eine Maryknollschwester auf dem Markt viele Frauen, die weinten. Sie sagten: «Warum ist uns der Papst so abgeneigt? Was haben wir getan?» In der Tat läßt sich fragen: Wie konnte der Papst über *Erziehung* reden und ausgerechnet das Alphabetisierungsprogramm, einen unbestrittenen Erfolg der Sandinisten, nicht einmal erwähnen?

Nach dem Morgen in León wußten die Sandinisten, was sie später am Tag in Managua zu erwarten hatten: Der Papst würde versuchen, einen Keil zwischen sie und ihr Volk zu treiben. Sie sahen sich in dieser Befürchtung bestätigt angesichts der Art, wie der Papst die Einheit der Kirche verteidigte. In diesem Zusammenhang lautet die zentrale Frage: Hatte der Papst ein

korrektes Bild von Nicaragua? Die meisten Zuhörer bezweifelten es: Wo ist diese *iglesia popular*, die dermaßen seinen Zorn erregt? Daß es sie als eine von den Bischöfen losgetrennte Körperschaft überhaupt gebe, wurde weithin in Abrede gestellt. Doch mochte der Papst auch gegen Windmühlen anstürmen, keinen Zweifel gibt es, daß er einen Eindruck tiefen Mißfallens hinterließ. Es begann schon mit der einleitenden *captatio benevolentiae*. Er beglückwünschte «das geliebte Land von Nicaragua, das so geprüfte, das so heroische...», und hier erhob sich gleich schon einmal Applaus. Doch er wiederholte sich nicht, denn der Papst gratulierte ihnen zu ihrem Heroismus «angesichts der Naturkatastrophen, die euch getroffen haben». Und ihre andern Leistungen? Da blieb er abstrakt. Noch erstaunlicher war seine Ausweitung von Galater 3, 28: in Christus gebe es weder Juden noch Griechen, weder Sklaven noch Freie, nicht Mann oder Frau, «weder Arme noch Reiche». Auch noch nach der Homilie und nachdem die Slogans verstummt waren, hofften jene, die noch verweilten, auf eine Geste. Vielleicht würde der Papst das Vaterunser für die Opfer der Zwischenfälle an der Nordgrenze beten? Nein. Eine weitere Chance war verpaßt. Vielleicht würde er von der Tribüne heruntersteigen und den Müttern, die dort unten standen, den Friedensgruß geben. Nein. Es lag in der Gesamtlinie, sie zu ignorieren.

Dieses Verhalten läßt sich nur so erklären, daß Johannes Paul meinte, er hätte es mit skrupellosen «Marxisten» zu tun, und daß er deshalb entschlossen war, ihnen *nichts* in die Hände zu geben, was sie ausnützen könnten. Läge der Fall so, daß Nicaragua einfach ein kleines (2½ Millionen), armes Drittweltland wäre, das nun von einer Supermacht tyrannisiert würde, dann hätte der Papst vielleicht Sympathie gezeigt (wie er es in ähnlichen Umständen in Afrika tat). Aber die Sandinisten erklärten ihren Fall in marxistischen Begriffen, in – so ein italienischer Kommunist – eher groben, primitiv marxistisch-leninistischen Formulierungen. In den Augen des Papstes hatten sie damit die gutmütige Maske christlich-marxistischen Einverständnisses weggerissen und ihre wahre, garstige und wohlbekannte Identität enthüllt. Und wenn es etwas gibt, was Papst Johannes Paul mehr irritiert als der Marxismus selbst, dann ist es die Vorstellung, der Marxismus sei in die Kirche eingedrungen. Da sieht er rot, buchstäblich und metaphorisch. Für ihn ist es die Versuchung, der man sich in Polen so heroisch widersetzt. So wurde Nicaragua aus Ganzes für den Marxismus einiger seiner Führer bestraft.

El Salvador: Zeichen stärker als Worte

El Salvador war ein anderer Fall. Ein Bürgerkrieg tobt, und die Regierung war am Punkt des Zusammenbruchs. Der Präsident, *Alvaro Magaña*, benützte seine Begrüßungsansprache, um die nächsten Schritte seines Friedensprogrammes anzukündigen. (Es wird manchmal mit einem Versprecher das Befriedungsprogramm genannt.)

Der Papst sagte – übersetzt aus dem unerforschlichen Vatikanesischen –, daß er hoffe, es würde gelingen. Er schien der Regierung, der konstituierenden Versammlung und den Diplomaten, mit denen er auch zusammentraf, viel näher zu stehen als den Guerillas und den Armen, mit denen er nicht zusammenkam.

Dennoch sollten wir über den El-Salvador-Besuch kein vorschnelles Urteil fällen. *Jon Sobrino*, Theologe an der dortigen Universität, bot folgendes Auslegungsprinzip an: «Ihr Journalisten macht eure eigenen Urteile über das, was richtig und falsch lief. Doch für uns, die wir in El Salvador leben müssen, ist die Situation ganz anders. Etwas, das ihr als *selbstverständlich* betrachtet, ist hier vielleicht gar nicht selbstverständlich.» Er gab zwei Beispiele. Erstens die Tatsache, daß *Arturo Rivera y Damas* gerade vor dem Papstbesuch noch als Erzbischof bestätigt wurde. Sie ist hier von großer Bedeutung. Rivera hat versucht, auf der Linie von Romero weiterzumachen, er hat die Menschenrechte und die christlichen Basisgemeinden verteidigt

Auf Ende dieses Schuljahres verlassen uns zwei langjährige Mitarbeiter wegen Weiterbildung bzw. Pensionierung. Deshalb suchen wir auf den 1. August 1983

Katecheten

(verschiedener Stufen) und

Sozial- bzw. Jugendarbeiter

Je nach Ausbildung ist auch eine Kombination der genannten Tätigkeitsbereiche denkbar. Eine Teilzeitanstellung ist nicht ausgeschlossen.

Wir bieten einsatzbereiten, kreativen Persönlichkeiten viel Selbständigkeit und angenehme Zusammenarbeit im Pfarreiteam. Die Anstellungsbedingungen sind zeitgemäß und sozial.

Nähere Auskunft erteilen Ihnen Pfarrer Anton Schelbert (045/81 3381) oder Pius Schwyzer, Kirchenratspräsident (045/81 1010).

Richten Sie Ihre Bewerbung mit den üblichen Unterlagen an: Kath. Kirchgemeinde, 6130 Willisau.

und er hat jene Priester unterstützt, welche die «vorrangige Option für die Armen» ernst nehmen.

Was immer deshalb der Papst zu all dem sagte, das Vertrauen, das er für Rivera y Damas bezeugte, wurde als Billigung von dessen Politik gedeutet. Zweitens Romero: Sobrino gab zu, daß das, was Johannes Paul über Romero *sagte*, unzureichend war: kein Wort davon, daß man ihm nachfolgen solle. Was jedoch die Einbildungskraft des Volkes packte, war die Tatsache, daß der Papst es sich nicht verbieten ließ, das Grab von Romero zu besuchen, und daß er, wie man berichtete, von diesem Erlebnis tief berührt war. In diesen Belangen ist das Bild wichtiger als der Wortkommentar zum Bild.

Dies ist zweifellos richtig. Die Leute hören den Papstreden zu, um einen allgemeinen Eindruck zu gewinnen und nicht wegen Details und Nuancen. Doch sind die Details und Nuancen wichtig, insofern sie die päpstliche Absicht verdeutlichen. Im Fall von El Salvador war es päpstliche Intention, die Regierung nicht zu sehr zu irritieren: So klang es beim Besuch freundlicher als noch in seinem Brief vom 6. August 1982 an die Bischöfe, wo er die «Unterdrückung» und den «Nationale-Sicherheit»-Staat öffentlich angeklagt hatte. Diese Themen fielen jetzt aus. Zugegeben, es wäre schwierig gewesen, Präsident Magaña direkt in die Augen zu sehen und ihm zum «Nationale-Sicherheit»-Staat eine Lektion zu erteilen. Allerdings zeigte Johannes Paul keine solchen Hemmungen in Managua, wo er sich nicht verpflichtet fühlte, als ein taktvoller erstmaliger Gast aufzutreten, der seinem Gastgeber im Zweifelsfalle eher recht gibt. In El Salvador dagegen ging er mit der Regierung höflich und diplomatisch um.

Andererseits wurden die Guerillas nicht mit harter Strenge verurteilt (oder sie fühlten sich auf alle Fälle nicht verurteilt). Die Appelle zum Frieden und die Verurteilung von Gewalt wurden als Teil des päpstlichen Vokabulars betrachtet. Die wichtigste Sache war, daß der Papst das Wort «Dialog» (obwohl nur in einem langen Zitat aus seiner Botschaft zum Weltfriedenstag)

gebraucht hatte: «Dialog» ist ein Guerilla-Begriff, der von der Regierung abgelehnt wird. So war das Resultat des Papstbesuchs in El Salvador sozusagen ein *Unentschieden*. Der Papst fügte zu den Problemen dieses vom Krieg heimgesuchten Landes kein neues hinzu, weshalb sich sowohl Regierung als auch Guerillas nachher «befriedigt, wenn nicht glücklich» fanden.

Guatemala: Bekehrter Rios Montt?

Es gibt einige klare Anzeichen, daß Präsident *Efraim Rios Montt* nach der Papstreise weder befriedigt noch glücklich war. Tatsächlich sagte dieser «wiedergeborene Christ» (und frühere Katholik) in einer Radiosendung, nachdem der Papst abgereist war: «Wir wissen und verstehen, daß wir gesündigt und Macht mißbraucht haben. Wir wollen uns mit unserem Volk versöhnen.» Er entließ darauf fristlos seinen Botschafter beim Heiligen Stuhl und warf ihm vor, er habe die päpstlichen Proteste gegen die unmittelbar vor dem Besuch ausgeführten Todesurteile nicht übermittelt. Rios Montt hat sicher vieles zu bereuen – mehr als die meisten. Doch als einziger Akteur in der ganzen Story geht er mit einem Plus an Ansehen hervor, er, der zugibt, gesündigt zu haben (Johannes Paul gibt nie zu, daß die Kirche gesündigt hat). Hier hätten wir also die erste greifbare Frucht der Papstreise: Rios Montt hat seinen Irrweg eingesehen und Reue gezeigt. Halleluja!

Seine Reue hat allerdings eine politische Funktion, insofern sie ihm erlaubt, einen Schleier über seine vergangenen Sünden zu legen. Am 23. März war der erste Jahrestag seiner Machtergreifung. Es war immer beabsichtigt – und die Amerikaner haben darauf gedrängt –, daß es eine Rückkehr zu konstitutioneller Herrschaft geben müsse. Man erwartete von ihm am 23. März die Ankündigung von drei neuen Gesetzen: die Zulassung freier politischer Parteien, ein neues Wahlrecht und die Erstellung (mit Hilfe eines Computers) eines Wahlregisters, das den Betrug, wenn nicht verunmöglicht, so zumindest erschwert. Nur wenn Rios Montt einige Schritte in diese Richtung tut, wird der US-Kongreß die bitter nötige und angeforderte Hilfe genehmigen. Er muß bezüglich der Menschenrechte «Fortschritte» machen. So zeigt er Reue. Dies gefällt Reagan, weil es eine moralische Aufwärtswende markiert. Es gefällt den Katholiken von Guatemala, weil sie diese Sinnesänderung dem Papst zuschreiben können. Es gefällt den Protestanten Guatemalas (30%), weil es die moralische Überlegenheit ihrer Sorte eines «Komm-zu-Jesus-und-bereue»-Christentums beweist. Und es

Was geschah in Managua?

Eine erste Woge international verbreiteter Meldungen und Bildberichte vermittelte den Eindruck, die Papstmesse sei von Anfang an (durch Aufstellung von Revolutionsbildern, Siebung der Teilnehmer) und sodann durch gezielte Lancierung von Slogans zu einer Politveranstaltung umfunktioniert worden. Dem treten sechs ausländische Beobachter – Theologen (F. Houtart, Löwen und P. Richard, Costa Rica), Sozialwissenschaftler, Schriftsteller und Journalisten – mit einer Erklärung entgegen, die uns mit einer Zusatzinformation vom Instituto Historico Centramericano übermittelt wurde: 1. Es nahmen 700 000 Menschen (= 1/4 der Bevölkerung Nicaraguas) an den beiden Messen in León und Managua teil. Offizielle Weisung war: Jeder, der es wünscht, soll herreisen können. 2. Fast alle öffentlichen Busse usw. des ganzen Landes wurden in Dienst genommen. 3. Die Wandbilder der Gründer und Vorbilder der Sandinisten stehen schon seit Juli 1981 auf dem Platz. Ihnen gegenüber wurde eigens zur Begrüßung des Papstes von den Basisgemeinden (300 Mitwirkende, 2500 Arbeitsstunden) ein Wandbild von 180 m² gemalt: ein Willkomm des Volkes mit seinen heiligen Patronen, La Purísima und San Domingo. – 4. Den Anfang der Unruhe bildeten eindeutig die Rufe der vielen Mütter, die um ein Gebet für ihre gefallenen Söhne und ein Wort zum Frieden baten.

N.B. Auch P. Hebblethwaite ist Augenzeuge. Vgl. ferner: *Bericht von Dr. G. Hubmer*, Koordinator des Österreichischen Entwicklungsdienstes («Informationsdienst» der Kathpress, 18.3.83) – *Schlußkommunique der sandinistischen Führung*, in: *The Tablet*, 19.3.83, S. 276 – Zur Vorgeschichte (Papstbrief): *Orientierung* Nr. 1/83, S. 11.

gefällt jedem, der hofft, daß die Folterungen, Ermordungen und Verschleppungen aufhören.

Mittelamerikanische Realitäten

So brachte die Papstvisite in Zentralamerika doch eine Änderung, zumindest in Guatemala. Ob sie nur oberflächlich ist, wird man sehen. In Nicaragua hingegen stellen die Nachwirkungen des Besuches die größten Probleme. Mit der Absicht, die Einheit der Kirche wiederherzustellen, hat Johannes Paul vielleicht de facto diese Einheit gefährdet. Denn er hat jene Christen vor ein Dilemma gestellt, die bis anhin die sandinistische Revolution unterstützt haben, weil sie unter dem klaren Eindruck standen, sie habe stark christliche Elemente. Es ist nicht wahrscheinlich, daß der Papst sie zur Sinnesänderung gebracht hat. Eine Überzeugung wird nicht durch Rhetorik geändert, zumal wenn sie sich auf eine Lageeinschätzung stützt, die von den Zuhörern als unzutreffend betrachtet wird. Sie werden wahrscheinlich an ihren Positionen festhalten, in der Hoffnung, daß ihnen eines Tages das *droit de cité* in der Kirche gewährt werden wird. Sie befinden sich ungefähr in der Lage der Polen in den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts, die einen donnernden Brief von Papst Gregor XVI. erhielten, der sie warnte, nicht zu revoltieren, und der ihnen Gehorsam gegenüber dem autokratischen Zar von Rußland befahl. Die bestürzten und verletzten Polen machten weiterhin Komplote. Der Unterschied ist, daß Gregor einen Brief sandte und seine antirevolutionäre Botschaft nicht selber auf den Plätzen von Warschau verkündete. Johannes Paul mag Zentralamerika als eine Region sehen, wo die marxistische Durchdringung der Kirche gestoppt werden muß. Die Einwohner sehen aber die Region als einen Ort, wo es Gewalt, Hunger und einen täglichen Kampf ums Überleben gibt. Dies relativiert die meisten Dinge, sogar den Papstbesuch.

Vor dem Kinotheater *Palace* in San José, Costa Rica, liegt eine alte Bettlerin, bekannt als *Dona Aña*. Sie wird von jedermann mit großem Respekt behandelt. Sogar die Polizisten halten an, um mit ihr am Morgen zu schwatzen. Doch als der Papst kam, wurde sie in eine Seitengasse geschoben, damit sie aus dem Weg sei. Dona Aña sah den Papst nicht, und der Papst sah Dona Aña nicht. Etwas ist da falsch gelaufen.

Peter Hebblethwaite, Oxford

Aus dem Englischen übersetzt von Karl Weber.



Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Albert Ebner, Mario Galli, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Raymond Schwager (Innsbruck)
Anschrift von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, Tel. (01) 201 07 60
Bestellungen, Abonnemente: Administration
Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»
Schweiz: Postcheck Zürich 80-27 842
 Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Engel
 Konto Nr. 0842-556 967-61
Deutschland: Postcheckkonto Stuttgart 6290-700
Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004
Abonnementspreise 1982/83:
 Schweiz: Fr. 33.- / Halbjahr Fr. 18.- / Studenten Fr. 24.-
 Deutschland: DM 39.- / Halbjahr DM 22.- / Studenten DM 28.-
 Österreich: öS 300,- / Halbjahr öS 170,- / Studenten öS 200,-
 Übrige Länder: sFr. 33.- plus Versandkosten
Gönnernabonnement: Fr. 40.- / DM 45.- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Einzel exemplar: Fr. 2.- / DM 2,50 / öS 20,-

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich