



NICHT SO SEHR BESONDERE Wochen (des «Weltgebetes»), Jahre (gestern Luther, heute Zwingli) oder Besuchsveranstaltungen können der Ökumene heute zu überzeugenden Schritten weiterhelfen: Galater 4, 8 im Ohr! Auch wenn mancher Gedenktag zu einer gewissen Läuterung unseres Gedächtnisses beitragen kann, gefragt ist, wie weit sich Christen durch das, was mit und an Menschen geschieht, durch das auch, was ihnen gegenüber unterlassen wird, zu gemeinsamem Handeln herausfordern lassen.

Gemeinsam handeln

Ein Votum, das auf der Bischofssynode vom letzten Herbst eher einsam verhallte, sei hierzu in Erinnerung gerufen. Es ging dort in Rom um «Versöhnung»; aber deren ökumenische Dimension war sozusagen an den Rand des Bewußtseins gedrängt. Dem wollte der Erzbischof von São Paulo, Kardinal *Paulo Evaristo Arns*, abhelfen. Seine ganze (mündliche) Intervention widmete er dem Thema «Versöhnung und Ökumenismus». Dabei wandte er die Überlegungen von zwei schriftlich eingereichten Eingaben auf das heute gefragte *ökumenische Zeugnis* an. In der *ersten* Eingabe ging es um den *Heiligen Geist*: seine Rolle in einer versöhnenden Evangelisation. Der Heilige Geist, so schrieb der Kardinal, führe den Menschen in seiner Ganzheit – Leib und Seele, Person und Gesellschaft – dazu, versöhnt zu leben und für eine menschliche, gerechte und brüderliche Gemeinschaft zu wirken; er stehe am Ursprung jeder Einigung und halte sie in ihrer Dynamik wach, und so müsse man es (neben so manchem ökumenischen Wirken auf regionaler Ebene) als «Gehorsam der Kirchen gegenüber dem Geist» betrachten, was sich 1982 im Konvergenzbericht von Lima der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung an aufrichtiger Einheitsuche niedergeschlagen und was 1983 auf der Vollversammlung des Weltkirchenrates in Vancouver unter dem Stichwort «Jesus Christus, das Leben der Welt» zum Appell geworden sei.

Von der *zweiten* Eingabe über die *soziale Sünde* bzw. die «Sünde gegen die Gemeinschaft des Volkes» war hier schon ausführlich die Rede (Orientierung 1983, S. 235f.). Es zeigte sich, daß sie – zumal auf Seiten der Verantwortlichen – wesentlich in Unterlassungen besteht. Deshalb lautet für Dom

Evaristo auch in der Ökumene die entscheidende Frage: Was können wir gemeinsam tun? So wie er die Frage ins Plenum der Bischofssynode warf, so sagte er auch in einem anschließenden Gespräch: «Versöhnung kommt nur durch gemeinsame Aufgaben. Packen wir nicht gemeinsam dringende Aufgaben an, bleibt alles in der Luft hängen.» Und er erzählte von einem zehntägigen Treffen von 100 Delegierten aller möglichen so oder so benannten Gruppen, die in den Ländern des südlichen Lateinamerika sich für Gerechtigkeit und Frieden einsetzen, Menschen, die, wie er sagte, «durch Leiden gereift» sind. In der Frage «Was können wir zusammen tun» sahen sie als erste Forderung, «daß wir uns nicht mehr als Katholiken und Protestanten sehen, sondern als Menschen, denen von Gott eine Aufgabe gestellt ist». Die weit verstreuten Gruppen, die bei diesem Treffen vertreten waren, werden durch ein Komitee gefördert, dessen Sekretariat in der erzbischöflichen Kurie von São Paulo von einem Presbyterianer geführt wird. Das Komitee («Clamor») wurde genau vor einem Jahr durch seinen großen Bericht über die «Verschwundenen» weltweit bekannt (vgl. Orientierung 1983, S. 49).

Das ist *eine* Erfahrung gemeinsamen Handelns. Sie illustriert, was Kardinal Arns vor der Bischofssynode dann noch zum ökumenischen Zeugnis sagte:

► «*Dieses Zeugnis dient der Verteidigung des Lebens*: Das Leben ist dauernd bedroht, vor allem das Leben der armen, der unterentwickelten und entwurzelten Bevölkerungen ... In den Anfängen des Christentums betrachteten die Heiden jene als *Christen*, die keinen Profit aus Abgaben und Ausbeutung der Armen suchten. Heute im Gegenteil sind es die sogenannten christlichen Länder, die der Dritten Welt – sei sie christlich oder nicht – unerträgliche Lasten aufbürden und ganzen Bevölkerungen die wesentlichen Voraussetzungen für das Überleben entziehen.

► *Dieses Zeugnis erweist sich als Verteidigung der Gerechtigkeit*: Die krassste Ungleichheit und Ungerechtigkeit der Welt betrifft heute die *Nord-Süd-Beziehungen*. Friede und *Hunger* können nie zusammengehen; die Verteidigung des Friedens aber ist fürwahr eine Herausforderung. Die Christen müssen sich vereinigen zugunsten einer Harmonie im Ganzen der Welt und zur Gewährleistung der freien Selbstbestimmung der Völker und Nationen.» L. K.

LITERATUR

Bilder des gestörten Eros: Zu Gertrud Leuteneggers «Komm ins Schiff» – Tötet die männliche Welt letztlich die Frau? – Die Radikalität der Sehnsucht wird eingeklagt – Folgen menschenmordender Modernisierung – Traumlogik in der Darstellung – Surreale Verschiebung der Bilder und Darstellungsebenen.

Paul Konrad Kurz, Gauting b. München

ÖKUMENE

Menschenrechte – übernationale Herausforderung: Bisher formulierte Menschenrechtserklärungen wurzeln in alteuropäischer Geistes- und Religionsgeschichte – Abstrakt von jedermann akzeptiert, bleibt ihre Durchsetzung in den einzelnen Ländern unzureichend – Technologisch-wirtschaftlich begünstigte Tendenz zur Weltgesellschaft stößt auf unterschiedliche Weltbilder – Ihre ideologische Funktion und Veränderbarkeit – Verzicht auf ein universales, zentrales Weltbild – Menschenrechte interkulturell formulieren: als Garantie fürs Überleben und als Element freier politischer – Eine Herausforderung für die Ökumene. *Theodor Leuenberger, St. Gallen*

FILM

Luis Buñuel – Theologe oder Gottlästerer?: Briefliches Zeugnis von der Würde seines Sterbens – Religiös-soziale Repression im Spanien des beginnenden 20. Jahrhunderts – Einfluß durch den literarischen Modernismus – Die drei Leidenschaften im filmischen Werk von Buñuel: Sexualität, Gerechtigkeit, Religion – Suche nach einem authentischen Leben als inspirierende Wurzel – Ikonoklasmus als ästhetische Strategie – Nonkonformismus vermag die Realität zu entschleiern – Selbstkritik und verletzte Freiheit – Humanisierender Anspruch einer surrealistischen Ästhetik. *Pedro Miguel Lamer, Madrid*

JUDEN/CHRISTEN

Tabu Konversionen: Prüfstein der Toleranz – Jüdische Bewertung von «Judenchristen» änderte sich im Wechsel von Antike, Mittelalter und Moderne – «Sünder Israels» wurden im Gebet erinnert – Offenes Verständnis der eigenen Tradition ermöglicht gerechtere Beurteilung des andern – Konversionen in beiden Richtungen bleiben Grundfrage des jüdisch-christlichen Gesprächs. *Jakob J. Petuchowski, Cincinnati*

KONFESSIONSKUNDE

Neues Nachschlagewerk: *World Christian Encyclopedia*: Ein «vergleichender Überblick über Kirchen und Religionen in der modernen Welt» in ihrer Entwicklung von 1900 bis 2000 – Neue Typologie christlicher Denominationen – Religionsstatistik mit menschlichem Antlitz.

Pietro Selvatico

BUCHBESPRECHUNG

J. Glowacki, Ich kann nicht klagen: Satire über die Ereignisse auf der Danziger Leninwerft (1980) – Das Lachen bleibt einem im Halse stecken. *Robert Hotz*

Bilder des gestörten Eros

Zu Gertrud Leutenegger: «Komm ins Schiff»

Zum dritten Mal nach dem dramatischen Poem «Lebewohl, gute Reise» (1980) und dem Roman «Gouverneur» (1981) schreibt Gertrud Leutenegger ihr Thema: die Grundbeziehung von Frau und Mann, surreale Bilder des gestörten Eros. Der Sehnsucht der Frau nach einem den ganzen Menschen erschaffenden und fühlbar in der Gegenwart haltenden Eros hält der Mann nicht stand. Ihn fasziniert die Macht, das Abenteuer, die welterobernde Produktion. Der Eros will Gegenwart, Vertrauen, Umarmung, Heimat. Der Mann aber sucht die Zukunft. Er hegt arbeitsteilige Gedanken. Er muß in die stets neue Fremde.

Daß der Mann in letzter Konsequenz die Frau tötet, war die Romanbotschaft der Ingeborg Bachmann. «Todesarten» sollte ihre nicht mehr vollendete Romantrilogie heißen: Todesarten der Frau durch den Mann und seine Welt. Daß der Mann nicht nur die Frau, sondern die Menschheit tötet, prophezeit aus wissender Erfahrung Christa Wolfs «Kassandra» (1983). Gertrud Leuteneggers Frauengestalten suchen immer noch den Mann. Ihre Radikalität ist noch nicht eine Radikalität der Absage und der Denunziation. Noch schreibt sie die Radikalität der Sehnsucht. Noch will sie erinnern, feiern, klagen; klagen als Liebende, nicht als Unheilsprophetin.

Die Liebe entfaltet sich im neuen dramatischen Poem «Komm ins Schiff» im Maskenspiel, in Vorstellungen, Verwandlungen.¹ Sehnsucht und Vorstellungen der Liebe teilt die Ich-Erzählerin überwiegend im Konjunktiv mit: Einladung, beinahe Beschwörung, Mahnung auch an den möglichen Partner:

«Eine Fahrt zu zweit in der Nacht! Hin und her wandernde Blicke, Stimmen, deine Stimme, die ich so lange nicht mehr hörte, daß sie endlich aus mir herausredete! Aber dazu müßte ich ganz von dir durchdrungen werden, und hineingerissen und durchflutet von den überraschendsten Umarmungen, doch du bist da und du bist nicht da, eben noch wußte ich, dies ist es, dies, und von der angesammelten Glut will mir die Haut aufspringen, ich drehe mich zum See, aber der Sommermorgen kommt leer herauf. Niemand steht da. Du bist abgereist. Wohin mit dieser Glut ... (24f.)

Doch immer noch könntest du kommen und mich in die Arme nehmen, du mußt nur die Augen öffnen unter Wasser, wenn du die Augen öffnest unter Wasser, siehst du ... Da blitzen deine Augen plötzlich kühl. Die kenne ich, diese Augen, das sind deine Abschiedsaugen, die warnen: kein Wort! keine Berührung! nichts! Von Anfang an sind diese traurig leichten Bilder der Freiheit in uns umgegangen. Nur träumen wir auch die Freiheit verschieden. Warum soll ich mich unablässig gegen dich versichern? Warum das Leben in mir unterdrücken wollen, da doch nur der vertraute Umgang mit ihm mich trägt? Heißt Freiheit nicht, das Gegenteil alles Unterdrückten umarmen? Nie hat mich etwas anderes befreit als das herausfordernde, zitternde, warme Leben! ... (34f.)

... als gäbe es das Glück nicht, und als würde es uns doch, wenn wir am hoffnungslosesten sind, umarmen. (62)

Als müßte ich vom Glück ergriffen werden, jetzt! oder es versinkt. (80)

Die Ich-Erzählerin besucht das Sommerfest in der «Mailänderkantine», einem Hotel am See, das seinen Namen von der Atmosphäre und vom südlichen Personal hat. Man feiert lebensfrohe Feste, bewahrt «alte Freiheitsbilder», taucht die Halle in gelbes Licht. Kapellenartige Erinnerungen verbinden sich mit dem «verschwörerischen Ort» (49), wo sich die Menschen finden und glücklich sind. Als Winter kostümiert, «das weiße Maskengesicht wie in einen Schneesturm gehüllt» betritt die namenlose Besucherin das Fest. Sie spürt, daß «Mord in der Luft liegt» (36). Ein Unbekannter, Agent einer Versicherungsgesellschaft, teilt auf dem Höhepunkt des Festes mit, daß das Hotel von der Gesellschaft gekauft worden ist und nach dem Abbruch als Touristenattraktion «stilgerecht» wieder aufgebaut werden soll. Die Erzählerin gibt zu verstehen, daß die neuen Feste ganz und gar unter geschäftlichen Bedingungen betrieben

¹ Gertrud Leutenegger, Komm ins Schiff. Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1983, 88 Seiten, DM 20,-.

werden. Es wird alles auf den neuesten Stand der Annehmlichkeiten gebracht. Kein «Risiko der Anziehung» mehr; das Ziel heißt «risikolose Leidenschaften», noch verräterischer «reibungsloses Funktionieren». Der bevorstehende Abbruch des alt-heimatlichen, festlich-freien Hotels am See und sein Wiederaufbau zu kalkuliert kommerzieller Nutzung ist über den Ort der Handlung hinaus geradezu *Dingsymbol*² der den Eros, das Spiel und die Freiheit tötenden Veränderung.

«Wir träumen die Freiheit verschieden»

In das Sommerfest hinein imaginiert die Erzählerin eine Liebesnacht. Auf einem Boot soll der Geliebte sie in die Sommernacht hinausrudern. Mit Bildern des Bootes auf nächtlichem See verbinden sich wiederkehrend Bilder des Zitronenfalters, Bilder der Schiffschaukel, in der er und sie zu zweit «zwischen Himmel und Erde» schweben. Haus, Garten, Wasser, Luft sind voller «Berührungen». Außen und innen, Hotel und Bootsfahrt, Geschehen und Vorstellung vermischen sich zu surrealen Bildern. Die Erzählerin selbst inszeniert ein Maskenfest auf der erzählerischen Ebene. Durch Masken spiegelt sie ihre Seele. Durch Masken spricht die «persona». Durch stellvertretende Dinge, Wesen, Personen gibt sie ihre Gefühle preis. Die Mailänderkantine ist ein Zitronenfalter; sie selbst ist ein Zitronenfalter. Sie ist sogar die Mailänderkantine. In der Schiffschaukel sitzt ihr gegenüber «das halbwüchsige Mädchen» voll unbekümmert erotischer Lebenslust. Im Garten aber, überwuchert, vielleicht getröstet vom grünen Lorbeer, liegt die Frauenstatue mit der Sockelinschrift «Desolazione». Beide Gestalten spiegeln die Erzählerin, Sprecherin, Träumende; spiegeln Vergangenheit und eine Nachtmahr-Gegenwart, die ängstigend in die Zukunft weist. Immer wieder ruft sie dem Freund ihr «komm» zu. Aber aus dem tieferen Bewußtsein klagt sie: «... im Seezimmer liege ich und höre das Wasser steigen. Ich kann mich nicht rühren. Das Wasser steigt und steigt, steigt langsam durch die Jahre, du bist nie gekommen» (34). Sie ist ein Wasserwesen.³ Sie sehnt sich nach dem irdischen Fest. Aber der Mann bleibt stumm. Weil er nicht redet, muß sie ihm ihre Stimme entgeschicken. Eine werbende Stimme, wie noch nie um ihn geworden worden ist. Will er «seine» Freiheit behalten? Er steht zuletzt mehr auf der Seite der Fühllosen, der Befehlenden, auf der Seite derer, die die Liebe nicht brauchen, auf der Seite der Gewalt. Er hat «das alte Glas», «Mitwisser gefährlicher Fahrten, einsamen Schlafs» in den See geworfen (55). «Wenn das Glas auf dem Grund des Sees zerspringt, zerspringt ein glückliches Gleichgewicht in mir, so früh in mich eingegraben, daß ich nicht anders kann, als es immer wieder von neuem zu suchen, wäre ich sonst zu dir eingestiegen in dieses viel zu leichte Boot?» (58)

Tiefenbewußt und visionär, aber eben doch bewußt komponiert, ist die Mailänderkantine am Ende nicht mehr vorhanden. Die Frau wollte nie von ihr getrennt werden, aber jetzt auch nicht mehr zurück. Nähe, Berührung, Lust müssen in einer anderen, südlichen Richtung liegen, wo auch «die Schiffschaukeln überwintern» und von wo «das große Schiff» kommt. Der symbolische Name heißt wiederum «Mailand, obwohl der See niemals bis Mailand reicht» (77).

Nach der Nacht zu zweit im Boot will die «weiße» (bräutliche) Frau mit dem Geliebten in das «weiße» Schiff steigen. «Was für ein Morgen! Als würde, seit das Schiff am Horizont aufgetaucht ist, eine milchige Klarheit die Welt erhellen» (81). Das Schiff wird von der Erzählerin wiederholt in eine starke Lichtaura getaucht.⁴ Es entfernt sich von der untergegangenen Mai-

² Paul Heyse, der Klassiker und Theoretiker der Novelle im späten 19. Jahrhundert, hat vom «Falken» gesprochen, den eine gute Novelle haben müsse. Er meinte damit das gegenständliche Symbol, in welchem das Spezifische der Geschichte erscheine.

³ Ingeborg Bachmanns frühe Schlüsselerzählung, welche die Liebesunfähigkeit des Mannes zeigt und bloßstellt, heißt «Undine geht» (in «Das dreißigste Jahr. Erzählungen.» München 1961).

länderkantine. Es fährt, «ohne je ein Ufer anzulaufen» (85). Es wäre der wunderbare, örtlich und zeitlich unbegrenzt heile Ort, den sich die Liebe, das (gerade noch) junge Leben ersehnt.

Auf der anderen (realeren?) Bewußtseinssebene, dort wo die Entscheidungen für das Zusammenleben geschehen, zögert der Mann, zum weißen Schiff zu rudern. Ein Toter liegt im Boot. Schließlich fährt das schöne Schiff wie ein Geisterschiff unter «leerem Himmel» vorbei. Der Mann springt ins Wasser. Er will der Einladung der Frau, «Komm! Ins Schiff!» (88) nicht folgen. Mit der Trennung endet das dramatische Poem. Die Liebe als lebensgründende Gemeinschaft ist nicht gelungen.

Im Roman «Gouverneur» (1981) bedauerte die Erzählerin, daß man das Wort «Drama» immer mit Handlung übersetze. «Alle Welt ist hierüber im Irrtum. Dabei schlossen die ältesten Dramen der Welt die Handlung geradezu aus, verlegten sie vor den Anfang oder hinter die Szene.»⁴ In «Komm ins Schiff» steckt die innere Dramatik im Mißverhältnis von weiblicher Seh-

⁴ Vgl. den «Licht»-Schluß in G. Leuteneggers Roman «Ninive» (1977), dort aus der Feier des Fronleichnamfestes: «Eine Herrlichkeit hat uns ergriffen, als müßten wir die Kleider ausbreiten am Boden ... Ein kleiner weißer Himmelssee schwebt die Hostie in der Luft ... Auf einer weiß vor uns aufrollenden sausen Fläche gehen wir in die kommende Zeit» (S. 170, 173).

⁵ G. Leutenegger, Gouverneur. Frankfurt 1981, S. 225. Während der Verlagsprospekt die Erzählung noch als «dramatisches Poem» bezeichnet – nach dem Selbstverständnis der Autorin – erscheint das Buch selbst ohne Gattungsbezeichnung im Untertitel.

sucht und männlicher Bereitschaft. So etwas wie Augenblicke der Liebe scheinen voraus zu liegen. Etwas Rätselhaftes bleibt «hinter der Szene». Es erzählt und spricht nur die Erzählerin. Der Mann selbst kommt nicht zu Wort. Hat er sich schon vor der (Wieder-)Begegnung ins Schweigen geflüchtet? Gibt die Erzählerin ihm deshalb nicht das Wort, weil sie seine wirklichen Gefühle (die unterschiedlichen und die widerstreitenden) nicht kennt?

Die surreale Verschiebung der Ebenen und Bilder fordert den Leser. Er kann sich nicht auf eine deutlich linear fortlaufende Handlung stützen. Traumlogik ist am Werk. Mit ihr kommt Tiefenbewußtsein ins Spiel. Ganz einfache, naive, stets elementare Bilder spiegeln die intensiv erotische Kraft der Frau. Der Mann ist weder willens noch fähig, dieser Kraft zu entsprechen. Nicht Kassandras, eher Undines Klage, aber auch die Klage der Schiffschaukel, die Klage der Statue «Desolazione», die in Wirklichkeit eine alte Galionsfigur ist, vor allem die Klage der Mailänderkantine. Die Bilder und Symbole sind nicht adäquat übersetzbar in begriffliche Sprache. Die andere Sprache zeigt das Andere in den Menschen. Das «Mehr» der Poesie ist konstitutiv und unverzichtbar. Man kann «Komm ins Schiff» wie ein «Hohes Lied» lesen in der Situation, wo die Liebenden in die Krise geraten; auch als eine Geschichte der «Arche», in der das Paar (vorerst und bis auf weiteres) nicht gerettet wird.

Paul Konrad Kurz, Gauting b. München

Menschenrechte und divergente Weltbildstrukturen

Das Anliegen einer ökumenischen Menschenrechtsbewegung

Die Frage eines transnationalen Menschenrechtsstandards, der Durchsetzung und der Überprüfung stellt sich heute zentral. Wir müssen davon ausgehen, daß die gegenwärtigen Strukturen der Nationalstaaten vor allem in der 2. und 3. Welt diesen Standards sehr oft nicht gewachsen sind. Diese Lage stellt ganz neue Anforderungen an die Funktionen des Humanrechts. Es müssen Strukturen gefunden und geschaffen werden, in denen die Humanrechte verstärkt zur Geltung kommen können.

Heute tritt vor allem die internationale Dimension der Menschenrechtsfrage hervor. Schon die Aufklärung hat den übernationalen, überstaatlichen Charakter der Menschenrechtsforderung aufgegriffen. Nach dem Ersten Weltkrieg wurde die Berufung auf Selbstbestimmung und Menschenrechte zum Instrument der Neuordnung Europas¹. Im Zweiten Weltkrieg waren die Kriegsziele der Alliierten ausdrücklich vom Postulat der universellen Menschenrechte geprägt: in der Atlantik-Charta (1941) und in den vier Freiheiten des Präsidenten Roosevelt (Meinungs- und Religionsfreiheit und Freiheit von Not und Furcht), schließlich in der Charta der Vereinten Nationen und in der Europäischen Menschenrechtskonvention des Europarats (1950).

Menschenrechte: Forderung und Geltung

Aber die universelle Geltung der Menschenrechte blieb Utopie². Die Menschenrechte stützen sich auf einen Freiheits- und Vernunftsbegriff, der manifest europäisch-abendländisch ist. Damit wird es schwierig, das ursprüngliche «ius gentium» als

fundamentales, universales Menschenrecht zu interpretieren. Die Menschenrechte sind eine abstrakte Forderung, die je nach Weltanschauung oder Tradition mit sehr beliebigen Inhalten gefüllt werden kann.

Verstehen wir die Grund- und Menschenrechte als über- und außerstaatliche Normen, die für die gesamte Weltgesellschaft trotz aller Verschiedenheit der Religionen und Kulturen gültig sein sollen, so müßte man diese universale Gültigkeit theoretisch begründen³. Dies ist aber nur auf einer Basis einer Anthropologie möglich, die von allen Kulturen akzeptiert wird. Eine solche besitzen wir noch nicht. Keine der Hochkulturen hat die Gesamtheit jener Rechte respektiert, die in den verschiedenen Menschenrechtskatalogen enthalten sind. Keine hat den Grundsatz anerkannt, der zuoberst in der französischen Erklärung steht: «Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es⁴.»

Einen universalen Minimalkonsens über den Inhalt der Menschenrechte zu schaffen ist notwendig, aber schwer. Schon die Betonung der Autonomie und Freiheit der Person in Staat und Gesellschaft entstammt europäisch-amerikanischer Tradition – steht also im Widerspruch zu den Positionen der UdSSR, Chinas und der sozialistischen Staaten der 3. Welt. Die Vorstellungen vom Inhalt der Menschenrechte klaffen so stark auseinander, daß man die Idee, es gäbe universale Normen, vorläufig als eine Leerformel bezeichnen muß. Wegen der Verschiedenheit der Lebensbedingungen, der Tradition, der Religionen, der Ideologien gibt es eine Pluralität sehr verschiedener Normenwelten.

Die Humanität des Menschen läßt sich wohl durch universale Normen abstrakt definieren, aber sie konkret zu schützen, ist eine andere Frage. Die Universalität, die die Menschenrechtsdoktrin beansprucht, hat weltgesellschaftlich noch gar keine solide Basis.

Gleichzeitig erleben wir das «Heraufkommen einer planetari-

¹ Vgl. Karl Dietrich Bracher, Geschichte und Gewalt, das Kapitel Menschenrechte und politische Verfassung. Berlin 1981, S. 28–49.

² Vgl. Georg Picht, Hier und Jetzt, Stuttgart 1980, S. 116–135. Picht macht deutlich, daß unser westlicher Vernunftsbegriff – auf dem auch das Menschenrechtsverständnis beruht – europäisch-christlichen Ursprungs ist, so daß sich die universale Gültigkeit in ein reines Postulat verwandelt. Deutlich wird dies geistesgeschichtlich bereits Ende des 17. Jahrhunderts, wo sich durch eine wachsende Kenntnis fremder Kulturen, Religionen und Völker das Bewußtsein um die Relativität aller Glaubensformen und Weltbilder verbreitet.

³ Vgl. ebd., S. 127.

⁴ Vgl. ebd., S. 129.

schen Gemeinschaft, deren Lebensform die Weltinnenpolitik sein wird». (Zitat aus einer ökumenischen Konferenz, 1968 in Beirut.)

Es wird darum gehen, daß eine wirkliche ökumenische Menschenrechtsbewegung alles tut, um den heute noch westlich geprägten Bestand des allgemeinen Völkerrechts und des Menschenrechts in ein universales Völkerrecht zu entwickeln, das die Notwendigkeit und Bedürfnisse der zweiten, dritten und vierten Welt in sich aufnimmt. Wir müssen den globalen Rahmen im Auge haben und davon ausgehen, daß die Epoche des klassischen-europäischen Völkerrechts eigentlich zu Ende gegangen ist. Eine ökumenische Menschenrechtsbewegung wird das Gespräch mit den Weltregionen, den Philosophien und den internationalen Organisationen suchen müssen, denn dort muß sich so etwas wie eine «präjuristische Form» einer Weltgesellschaft bilden. Präjuristische Gemeinschaftsformen sind für die Entwicklung von Recht von eminenter Bedeutung. Allzu leicht wird dem Recht nur eine bewahrende und schützende Funktion zugeschrieben. Besonders für die zweite und die dritte Welt ist es lebenswichtig, daß verstärkt produktive Funktionen des Völkerrechts zur Geltung kommen.

Der vielschichtigen Weltgesellschaft lassen sich keine westlichen Normen aufzwingen. Normen, die durchsetzbar sein sollen, wirken nur, wenn sie mit der Dynamik der ablaufenden Prozesse im Einklang stehen. Solche transideologische, transkulturelle und transnationale Codes sind heute in einem mühsamen Entstehungsprozeß. Es ist notwendig, daß die verschiedenen Weltkulturen und Weltreligionen ihr eigenes Bewußtsein verstärkt artikulieren und in universalere Normen einbringen. Dabei sind die Gegensätze und Widersprüche immens. Gleichwohl befinden wir uns in einem Weltzustand, in dem die allgemeine Interdependenz keine Isolierung der Probleme und Konflikte mehr erlaubt. Die Weltgesellschaft im Ganzen ist von derselben technologisch-wirtschaftlichen Dynamik bestimmt,

und diesem Internationalisierungsprozeß läßt sich nicht Einhalt gebieten.

Alles hängt heute an der Fähigkeit des Westens, des Ostens und des Südens, mit solch komplexer, vielschichtiger Weltrealität, d.h. mit einer Fülle verschiedener Weltrealitäten angemessen umzugehen. Die Herausforderung in einer Zeit zunehmender Interdependenz liegt darin, diese Fülle verschiedenartiger Realitäten und Prozesse möglichst zutreffend wahrzunehmen. Es gibt so viele verschiedene Realitäten wie es Gesellschaften und Kulturen gibt.

Was heißt dies für unsere Rechtsnormen? Normen können sich ändern, erweitern. (Es gibt das Phänomen des Normenwandels, der Normenerweiterung.) Das heißt für die westlichen Grund- und Menschenrechte: sie sind in solcher weltgesellschaftlichen Perspektive neu zu interpretieren, neu zu fassen.

Was heißt es, heute die Humanität der Menschen zu bewahren in einem Weltzustand, in dem es für eine Mehrzahl der Weltbevölkerung ums Überleben geht?

Die Realisierung der Menschenrechte setzt Überleben voraus. Damit ist die Menschenrechtslehre (vor allem die sozialen Rechte) in der 3. Welt untrennbar verbunden mit den sogenannten «basic needs» (Grundbedürfnisstrategie). Schon dies zeigt, daß die Frage nach den Menschenrechten uns in eine Problematik versetzt, die mit den Methoden des abendländischen Rechtspositivismus nicht bewältigt werden können. Der Menschenrechtskatalog wird zu einem Aspekt einer Überlebensstrategie. Zugleich erweitert sich Menschenrechtspolitik zu einer Freiheitspolitik. In vielen Teilen der Welt wäre die Realisierung von individuellen Grundrechten nur durch eine revolutionäre Veränderung der bestehenden politischen Ordnungen zu erreichen.

Individualrechte stehen auch im Widerspruch zur Denkweise anderer Religionen. Menschenwürde läßt sich nur in Ordnungen schützen, die das unverfügbare Wesen jedes einzelnen Menschen achten. Wer den Menschenrechten eine universale Geltung zuschreibt, fordert im Grunde eine neue Ära der Weltmission. Wobei Mission jedoch nicht als eine «Einbahnstraße» zu verstehen ist, sondern als Versuch, eine neue Charta der Menschenrechte zu artikulieren und zu realisieren.

Divergenz der Weltbildstrukturen

Weltbildstrukturen und Weltbildinhalte spiegeln bestimmte Weltrealitäten⁵. Die weltgesellschaftliche Interdependenz konfrontiert uns mit ganz verschiedenen Weltkonzepten und -realitäten. Die Herausforderung liegt darin, die Fülle dieser verschiedenartigen Realitäten und Prozesse einigermaßen zutreffend wahrzunehmen.

Wir versuchen immer wieder neu die Wirklichkeit zu sagen, indem wir sie benennen. Wir dringen in die Weltrealität mittels unserer Konzepte ein. Diese sind nie identisch mit der Realität. Immer sind es Annäherungen. Hinter unseren Wirklichkeitsinterpretationen stehen bestimmte Weltkonzepte. Dabei sind wir in einem permanenten Streit verschiedener Weltkonzepte und Weltphilosophien. In solchen weltgesellschaftlichen Sprach- und Konzeptkämpfen wird darum gerungen, was nun die «wirkliche» Realität sei⁶. Durch diese Sprachkämpfe reflektiert die Wirklichkeit, bald deutlicher, bald entfernter. Aber stets bleibt die Spannung zwischen Konzept, Interpretation und gemeinter Realität. Oft verliert das eigene Konzept im gegenseitigen Sprachkampf den Bezug zur Realität. Dies geschieht über-

⁵ Wir beziehen uns auf Max Webers Darstellung der verschiedenen Weltbildstrukturen und entsprechender Weltbildinhalte. Vgl. dazu die Weber-Deutung in: Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, Frankfurt a. Main 1981, S. 225-331; ferner zur aktuellen Weltbild-diskussion die Studie von Peter Heintz, Die Weltgesellschaft im Spiegel von Ereignissen, Diessenhofen 1982. Seine Frage lautet: Wenn es eine Weltgesellschaft gibt, wie lassen sich angemessene Bilder dieser Gesellschaft machen?

⁶ Eberhard Jüngel, Unterwegs zur Sache, München 1972, S. 207.

Die Themenzentrierte Interaktion TZI

(nach Ruth Cohn)

Kommunikations- und Gesprächsführungsmodell für Arbeitsgruppen jeglicher Art aus der humanistischen Psychologie

Termine

1984:

Einführungsmethodenkurse

2.-6. April 16.-20. Juli
2.-6. Juli 23.-27. Juli
 1.-5. Okt.

Aufbaukurse:

15.-19. April
6.-10. August

Einführungsmethodenkurse

Thema: Wie kann ich durch lebendiges Lehren und Lernen meine Erlebnissfähigkeit vertiefen und berufliche Konflikte in der Arbeit mit Jugendlichen und Erwachsenen besser meistern?

Aufbaukurse

Thema: Unbewältigte Lebensprobleme – Wie entdecke und verarbeite ich sie?

Adressaten: Geistliche, Lehrer, Erwachsenenbildner, Heimleiter, Sozialarbeiter, Psychologen, Psychotherapeuten und alle, die in lehrenden, sozialen und therapeutischen Berufen neue Wege zum Menschen suchen.

Ort: Nähe Fribourg und Olten

Kurskosten: Fr. 300.-, Einzahlung auf Postcheckkonto Waelti, 30-66546 gilt als definitive Anmeldung.

Unterkunft: Vollpension pro Tag ca. Fr. 40.-

Anmeldung Dr. phil. Elisabeth Waelti
bei der Höhweg 10
Kursleiterin: 3006 Bern

all dort, wo man die Realität in eins setzt mit der eigenen Vorstellung von Realität. Entscheidend ist dann nur die eigene Definition dessen, was wirklich ist. Für eine bestimmte Deutung des Wirklichen wird Priorität gefordert – vor allen anderen auch möglichen Deutungen. Die Annahme, es gebe nur ein richtiges Weltkonzept, hat ihre eigene Wahrheit und ihre Berechtigung.

Der Schweizer Schriftsteller *Friedrich Dürrenmatt* spricht in diesem Falle von Ideologien, die sich gegenseitig den Raum streitig machen:

«Ideologien sind sprachliche Systeme. ... Sprache auch, die zwar bestimmte Sachverhalte meinen, aber sich allzu leicht mit diesen Sachverhalten identisch halten. Nur aus diesem Glauben heraus, die «richtige» Sprache zu reden, die identisch mit dem Gemeinten ist, sind die ideologischen Kämpfe zu verstehen, die sich zwischen den verschiedenen Richtungen einer Ideologie abspielen. ... Es geht daher weniger um die Sache als um die Sprache, oder genauer, die Sprache ist die Sache. Oft wird eine Richtung gestürzt, und die siegreiche Richtung führt faktisch die gleiche Politik wie die gestürzte durch, nur mit einer anderen sprachlichen Begründung: Der Kampf fand zwischen zwei Sprachstilen statt, vermittelt durch die sich bekämpfenden Fraktionen imstande sind, Objektivität vorzutäuschen, ja, weil in ihrem Denken das Faktische und das Sprachliche eins sind, vermögen sie sich einzubilden, es gehe nicht um die Macht, sondern um die Reinheit der Ideologie, womit sie ihren persönlichen Kampf tarnen. Dasselbe gilt auch für den Kampf zwischen den Mächten, auch hier ist eine faktische und eine sprachliche Ebene zu unterscheiden, gekämpft wird auf beiden, und mit der Sprache begründet man das Faktische, Blut und Tränen.⁷»

Nochmals: wir versuchen die Wirklichkeit zu identifizieren, indem wir sie konzeptionalisieren und interpretieren. Man denke an den Traktat von *Aristoteles* «Über die Interpretation». Interpretation ist jede «vox significata». In diesem Sinne ist jedes Nomen schon an sich Interpretation. Der Sinn des Hermeneutischen erscheint im komplexen Sagen, jenem Sagen, das *Aristoteles* Logos nennt. Hier bereits im Sagen des Nomen vollzieht sich der Bruch zwischen dem «Wirklichen» und seiner Benennung⁸.

Dasselbe zeigt sich in der Metaphysik: der Begriff des Seienden läßt keine eindeutige Definition zu. «Sein» heißt: Substanz, Qualität, Quantität, Zeit, Ort, usw. Diese vielfachen Bedeutungen des Seienden sind Figuren, die alle verschieden zu interpretieren sind. *Aristoteles* hat das Problem der vielfachen Bedeutungen gestellt und bereits eine Bresche geschlagen in die Theorie der Eindeutigkeit. Im Bereich der Symbole – und damit auch bei den Weltbildern – gibt es keine Eindeutigkeiten. Symbole sind mehrdeutig interpretierbar.

Mit *Paul Ricoeur* läßt sich sagen: Kein Mythos ohne Exegese und keine Exegese ohne Kontestation. So erfordert jede Reflexion von Weltbildstrukturen und Weltbildinhalten stets wieder Neuinterpretationen, und jede Weltbildreflexion muß nicht eine, sondern mehrere Interpretationen reflektieren. Schließlich ist es der hermeneutische Konflikt selbst, der den Reflexionsprozeß nährt. Und jede Reflexion erfordert im Prinzip wieder eine neue Interpretation.

Der italienische Schriftsteller *Elio Vittorini* schreibt im Januar 1948 in sein Tagebuch über die «Notwendigkeit, die Wahrheit ununterbrochen neu zu gestalten»:

«Ich schreibe, weil ich an meine Wahrheit glaube, die gesagt werden muß, und wenn ich mich wieder ans Schreiben mache, so tue ich das nicht, weil ich andere Wahrheiten finde, die man hinzufügen kann, sondern weil etwas, was sich innerhalb der Wahrheit dauernd weiterverwandelt, mir zu fordern scheint, daß man niemals aufhört, sie zu sagen ... Im Kreis unseres Berufes liegt eine Frage nach Leben und Tod beschlossen. Es handelt sich darum, nicht zuzulassen, daß die Wahrheit tot erscheint. Sie ist gegenwärtig unter uns durch die Kontinuität

unserer Verbesserungen, unserer Hinzufügungen, unserer Wiederholungen⁹...»

Dieser Prozeß der Transformation gilt für die Weltbildstrukturen selbst: auch sie sind in Bewegung. Es besteht eine dynamische Wechselwirkung zwischen den Weltbildstrukturen – verstanden als je verschiedene Deutungen der Welt – und der wechselnden Problemgeschichte. Herausgefordert durch immer neue historische Situationen, artikuliert sich das eigene Weltverständnis immer neu. Dieses Risiko der Veränderung ist nicht zu vermeiden durch den Besitz fester Weltanschauungen: Weltbilder sind nur lebendig, wenn sie im Wechsel der geschichtlichen Situationen und Herausforderungen durch neue Realität sich neu aktualisieren. Weltbildinhalte mit einem absolutistischen Wahrheits- und Realitätsanspruch dienen der eigenen Flucht aus der Geschichtlichkeit, und wer demnach die eigene Bedingtheit nicht anerkennt, verfehlt sich selbst¹⁰. Wenn es zu einer fruchtbaren Konfrontation der Weltkonzepte kommen soll, dann darf das je eigene Denk- und Handlungsmuster nicht naiv, sondern nur reflektiert gebraucht werden. Mit dem geschärften Bewußtsein eigener geschichtlicher Bedingtheit entfällt das Vorurteil, man sei selber neutral, objektiv und frei von Ethnozentrismus. Im Dialog der verschiedenen Weltkonzepte geht es nicht darum, sich vom eigenen Denkansatz zu lösen, sondern diese eigene Denkstruktur bewußter zu reflektieren und zu relativieren.

Anerkennung historischer und kultureller Divergenzen

Diese Herausforderung, auf zentrierte Weltbilder zu verzichten – weil der heutigen Weltkomplexität nicht mehr angemessen –¹¹ hat planetarische Bedeutung. Wenn es überhaupt eine neue weltgesellschaftliche Identität geben kann, dann kann sich diese nicht mehr in festen, voneinander abgeschotteten Weltbildern artikulieren. Angesichts der zunehmenden Entstrukturierung heutiger Weltgesellschaft wird es immer schwerer, noch feste Weltbildinhalte zu fixieren. Dazu wäre eine relativ stabile Weltstruktur notwendig, die den Gemeinschaften und den Einzelnen klar umrissene Denk- und Handlungsräume zur Verfügung stellen. Solche klaren, berechenbaren Denk- und Handlungsräume sind kaum mehr vorhanden¹². Wir verstehen die heutige Weltgesellschaft nur, wenn wir nicht nur die bestehenden Weltbildstrukturen wahrnehmen, sondern die immer deutlichere Erosion, ja Abwesenheit von fester Struktur überhaupt. Der Boden heutiger weltgesellschaftlicher Prozesse ist Erosionsboden: wir erleben das Entstehen neuer Gesellschaftssysteme, den Zerfall alter Systeme, das Auftauchen neuer und das Verschwinden alter Akteure. Zwar ist die Rede vom Management der Interdependenz, von der Notwendigkeit globaler Lösungen, von «one-world»-Lösungen. Aber vor die Wahl gestellt zwischen anstrengender Interdependenz sowohl auf der Ebene der Weltbildstrukturen wie auf der Ebene der politischen und wirtschaftlichen Interessen, und nationalistisch-chauvinistischem Chaos, gibt es keine Garantie dafür, daß der Wille zur Kommunikation größer ist als die Tendenz zum Chaos. Angesichts der höchst divergenten Wirklichkeitsinterpretationen zwischen Ost und West sowie zwischen Nord und Süd bleibt es erstaunlich, daß überhaupt noch Ordnungsstrukturen bestehen. Der weltgesellschaftliche Proliferationsprozeß geschieht auf allen Ebenen – auf der Ebene der Weltbildstrukturen genauso wie auf der Ebene der Machtstrukturen. Dieser vielschichtigen, fragmentierten Weltgesellschaft lassen sich keine festen Weltbildstrukturen und keine festen kollektiven Identitäten mehr aufzwingen. Kollektive und individuelle Identitäten sind nur relevant, wenn sie mit der Dynamik der ab-

⁷ Friedrich Dürrenmatt, *Zusammenhänge*, Zürich 1970, S. 139/140.

⁸ Paul Ricoeur, *Die Interpretation*, Frankfurt am Main 1974, S. 55ff., ferner: Wilhelm Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900) veröffentlicht im 5. Band der *Gesammelten Schriften* 1924; vgl. auch Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen*, 2. Band, Tübingen 1952, S. 211.

⁹ Vgl. Elio Vittorini, *Offenes Tagebuch*, Olten 1959, S. 341/342.

¹⁰ Vgl. Niklas Luhmann, *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*, Analysen und Perspektiven, Band 8/9, München 1981.

¹¹ Vgl. ebd., S. 23.

¹² Vgl. Donald Schon, *Beyond the Stable State*, New York 1971.

laufenden Prozesse einigermaßen in Einklang stehen (vgl. Orientierung, 1981, S. 112).

Alles hängt heute an der Fähigkeit des Westens, des Ostens und des Südens, den Eintritt in eine weltgeschichtliche Epoche angemessen zu vollziehen. Angemessenheit heißt: die eigenen Weltbildstrukturen zu revidieren und sich für die Kommunikationen der gemeinsamen offenen Fragen bereit zu machen. So gibt es bereits Versuche zur Schaffung eines Weltrechts¹³. Es handelt sich um den Versuch, ein übernationales Gespräch über Divergenzen und Konvergenzen der verschiedenen Rechts- und Kulturordnungen herzustellen. Betrachten wir die verschiedenen Rechtsordnungen im Vergleich, müssen wir sie universalhistorisch und ethnologisch sehen. Wir sind uns heute der Kulturbedingtheit und damit der Relativität eigener und fremder Ordnungswelten sehr viel stärker bewußt geworden¹⁴.

Eigene und fremde Weltkonzepte und Weltinterpretationen werden heute bewußter auf ihre Geschichtlichkeit und damit auf ihre Bedingtheit hin geprüft. Die interkulturelle Entwicklungsforschung bemüht sich um das Entwerfen von «ethnopluralistischen Weltmodellen», um Entwürfe also, die die histori-

¹³ Vgl. Konrad Zweigert/Hein Kötz, Einführung in die Rechtsvergleichung, Tübingen 1971, vor allem Der Stil der Rechtskreise; H. Nakamura, Ways of eastern thinking, East West Center 1964, S. 67ff.; John K. Fairbank, The Chinese World Order, Harvard 1968; J. K. Fairbank, Chinese Thought and Institutions, Chicago 1957; Wolfgang Huber/Heinz E. Tödt, Menschenrechte, Stuttgart 1977.

¹⁴ Vgl. Roy Preiswerk, Entwicklungshilfe als Kulturbegegnung, Freiburg i. Ü. 1972, S. 19ff., vor allem die Darstellung der Hauptmerkmale der westlichen Weltanschauungen: Anthropozentrismus-Ethnozentrismus, Egozentrismus und Preiswerks Bemerkungen über die Beziehung zwischen Entwicklung und Kultur als wissenschafts- und erkenntnistheoretisches Problem, S. 38ff.; vgl. auch von Preiswerk, Ethnocentrism and History, New York 1978.

schon und kulturellen Divergenzen nicht überspielen, sondern anerkennen. Nur auf diese Weise kann es zu einer fruchtbaren Konfrontation verschiedener Weltsysteme und Weltrepräsentanten kommen. In diesem Konfrontationsprozeß der verschiedenen Weltkonzepte wird immer deutlicher, daß die offiziell proklamierten Divergenzen sich oft nicht mehr mit den realen Verschiedenheiten decken. Die ideologischen Trennungslinien der Weltbilder verlaufen weniger geradlinig als sie noch theoretisch festgehalten werden. Überall relativieren die faktischen Interdependenzen der Weltgesellschaft die theoretischen Abschottungen in den Weltbildern. In der Tat hinken die Weltbilder in Ost und West, in Nord und Süd den faktischen Interdependenzströmungen im euro-arabisch-afrikanischen, im pazifisch-asiatisch-australischen Raum fast hoffnungslos hinterher. Technisch-ökonomische Universalität steht gegen einen stagnierenden Weltbildpartikularismus. Es ist an der Zeit, die weltgesellschaftlichen Gegensätze, die wirklichen, neu zu verstehen, aber nicht nur die Gegensätze, sondern auch die Berührungspunkte, vor allem aber die offenen Fragen. In einer Welt-situation, die gemeinsame Weltbildstrukturen nicht voraussetzen kann, ist die Kommunikation der offenen Fragen das Wichtigste.

Theodor Leuenberger, St. Gallen

DER AUTOR, Ordinarius für Neueste Geschichte sowie für Wirtschafts- und Sozialgeschichte an der Hochschule St. Gallen, hat diesen hier abgedruckten Vortrag am abschließenden Kolloquium der Konferenz Menschenrechtsprogramm der Kirchen zur Verwirklichung der Schlußakte von Helsinki, 3.-7. Oktober 1982, in Bukarest gehalten. Dort wurde beschlossen, eine Arbeitsgruppe zu bilden, die zum Thema eines für 1985 in Norwegen geplanten Symposiums Menschenrechte und divergente Rechts- und Weltbildtraditionen Vorarbeiten leisten soll. Zuständig für dieses Menschenrechtsprogramm der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) ist Dr. theol. Theo Tschuy, Genève.

Luis Buñuel – Theologe oder Gotteslästerer?

Ich war gerade in der Schweiz, als die internationalen Presseagenturen im vergangenen Sommer den Tod von Luis Buñuel meldeten. Ich erinnere mich, daß ein Redakteur dieser Zeitschrift ausrief: «Ich glaube, ein großer Theologe ist gestorben.» Im ersten Augenblick verblüffte mich diese Behauptung. Wie oft wurde der Filmschöpfer in breiten Kreisen der Kirche der Gotteslästerung bezichtigt.

Aber war Don Luis wirklich ein Gotteslästerer? Hat er nicht zur Läuterung des Glaubens beigetragen, eines Glaubens, der eingengt war durch eine bestimmte Erziehung, ein Regierungssystem und eine bestimmte Epoche. Ein halbes Jahr nach seinem Tod versuchen wir eine erste Überlegung über das Religiöse und Christliche im Werk dieses Mannes, der als einer der Meister des Films gilt.

Sein «Letzter Seufzer»

Er hatte mehrere Freunde, die Priester waren. Aber der ihm wohl am engsten verbundene war der Jesuit Valentín Arteta. Pater Arteta war so etwas wie ein zweiter Buñuel – in Priesterkleidern. Bei seinem Erscheinen und schallendem Gelächter konnte es geschehen, daß Buñuel die Dreharbeiten unterbrach. Und dieser Pater Arteta brachte es nunmehr an den Tag, wie Buñuel wirklich gestorben ist. Er trat damit verschiedenen, mehr oder weniger erfundenen Versionen über das, was am 29. Juli 1983 geschah, entgegen.

Valentín Arteta war mit Conchita, der Lieblingsschwester Buñuels zusammen. Sie zeigte ihm ein einmaliges Dokument, einen Brief von Buñuels Witwe, der Französin Juana Roucard, datiert vom 23. August 1983, den wir hier abdrucken:

Meine liebe Conchita,

Luis ging es sehr schlecht. Er konnte während vier Monaten nicht gehen. Er hatte eine Krankenschwester Tag und Nacht.

Aber der Arme litt sehr. Wenn er Wasser lösen mußte, sagte er zu ihr: «Schauen Sie nicht», und mir sagte er: «Geh aus dem Zimmer und schau nicht her.» Er litt sehr.

Ich hatte Angst, weil er mir immer sagte: «Ich werde mich erschließen.» Aber, Gott sei Dank, ging es ohne Ärger aus. Er war acht Tage im Spital. Sie entnahmen ihm 18 Liter Wasser. Armer Luis!

Am Freitag, dem 29., um vier Uhr nachmittags war ich bei ihm. Ich fühlte ihm den Puls und fragte ihn: «Wie geht es Dir?» Er sagte mir: «Ich sterbe.» Ich spürte, daß sein Puls aufhörte; ich schrie, und die Ärzte und Krankenschwester kamen mit Apparaten. Der Arzt sagte mir: «Don Luis ist weggegangen.» Es war fünf Minuten nach vier. Conchita, wie traurig; und ich bin sehr nervös, ich kann nicht weinen.

Als er im Spital war, sagte mir Luis mühsam, weil er nicht gut sprechen konnte: «Juana, leb Dein Leben weiter, führe um vier Uhr den Hund hinaus, geh zum Abendessen. Iß salzlos. Paß auf mit dem Wasser. Laß Dir weiter die Dauerwellen machen.» Und ich fahre weiter, alles zu tun, was er mir gesagt hat.

Ich habe mehr als 150 Telegramme und Berge von Briefen bekommen. Alle haben Luis sehr gern gehabt. Ich auch.

Juana Roucard

Conchita Buñuel hat für Pater Arteta zu diesem sehr bezeichnenden Brief folgenden Kommentar gemacht: «An ihm sieht man Würde und Güte in seinem Sterben.» Auch hat sie folgendes hinzugefügt: «Während seiner langen Krankheit hat ihn einer seiner Freunde, ein Dominikanerpater, täglich besucht. Gott wird Don Luis Buñuel, dem besten Filmregisseur Aragoniens – wie er sich selber nannte – seine Würde, seine Güte, seinen Sinn für Gerechtigkeit, seine Aufrichtigkeit des Gewissens angerechnet haben.» So spiegelt also dieser Brief das wieder, was in Wirklichkeit das Leben und das Werk Buñuels waren.

Wie man sagt, hat jeder den Tod, den er verdient. In diesen letzten Tagen spürt man bei ihm einerseits eine zarte Schamhaftigkeit, die auf den ersten Blick kaum zu den sexuellen Obsessionen in seinen Filmen paßt. Andererseits spürt man auch eine große Einfachheit und Würde, die zusammengehen mit seinem Gerechtigkeitsinn und der Präsenz des Religiösen.

Im Kolleg der Jesuiten

Manuel Alcalá, ein großer Kenner von Buñuel und Autor des Buches *Luis Buñuel, Film und Ideologie*, hat in diesem Werk dessen Lebensabschnitt im Kolleg El Salvador in Zaragoza (1907–1915) gründlich analysiert.¹ Darin wird deutlich, daß dieses Kolleg ganz den Kollegien jener Epoche entsprach: mit ihrer traditionellen Bildung, dem nachtridentinischen Intellektualismus und den Exerzitien des Ignatius von Loyola in jener alten Form, wie sie in hervorragender Weise von James Joyce in *Ein Porträt des Künstlers als junger Mann* in ihren furchterregenden Todes- und Höllenbetrachtungen, aber auch in den Meditationen nach den Evangelien dargestellt wurden. Buñuel erinnerte sich einmal, daß er bei einem bekannten Insektenforscher, Pater Longino Navás, nicht nur begabt in Grammatik und Arithmetik, sondern auch ein hervorragender Religionslehrer, zu beichten pflegte.

Buñuel war ein untadeliger Schüler, und er erreichte es, schon 1908 in die Marianische Kongregation aufgenommen zu werden. Er erinnerte sich mit Liebe an die Maiandachten, an «die Blumen, an die Marienlieder, an die pubertären Konflikte. Es würde mir gefallen», sagte er, «einen Film zu machen über dieses Thema, dessen Schlußsequenzen und dessen Thema ich schon im Kopf habe. Er würde heißen *Mater Purissima*.» Es ist ein Film, der nicht realisiert wurde. Gleichwohl ist die religiöse Leidenschaft in seinem ganzen Filmschaffen gegenwärtig, und sie ist durchwirkt von seiner sexuellen Obsession, die ohne Zweifel ebenfalls aus jener Zeit stammt. Er wird später öfters schreiben: «Ich habe mit sechzehn Jahren den Glauben verloren.» Über diesen Lebensabschnitt, über seinen Wegzug nach Madrid und seine Kontakte dort, vor allem mit der *Generation von 98 1925 und 1927* hat er sich in drastischer Weise gegenüber Pater Valentín Arteta geäußert.

«Gott sei Dank bin ich ein Atheist»

Über die drei oben erwähnten Obsessionen Buñuels ist schon oft geschrieben worden: Religion, Sexualität und Gerechtigkeit. Aber in Wirklichkeit sind sie in einer Leidenschaft geeint und lassen sich meiner Meinung nach auf ein und denselben Ursprung zurückführen. Am Ende seines Lebens fiel es Buñuel schwer, die Reform der nachkonziliaren Kirche anzunehmen. Denn in seinem Innersten war er jenen alten Formen zugetan, die er in Filmen wie *Der Würgeengel* (*El ángel exterminador*, 1962), *Nazarin* (*Nazarín*, 1958/59) und *Die Milchstraße* (*La Voie lactée/La vía láctea*, 1968/69) zum Gegenstand seines Gelächters machte.

Es ist für einen Bilderstürmer, der die Bilder, die er zerstört, auf eine gewisse Art weiterhin liebt, schmerzlich zu sehen, wie diese ohne sein Zutun verschwinden, weil Welt, Kirche und Leben sich verändern. Wie bei *Francisco José Goya* und *Benito Pérez Galdós* liegt auf dem Grunde des offenkundigen Atheismus Buñuels ein Bedürfnis nach Authentizität verborgen, eine Suche nach dem Absoluten, eine Redlichkeit, wie sie auch heute noch im Gegensatz zu jeder Art von Heuchelei glücklicherweise bei Menschen der Kirche gefunden werden kann. Das ist der Schlüssel zu seinem Satz: «Gott sei Dank bin ich ein Atheist.» Dies könnte ein *Koan* des Zen sein, einer jener Sätze, die durch ihre Paradoxalität Stunden um Stunden der Meditation verlangen.

Man mag sich an die Geschichte von *Viridiana* (1961, in Spa-

¹ Manuel Alcalá, Buñuel. Cine y Ideología. Cuadernos para el diálogo, Madrid 1973.

nien während der Franco-Zeit verboten) erinnern; dort gibt es eine Sequenz, die man blasphemisch genannt hat: das Abendmahl von Leonardo da Vinci, von Bettlern gespielt. Die Provokation ist aber noch größer, denn der Bettler, der den Platz Jesu einnimmt, ist nicht nur zerlumpt; er ist blind. Lassen wir das Bild als Ganzes sprechen; öffnen wir die Evangelien, wo Jesus sich mit den Ärmsten identifiziert, wo er in der Parabel den Hausherrn die Blinden, die Lahmen und die Elenden zum Hochzeitsmahl einladen läßt. Klar vermischen sich bei Buñuel diese Szenen mit subtilen und suggestiven erotischen Anspielungen in surrealistischer Manier. Aber so wie im Film, so stehen sie im Bewußtsein von Buñuel, und so stehen sie als Kennzeichen einer Zeit pädagogischer Repression, wo Sexualität als ebenso geheimnisvoll und unerreichbar erschien wie der eigene Glaube oder die Gerechtigkeit, die nicht eine dominierende Beschäftigung war für die Mehrzahl jener, die das Evangelium predigten.

Das Christentum Buñuels

Durch seine Sozialkritik, durch seine filmische Authentizität, durch seine Konsequenz und seine Unabhängigkeit zählt Buñuel ohne Zweifel zu den Menschen der *Generation von 1898* und zu den Künstlern dieser Epoche, die, zutiefst Spanier, von Spanien enttäuscht waren.² Es findet sich bei ihm etwas von der Ursprünglichkeit *Azoríns* (1874–1963), etwas von der Poesie von *Antonio Machado* (1875–1939), etwas vom Surrealismus von *Pablo Picasso*, von der Verrücktheit *Salvador Dalís*, mit dem er zusammengearbeitet hat, etwas von der Freiheit von *García Lorca* (1899–1936) und etwas vom Denken *Ortega y Gasset* (1883–1955). Sein Filmschaffen zeigt gleichzeitig klassische und nonkonformistische Züge. Und ob man es sehen will oder nicht; wie *Juan Ramón* und *Rafael Alberti* – gleichfalls ehemalige Schüler von Jesuiten aus jener turbulenten Epoche – nicht auf ihre christlichen Wurzeln verzichten konnten, obwohl sie es versucht haben, entspricht auch Buñuel seinerseits jederzeit einer Sicht der Welt, die über ihn hinauswächst. Eines der typischsten Beispiele in dieser Hinsicht ist ohne Zweifel *Nazarin* (*Nazarín*, 1958/59), ein Film, der meiner Ansicht nach in der Filmgeschichte am besten den Priester in der Sicht des Evangeliums darstellt. Benito Pérez Galdós lieferte ihm (mit dem gleichnamigen Roman) die geeignete Sichtweise und eine Hauptfigur, die seine Intentionen vollkommen auszudrücken vermochte. Die räumliche und zeitliche Verlagerung in das Mexiko des ausgehenden 19. Jahrhunderts unter der Diktatur von Porfirio Díaz hat nicht die durch Galdós geprägte Physiognomie dieser Figur verzeichnet.

Nazario Zaherín, ein Priester, der den Weg der Nachfolge Christi gehen will, wird durch dieses Ideal zu einem Außenseiter. Er arbeitet für das Volk. Zwischen Prostituierten und Bettlern, in armseligen Unterkünften und Stadtvierteln lebt er wie ein Armer und erleidet die Folgen dieser Marginalisation. Seine Entscheidung führt ihn in Grenzsituationen, weil er sich zu einer ununterbrochenen Wanderschaft verpflichtet fühlt, auf der er zwei Prostituierte als Begleiterinnen hat. Diese Wanderschaft inmitten von Elend, Verdemütigung, Krankheit, menschlicher Bosheit und Unverständnis von seiten des hohen Klerus wird zu einer tiefen Reflexion über die *condition humaine*, mit der uns Buñuel ein erschütterndes, der Tradition von Francisco Goya folgendes unheimliches Bild der Berufung gibt. Das Ende des Films ist ein Gleichnis: *Nazarin* wird ins Gefängnis geworfen – und zwar wie Christus zwischen einem «guten» und einem «schlechten» Räuber.

Der Streifen erhielt den Preis der OCIC (Internationales Ka-

² *Generation von 98* heißt die spanische Schriftstellergeneration, die unter dem Eindruck der Niederlage Spaniens gegen die Vereinigten Staaten von Amerika (Niederlagen von Cavite und Santiago, Frieden von Paris am 10. Dezember 1898) die Frage nach dem Wesen Spaniens, der Ursache seines Abstiegs und nach seiner Zukunft stellten. Vgl. dazu vor allem: Luis S. Granjel, *Panorama de la Generación del 98*. Colección Panoramas 7. Madrid 1959.

tholisches Filmbüro), was allerdings zu Spannungen geführt hatte. Heute kann niemand leugnen, daß der Film *Nazarin* eine christliche Tragödie zur Darstellung bringt, die Zweideutigkeit der Nächstenliebe und das Risiko des Evangeliums im Engagement für die Armen zeigt. Die Sympathie, mit der zum Beispiel der Zwerg Ujo gezeichnet wird, indem er ihm eine strahlend schöne Seele im äußerlich häßlichen Körper verleiht, knüpft unmittelbar an das Christentum bei Galdós und an die armseligen Bettler von Goya an.

Wie erschütternd aktuell die Thematik ist, zeigen unter anderem die folgenden Worte, die ein Prälat Nazarin an den Kopf wirft (ein Thema, das bei Galdós nicht zu finden ist). Um ihm zu erklären, warum man ihn von den armen Leuten getrennt habe, sagt der Prälat: «Auf Befehl des Bischofs, der die Angelegenheit mit den staatlichen Behörden geregelt hat, gehen Sie in Zukunft nicht mehr in einer Reihe mit den Gefangenen. Einer wird Sie wegführen, der als Bauer gekleidet ist ... Das ist alles, was man hat erreichen können; es ist sicher nicht viel, aber obwohl es wenig ist, ist es weniger demütigend ... Sind Sie nicht neugierig zu wissen, wie es um Ihre Sache steht? Sie sollten wenigstens alle Ihre Unvorsichtigkeiten erkennen und Ihre Verrücktheiten einsehen ... Ich glaube, jene haben recht, die sagen, daß Sie ein Nonkonformist sind und daß Sie einen rebellischen Geist haben. Ich weiß nicht, ob es jenen gelingen wird, Sie dazubringen, Ihre Situation einzusehen, Sie so weit zu bringen, daß Sie begreifen, daß die Art und Weise, wie Sie sich kleiden, im Widerspruch steht zu der eines Priesters und eine Beleidigung der Kirche ist, von der Sie sagen, daß Sie sie lieben und daß Sie ihr gehorchen ...»

Es wird deutlich, daß Buñuel viele Spannungen der nachkonziliaren Zeit vorweggenommen hat.

Es ist nicht die Absicht dieses Artikels, eine vollständige Analyse des religiösen Films bei Luis Buñuel oder aller ethischen Themen zu geben, die in seinen Werken zu finden sind. Es genügt, einige typische Beispiele in Erinnerung zu rufen.

Die erzählerischen Teile von *Der Würgeengel* (*El ángel exterminador*, 1962) stammen von einem gläubigen Nonkonformisten, nämlich von *José Bergamín*, der ebenfalls diesen Sommer gestorben ist. Sie stammen aus seiner Novelle *Los naufragos* (Die Schiffbrüchigen). Es handelt sich dabei um einen vornehmlich surrealistischen Film, den Cineasten eine «nichtgeplante Imitation der Traumarbeit» genannt haben. Die Partygäste von Edmundo Nobile (so die Filmgeschichte) stammen aus der Bourgeoisie: Wissenschaftler, Künstler, Militärs, Techniker und Neureiche. Eingeschlossen in ihre eigenen Ghettos (zuerst im Salon der Villa von Edmundo Nobile, am Ende des Films in der für einen Dankgottesdienst aufgesuchten Kirche), sind sie unfähig, sich selbst daraus zu befreien. Der Film zeigt die Inauthentizität der Vertreter der herrschenden Klasse, die Inkonsequenz ihrer moralischen Haltung. Man hat gesagt, der Film sei ein Gleichnis für die Hölle. Auf jeden Fall ist seine religiöse Intention darin zu finden, daß die Hölle in uns, vor allem in den Bourgeois zu finden ist. *Simon in der Wüste* (*Simón del desierto*, 1965) ist im Gegensatz dazu die Biographie eines Heiligen, eines orientalischen Säulenstehers des 14. Jahrhunderts, eines byzantinischen Heiligen, der auf einem Bein auf seiner Säule steht, betet und alle Geschöpfe segnet. Er kasteit seinen Leib und wird von teuflischen Versuchungen geplagt. Er flieht vor den Menschen und macht seine Säule eher zu einem Thron als zu einem Mittel der Vervollkommnung. Schließlich gibt er den Versuchungen nach: raum- und zeitversetzt findet er sich in einem New Yorker Nightclub wieder, wo er nach frenetischen Rhythmen tanzt. Simon scheint hierauf traurig und gedemütigt zu sein, aber er fühlt sich als ein Mensch; er beginnt wirklich Mensch zu sein. Hier endet der Film. Das von Buñuel zuerst vorgesehene Ende des Films wäre gewesen, daß Simon bereut hätte und auf die Säule in der Wüste zurückgekehrt wäre. Mit beißendem Spott für die offizielle Kirche (in der Figur des Bischofs) ist *Simon in der Wüste* eine Parabel mehr über die *con-*

dition humaine, über unsere Flucht vor der Wirklichkeit, über die Pseudoheiligkeit in der Isolierung und über den menschenentfremdenden Manichäismus.

Der vielleicht am meisten theologische Film Buñuels ist *Die Milchstraße* (*La Voie lactée/La vía láctea*, 1968/69). Er ist ein geschlossener, komplexer, eigenartiger Film, mit beinahe unverständlichen Fragmenten in lateinischer Sprache. Er gleicht mehr einem *Auto sacramental* von Calderón als einem Film unserer Epoche. Dupont und Duval, zwei Vagabunden, wallfahren von Paris nach Santiago de Compostela. Auf ihrem Weg begegnen sie einem spanischen Ritter, der von einem Zwerg und einer Taube (diese drei Sinnbilder der Dreifaltigkeit) begleitet wird. Dieser Ritter wiederholt ihnen die Prophezeiung, die Gott Israel gemacht hat (nach Hosea): «Geh, nimm dir eine Kultdirne zur Frau und zeuge Dirnenkinder ... Als Gomer wieder schwanger wurde und eine Tochter gebar, sagte der Herr zu Hosea: Gib ihr den Namen Lo-Ruhama (Kein Erbarmen)! Denn von jetzt an habe ich kein Erbarmen mehr mit dem Haus Israel, nein, ich entziehe es ihnen ... Als Gomer Lo-Ruhama entwöhnt hatte, wurde sie wieder schwanger und gebar einen Sohn. Da sagte der Herr: Gib ihm den Namen Lo-Ammi (Nicht mein Volk)! Denn ihr seid nicht mein Volk, und ich bin nicht der «ich-bin-da» für euch.» Diese Wallfahrt führt in jeweils zeitlichen und räumlichen Sprüngen zu Begegnungen mit verschiedenen Irrlehren, u.a. prizillianischen, rationalistischen und jansenistischen Häresien, und es mischen sich in die Vergegenwärtigungen von Geschehnissen der Religionsgeschichte Szenen aus dem Leben Christi.

Jedoch ist der Film nicht nur ein bloßer Katalog von Häresien. Er ist, wer weiß, das persönlichste Werk von Buñuel, das Zeugnis einer religiösen Erfahrung mitten in Bildern des kollektiven Unbewußten, wobei weder der Humor noch Zartgefühl fehlen. *Die Milchstraße* ist das unnahbarste Werk von Buñuel, vielleicht das am meisten mit seiner religiösen Problematik identifizierbare, in dem die Suche nach dem authentischen Christus am besten respektiert wird: der liebenswürdige Christus der Hochzeit von Kana, der ausgerechnet im traditionellen Saint-Sulpice-Stil erscheint, das geliebte Bild seiner Kindheit und seiner ersten Kollegsahre.

Man könnte ebenso viele Analysen über die selbstkritische Satire Buñuels in *Tristana* (1969) machen, über seine Sozialkritik in *Der diskrete Charme der Bourgeoisie* (*Le Charme discret de la bourgeoisie*, 1972), über seine freudianische Traumdeutung in *Dieses obskure Objekt der Begierde* (*Cet obscur objet du désir*, 1979). Diese Filme knüpfen an jene frühen Werke an wie *Ein andalusischer Hund* (*Un Chien andalou*, 1928), *Das goldene Zeitalter* (*L'Age d'or*, 1930), *Die Vergessenen* (*Los olvidados*, 1950) und *Schöne des Tages* (*Belle de jour*, 1966/67), denn sie entsprechen immer der einsamen und nonkonformistischen Seele von Luis Buñuel.

Es bleibt nur die Freiheit

Buñuel erscheint uns in erster Linie als ein Klassiker, ein Filmschöpfer, der seiner *surrealistischen Ästhetik* konsequent treu blieb. «Der Surrealismus hat mir gezeigt, daß der Mensch sich nicht von einem moralischen Empfinden dispensieren kann. Ich glaube an die totale Freiheit des Menschen, aber ich habe im Surrealismus eine methodische Disziplin gesehen, der ich folgen mußte, und die mir erlaubte, einen großen Schritt zu tun.» Seine Ethik entspricht einem Bruch mit der falschen Moral des Bürgertums und einer Liebe für die armen Teufel, die durch Ungerechtigkeit mißhandelt werden und deren Situation er in beißender Form anklagt.

Buñuel ist ein Dichter, und als solcher liebt er die Anspielung und die Doppeldeutigkeit. Das ist das Wesen des *symbolischen Surrealismus* und der ganzen *Erotik*. Seine Erotik ist keine Konzession ans Publikum, denn sie hat immer eine Beziehung zu seiner zu kurz gekommenen Freiheit, der Grundidee in jedem Film, wie es deutlich wird unter anderem in *Belle de jour*.

Hier handelt es sich um die Realisierung einer freudianischen Selbstanalyse.

Vor allem in ihrer religiösen Dimension wird es jedes Mal deutlicher, daß Buñuels Satire viel mehr gegen den kirchlichen Apparat als gegen den Gehalt des Glaubens gerichtet ist. Sie ist eine grausame Kritik an der Heuchelei, an der Korruption des Klerus, am geschichtlichen Bündnis der Kirche mit der etablierten und unterdrückerischen macht. Henry Miller hat gesagt: «Wenn sie könnten, würden sie Buñuel ergreifen und kreuzigen oder ihn verbrennen, weil seine Verwünschungen reiner sind als die Hymnen der christlichen Kirche.» – «Er ist ein intuitiver Mystiker, nicht ein rationaler Metaphysiker», hat sein Freund Arteta geschrieben. «Er lebt offenkundig in der Unsicherheit

der Suche nach Gott, und er stößt in der gegenwärtigen Zeit nicht auf ihn. Er bezeichnet sich als Atheisten, er könnte sich aber als Gottsucher bekennen.»

Pedro Miguel Lamet, Madrid

Übersetzung aus dem Spanischen und deutsche Bearbeitung von Faustino Abeyá und Nikolaus Klein.

Bibliographischer Hinweis: 1939 entwarf Buñuel die Skizze für eine Autobiographie. Diese wurde auszugsweise veröffentlicht in der Zeitschrift *Positif* (numéro 146, janvier 1973, S. 2–5; numéro 147, février 1973, S. 40–45) und in der Monographie von J. Francisco Aranda (Luis Buñuel. A critical biography. London 1975). 1983 erschien die große Autobiographie: Luis Buñuel, Mein letzter Seufzer. Athenäum Verlag, Königstein.

Konversionen: unbequeme Frage für Christen und Juden

Seit dem Mittelalter hat sich so manches geändert. Man setzt sich heutzutage zum «christlich-jüdischen Gespräch» hin, ohne dabei in erster Linie an «Mission» zu denken. Es steht nicht auf dem Programm, daß der christliche Gesprächspartner zum Judentum oder der jüdische Gesprächspartner zum Christentum «bekehrt» werden soll. Dennoch kommen Konversionen gelegentlich vor. Das braucht noch nicht einmal als Konsequenz eines «Dialogs» zu geschehen – wie das viele orthodoxe Juden befürchten, die deshalb auch in ihrer Mehrheit das *theologische* «christlich-jüdische Gespräch» meiden. (Nicht-theologische Gespräche, bei denen es sich um die Verbesserung der Welt handelt, sind nicht Gegenstand solcher Furcht.) Aber die meisten heutigen Konvertiten vom Judentum zum Christentum oder vom Christentum zum Judentum waren gewiß nie Teilnehmer an «christlich-jüdischen Gesprächen». Konversionen ergeben sich als Nebenprodukt von Mischehen, aus innerer Unzufriedenheit mit der angestammten Religion, durch plötzliche «Damaskuserlebnisse» und dergleichen mehr. Immerhin, und darum geht es, sie kommen vor.

Wie sich die jeweils «aufgegebene» Religion zu den Konvertiten, die zur «anderen» Religion übergetreten sind, verhält, mag als Maßstab dafür gelten, ob wir das intolerante Mittelalter tatsächlich hinter uns gelassen haben. So behauptet z. B. *Johann Maier* mit Recht: «Solange das Judentum sich eine Sendung für die Welt zuschreibt und das Christentum seinen im NT verankerten Anspruch nicht preisgibt, wird es Konversionen geben, und beide Seiten müssen sich u. a. daran messen lassen, ob sie das Grundrecht auf persönliche freie Entscheidung gelten lassen und auch im menschlichen Umgang respektieren.»¹

Judenchristen – heute anders als im Mittelalter

Dem Schreibenden sei es erlaubt, zur Illustration eine persönliche Erfahrung anzuführen. In einer größeren Stadt im amerikanischen Bundesstaat Texas hielt er jüngst ein Referat im Rahmen eines «christlich-jüdischen Gesprächs». Bei der anschließenden Diskussion wurde die Frage gestellt, wie es der Referent mit den sogenannten «Juden für Jesus» («Jews for Jesus») halte, d. h., es wurde zu der oben erwähnten Aussage *Johann Maiers* die Probe aufs Exempel gestellt. Der Referent antwortete, daß er sich diesbezüglich noch nicht ganz im klaren sei, weil, seiner Meinung nach, das heutige Judentum dieses Problem noch nicht genügend durchdacht hat. Er meinte aber, daß man im 20. Jahrhundert die mittelalterliche Einstellung nicht ganz so einfach übernehmen könne, da sich inzwischen einiges geändert habe – nicht zuletzt die Tatsache, daß viele der heutigen jüdischen Konvertiten zum Christentum aus bewußter, ehrlicher Überzeugung weiterhin Juden bleiben wollten, während sich im Mittelalter viele jüdische Konvertiten zum Christentum entweder einer Zwangstaufe unterzogen oder be-

wußt mit der Religion der Väter brechen wollten. Verleumdungen der Juden und des Judentums, Anklagen, die zu Zwangsdisputationen, Bücherverbrennungen und Scheiterhaufen führten, gingen von den heutigen Judenchristen nicht aus. Man müsse daher im heutigen Judentum andere Kategorien als im Mittelalter finden, um diese Menschen richtig einzustufen. Aber wie diese Kategorien aussehen würden, wisse der Referent noch nicht. Man befasse sich ja mit einem ganz neuen Phänomen.

Der wütende Brief, der ein paar Tage später von dem orthodoxen Ortsrabbiner eintraf, war keine Überraschung. Der orthodoxe Kollege wollte klarstellen, daß der Referent ganz und gar nicht im Namen der «jüdischen Mehrheit» gesprochen hatte – was der Referent allerdings auch nie behauptet hatte. Im Gegenteil, er hatte am Anfang seines Referats die Frage aufgeworfen: «Welches Judentum steht welchem Christentum gegenüber?», und er hatte darauf hingewiesen, daß er bei diesem Gespräch nur seine persönliche Meinung vertrete. Diese Meinung teilte sein orthodoxer Kollege offensichtlich nicht. Falsch war es allerdings, dem Referenten zu unterstellen, daß er tatsächlich schon zum Entschluß gekommen sei, die «Juden für Jesus» als jüdische Glaubensbrüder anzuerkennen. Dieser Entschluß steht nämlich beim Referenten immer noch aus, denn das Problem ist höchst kompliziert.

Aber was der Schreibende seinem orthodoxen Kollegen geantwortet hat, mag von allgemeinem Interesse sein. Er schrieb ihm, daß bei der jüdischen Beurteilung von jüdischen Konvertiten zum Christentum drei Epochen streng unterschieden werden müssen: die Zeit des Urchristentums, das Mittelalter und die Moderne. Über das Mittelalter können wir uns einig sein. Wie oben schon angedeutet, wurde die Taufe damals bewußt als Absage an das Judentum gewählt, soweit es sich nicht um Zwangstaufen handelte; und viele jüdische Konvertiten zum Christentum haben ihren ehemaligen jüdischen Glaubensgenossen viel Leid und Schmerz zugefügt. Daß die jüdische Beurteilung dieser Konvertiten absolut negativ ausfallen mußte, ist selbstverständlich und unumstritten.

Jüdisches Lob für die «Sünder Israels»

Weniger selbstverständlich und unumstritten ist dagegen die Beurteilung der Judenchristen im klassischen rabbinischen Zeitalter. Zu einem Bruch zwischen Judentum und Christentum ist es natürlich gekommen, obwohl dieser Bruch ursprünglich vielleicht eher «politisch» als «theologisch» war.² Dennoch hat sich dieser Bruch gewiß nicht plötzlich und mit einem Schlag vollzogen. Die Kirchenväter der ersten christlichen Jahrhunderte wissen noch von Judenchristen zu berichten, die sich absolut als Juden fühlten. Sie fanden es auch notwendig, Heidenchristen davor zu warnen, sich jüdische Gebräuche und Feiertage zu eigen zu machen.

¹ J. Maier, Judentum und Christentum. Geschichtliche Hinführung, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 26, Freiburg i. Br. 1980, 130–135, hier 135.

² Siehe J. J. Petuchowski, Der Ketzersagen, in: M. Brocke/W. Strolz/J. J. Petuchowski (Hrsg.), Das Vaterunser, Freiburg i. Br. 1974, 90–101.

Auch auf rabbinischer Seite scheint man eine ganze Weile lang die Judenchristen als irgendwie noch zur jüdischen Gemeinschaft gehörig betrachtet zu haben. In der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts lehrte Rabbi Simeon ben Laqisch, daß das Höllenfeuer den «Sündern Israels» (*posche'ê jisrael*) nichts anhaben kann, da diese Sünder so voll von religiösen Handlungen (*mizwot*) sind, wie ein Granatapfel von Kernen.³ Sein Zeitgenosse Rabbi Simeon Chasida lehrte, daß kein Fasttag als richtiger Fasttag angesehen werden kann, wenn die «Sünder Israels» nicht daran teilnehmen.⁴ Nun hat der jüdische Gelehrte *Arthur Marmorstein* (1882–1946) in einer längeren Studie behauptet, daß es sich bei diesen «Sündern Israels» um Judenchristen handelt, die deshalb «Sünder Israels» genannt wurden, weil sie in einigen Dingen von der jüdischen Gesamtheit abgewichen waren, in anderen aber noch ganz der jüdischen Gemeinschaft zugerechnet wurden – ja sogar wegen ihres Eifers in der Gesetzeserfüllung von Rabbi Simeon ben Laqisch gelobt wurden.⁵ Diese Hypothese wird von der heutigen Wissenschaft zwar nicht allgemein und unbedingt akzeptiert. Aber in der Replik an den orthodoxen Rabbiner in Texas wurde diese Hypothese dennoch ins Feld geführt, weil Arthur Marmorstein ein streng orthodoxer Rabbiner war, der am Jews' College, dem orthodoxen Rabbinerseminar in London, als Professor lehrte. Sein Sohn Emile schrieb in einer Würdigung seines Vaters, die den Aufsätzen Arthur Marmorsteins vorangeht: «Das Leben und die Lehre meines Vaters wurden hauptsächlich von seiner Überzeugung von der Wahrheit des Judentums beeinflusst. Er übernahm ohne Vorbehalt die Lehre von der göttlichen Offenbarung des «Geschriebenen» und des «Mündlichen Gesetzes» am Berge Si-

³ Babylonischer Talmud: Traktat Chagiga 27a; Traktat Erubin 19a.

⁴ Babylonischer Talmud: Traktat Keritot 6b.

⁵ A. Marmorstein, *Studies in Jewish Theology*, London 1950, 179–224.

⁶ A. Marmorstein, a. a. O., XXIII.

PATRICK DE LAUBIER

DAS SOZIALE DENKEN DER KATHOLISCHEN KIRCHE

*Ein geschichtliches Ideal von Leo XIII.
zu Johannes Paul II.*

Deutsche Übersetzung von Hans Großrieder
261 Seiten. Format 13 × 19 cm. sFr. 28.50

*«... Eine meisterhafte Darstellung,
das Ergebnis eines eindringlichen Studiums der
päpstlichen Texte.*

*Sie kennzeichnet deren unbedingte Einheit
innerhalb der Verschiedenartigkeit,
ihre Traditionsverbundenheit, fern von jedem
Konservatismus, die außergewöhnliche
Jugendfrische des Evangeliums und der Kirche.»*

G. Robinot Marcy, «Projet», April 1981

UNIVERSITÄTSVERLAG, CH-1700 FRIBOURG

nai. Es war für ihn daher einfach und logisch, das Judentum als Lebensweg zu praktizieren.»⁶

Ob die Hypothese Marmorsteins wissenschaftlich haltbar ist oder nicht, kann hier dahingestellt bleiben. Fest steht auf jeden Fall, daß es sich ein orthodoxer Rabbiner und Lehrer von orthodoxen Rabbinern in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erlauben konnte, damit zu rechnen, daß die Judenchristen in Palästina noch im 3. Jahrhundert als Juden galten und sogar von einer Autorität wie Simeon ben Laqisch gewissermaßen gelobt werden konnten – wenn man auch von ihren Abweichungen vom Wege der Gesamtheit wußte. Warum also müßte sich ein orthodoxer Rabbiner am Ende des 20. Jahrhunderts zur Behauptung versteigen, daß die mittelalterliche jüdische Beurteilung von jüdischen Konvertiten zum Christentum schon seit eh und je bestand und daß sie immer einheitlich war? Dazu verpflichtet ihn gewiß nicht seine Orthodoxie, sondern nur ein Mangel an geschichtlichem Verständnis.

Wenn es aber möglich ist, zwischen der jüdischen Beurteilung von Judenchristen im klassischen rabbinischen Zeitalter und der jüdischen Beurteilung von «Apostaten» im Mittelalter zu unterscheiden, dann sollte es ebenso möglich sein, zwischen der mittelalterlichen Beurteilung und der Beurteilung von heutigen jüdischen Konvertiten zum Christentum zu unterscheiden. Leicht wird eine derartige Unterscheidung allerdings nicht fallen. Das heutige Christentum, um welche seiner Richtungen es sich auch handeln mag, ist ja schließlich mit dem Christentum der ersten drei Jahrhunderte nicht einfach identisch. Wenn es auch klar ist, daß die meisten heutigen Konvertiten zum Christentum durch ihre Konversion ihr Judentum nicht verleugnen wollen, so bleibt doch das Judentum aller Richtungen den Tendenzen gegenüber empfindlich, die als «Auflösungsprozeß» des Judentums und als «Untergrabung» seiner Struktur verdächtigt werden könnten. Auch das Bewußtsein, eine «gefährdete Minorität» in einer nichtjüdischen Welt zu sein, spielt dabei immer noch eine erhebliche Rolle. Dazu kommt, daß das heutige Judentum noch ganz am Anfang steht mit seiner Fähigkeit, etwa zwischen den verschiedenen Möglichkeiten des Messiasglaubens und zwischen einer theologischen Trinitätslehre und einem Glauben an drei Götter zu unterscheiden.

Kompliziert wird das Problem auch dadurch, daß es sich bei der amerikanischen «Juden-für-Jesus»-Bewegung durchweg um buchstabengläubige, biblische Fundamentalisten handelt, wobei doch selbst die jüdische Orthodoxie durch ihren Glauben an die «mündliche Lehre», ohne die man die «schriftliche» Tora gar nicht verstehen kann, einen konsequenten biblizistischen Fundamentalismus nicht nachvollziehen kann. Es sei wieder auf ein persönliches Erlebnis hingewiesen:

Der Schreibende verbrachte einmal eine Woche in einem Nonnenkloster, um die Schwestern *in talmudicis* zu unterrichten. Beim Festmahl am Ende der Woche saß er zwischen einem Prälaten und einem Benediktinermönch. Über die jüdische Herkunft des Prälaten wußte er Bescheid. Aber auch der Mönch erzählte von der jüdischen Erziehung, die er als Kind genossen hatte. So saßen denn drei gebürtige Juden zusammen, der Rabbiner zwischen dem Prälaten und dem Mönch. Bei der guten Mahlzeit unterhielt man sich großartig – und ganz ökumenisch. Nach einer Weile gesellten sich zwei Gäste zu uns, «Juden für Jesus» aus der Nachbarschaft. Da hörte auf einmal die Unterhaltung auf. Man saß schweigend am Tisch. Schließlich verabschiedeten sich die «Juden für Jesus». Da sprach der Mönch zum Prälaten und zum Rabbiner: «Es ist doch seltsam: Wir drei können uns großartig unterhalten, denn wir haben eine gemeinsame Sprache. Aber diese gemeinsame Sprache fehlt uns mit den «Juden für Jesus.» Gemeint war damit natürlich nicht die gemeinsame jüdische Herkunft, sondern die wissenschaftliche Ausbildung und das nichtbuchstabengläubige Verständnis der Heiligen Schrift, die den «Juden für Jesus» total abgingen. Und das ist es auch, was die «Juden für Jesus» für das heutige Judentum so besonders problematisch macht. Den Buchsta-

benglauben hat das historische Judentum den Sekten der Sadduzäer im Altertum und der Karäer im Mittelalter überlassen. Es wird ihn heute wohl kaum aufnehmen, nur um dadurch mit den «Juden für Jesus» besser ins Gespräch zu kommen.

Kein historisches, sondern ein aktuelles Problem

Damit ist natürlich die unbequeme Frage noch keineswegs beantwortet. Es gibt ja schließlich auch Juden, die zu anderen Formen des Christentums übergetreten sind und mit denen ein Gespräch auf nichtfundamentalistischer Basis möglich wäre. (Franz Rosenzweig hat sich ja auf diese Weise mit seinen christlich getauften Verwandten und Freunden unterhalten – und wäre selber ein derartiger «Christ aus dem Judentum» geworden, hätte ihn nicht sein religiöses Erlebnis am Versöhnungstag 1913 davon abgehalten.)

Aber mit dieser unbequemen Frage müssen sich die heutigen Juden erst noch beschäftigen. Aus dem Wege können sie ihr auf die Dauer nicht gehen. Und auch die Christen müssen erst noch ins klare kommen über die parallele Frage: wie denn die heutige Kirche zu einem bewußten Judentum stehen würde, d. h. mit christusgläubigen jüdischen Menschen, die sich an die Vorschriften der Tora halten. Daß Paulus den Weg der Tora für Heidenchristen verwirft und tadelt, ist klar. Die Neutestamentler sind sich aber noch gar nicht darüber einig, wo Paulus diesbezüglich den Judentum gegenüber steht – und auch darüber nicht, wie er es mit sich selbst gehalten hat.

«Jesu Jude-Sein als Zugang zum Judentum» ist der vielsagende Titel eines von Willehad Paul Eckert und Hans Hermann Henrix herausgegebenen Buches.⁷ Marc Chagalls Gemälde «Kreuzigung in gelb» (1943), wo Jesus am Kreuz mit den *tefillin* (Gebetsriemen) an der Stirn und auf dem Arm dargestellt wird,

find positive Beurteilung von christlicher Seite.⁸ Aber das Verständnis von Jesu Jude-Sein und die Beschäftigung mit dem ursprünglichen Judentum sind ja sozusagen *historische* Forschung, die zwar das gegenseitige Verständnis erheblich fördert, die aber dennoch für die *heutige* christliche Einstufung von bewußten und nach jüdischem Religionsgesetz lebenden *heutigen* Judentum so wenig aussagt, wie, von jüdischer Seite aus, Marmorsteins Behandlung der talmudischen Einstellung zu den ursprünglichen Judentum.

Um die Frage noch unbequemer zu machen, müssen wir auch auf die heutige *konkrete* Situation hinweisen. Es geht doch in der Mehrzahl der Fälle gar nicht um jüdische Konvertiten zum Christentum, die entweder vor oder nach ihrer Taufe das jüdische Religionsgesetz beobachten. Und es geht auch nicht um Judentum gewordene Christen, die ihre Berufung als Christen aufrechterhalten wollen. Es geht vielmehr um Konvertiten (in beide Richtungen) und um die Stellungnahme zu ihnen seitens der jeweils «aufgegebenen» Religion. Die Antwort wird wahrscheinlich davon mitbeeinflusst werden, ob man sich an die Annahme von «einem Bund» oder an die Annahme von «zwei Bündeln» hält. Im letzteren Fall wird es fraglich sein, ob man nach Belieben vom einen Bund zum anderen «umschalten» kann. Rosenzweig hatte das für unzulässig gehalten. Andere mögen darüber anders urteilen. Jedenfalls steht die Antwort noch aus. Die Suche nach ihr darf aber im christlich-jüdischen Gespräch nicht vernachlässigt werden.

Jakob J. Petuchowski, Cincinnati/Ohio (USA)

⁷ W. P. Eckert/H. H. Henrix (Hrsg.), Jesu Jude-Sein als Zugang zum Judentum (= Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen, Bd. 6), Aachen 1980.

⁸ Siehe z. B. Cornelia und Irving Süssman, in: John M. Oesterreicher (Hrsg.), *The Bridge*, Bd. 1, New York 1955, 96–117.

Religionsstatistik mit menschlichem Antlitz

Angesichts der verwirrenden Vielfalt von Kirchen und anderen Religionsformen und der weitverbreiteten Ratlosigkeit darüber, was die Religionen denn noch beitragen können zur Bewältigung der Weltprobleme, bringt das Standardwerk «*World Christian Encyclopedia. A comparative study of churches and religions in the modern world AD 1900–2000*» (hrsg. von David B. Barrett)¹ zunächst Information: Wer sind die Kirchen? Wo und wie leben sie? Was tun sie?

Der Schwerpunkt dieser Enzyklopädie liegt auf einem jedes Land einzeln erfassenden Survey (223 Staaten; 640 Seiten). Zwei standardisierte, d. h. für alle Länder vereinheitlichte Tabellen geben für jeden Staat Auskunft über Religions- und Konfessionszugehörigkeiten, zeichnen, im Vergleich zur Gesamtdemographie, die Entwicklungen im 20. Jahrhundert nach (mit Schätzungen zum Jahr 2000), bringen eine vollständige Auflistung aller Denominationen (1980 sind es in Brasilien deren 500, in der Schweiz 149, in Deutschland 260, in den USA 2050), nennen ihre Organisationsformen, signalisieren die verschiedensten zwischenkirchlichen Beziehungen und charakterisieren kurz die markantesten Eigentümlichkeiten der verschiedenen Denominationen. Ein Textteil zeichnet dann für das betreffende Land jeweils die Geschichte der Religionen und Konfessionen nach.

Wer nun mit der vorliegenden Enzyklopädie zu arbeiten beginnt und dann zunächst wohl zu dem einen oder anderen Ländersurvey greift, wird bald merken, wie hier die einzelnen In-

formationen und Einsichten nochmals ein besonderes Relief gewinnen, wenn sie – wie die Konzeption der Enzyklopädie es selber will – verstanden werden vor dem Hintergrund der weltweiten Entwicklungen. Man greift dann mit Gewinn zu den 31 Universalstatistiken (Verbreitung des Christentums, Situation im 20. Jahrhundert, konfessionskundliche Statistiken; 58 Seiten), und auch die übrigen Teile der Enzyklopädie erbringen dann je auf ihre Weise bald schnelle Information, bald Veranschaulichung und Vertiefung: eine Chronik der Weltmission (27–1983), ein breit angelegtes Kapitel zur Methodologie (67 Seiten; wer ist z. B. als Christ oder Atheist zu bezeichnen? wie lassen sich die verschiedenen Weisen der Kirchenzugehörigkeit quantifizieren? usw.), ein ethnolinguistisches Kapitel, ein Wörterbuch, eine Bibliographie, ein farbiger Atlas, ein «Who's who» und ein Adreßbuch, bei welchem allerdings noch mehr als anderswo auffällt, wie schnell die Daten veralten.

Die Enzyklopädie hat in mancher Hinsicht neue Wege eingeschlagen. Zum ersten Mal werden – sowohl bei den globalen Beschreibungen wie auch bei den detaillierten Analysen an Ort – die religiösen (im engeren Sinn kirchensoziologischen) Daten konsequent in Beziehung gesetzt zu den profanen Gegebenheiten. Den einzelnen Ländersurveys werden immer ausführliche säkulare Daten vorangestellt: politische Beschreibung des Staates (mit Angaben zu guter Letzt auch über das Militärwesen, bis hin zur Anzahl der Militärflugzeuge), Demographisches (mit Nennung z. B. der Lebenserwartung und der verschiedenen Flüchtlingsgruppen), ethnolinguistische Gruppen, ökonomische Verhältnisse (u. a. mit Pro-Kopf-Einkommen und Inflationsraten), Gesundheitswesen, Erziehungswesen, Schrifttum, Kommunikationswesen (die Anzahl von Telefonapparaten, Radios, Televisionsgeräten und täglichen Zeitungsexemplaren pro tausend Personen). Nach dem Programm der Enzyklopädie sollen die Christen mit Hilfe all dieser Daten in die Lage versetzt werden, sich nicht nur um das individuelle Seelenheil zu kümmern, sondern vermehrt auch die gesellschaftliche Verantwortung wahrzunehmen.

Neu ist des weiteren, jetzt in konfessionskundlicher Hinsicht, wie die

¹ Nairobi, Oxford, New York: Oxford University Press 1982. Großformat, 1010 Seiten, 55 engl. Pfund (sFr. 213.10). Dieses Werk wurde unter Mitarbeit von Hunderten von Experten hergestellt am CSWE (Centre for the Study of World Evangelization, Nairobi, Kenya) unter Mitwirkung der Forschungsinstitutionen FERES (International Federation of Institutes for Socio-Religious Research, Louvain-la-Neuve, Belgien) und MARC (Missions Advanced Research & Communication Center, Monrovia, California, USA).

lange gängige Grobeinteilung der Christenheit in Orthodoxe, Katholiken und Protestanten abgelöst wird von einer typologischen Aufgliederung in sieben ekklesial-kulturelle Hauptblöcke (Hauptströme): römischer Katholizismus, Orthodoxie, Anglikanismus, Protestantismus, marginaler Protestantismus, (nichtrömischer) Katholizismus, nichtweiße einheimische Christenheit. Diese sieben Hauptblöcke beheimaten des näheren 156 zurzeit typologisch unterscheidbare Haupttraditionen, diese letzteren ihrerseits dann nochmals rund 20800 verschiedene Denominationen. Wie das Kapitel «Methodologie» ganz allgemein all die komplexen Verfahrensweisen sehr verständlich offenzulegen vermag, werden dort im besonderen auch die mit den konfessionellen Neuaufgliederungen sich ergebenden sprachlichen Neuprägungen genauestens erklärt und begründet. Innerhalb des mit «Dictionary» überschriebenen Teiles der Enzyklopädie werden diese Neologismen dann nochmals definiert.

In formaler Hinsicht liegt ein Meisterwerk vor. Die Verantwortlichen wollten bei der Ermittlung und Verrechnung der immensen Zahlenmaterialien die «statistical compassion» wahren: Quantifizieren mit Anteilnahme. Eine «Statistik mit einem menschlichen Antlitz» wollten sie schaffen. Es ist ihnen gelungen. Die Statistiken werden nämlich geschickt verwoben mit demographischen Photos und streckenweise auch mit einem narrativen Text. Zahlen, Bilder und Worte verdeutlichen sich wechselseitig. Unter dem fragenden Blick zweier kenyanischer Kinder, von denen das eine sich mit Krücken fortbewegen muß, steht beispielsweise zu lesen: Es gibt auf der Welt 273 Millionen behinderte Kinder. Oder es heißt zum Photo einer lachenden Kinderschar aus Bangladesch: Ihre Lebenserwartung ist die niedrigste der Welt: 35,8 Jahre (uns mögen dabei die entsprechenden Zahlen aus der Schweiz oder aus Deutschland durch den Kopf gehen: 72,7 bzw. 71,2).

Die vorliegende neue Enzyklopädie ist zunächst von einem rein praktischen Nutzen für all jene, die sich informieren wollen. Doch sie erbringt noch einen «höheren» Nutzen. Sie vermag die jahrtausendealte Erfahrung zu vermitteln, daß der Glaube in den verschiedensten Kulturwelten immer wieder neu Leben zu gewinnen – und dann Leben zu gestalten – vermag. Auf seine Weise. Die neue Enzyklopädie trägt damit bei zum Abbau von konfessionalistischen Überlegenheitsdünkeln und falschen Absolutheitsansprüchen.

Pietro Selvatico

Zum Jahreswechsel haben wir viele Dankbriefe aus Überseeländern und Ostblockstaaten erhalten. In bewegenden Worten berichten sie, wie jede Nummer der ORIENTIERUNG vielfach ausgewertet werde. Wir geben diesen Dank an alle weiter, die ihre Abonnementszahlung durch einen Gönnerbeitrag aufgestockt haben.

Ihre ORIENTIERUNG



ORIENTIERUNG

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Albert Ebnetter, Mario v. Galli, Robert Hotz, Nikolaus Klein, Josef Renggli, 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 80-27842

Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge

Konto Nr. 0842-556967-61

Deutschland: Postcheckkonto Stuttgart 6290-700

Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnementspreise:

Schweiz: Fr. 35.- / Halbjahr Fr. 19.50 / Studenten Fr. 25.50

Deutschland: DM 43.- / Halbjahr DM 23.- / Studenten DM 29,50

Österreich: öS 330.- / Halbjahr öS 185.- / Studenten öS 215.-

Übrige Länder: sFr. 35.- plus Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 40.- / DM 50.- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelexemplar: Fr. 2.50 / DM 3.- / öS 22.-

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich

Ich kann nicht klagen ...

Man muß schon ein vollendeter Narr sein, um angesichts der Armut, der Mißwirtschaft und der Korruption, unter der die Arbeiter der Danziger Leninwerft zu leiden haben, nicht zu klagen. Und so hat der 1938 geborene polnische Schriftsteller *Janusz Glowacki* einen vollkommenen Narren zum Helden seiner bitterbösen Satire über die Ereignisse auf der Danziger Leninwerft gemacht, welche in den bekannten Streik von 1980 und das «Danziger Abkommen» mündeten. Glowacki hatte diesen Streik als Augenzeuge miterlebt. Nachdem ihn die Ausrufung des Kriegsrechts im Ausland überraschte, kehrte der Schriftsteller nicht in seine Heimat zurück, sondern übersiedelte in die USA, wo er derzeit lebt.

Tiefgründige Analysen zum dramatischen Geschehen sucht man in seinem Buch vergeblich. Er beschreibt die Ereignisse wie ein Soldat, der eine Schlacht aus der Perspektive des Schützengrabens betrachtet. Alles geschieht irgendwie zufällig, wobei die einzelnen Fakten mit einem bedrückend hoffnungslosen Gelächter kommentiert werden. Die Entscheidungen werden anderswo gefällt. Der einzelne erscheint als Rädchen in einem Getriebe, das er nicht durchschaut und deshalb auch nicht zu beeinflussen vermag. Gerade darin erhält Glowackis Roman seine Authentizität.

Der Held der Erzählung, der arme Narr, ist nicht ein Mann der hohen Ideale. Er will schlicht und einfach leben, besser noch, überleben. Gehorsam wird er zum Spitzel, denn das verbessert seine trostlose Lage. Die Erkenntnis dessen, was er tat, kommt ihm erst später, und die Ironie will es, daß er seine Gewissensbisse ausgerechnet einem anderen Spitzel beichtet und den Falschen um Verzeihung bittet.

Die Parteifunktionäre, der «Hohe Genosse» und die «Allerwichtigste Persönlichkeit» sind für ihn Götter auf einem fernen Olymp, die sich in einem unverständlichen Zeremoniell bewegen. Mit der Beschreibung einer Schiffstaupe und dem damit verbundenen verlogenen Gehabe gelingt es Glowacki großartig, die Scheidung der beiden Welten darzustellen. Die Arbeiter sind im Arbeiterstaat nur Mittel zum Zweck. Ihre Auszeichnung besteht darin, einen Blick auf die gefüllten Platten der Funktionäre werfen zu dürfen, oder einmal ins Theater geführt zu werden (wo unser Held in der wohligen und ungewohnten Wärme sofort einschläft).

Der Streik, zu dessen Teilnehmer unser Narr wiederum völlig ungewollt wird, öffnet schließlich auch ihm die Augen. Aber auch beim Streik ist er letztlich doch erneut nur ein Geführter und nicht ein Akteur, auch wenn er nun mit der Armbinde eines Streikfunktionärs herumläuft. Da gibt es «Experten», die mit der Regierung verhandeln, und einen bekanntén schnauzbärtigen Recken, der durchs Megaphon spricht. Und das Ende des Streiks, der Sieg, das «Danziger Abkommen», bringt keine Lösung: «Keiner wußte genau, was er mit sich anfangen sollte.» Und unser Narr kniet am Grabe seines Jüngsten und spricht: «Siehst du, mein kleiner Liebling, es scheint so, als ob nun doch alles gut wird.»

Die Note der Hoffnung, mit der Glowacki sein Buch schließt, ist durch die Realitäten längst schon überholt. So bleibt am Ende für den Leser dieses Romans der Eindruck von Düsternis, die durch das Lachen, mit der sie präsentiert wird, nur noch erschreckender wirkt. Sicher, es ist ein Roman, mehr noch, eine Karikatur. Aber gerade diese Karikatur bietet ein Stimmungsbild von besonderer Dichte. Schade nur, daß es Glowacki nicht immer gelungen ist, seinen karikaturistischen Stil durchzuhalten. Sein Werk bleibt nichts desto weniger ein lesenswertes Zeugnis.

Robert Hotz

Janusz Glowacki, *Ich kann nicht klagen*. Roman, aus dem Polnischen von Christa Vogel. Unionsverlag Zürich 1983, 160 Seiten, broschiert, Fr./DM 24.80.