



ORIENTIERUNG

Nr. 4 51. Jahrgang Zürich, 28. Februar 1987

ZWAR LIEB' ICH DEN Freund, doch lieb' ich ihn leider aus Neigung», dichtete *Friedrich Schiller* gegen die Pflichtenethik des Philosophen *Immanuel Kant*. In der poetischen Sprache lieben die Deutschen die Lust, wenn sie sie als «Waldeslust» besingen können. «O Täler weit, o Höhen, du schöner grüner Wald, du meiner Lust und Wehen andächtiger Aufenthalt» haben die Älteren vielleicht noch mit *Eichendorff* in der Schule gelernt. Aber in der Romantik, die auf das Pflichtgefühl der Aufklärung und das sogenannte «Philistertum» der Etablierten reagiert, gehört zur Lust zugleich der Schmerz, das Wehgefühl zum Wohlgefühl. Was fällt uns ein, wenn wir das Wort «Lust» hören oder lesen? Außerhalb der poetischen Sprache und außerhalb der Psychologie *Freuds* mit ihrem Lustprinzip scheint uns das Wort Lust kaum für den Ernst

Vom rechten Verzicht ...

des Alltags oder für die Suche nach dem Sinn unseres Lebens geeignet. Und die Jugendlichen umschreiben das altertümliche Wort «Lust» auch nur negativ, wenn sie «keinen Bock» auf etwas haben.

In unserem alltäglichen Sprachgebrauch liegt ein Stück Verdrängung dessen, was mit «Lust» gemeint sein könnte. Aber auch, wenn man sich die Mühe macht, ein paar Fachlexika verschiedener einschlägiger Wissenschaften durchzusehen, kommt man zu dem Ergebnis, daß die Lust gern umgangen wird, etwa mit: Lust siehe Libido, oder: Lust siehe Freude. Nur bei den katholischen Moraltheologen, zu deren Zunft ich gehöre, findet man das Stichwort «Lust», vielleicht deshalb, weil sie den Vorwurf der «Lustfeindlichkeit der Kirche» aufarbeiten müssen. Ein Buch mit dem schönen Titel «Recht auf Lust» ist denn auch von einem Theologen herausgegeben worden.¹

Man könnte unser herkömmliches bürgerliches Lebensgefühl vielleicht auf die Formel bringen: Gegen die Lust darf man nicht sein, doch für die Lust ist auch nicht fein. Dem

von der größeren Lust ...

Lustgefühl haftet so etwas wie ein gehemmttes Freiheitsstreben an: Man darf die Sache nicht schlecht machen, aber sich doch nicht so ganz auf sie einlassen. Daran sind eigentlich unsere religiösen Traditionen weniger schuld, denn das scheinbar finstere Mittelalter sprach viel ungehemmter von der Lust, machte dabei freilich einige Unterscheidungen. Es ist das Bürgertum und seine aufgeklärte Philosophie, das der Lust die Pflicht und den damit verbundenen Verzicht gegenübergestellt hat. Es ist das Bürgertum und seine romantische Sehnsucht, das die Lust mit dem Wehgefühl, mit dem Welt- und Seelenschmerz in Verbindung gebracht hat. Es ist das Bürgertum mit seinem Interesse an wirtschaftlicher Leistung und Erfolg, das die Lustfähigkeit des Menschen zugunsten seiner Tugenden und Pflichten verdrängt hat. Seither leben wir mit dem Gegensatz von Lust und Verzicht. Auch eine konsumfreudige Zeit, die an die Stelle der Lust den Genuß setzt, ändert daran nicht viel. Denn die Maxime heißt weiterhin: etwas

von der Fülle des Lebens

leisten, damit man sich etwas leisten kann. Aber, wann wird das sein, und vor allem, für wen wird das sein? Die Versprechungen der Konsumwelt sind immer größer als unsere Möglichkeiten. Und wenn wir dann genießen, tun wir dies auch mit Lust?

Dazu müßten wir eigentlich erst einmal wissen, was «Lust» überhaupt ist. Die beste Definition scheint mir zu sein: unser Leben in gesteigerter Intensität wahrzunehmen. Das Selbstgefühl und das Lebensgefühl werden zugleich dicht und in besonderer Weise zugespitzt. Das kann auf ganz verschiedenen Ebenen und in ganz verschiedener Weise geschehen. Dann müssen wir zunächst einmal davon absehen, daß Lust fast ausschließlich mit der Intensität sexueller Empfindungen zusammengebracht wird. Das ist viel-

ETHOS/ETHIK

Von Lust und Verzicht und darüber hinaus:

Von der Kultur unserer Sinnlichkeit – Plädoyer für die Lust – Die Weisheit des Verzichtens – Das Streben nach der Fülle des Lebens und die Fähigkeit des Loslassens – Um die Einheit von Gelassenheit und Leidenschaft.

Dietmar Mieth, Tübingen

BIBEL

Gottesoffenbarung am Sinai: Aus christlich-jüdischer Bibelarbeit (1) – Zweites Vatikanum bringt verändertes Verhältnis zu den Büchern des Alten Bundes – Ihre Eigenständigkeit und dauernde Gültigkeit werden hervorgehoben – Die ganze Schrift ist Prüfstein kirchlicher Lehre und Praxis – Zum Text von *Exodus 19,3-9* – Grundbestand der Erzählung geprägt von deuteronomistischer Bundestheologie – Befreiung aus Ägypten ermöglicht Existenz Israels – Die Rolle des Mose in der priesterschriftlichen Konzeption. *Hubert Frankemölle, Paderborn*

EHE/ÖKUMENE

Mischehen sind der «Normalfall»: Statistische Daten von 1985 aus der Schweiz – Die Zahl der konfessionsverschiedenen Eheschließungen gleicht sich in paritätischen Gebieten jener der konfessionsgleichen Ehen an.

Albert Ebnetter, Zürich

ROMAN

Vier Jahrhunderte Pilgerfahrt nach Tuten-

hausen: Zu *Carl Amerys* «Die Wallfahrer» – Vielfach mißbrauchte Marienfrömmigkeit in Bayern – Die Führer des Katholizismus verkannten die Zeichen der Zeit – Sprung ins 20. Jahrhundert – Die beiden Grafen Arco – Madonna der kleinen Leute – Die Nike-Rakete als neue «Patrona bavariae» – Geht das Weltende von Bayern aus? – Eine komödiantische, süddeutsch-katholische Apokalypse.

Paul Konrad Kurz, Gauting

BUCHBESPRECHUNG

Gedanken und Gebete eines behinderten Mädchens: Elementare Fähigkeit zu Trauer, Angst und Freude – Gespräche der Tochter mit der Mutter.

Regine Schindler, Bern

PORTRÄT

Der brasilianische Komponist Heitor de Villalobos: Von *Arthur Rubinstein* entdeckt – Mühsamer Weg zu einer eigenständigen brasilianischen Musik – Verarbeitung der Volksmusik aus dem Nordosten – Erfolge in Paris – Einflußreich als Musikpädagoge.

Albert von Brunn, Zürich

leicht auch ein Grund dafür, daß wir sie aus unserer Alltagssprache verbannen, aller sexuellen Aufklärung zum Trotz. Denn Lust hat einen sehr viel allgemeineren Sinn: als Funktionslust, als Sinnenlust, als seelisches Erleben, als ästhetisches Empfinden und als geistiger Genuß. Funktionslust kennen wir aus Spiel, Sport und Tanz; sie schließt Freude an der Selbstbewegung, am Rhythmus und am Zusammenwirken von Bewegungen ein. Auf ihrem Höhepunkt ist hier die Lust mit fast träumerischer Selbstvergessenheit verbunden, von der sich

Die Kultur unserer Sinnlichkeit ist zugleich eine Vertiefung unserer Erlebnisfähigkeit und Erweiterung unserer Gefühlsräume.

auch Zuschauer besonders ergreifen lassen. Es gibt in diesem Bereich die verschiedensten Erfahrungen und Erlebnisse, wie sie in unserer Freizeitkultur vorkommen können, sofern sie nicht von Leistungsstreben und Kommerzialisierung verspielt werden. Lust hat zugleich etwas mit Sinnlichkeit zu tun. Im Sehen, Hören, Riechen, Tasten und Schmecken sind Lustgefühle möglich, die wir kultivieren und verfeinern, damit tiefer wahrnehmen und uns bewußter an ihnen erfreuen können. Menschen, deren Sinnlichkeit durch Mangel an Kultur oder durch Überreizung abstumpft und verkümmert, verlieren ihre Lustfähigkeit, werden träge, antriebsarm und unlustig, schwer zu erfreuen und unangenehm im Umgang. Die Kultur unserer Sinnlichkeit ist zugleich eine Vertiefung unserer Erlebnisfähigkeit und eine Erweiterung unserer Gefühlsräume. Die Dinge und Lebewesen der Natur, die Begegnung mit Menschen, das Wahrnehmen mit den Sinnen und der Seele der Künstler der Sprache, des Bildes und der Musik – das alles kann unser Selbstgefühl intensiver werden lassen und bereichern. Auch zum Geistigen, wenn es vom Sinnlichen und Seelischen nicht gewaltsam getrennt wird, gehört eine Ausstrahlung in unsere Seelenkräfte. Die Freude an der Schärfe und Beweglichkeit des Denkens ist dem Spielerischen so benachbart, daß etwa das Schachspiel als Volkskultur bei unseren östlichen Nachbarn möglich ist.

LUST ALSO IST EINE erfreuliche Dimension unseres Lebens, ein Ausdruck seiner Lebendigkeit. Je mehr wir sinnlich, seelisch und sozial lebendig sind, um so mehr Erfüllung findet unser Luststreben. Fragte man das Leben, worumwillen es lebt, sagt der spätmittelalterliche Mönch und Mystiker, Meister Eckhart, so würde es antworten: Ich lebe darum, daß ich lebe, oder: Ich lebe gerne. Der Mensch ist um so lebendiger, je mehr er an dieser Antwort teilhat. Um so antriebsstärker bewegt sich in ihm auch das Leben. Wenn aber Lebendigkeit und Lust so sehr miteinander zusammenhängen, dann hat das Erlahmen unseres Strebevermögens etwas mit den Todesarten zu tun. Diese psychischen Todesarten haben nichts mit dem Tod als natürliches Lebensende gemeinsam, aber sehr viel mit dem Absterben unserer Sinnlichkeit, unserer Erlebnisfähigkeit, unserer seelischen Bewegtheit, unserer menschlichen Beziehungen, unserer Sinnerfahrungen. Die psychischen und sozialen Tode

Meister Eckhart: Ich lebe darum, daß ich lebe, oder: Ich lebe gerne.

in unserer Gesellschaft haben auch etwas mit einem Verfall der Lust zu tun. Indem immer mehr Seelisches und Menschliches sich in habhafte Dinge verwandelt, erstarrt das Luststreben zum Besitzstreben. Schon Augustinus hat gewußt, daß das Haben und Gebrauchen etwas anderes ist als das Tun und Genießen. Je mehr sich Leben in Gegenstände verwandelt, um so weniger ist es lustvoll zu erfahren.

Dies gilt auch von unserer Geschlechtlichkeit. Sie ist auf lustvolle Selbsterfahrung, keineswegs nur in ihrem genitalen Bereich, ebenso ausgerichtet wie auf den Gefühlsraum der Du-

und Wir-Beziehung, in dem diese Selbsterfahrung allein ge-
deiht, ohne anschließend Trauer zu tragen. Denn die animalische Erfahrung, von der die Weisen sprechen, wenn sie behaupten, daß der Mensch wie jedes Lebewesen nach dem Geschlechtsakt in Trauer falle, gilt nur, wo er sich aus der Tiefe der erotischen Empfindung und der menschlichen Geborgenheit herauslöst. Wenn es dann heißt: «let's have it!», wird aus der geschlechtlichen Begegnung ein Gebrauchs- oder Luxusgegenstand, der niemals einlöst, was er zu versprechen scheint, und so endlos unbefriedigt bleibt.

Statt zuerst über den rechten Verzicht zu reden, sind wir zunächst in das Lob der Lust ausgebrochen. Wir haben dabei ein wenig von der Lustfeindlichkeit unserer bürgerlichen Herkunft und unserer gesellschaftlichen Gegenwart aufgedeckt. Denn wenn auch gegenwärtig, mit einer großen sprachlichen Armut an lustvollen Vokabeln, immer wieder beklagt wird, sofern von der Lust die Rede ist, ihr Stellenwert im Leben werde vom zeitgenössischen Leben viel zu hoch eingeschätzt, so ist dies doch eine Täuschung der Unlustigen, auch der Christen, denen das Lachen so selten im Gesicht steht, eine Täuschung, denn wir leben nicht von der Lust, sondern wir leben vom Ersatz der Lust. Nun hat freilich jede Zeit ihre eigenartige Lustfeindlichkeit. War aber im Altertum und im Mittelalter die Lustfeindlichkeit eher die Theorie für eine Elitebildung von Geistgenießern und Aszeten, so sind wir heute dem Phänomen der Lust gegenüber zwar theoretisch freundlicher, aber praktisch nicht ein bißchen weiser geworden, und sei es, daß wir im Namen der Lust diese in die Verbreitung der Unlust verwandeln. Das «öffentliche Gebot der Luststeigerung» und die «Ächtung der Unlust» scheinen, wie der Schriftsteller Martin Walser beobachtet, das Gegenteil zu bewirken. Wie wollen wir weiser werden in der Lust? Hilft uns dabei der Verzicht?

Gewiß, der Verzicht kann uns helfen. Das wissen wir sowohl aus alltäglichen Erfahrungen als auch aus der überlieferten Weisheit der Menschen. Verzicht kann alltäglich weniger als Gegenstück, vielmehr als Verfeinerungselement der Lust angesehen werden. Das weiß jemand, der einmal auf eine Mahlzeit verzichtet hat oder sonst an Sinnenfreude einspart, um sie mit größerer Intensität zu genießen. Mit dem selbstgewollten Entzug wächst die Dichte und Schärfe des Erlebens. Dazu muß man freilich nicht wie Diogenes in der Tonne leben, um zu einem Alexander als größten Wunsch sagen zu können: Geh mir aus der Sonne. Dies zu erfahren, dazu genügt die Weisheit des Rhythmus zwischen Fasten und Genießen, zwischen Heimat und Reisen, zwischen Anstrengung und Spiel.

Aber die überlieferte Weisheit sagt mehr, wenn wir mit ihr tiefer in die Sinnerfahrung unseres menschlichen Lebens eintauchen. Sie stellt nämlich die Lust hinter das Glück des menschl-

Glück ist schwerer und seltener zu haben als die Lust.

chen Lebens zurück. Lust sei nicht das Höchste, aber eine mögliche Begleiterscheinung des Glückens. Warum sind Glück und Lust nicht dasselbe? Warum können wir im Leben Lust erfahren, ohne doch zutiefst glücklich zu sein? Die Antwort auf diese tieferen Fragen lautet: weil die Lust ihren eigentlichen Gegensatz, den Schmerz und das Leid, der doch zum Leben gehört, abweist, während das Glück diese einbezieht und doch über sie hinausschreitet. Freilich ist diese Antwort noch viel zu einfach, wir müssen sie genauer entfalten. Wir wissen doch auch alle darum, daß manche Lusterfahrungen auch ein Stück mitgegebenen Schmerz einschließen können. Dazu müssen wir keineswegs im ausgeprägten Sinne Masochisten sein, die Lust nur auf der Welle einer angemessenen Schmerzdosis ertragen können. Aber, um einige Beispiele zu nennen: Der Schmerz der angestregten Tätigkeit hebt die Arbeitslust nicht einfach auf; der Schmerz der sportlichen Leistung wird verwandelt in der Lust an der Bewegung oder am Gewinn; den Schmerz einer hef-

tigen Umarmung empfinden wir als Bestandteil ihrer Intensität. Aber das alles sind bestenfalls Vordeutungen auf eine tiefere Sehnsucht, die nicht die Lust, sondern das Glück will. Denn die vielfältige Lust gibt es nur im einzelnen, das Glück gibt es im ganzen, bis in alle Fasern unseres Daseins, auch wenn es nur augenblicklich und nicht beständig ist. Darum ist Glück schwerer und seltener zu haben als die Lust. Darum muß man, um es wahrnehmen und gestalten zu können, auch ein Stück vom Preis des Leidens gezahlt haben, ohne daß damit freilich jenes Geheimnis des Leidens bereits berührt ist, vor dem wir faszungslos und absolut unglücklich stehen.

HABEN WIR UNS JETZT VOM Thema «Lust und Verzicht» entfernt, indem wir zu fragen begannen, wie der Mensch glücken kann? Ich glaube nicht, denn jener oft nur feine Unterschied, der zwischen dem Vielerlei der Lust und der Einheit des Glückens besteht, ein Unterschied, nicht eine Trennung, ist es ja gerade, der den Verzicht, oder besser, die einzelnen Verzichte, als weise erscheinen lassen kann.

Damit sind wir freilich weit davon entfernt, das Verzichten als Gegenstück oder als Alternative zur Lust zu betrachten. Es geht uns auch nicht darum, mit dem Dichter *Eduard Mörike* das «holde Bescheiden» der Mitte zu suchen. («Gebet: Herr, schicke, was Du willst / ein Liebes oder Leides / ich bin vergnügt, / daß beides / aus Deinen Händen quillt. // Wollest mit Freuden / und wollest mit Leiden / mich nicht überschütten / doch in der Mitten / liegt holdes Bescheiden.») Das Maß oder die Mitte sind zwar auch schöne Bilder der menschlichen Selbstverwirklichung, aber sie sind in der Geschichte so oft mißbraucht worden, um die Menschen in ihren Sehnsüchten zu domestizieren, daß wir hier erst einmal die Sprache der Herrschaft des Menschen über den Menschen ausräumen müßten, um zu den richtigen Bildern zu gelangen. Das Verzichten, so meine ich, soll den Menschen nicht kleiner, sondern größer machen, nicht ärmer, sondern reicher, nicht unfreier, sondern freier, nicht gebückt, sondern aufrecht. Das macht gerade die Weisheit des Verzichtens aus: daß es etwas aufbaut und nichts zerstört, daß es pflanzt und nicht rodet, daß es erhöht und nicht erniedrigt.

Die Weisheit wendet *H. Jonas*² auf die technische Macht des Menschen an: «... ganz neuen Boden betreten wir, wenn wir von der Zügelung der Genußgier zur Zügelung des Könnens und Leistens, zur Bändigung des Vollbringungstriebes übergehen. Wer hätte je im Allgemeininteresse «Mäßigung» in der Anstrengung menschlicher Höchstleistungen empfohlen? Es war Tugend, zu tun, was man kann, das Gute mit dem Besseren zu übertreffen, alles Können zu vermehren, immer mehr und Größeres zu vollbringen. Aber sollen – dürfen – wir in Zukunft überall zu weiteren Höchstleistungen fortschreiten? Zur Höchstleistung etwa in der Lebensverlängerung? in genetischer Veränderung? in psychologischer Verhaltenslenkung? in industrieller und agrarischer Produktion? bei der Ausnutzung der Bodenschätze? im Steigern jeder technischen Effizienz überhaupt? Ohne ins einzelne zu gehen, können wir die allgemeine Vermutung äußern, daß hier vielerorts Zurückhaltung zum Gebot werden kann und selbst Steigerung der Leistungsfähigkeit nicht durchweg ein fragloser Wert bleibt, vom Ausmaß ihrer Nutzung zu schweigen. Daß Zügelung des Verbrauchs zur Zügelung der Erzeugung führt, die ihn ja zum Zweck hatte, versteht sich von selbst. Aber unsere Frage und Vermutung geht über solche Handgreiflichkeiten hinaus. Grenzen zu setzen und bewußt haltzumachen selbst in dem, worauf wir mit Grund am stolzesten sind, kann ein ganz neuer Wert in der Welt von morgen sein.»

In der deutschen Sprache hängt «verzichten» mit «verzeihen» zusammen. «Zeihen» ist in der Grundbedeutung ein anderes Wort für «sagen», verzeihen heißt also, sich etwas versagen, und in dieser Form hat sich seine Bedeutung eingeeengt. Wenn ich verzeihe, versage ich mir den Anspruch, für eine Schuld Genußtuung zu fordern. Die weitere Bedeutung des Sich-Versa-

gens trägt das Wort «Verzichten» in sich: Ich nehme in voller Freiheit etwas nicht wahr, das mir durchaus zustünde oder anstünde, das mir also durchaus nicht verboten ist. Der Blick auf diesen sprachlichen Zusammenhang kann uns lehren, daß Verzichten keineswegs etwas mit den verbotenen Früchten des Lebensbaumes zu tun hat. Der Verzicht richtet sich auf Gutes, nicht auf Schlechtes, auf richtiges Streben, nicht auf falsches Wollen. Der Verzicht ist auf den ersten Blick nicht das moralisch Nötwendige. Darum kann es in einem Ethos des Verzichtes nicht um moralische Gebote und Verbote gehen. Es geht um etwas anderes.

Dieses andere gehört mehr zur religiösen als zur moralischen Weisheit des Lebens, sofern man diese beiden Weisheiten, die doch nicht voneinander zu trennen sind, wenigstens unterscheiden möchte. Sicher kann man den Verzicht auch als eine Art Lebensklugheit der Lust betrachten, und diese Weisheit lehren uns sowohl die Philosophien der Lust (Epikur) wie die Philosophien des Verzichts (Stoa). Aber dies ist nicht der Verzicht, der mit dem Unterschied von Lust und Glück und mit dem Übergang von Luststreben und Lusterleben auf der einen Seite zum Glücksstreben und der Glückserfahrung auf der anderen Seite zu tun hat. Die vielerlei kleinen Verzichte lassen sich durchaus der Lebenslust und ihrer Steigerung zuordnen; der Verzicht in

H. Jonas: Grenzen zu setzen und bewußt haltzumachen selbst in dem, worauf wir mit Grund am stolzesten sind, kann ein ganz neuer Wert in der Welt von morgen sein.

den größeren Bewegungen und Entscheidungen des Lebens hat ein grundsätzlicheres Gewicht, das Gewicht der Einstellung zur Welt, zu sich selbst, zum anderen Menschen, letztlich zu Gott. Der größere Verzicht ist kein Spiel mit der Lust, sondern der Einsatz und das Glück. Er hat darum die recht verstandene Lebenslust auch nicht, sei es als Feind, sei es als Partner, auf der Suche nach der Ausgewogenheit, sondern dieser Verzicht hat die Lust für sich und mit sich, wenn sich nämlich das Luststreben selbst überschreitet zum Streben nach dem Glück. Kommt der Mensch mit seinen kleinen Verzichten zu größerer Lust, so kann er mit dem Feuer der Begeisterung, gleichsam *aus* Lust zum größeren Verzicht gelangen. Wer mit Lust und Verzicht lebt, lebt dann nicht etwa mit Gegensätzen, sondern mit Stufen seines Lebens, die ineinander übergehen und ein Ziel anstreben: das Ganze, das Glück oder, religiös und christlich gesprochen, die Fülle. «Fülle» ist das Wort, mit dem die Bibel schon im Alten Testament das Ganze des Glückens zum Ausdruck bringt; man kann dieses Wort durchaus auch als Erscheinungsform der Nähe Gottes betrachten.

FRAGEN WIR UNS ALSO einmal, was die Bibel über die größere Lust an der Fülle des Lebens und über den «Verzicht» als Weg zu dieser Fülle erzählt. Dabei müssen wir sogleich feststellen, daß die Bibel den Verzicht in seinem wörtlichen Sinne, das Sich-etwas-Versagen, gar nicht kennt. Biblisch im Neuen Testament ist dagegen das Motiv des «Lassens» im Sinne des Aufgebens und Nicht-daran-Festhaltens. Davon ist im übrigen sehr viel weniger, wenn auch an wichtigen Stellen die Rede, als von der Lust. Lust ist ein biblisch so unverdächtiges Wort, daß oft von der Lust Gottes an den Menschen und der Lust der Menschen an Gott gesprochen wird. Gemeint ist damit die Lust an der Fülle des Lebens, und diese liegt zunächst in der Weisheit der göttlichen Weisung für das Leben.

Als ein wohlhabender junger Mann Jesus von Nazaret danach fragt, was er tun müsse, um diese Fülle des Lebens zu erlangen, antwortet ihm Jesus, er solle sich an die Weisungen für das gute und richtige Leben, an die sittliche Verantwortung halten. Das ist dem jungen Mann durchaus bekannt; er hat sich, wie er sagt, an diese Weisungen von Jugend auf gehalten. Da verlangt

Jesus etwas darüber hinaus: den Verkauf seines Besitzes zugunsten der Armen. Der junge Mann gerät darüber in tiefe Trauer, weil er sehr viel besitzt. Jesus hat Verständnis für ihn: Es sei schwer, zugleich an seinem Besitz festzuhalten und sich bei Gott festzumachen. Wo aber der Mensch diese Schwierigkeit nicht lösen könne, da fände doch Gott den Weg zu ihm. Die Geschichte endet mit einem Trostwort an die Jünger, daß alles Lassen um des Gottesreiches willen schon in dieser Welt einen Anteil an der Fülle des Lebens erbringe, ganz zu schweigen von der Fülle des Lebens bei Gott.

Was Jesus hier an «Lassen» verlangt, hängt mit seinem Wunsch zusammen, daß die Menschen so wie Gott «vollkommen» seien. Das Wort «Vollkommenheit» klingt für unsere Ohren vielleicht etwas altertümlich, und es hat geschichtlich viel darunter gelitten, daß es vor allem mit dem Lebensstil der Klöster verbunden wurde. Gemeint ist damit die endzeitliche Fülle des Lebens, das biblische Bild für das Glücken des Menschen. Diese Fülle ist nicht ohne Einsatz für etwas und nicht ohne Lassen von etwas denkbar. Beides hängt miteinander zusammen: das Engagement und die Gelassenheit, das Streben und das Loslassenkönnen.

Damit haben wir die religiöse Tiefendimension zwischen Lust und Verzicht erreicht: das Streben nach der Fülle des Lebens, verbunden mit der Fähigkeit des Loslassens, wo die Steigerung dieses Strebens durch ein Festhalten der Güter des Lebens gefährdet wird. Das Festhalten wird in der Geschichte vom reichen jungen Mann, der ja die Fülle des Lebens sucht, mit der Trauer erkaufte. Ich sehe in der Trauer des jungen Mannes weniger die Trauer um seinen Besitz als die Trauer um die eigene Unfähigkeit, der Fülle des Lebens aus eigener Kraft gerecht zu werden, am Gebot der Stunde des Gottesreiches, am Einsatz für die Armen aus voller Kraft teilzunehmen. Wo uns die Fähigkeit zu der Gelassenheit fehlt, die die Rückseite des vollen Einsatzes darstellt, da sollten wir wenigstens die Fähigkeit haben zu trauern, und in dieser Trauer zu hoffen, daß durch Gott mehr möglich ist als durch die Menschen. Denn eines dürfen wir bei diesem jungen Mann nicht vergessen: daß er den Armen mitteilte und schenkte, gehörte bereits zu seinem Lebensstil in seiner Lust an der Weisung des Herrn. Wer hätte also nicht Grund, mit ihm zu trauern?

VERGESSEN WIR AUCH NICHT, daß in dieser religiösen Tiefendimension das Loslassen nicht vom bürgerlichen Verzicht um der erfolgreichen Leistung willen die Rede ist, aber auch nicht vom mittelalterlichen Lebensstil des Mönches in der Nachfolge Christi, so sehr diese ihren eigenen Sinn haben und bewahren. Der Verzicht ist nicht der Lebensstil, um den es hier geht. Sonst wäre nicht von Lukas, der diese Geschichte erzählt, mit anderen Evangelisten darauf aufmerksam gemacht, daß die Fülle schon in diesem Leben größer ist als das Lassen. Das Evangelium der Christen lehrt keine Verzichte um des Verzichtes willen, kein Loslassen um einer persönlichen Armut willen, in der man sich dann «vollkommener» fühlen kann. Der Gewinn der Armen, die Nächstenliebe und die gerechte Verteilung sind konkrete Ziele beim anderen Menschen. Die religiöse Dimension des Verzichtes zielt keineswegs auf die eigene Vervollkommnung, sondern auf eine soziale Umgestaltung, wie sie der Fülle des endzeitlichen Lebens entgegenkommt. Ohne diese soziale und politische Dimension kann weder damals noch heute, wenn auch unter veränderten Umständen, zureichend von einem Evangelium der Loslösung von den Gütern des Lebens gesprochen werden.

Schließlich dürfen wir die evangelische Gelassenheit nicht mit Leidenschaftslosigkeit verwechseln. Sie hat etwas zu tun mit dem Gespür und der Trauer für die Leiden der Menschen; die Predigt Jesu von Nazaret vom Reiche Gottes und dem Einsatz für die endzeitliche Fülle ist alles andere als leidenschaftslos. Sie ist radikal, aber nicht in einem negativen Sinne, sondern in einem positiven Elan. Ich frage mich, ob das deutsch-bürgerliche Wort vom Verzicht als Sich-etwas-Versagen dafür über-

haupt geeignet ist. Denn Jesus spricht vom Lassen im Sinne von etwas, was positiv zu tun ist, nicht etwa im Sinne einer negativen Auseinandersetzung mit dem, was gelassen wird. Wie könnte er sonst die Lebensform der Familie in seinen Gleichnissen so positiv voraussetzen und doch für das Engagement der Stunde fordern, daß sie dann Jünger nicht zurückhalten darf!

Die Überlegungen aus der Weisheit des Alltags zwischen Lust und Verzicht haben uns zur Frage nach dem Glücken des Menschen und zur religiösen Tiefendimension der Fülle des Lebens geführt. Dabei können wir unser Plädoyer für die Lust noch einmal aufnehmen. Gottes Lust an den Menschen ist nicht ihr Verzicht, sondern ihre aus Mitleiden und Trauer geborene Lust an der Umkehr zu den Mitmenschen. Der Gott, von dem es beim Propheten Hosea heißt, daß er «Lust an der Liebe» habe «und nicht am Opfer» (Hos 6,6), ist nicht ein Gott des Verzichtes, sondern ein Gott mit der Option für das Leben, die Liebe, die Gerechtigkeit. Daraus ergibt sich für die Christen kein Ethos des Verzichtes, sondern ein Ethos der Lust. Der Schriftsteller *Robert Musil* hat versucht¹, dieses Ethos zum Leben zu erwecken, wenn er gesagt hat, die Suche nach einem neuen Ethos innerhalb des «verspäteten Denkkonzeptes» unserer Moral (747) habe «mit dem Geschäfte der Gottergriffenen manches zu tun» (761). In der Tat: Es gibt eine Linie, die von Jesus von Nazaret über die Leidenschaft christlicher Aussteiger wie Franziskus und christlicher Mystiker wie Meister Eckhart führt, in der das Loslassen nicht aus der moralischen Schwere des Verzichtes, sondern aus der religiösen Leichtigkeit des sanften Joches Jesu kommt, in der die Träume von der himmlischen Lust und Süße mit der konkreten Leidenschaft verbunden sind, aus Gottes Lust an der Liebe heraus zu leben und zu handeln.

Lassen wir Musil zusammenfassen, was das moralische Thema von Lust und Verzicht weit übersteigt: «Ich glaube», sagt er, «daß alle Vorschriften unserer Moral Zugeständnisse an eine Gesellschaft von Wilden sind ... Ein anderer Sinn schimmert dahinter. Ein Feuer, das sie umschmelzen sollte ... Die Moral, die uns überliefert wurde, ist so, als ob man uns auf ein schwankendes Seil hinausschickte, das über einen Abgrund gespannt ist ... und uns keinen anderen Rat mitgäbe als den: Halte dich recht steif! ... Ich glaube, man kann mir tausendmal aus geltenden Gründen beweisen, etwas sei gut oder schön, es wird mir gleichgültig bleiben, und ich werde mich einzig und allein nach dem Zeichen richten, ob mich seine Nähe steigen oder sinken macht. Ob ich davon zum Leben erweckt werde oder nicht.» (770) Nach Musil wäre eine Moral, die in ihrer Steigerungsfähigkeit unsere bürgerliche Balance zwischen Lust und

Wo es wirklich um die Fülle des Lebens geht, schwindet der alltägliche Balanceakt zwischen Lust und Verzicht zugunsten der Einheit von Gelassenheit und Leidenschaft.

Verzicht, die er als «Drahtseilakt» beschreibt, hinter sich ließe, eine Moral der Phantasie und des Abenteuers, die «das unendliche Ganze der Möglichkeiten zu leben» umfaßt.

Wo es uns wirklich um die Fülle des Lebens geht, schwindet der alltägliche Balanceakt zwischen Lust und Verzicht zugunsten der Einheit von Gelassenheit und Leidenschaft. Das «Geschäft der Gottergriffenen» ist es gerade, so in der Sache der Menschen zu leben, die die Sache Gottes ist, daß die Schwere der Opfer durch die Lust an der Liebe ersetzt wird. Wenn unser eigener Alltag davon nicht ergriffen ist, bewahren wir uns wenigstens die Fähigkeit zu trauern und zu hoffen, daß Gott, der große Befreier, die größeren Feuer der Lust in uns entfacht.

Dietmar Mieth, Tübingen

¹ Vgl. A. Grabner-Haider (Hrsg.), *Recht auf Lust*. Freiburg-Wien 1970.

² H. Jonas, D. Mieth, *Was für morgen lebenswichtig ist*. Freiburg 1983.

³ Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*. Hamburg 1970.

«Unsere Väter sind alle durchs Meer gezogen»

Aus einer christlich-jüdischen Bibelarbeit (I)

Auf dem 81. Deutschen Katholikentag (10.–14.9.1986) in Aachen wurden einige beachtliche Akzente in der Begegnung von Christen und Juden gesetzt. Das Folgende wurde als Beispiel für christlich-jüdische Bibelarbeit vorgelegt. Es zeigt, wie aktuell eine solche Lektüre der Bibel für heutige Probleme und Aufgaben – sogar innerkirchliche, man denke an die Synode über die Laien – ist. Nach Vorbemerkungen zum grundsätzlichen Verhältnis der katholischen Kirche zum «AT» bietet der Verfasser, Prof. Dr. Hubert Frankemölle, Professor für Katholische Theologie/Neues Testament an der Universität/Gesamthochschule Paderborn, zunächst die redaktionsgeschichtliche und dann (in einem zweiten Teil) eine auf unsere heutigen Probleme bezogene Deutung von Exodus 19,3–9. *Red.*

Die katholische Kirche hat in offiziellen Erklärungen spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, näherhin seit der Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* von 1965, eine erstaunliche Bewußtseinsänderung im Verhältnis zu den «Büchern des Alten Bundes» (*Dei Verbum* 15) vollzogen. Dies gilt natürlich vor allem im Verhältnis zur unseligen nationalsozialistischen Phase der deutschen Geschichte, betrifft aber auch das grundsätzliche Verständnis der «Bücher des früheren Bundes», wie christlich das in der Regel als Altes Testament bezeichnete Buch sachgerechter zu nennen wäre, da das Adjektiv «alt» allzu leicht negative Assoziationen (im Sinne von «überholt») hervorruft.

Christen verstanden und viele Christen verstehen bis heute immer noch das Verhältnis der Bücher des alten und des neuen Bundes nur im Sinne von Verheißung und Erfüllung. Wie das Lehramt der katholischen Kirche die Aussagen in Kap. 14–16 der Offenbarungskonstitution über das sogenannte Alte Testament und den Art. 4 zu den Juden aus der «Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen» von 1965 verstanden wissen wollte, verdeutlichte die Päpstliche Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum in ihren «Richtlinien und Hinweisen für die Konzilerklärung *«Nostra Aetate»*, Art. 4» vom 1. 12. 1974. Einleitend deutet sie die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils als «einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der Beziehungen zwischen den Juden und den Katholiken». Zum Verhältnis der Bücher des früheren und neuen Bundes heißt es in II: «Man soll bemüht sein, besser zu verstehen, was im Alten Testament von eigenem und bleibendem Wert ist (vgl. *Dei Verbum* 14–15), da dies durch die spätere Interpretation im Licht des Neuen Testaments, die ihm seinen vollen Sinn gibt, nicht entwertet wird, so daß sich vielmehr eine wechselseitige Beleuchtung und Ausdeutung ergibt (ebd. 16). Dies ist um so wichtiger, als die Christen durch die Liturgiereform immer häufiger mit den Texten des Alten Testaments in Berührung kommen.»

Noch klarer sind die Worte derselben Kommission vom 24. Juni 1985 in der Erklärung «Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche». Zu den jüdischen Wurzeln des Christentums heißt es in III.12: «Jesus war Jude und ist es immer geblieben ... Jesus war voll und ganz ein Mensch seiner Zeit und seines jüdisch-palästinischen Milieus des 1. Jahrhunderts, dessen Ängste und Hoffnungen er teilte.» Nach III.17 teilte Jesus «mit der Mehrheit der damaligen palästinischen Juden pharisäische Glaubenslehren». Hinsichtlich der Beziehungen zwischen Altem und Neuem Testament geht es nach II.1 «darum, die Einheit der biblischen Offenbarung (AT und NT) und die Absicht Gottes darzustellen», da die Ereignisse des Alten Testaments nicht nur die Juden betreffen; «sie betreffen vielmehr auch uns [Christen] persönlich. Abraham ist wirklich der Vater unseres Glaubens (vgl. Röm 4,11f.; Römischer Kanon: *patriarchae nostri Abrahæ*). Es heißt auch (1 Kor 10,1): «Unsere Väter sind alle unter der Wolke gewesen, sie alle sind durchs Meer gezogen». Die Erzväter, die Propheten und ande-

ren Persönlichkeiten des Alten Testaments wurden und werden immerdar in der liturgischen Tradition der Ostkirche wie auch der lateinischen Kirche als Heilige verehrt» (II.2). Der Grund liegt, kurz gesagt, darin: Die Schriften des früheren Bundes sind die gemeinsame Grundlage, die theologische und geschichtliche Wurzel von Judentum und Christentum. Nach Röm 11,17 ist die Kirche «Mitteilhaberin an der Wurzel» (Israel und die Väter). Judentum und Christentum sind nach Papst Johannes Paul II. «schon durch ihre eigene Identität miteinander verbunden», und diese besonderen Beziehungen «beruhen auf der Absicht des Bundesgottes» (die Zitate dieser Ansprache finden sich in I.2).

Ganze Schrift als kritischer Prüfstein

Diese Selbstbesinnung der katholischen Kirche ist erfreulich. In aller Nüchternheit muß man aber wohl hinzufügen: Für das *Selbstverständnis der Katholiken* im gelebten Glaubensvollzug spielen die Schriften des früheren Bundes kaum die ihnen hier neu zugeschriebene Aufgabe. So gibt es z. B. die Tendenz, die aufgrund der neuen Perikopenordnung vorgesehenen alttestamentlichen Lesungen zu unterschlagen. Auch die Predigtpraxis ist fast allgemein nur neutestamentlich orientiert. Dies ist vor allem deswegen zu bedauern, weil den Christen dadurch die Bibel Jesu vorenthalten wird, ebenso die Bibel aller neutestamentlichen Theologen. Bekanntlich war die Bibel der Christen in der frühen Kirche bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts identisch mit der Sammlung derjenigen biblischen Schriften, die von verschiedenen jüdischen Gruppen im Mutterland oder in der Diaspora als Heilige Schrift akzeptiert wurden, wobei auch auf jüdischer Seite noch kein abgeschlossener Kanon vorlag (es gab Sammlungen mit 22, 24 und 45 heiligen Schriften).

Noch auf einen zweiten Aspekt sei einleitend hingewiesen. Er betrifft den unterschiedlichen Stellenwert, den die Schrift für Juden sowie für protestantische und katholische Christen einnimmt. Für die katholische Kirche markiert auch hier das Zweite Vatikanische Konzil einen Wendepunkt. Sprach man vorher allgemein von den zwei Erkenntnisquellen der Offenbarung (Schrift und Tradition), so betonte das letzte Konzil, daß die Kirche das Wort Gottes zuerst voll Ehrfurcht hören muß, bevor sie es voll Zuversicht verkünden kann (*Dei Verbum* 1). «Die heilige Theologie ruht auf dem geschriebenen Wort Gottes, zusammen mit der Heiligen Überlieferung, wie auf einem bleibenden Fundament», so daß das Studium der Bibel «gleichsam die Seele der heiligen Theologie» ist (ebd. 24; vgl. Dekret über die Priesterausbildung 16). Und: «Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist» (*Dei Verbum* 10). Diese Aussage gilt der Heiligen Schrift als ganzer in ihrer Einheit von Altem und Neuem Testament. Diese Grundüberzeugung der katholischen Kirche gibt der Bibel für Theologie, Kirche und praktischen Glaubensvollzug ein ganz neues Gewicht. Christen können nur wirklich christlich ihren Glauben leben, wenn sie das eine Evangelium des Alten und Neuen Testaments kennen. Von dieser Voraussetzung her hat die gegenwärtige Kirche die spezifische Art, ihren Glauben zu verwirklichen, im Spiegel der Schrift zu überprüfen und, wenn nötig, zu revidieren – im Hinblick auf Ex 19,3–6 und 1 Petr 2,9 etwa das Verständnis vom Kirchenvolk als einem Königreich von Priestern.

Verschwiegen sei allerdings nicht, daß auch das Zweite Vatikanische Konzil trotz aller Differenzierungen an der grundsätzlichen katholischen Überzeugung festhält, daß es innerhalb der Kirche eine lehramtliche Instanz gibt, die das Wort Gottes ver-

¹ Zur weiteren Begründung vgl. W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*. Mainz 1965.

bindlich und unter Umständen unfehlbar auslegt. Daß dies für viele Katholiken und auch für katholische Theologen ein Problem ist, ist bekannt; hier liegt außerdem die Grunddifferenz zu den protestantischen Kirchen. Insgesamt erscheint mir die damit angesprochene Streitfrage nicht als ein nur abstrakt theologisches, sondern auch als ein geschichtlich gewachsenes Problem von Autorität und Macht, von Hierarchie und Bürokratisierung, welche sich aber vom Zweiten Vatikanischen Konzil her vor der Schrift zu legitimieren hätten.

Exodus 19,3-9

Der Text von Exodus 19,3-9 lautet (die nicht kursiv gedruckten Sätze deuten eine jüngere Textschicht an):²

³ Mose stieg hinauf zu Gott. Da rief ihm der Herr vom Berg her zu und sprach: So sollst du sprechen zum Haus Jakob und zu den Söhnen Israels reden: ⁴ *Ihr selbst habt gesehen, was ich an Ägypten getan habe, wie ich euch auf Adlerflügeln getragen und hierher zu mir gebracht habe.* ⁵ *Jetzt aber: Wenn ihr hört, wenn ihr hört auf meine Stimme und meinen Bund haltet, werdet ihr unter allen Völkern mein besonderes Eigentum sein. Mir gehört die ganze Erde,* ⁶ *ihr aber sollt mir als ein Reich von Priestern und als ein heiliges Volk gehören. Das sind die Worte, die du reden sollst zu den Söhnen Israels.*

⁷ Und Mose ging hin und rief die Ältesten des Volkes zusammen und legte ihnen alle diese Worte vor, die der Herr ihm aufgetragen hatte. ⁸ Und das ganze Volk antwortete einstimmig und sprach: *Alles, was der Herr gesagt hat, wollen wir tun. Und Mose überbrachte das Wort des Volkes dem Herrn.* ⁹ Und der Herr sprach zu Mose: Siehe, ich werde zu dir in einer dichten Wolke kommen, damit das Volk es hört, wenn ich mit dir rede, damit sie auch an dich glauben für immer. Da berichtete Mose dem Herrn die Worte des Volkes.

Auch wenn bei der Auslegung primär danach gefragt werden soll, welche Impulse der Text für uns freisetzt, seien zunächst einige Hinweise der historisch-kritischen Exegese erlaubt, die mit ihrem literaturwissenschaftlichen Ansatz den historisch-theologischen Ort und die Entstehung dieses Textes verdeutlichen will. Der Text bildet den Anfang der umfangreichen Sinai-Erzählung, die von Ex 19 bis Num 10 einen großen Bogen spannt, wobei möglichst viele Rechts- und Kultordnungen mit dem Sinai-Geschehen verbunden und somit von dort theologisch begründet werden. «Im weitaus größten Teil dieser Perikope, den man im Blick auf seinen fast durchgehend kultrechtlichen Inhalt <priesterschriftlich> nennt, steht gerade nicht die Bundesschließung Jahwes mit seinem Volk, sondern die feierliche Offenbarung und Einführung des rechten Gottesdienstes im Vordergrund.»³ Von dieser Grundausrichtung her nennt man dieses literarische Werk, dessen Ausarbeitung im babylonischen Exil (6. Jahrhundert v. Chr.) begonnen haben dürfte und um 400 in Jerusalem zu Ende ging, die *Priesterschrift*. Auch sie kennt eine Bundesschließung, verlegt sie jedoch an den Anfang der Geschichte Israels (vgl. Gen 17,7), so daß der Sinai-Bund nicht ein neuer Bund über den mit Abraham geschlossenen hinaus ist, sondern als dessen «Erfüllung»⁴ verstanden wird.

Der *Grundbestand von Ex 19* jedoch gehört nach Ansicht der wissenschaftlichen Exegese zu einer älteren, vorpriesterlichen Sinai-Perikope. Sie umfaßt die Kapitel 19–24 und 32–34 des

² Übersetzung mit Variationen nach E. Zenger, *Israel am Sinai*. Altenberge 1982, S. 130f. Das Buch ist eine Weiterführung seiner Monographie: *Die Sinaitheophanie*. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk (Forschungen zur Bibel 3). Würzburg 1971.

³ Zur Interpretation vgl. aus der fast uferlosen und sehr kontroversen Literatur: Ch. Barth, *Theophanie, Bundesschließung und neuer Anfang am dritten Tage*, in: *Evangelische Theologie* 28 (1968), S. 521–533; Zitat ebd. S. 522; Zenger, *Israel*, S. 130–155; F. L. Hossfeld, *Der Dekalog* (*Orbis Biblicus et Orientalis* 45). Fribourg–Göttingen 1982, S. 163–213, bes. S. 185–190.

⁴ W. Zimmerli, *Sinai-Bund und Abrahambund*, in: Ders., *Gottes Offenbarung* (Theologische Bücherei 19). München 1963, S. 205ff.

Buches Exodus. Thema dieser Kapitel ist der Bund Jahwes mit seinem Volk. Dieses Thema wird in drei Schritten entfaltet: Bundesschluß (Ex 19–24) – Bundesbruch (Ex 32) – Bundeserneuerung durch Vergebung (Ex 34). Geprägt sind diese Kapitel deutlich von der *deuteronomistischen Bundestheologie* (vgl. Dtn 1–28), mit der versucht wurde, den Untergang des Südreiches, die Eroberung Jerusalems im Jahre 586 und die Wegführung in die babylonische Verbannung (586–538) theologisch zu deuten. Wie das Exil «vertragsgemäß» als Fluch und Bestrafung für das falsche Verhalten Israels interpretiert wird, so wird analog dazu der Tanz um das Goldene Kalb (Ex 32) verstanden. Im Großen wie im Kleinen betont die deuteronomistische Bundestheologie, daß Israel sich in seiner Existenz ganz Gott verdankt, Gott mit Israel einen Bund schließt, der in seiner literarischen Struktur politischen Verträgen vergleichbar ist (vgl. die Abfolge in Dtn 5–28: Präambel; historischer Prolog; Grundsatzklärung: Hauptgebot; Einzelbestimmungen; Liste göttlicher Vertragszeugen; Segen und Fluch). Israel hat sich im zwischenmenschlichen und sozialpolitischen Bereich «vertragsgemäß» zu verhalten, nur so bleibt es Bundespartner (Dtn 28). Ex 19,3–6 betont die in der Befreiung aus Ägypten erfahrene Hilfe Jahwes, die überhaupt erst die Existenz Israels ermöglichte, und 19,7–8 betont die Bereitschaft Israels, die Vertragsbedingungen anzunehmen, ohne daß sie an dieser Stelle schon inhaltlich genannt werden. Genau gesehen liegt in 19,3ff. überhaupt keine Erzählung von einer Bundesschließung vor: in Vers 5 wird auf den Bund als auf ein schon bestehendes Verhältnis zwischen Jahwe und Israel zurückverwiesen. Ebenso zeigt die Wendung in Vers 9 «Ich werde zu dir in einer dichten Wolke kommen» mit ihrer futurischen Formulierung, daß hier die eigentliche Theophanie Jahwes vor Mose und Israel erst angekündigt wird. Die einleitenden Verse und die Heiligung des Volkes in 19,10–15 haben in der vorliegenden Komposition insgesamt «einen stark adventlich-vorbereitenden Charakter».⁵ All dies deutet darauf hin, daß auch die ältere Sinai-Perikope von Anfang an nicht eine literarische Einheit war; hier sind verschiedene ältere Traditionen zusammengeflossen.

Auch die Rolle des Mose deutet darauf hin. Steigt Mose nach 24,1–2 «zusammen mit Aaron, Nadab, Abihu und mit siebzig von den Ältesten Israels zum Herrn hinauf» und erfährt Mose als einer unter vielen Vertretern des Volkes Gottes Offenbarung, so steht in Ex 19–20 und 34 Mose allein vor Gott: Kein anderes Lebewesen «soll auf den Berg steigen oder auch nur seinen Fuß berühren. Jeder, der den Berg berührt, wird mit dem Tod bestraft» (19,12; vgl. 34,3). Redet nach der deuteronomistischen Theologie Jahwe über Mose direkt zum Volk, so nach der priesterlichen Vorstellung durch Mose als Mittler (mit entsprechendem Befehl zur Weitergabe der Worte Jahwes). Auch in 19,3–9 läßt sich auf dieser Linie die Hand eines priesterschriftlichen Redaktors feststellen, besonders in Vers 9. Die Theophanie legitimiert Mose, Gottes Reden mit ihm dient dazu, «damit sie auch an dich glauben für immer». Parallel dazu spricht in Vers 3 nicht Gott direkt zu Israel, vielmehr heißt es: «Das sollst du dem Haus Jakob sagen und den Söhnen Israels bekanntgeben.» «Zwei Redaktionen sind im Abschnitt 19,3–9* beteiligt: eine deuteronomistische Redaktion mit Schwerpunkt auf dem Bundesverhältnis Jahwe–Israel 19,3b α.4–8 und eine priesterliche Redaktion ad maiorem Mosis gloriam, ihre Vorgängerin umrahmend in 19,3b β.9.»⁶ Die Geschichte dieses Textes würde also davon sprechen, daß die jüngeren, priesterschriftlichen Redaktoren meinten, die Gottunmittelbarkeit des ganzen Bundesvolkes oder ihrer Repräsentanten müsse eingeeignet werden durch die Gestalt des Mose als einzigen Mittlers zwischen Gott und Israel. Nach Ex 34,29–35 umstrahlt die Herrlichkeit Gottes das Gesicht Moses, er ist «der vergöttlichte Sprecher Gottes».⁷

Dafür, daß in Ex 19 zwei verschiedene Traditionen miteinander verbunden wurden, sprechen nicht nur Unstimmigkeiten im geschichtsmäßigen Ablauf, sondern auch Störungen bezüglich der inhaltlichen Einheitlichkeit.⁸ Letztere zeigen sich vor allem

⁵ Barth, *Theophanie*, S. 529.

⁶ Hossfeld, *Dekalog*, S. 190.

⁷ Zenger, *Israel*, S. 145.

⁸ Vgl. Barth, *Theophanie*, S. 523f.; Zenger, *Israel*, S. 144f.; zu sonstigen Spannungen u. a. Zenger, ebd. S. 139–153.

bei den Gotteserscheinungen. Die eine Erzähltradition «scheint Jahwes <Wohnen> auf dem <Gottesberge> vorauszusetzen», schildert also die Theopanie als Manifestation des an diesem Ort schon gegenwärtig gedachten Gottes; Donnern und Blitzen, Wolkendunkel und mächtiger Posaunenschall sind ihre wichtigsten Phänomene. Der andere Bericht «redet von Jahwes <Herniederfahren> auf den Berg; Feuer, dichtes Rauchgewölk und Erdbeben – Symptome einer vulkanischen Eruption? – begleiten hier Jahwes Erscheinen zum Akt der Bundschließung»⁹. (Zweiter Teil folgt) *Hubert Frankemölle, Paderborn*

⁹ Barth, Theopanie, S. 523f.; zum «Wohnen» Gottes auf dem Sinai vgl. Ex 19,3a.17; zum «Herabsteigen» vgl. 19,16a.b.19; 20,18–21.

Mischehen: «Normalfall»

Die Heiraten konfessionsverschiedener Partner sind in der Schweiz eine alltägliche Wirklichkeit geworden. Mehr und mehr stellt die «Mischehe» den *Normalfall* dar¹. Bei den Eheschließungen im Jahre 1985 übertrafen in 12 Kantonen und Halbkantonen² die bekenntnisverschiedenen Ehen mit katholischem Partner bereits die reinkatholischen Ehen. Auf evangelischer Seite ist das Bild noch ausgeprägter. Außer Bern und Schaffhausen verzeichneten sämtliche Kantone mehr bekenntnisverschiedene Heiraten eines Protestanten als homogen evangelische Eheschließungen.

Bekennnisgleiche und bekenntnisverschiedene Ehen in den Kantonen

1985	Röm.-kath. Konfession		Evangelische Konfession	
	Bekennnis-gleiche Ehen	Bekennnis-verschiedene Ehen	Bekennnis-gleiche Ehen	Bekennnis-verschiedene Ehen
Zürich	1367	2694	2160	2821
Bern	481	1336	3397	1545
Luzern	1243	399	82	362
Uri	196	27	4	22
Schwyz	443	116	15	108
Obwalden	131	27	2	22
Nidwalden	173	46	6	43
Glarus	50	80	52	80
Zug	288	158	33	148
Freiburg	816	234	82	220
Solothurn	449	446	238	441
Basel-Stadt	196	377	209	419
Baselland	252	508	400	542
Schaffhausen	58	122	155	142
Appenzell AR	44	113	88	114
Appenzell IR	59	18	1	19
St. Gallen	1095	899	369	863
Graubünden	389	378	263	366
Aargau	789	1032	750	1039
Thurgau	243	428	382	426
Tessin	1097	208	35	165
Waadt	644	1142	984	1188
Wallis	1198	186	19	153
Neuenburg	167	350	246	366
Genf	760	792	234	691
Jura	244	89	20	76
Schweiz	12872	12205	10226	12381

¹ Siehe Bundesamt für Statistik, Bevölkerungsbewegung 1985, auf dessen absoluten Zahlen der Eheschließungen nach Konfession in der Schweiz unsere Berechnungen basieren.

² Zürich, Bern, Glarus, Basel-Stadt, Baselland, Schaffhausen, Appenzell AR, Aargau, Thurgau, Waadt, Neuenburg und Genf.

Von den im Jahre 1985 insgesamt 38776 Eheschließungen³ waren demnach

12872 (= 33%) reinkatholisch
10226 (= 26%) reinevangelisch
14096 (= 36%) gemischt⁴

Je nach der konfessionellen Mischung der Wohnbevölkerung sind in den einzelnen Kantonen die Verhältniszahlen zwischen bekenntnisgleichen und bekenntnisverschiedenen Ehen sehr unterschiedlich. Wo eine Konfession eine große Minderheit darstellt, da schnellen ihre Mischehen entsprechend in die Höhe. In den traditionell katholischen Kantonen der Inner- und Ostschweiz machen die protestantisch/katholischen Mischehen ein Vier- bis Zehnfaches der rein evangelischen Ehen aus. Je mehr die Bevölkerung gemischt ist, um so mehr gleicht sich die Anzahl der konfessionsgleichen und konfessionsverschiedenen Ehen an. Die Verhältniszahl von bekenntnisgleichen und bekenntnisverschiedenen Ehen in den sieben bevölkerungsreichsten Kantonen der Schweiz mit rund 2/3 der Gesamtbevölkerung ergibt folgendes Bild:

Verhältniszahl von bekenntnisgleichen und bekenntnisverschiedenen Ehen

Kanton	Auf 100 reinkatholische Ehepaare kamen bekenntnisverschiedene Heiraten eines Katholiken	Auf 100 reinprotestantische Ehepaare kamen bekenntnisverschiedene Heiraten eines Protestanten
Zürich	197	130
Bern	277	45
Luzern	32	441 ⁵
St. Gallen	82	233
Aargau	130	138
Waadt	177	120
Genf	104	295
Schweiz	95	121

Das Mischehenproblem wird in Zukunft die Kirchen und ihre Seelsorger wie auch Lehrer und Erzieher noch ganz anders beschäftigen müssen, als bis anhin geschehen. Wenn nach einem Wort von Johannes Paul II. «die Zukunft der Welt und der Kirche über die Familie führt» – die Familie ist die «Hauskirche» –, dann hängt in unseren Verhältnissen viel von den Mischehen ab. Die Christlichkeit der bekenntnisverschiedenen Ehepartner und ihrer Kinder kann letztlich nur erhalten und gefördert werden, wenn die Kirchen in großer Bereitschaft und Aufgeschlossenheit zusammenarbeiten⁶.

Albert Ebnetter, Zürich

³ 1582 Ehen waren anderer oder ohne Konfession, bzw. unbekannter Religion.

⁴ Diese Zahl setzt sich aus folgenden bekenntnisverschiedenen Ehen zusammen:

10490 katholisch/protestantisch

1715 katholisch/andere oder ohne Religion

1891 protestantisch/andere oder ohne Religion.

⁵ Die Verhältniszahl liegt hier höher als die absolute Zahl, da die Protestanten im Kanton Luzern das Quorum von 100 bekenntnisgleichen Ehen nicht erreichen. Die absoluten Zahlen lauten: 82 bekenntnisgleiche und 362 bekenntnisverschiedene Ehen.

⁶ Einseitige kirchliche Mahnschreiben, die wesentlich Mischehepartner und ihre Familien betreffen, dürfte es in Zukunft nicht mehr geben. Diese widersprechen übrigens auch dem neuen katholischen Kirchenrecht, das in Kanon 844 §5 bestimmt: «Für die in den §§ 2, 3 und 4 genannten Fälle (es handelt sich da um mögliche Gottesdienst- und Sakramentsgemeinschaft) darf der Diözesanbischof bzw. die Bischofskonferenz nur nach Beratung zumindest mit der lokalen zuständigen Autorität der betreffenden nichtkatholischen Kirche oder Gemeinschaft allgemeine Bestimmungen erlassen.»

Erregende bayerische Apokalypse

Carl Amerys Roman «Die Wallfahrer»

Als erster aus dem süddeutschen Raum hatte *Carl Amery* in den frühen 60er Jahren seine Kritik am deutschen Milieu-Katholizismus ins Land geschleudert. Zehn Jahre später predigte er selbstzufriedenen Abendländern seine Ökologie-Kritik. Die christlichen Herrenmenschen machten sich nicht nur die Erde «untertan». Sie beuteten auch ihren Boden aus, vergifteten durch rücksichtslosen industriellen Zugriff Erde, Wasser, Luft. Zu Unrecht berufen sich die Zerstörer auf den Schöpfungsauftrag am Anfang, auf die «Vorsehung» für den weiteren Verlauf ihrer Beute-Geschichte.¹

Das neue Buch «Die Wallfahrer»² faßt beide Stoßrichtungen des engagierten Autors zusammen, erweitert sie um eine volksreligiöse und politische Perspektive. Nicht mehr durch kulturkritische Essays predigt Amery. Er übergibt seinen geneigten Lesern einen veritablen Roman. Auf der Folie von vier Jahrhunderten bayerischer Zeitläufte kritisiert er die bald triumphalistische, bald individualistisch verinnerlichte, unpolitische Frömmigkeit der «Wallfahrer». Mit den bresthaften Armen, die in ihrer Not nichts anderes als Heilung an Leib und Seele suchen, zeigt Amery eine Reihe von politisch Absichtsvollen, welche die vorhandene Marienfrömmigkeit für ihre Zwecke nutzen wollen. Im Dreißigjährigen Krieg ließen katholische Heerführer die «Himmelskaiserin» als Kriegsgöttin auf ihre Banner heften. Die episch gezeigten Führergestalten des bayerischen Katholizismus verhielten sich nicht nur macht-konservativ. Sie erkannten in verschiedenen Zeitläuften die Zeichen der Zeit schlecht. Fixiert auf einen antiaufklärerischen Wahrnehmungs- und Wertcode, haben sie die friedlichen, später die republikanischen, schließlich die anti-nazistischen, jüngst die ökologisch schützenden Kräfte nicht ausreichend erkannt und noch weniger unterstützt. Ein beträchtliches Stück bayerische Frömmigkeitgeschichte als Exempel katholischen Weltverhaltens in umbrechender Zeit wird vorgestellt im Roman.

Vier Jahrhunderte Pilgerfahrt nach Tuntenhausen

Real, nicht fiktiv in diesem Roman, ist der *Wallfahrtsort*. Er heißt *Tuntenhausen* und liegt im südlichen Oberbayern, unweit Rosenheim. Real, nämlich historisch, sind wichtige Personen im Roman, unter ihnen zwei Grafen Arco, der 1919 (von einem Grafen Arco) ermordete Ministerpräsident der Räterepublik, Kurt Eisner, der langjährige Minister des gegenwärtigen bayerischen Freistaats, Alois Hundhammer. Ironisch verfremdet, satirisch aufgezeigt, erscheint zuletzt «ER, der Caudillo im königsblauen Frack oder in der Rottach-Egerner Schützenkluft» (S. 326).

Aus vier Jahrhunderten, vom kriegerisch-barocken 17. bis zum gewissermaßen erfolgreichen späten 20. Jahrhundert, laufen die Pilgerwege auf das inbildlich heimatliche Tuntenhausen zu. Was der wirkliche Ort historisch nicht war, wird episch. Tuntenhausen mit der Gnadenstätte Unserer Lieben Frau begründet, auf die epische Bühne gehoben, den Mittelpunkt unserer (Roman-)Welt. Derb bäuerlich und gräflich bajuwarisch, einsiedlerisch und komödiantisch, provinziell und fast weltläufig, arg kriegerisch und unvermeidlich politisch geht es zu, mit Beichtstuhl und Mord, mit alt- und neubarocken Reden, mit leibhaftigen Komödianten, mit einfältig und zynisch Mächtigen. Zuletzt wird der Mensch apokalyptisch und ketzerisch aus dem kosmischen Schweigen heraus vor eine Entscheidung von wahrhaft inkarnatorischer und also welthistorischer Dimension gestellt. Die vergnüglichen, chronikalisch zubereiteten und hi-

storisch kritischen Brocken münden in eine visionäre Predigt vom Weltgebäude herab, daß der Mensch nicht einfach aufgerufen ist zu «Purgatorium» oder «Aufklärung», sondern zur «Entscheidung». «Ja oder Nein» muß er sagen zur Neuen Erde, auf der ER dann würdig Mensch werden und unter Menschen wohnen könnte. Die Frömmigkeitskritik endet in einer (nicht unironisch vorgebrachten) «häretischen» Vision.

Gewitzt und wortgewaltig, kundig bis in den (partiellen) Wortlaut des Jahrhunderts, versiert in einem köstlichen Chronikstil, bald rabelaishaft schneuzend, bald schallend à la Abraham a Santa Clara, breitet der Autor seine Wallfahrts-geschichte aus; nicht kontinuierlich, nicht klassisch, sondern manieristisch, als grandiosen Fleckerlteppich, als ingenüoses Patchwork. Amery selbst versteht sein vergnügliches Erzählspiel als Leib- und Hauptstück. Indem er die Madonnenverehrung zeigt, die Geschichtsbücher konsultiert und die Mirakelbücher zitiert, will er «die Schrift an der Wand» nicht nur lesen, sondern auch deuten. Der Chronist und der Prediger legen Wert auf Originalton. Damit bei soviel Aufklärungsabsicht die bäuerliche Einfalt nicht verlorengelange, werden zwischen die Hauptaktionen Bitten und Erhöhungen zu Tuntenhausen eingeschossen. «Von leidigem Viechfall errett uns» (im Jahr 1669). «Pferde plötzlich verrecket, in 4 Jahren mehr denn 400 fl Schaden, - errett uns» (1698). Den Mirakelbüchern von damals korrespondieren in etwa die Kuriosa und Memorabilia «des Bavarica-Resensenten» heute.

Einsiedel befreit die Himmelskaiserin

Wer, wie unser Autor, ohne durchgängigen Held und ohne fortlaufende Handlung, nur eben orts- und frömmigkeitsgebunden und von aufklärerischer Tendenz beseelt, durch die Jahrhunderte fährt, braucht für seine Historie, Szenen, Mitteilungen und malerischen Ausbildungen eine erzählerische Struktur.

Das erste Kapitel eröffnet den Roman, indem es in einer Art Ouvertüre vier «Aufbrüche» zeigt. Als Wallfahrer ziehen gen Tuntenhausen der Einsiedel, die Comoedianten, lassen sich inspirieren der bayerische Bauernführer Graf Innozenz Maria, später Graf Marco von B., der als katholischer Patriot zum Eisermörder wurde. Der aus Tirol zur Wallfahrt nach Tuntenhausen aufgebrochene simplizianische Einsiedler Groppe zeigt an seinem Leib das kriegerische 17. Jahrhundert (II. Kap.). Durch ein Gesicht gewiesen, verlobt er sich der heiligen Jungfrau. Unterwegs wird er von Soldaten fast erschlagen, in Tuntenhausen aber geheilt. Doch er muß weiter büßen, bis das letzte Gran Hoffart ausgezehrt ist. Pilgerschaft erscheint als geistliche Aventure, Wallfahrt als Lebensweg. In Bayern - Mitglied der katholischen Liga - hat man im Dreißigjährigen Krieg die Gottesmutter als «Madonna vom Siege» aufs Banner gesetzt. Die Heere kämpfen, die Soldaten töten unter dem Zeichen der «Himmelskaiserin». Groppe, der Einsiedler, erhält abermals einen Auftrag, nämlich, «daß er sie da herunterholt, aus ihrer lästerlichen Haft entläßt» (91). Er reißt die Kriegskaiserin vom Schaft des Marienbanners und wird dafür fast erschlagen. Groppe hat begriffen und bezeugt, daß die Gnadenkaiserin nicht zum Krieg gehört. Der Einsiedel als episches Armstück des pazifistischen Autors.

Im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts - man huldigte in Weimar, Berlin, Königsberg bereits der Aufklärung - ziehen spätbarocke *Comoedianten* Inn-aufwärts von Wasserburg nach Tuntenhausen, woselbst sie ihr apokalyptisches «Sündflut»-Stück aufführen wollen (III. Kapitel). Vor Gott spielt zwar die ewige Weisheit, aber vor den Menschen spielt als Comoediant der Tod. Im Barock schürt das «Memento mori» die Lebenslust. Ein Memento-mori-Bild aus Rosenheim prägt den Schutzumschlag des Romans. - Als souveräner Regisseur mutet der

¹ Carl Amery, Die Kapitulation oder Deutscher Katholizismus heute. Hamburg (rororo) 1963. Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums. Hamburg 1972.

² Carl Amery, Die Wallfahrer. Roman. Süddeutscher Verlag, München 1986. 400 S., DM 39,80.

Autor dem Leser den Sprung in unser amerikanisiertes 20. Jahrhundert zu. Die erotisch neugierigen Jungfern Kathi und Leni von 1782 dürfen als Bräukasperlleni und Hafnerkathi am Flipperkasten einen Blick in unser Jahrzehnt werfen. Des Autors Science-fiction-Arm flippert (episch schwach geleimt, wie mir scheint) im Dorfwirtshaus.

Politbayerische Frömmigkeit und ihre Grafen

Züge politbayerischer Frömmigkeit verkörpert im 19. Jahrhundert Graf *Innonzenz Maria II.* (IV. Kapitel). Als Schüler in Wiesenmünster (= Feldkirch!) war er Sodale der Marianischen Congregation. Jetzt führt er den christlich-patriotischen Bauernverein.

«In einer Epoche der zunehmenden Verwüstung der Sitten schien es ihm von der Vorsehung gewollt zu sein, daß sich dieser Verwüstung die gleichfalls ständig wachsende Verehrung der *Virgo Intemerata*, der Unbefleckten Jungfrau, entgegenstemmte; eine Verehrung, die in der zunehmenden Engelhaftigkeit des Marienbildes ihren Ausdruck findet. In den Schutz der Himmelskönigin fliehen ja Millionen hilfeschender Seelen aller katholischen Lande, von den Verlockungen einer zunehmend entchristlichten Welt bedrängt; jugendliche Seelen zumal, die ihr kostbarstes Kleinod, nämlich ihre geschlechtliche Unversehrtheit, zu bewahren entschlossen sind, koste es was es wolle. «Lourdes und La Salette», pflegte der Graf zu sagen, «Lourdes und La Salette sind ohne unsere deutschen Nazarener nicht vorstellbar. Was die begnadeten Kinder dort erblicken durften, war in den Schöpfungen unserer frommen Künstler vorgeformt.» ...

Es gilt, die kleine Herde zu hüten – es gilt, die Kinder, die noch nicht verführt sind, inmitten des Geheuls der schon Abgefallenen zu bewahren – gegen die Frechen, die trefflich auf allen Instrumenten des Zeitalters zu spielen verstehen.» (156ff.)

Später wird der fromme Graf, ganz in der Reihe seiner Ahnen, als geradezu heidnischer «Hurenkerl» gezeigt. Für die eheliche Ehrbarkeit entschädigt sich Innozenz Maria bei Frau Venus in Hechsenraith (= Hexenreuth). Erotisch angesprochen, zeigt er sich auch dem Obskurantismus zugänglich. Daß sein Beichtvater, Prälat Meisinger, den Botschaften medialer Frauen glaubt, zeigt auf höherer Ebene das Mißverhältnis von «Rationalität und Mystik», von öffentlich politischem Auftreten und mangelnder Selbstwerdung, Christwerdung der Person. Meisinger verlangt von seinem geistlichen Sohn «kindhafte Unterwerfung», «blinden Gehorsam». Zur Sühne für seine Sünden bei Frau Venus soll er – wie einst Tannhäuser – nach Rom ziehen. Dort wird der Heilige Vater von «gottlosen Mächten» bedrängt. Zusammen mit dem «katholischen Schwertadel», schreibt eine schwärmerische Dienerin der «Hohen Hirtin» dem Grafen, soll er den Kirchenstaat «gegen allen Hochmut der liberalen Gottlosigkeit» verteidigen, «Gott will es!». (228)

Auf das Bild des gräflichen Kreuzfahrers im 19. Jahrhundert setzt Amery im frühen 20. das Bild des gräflichen Eisnermörders *Marco B.* (geschichtlich = Graf Arco auf Valley). Durch Textmontage kommt der mit dem ermordeten Ministerpräsidenten befreundete, in München-Stadelheim erschossene Gustav Landauer zu Wort. Aus dem schwärmerischen Sozialisten spricht die romantisch-revolutionäre Auffassung von Religion. Landauer glaubt an den Seelenfrieden in Armut. Er sucht – durchaus im Kontext des poetisch-utopischen Expressionismus – den «neuen, reinen Menschen». «Möge uns aus der Revolution Religion kommen, Religion des Tuns, des Lebens, der Liebe, die beseligt ist, die erlöst, die überwindet.» (235)

Auch Graf Marco B. war, wie Graf Innozenz Maria, als Junge ein glühender Marienverehrer. 15jährig kniete er vor einer bleichen Madonnenbüste «so zwischen Nazarenern und Moderne», blutleer und schwärmerisch. Als junger «Monarchist, Katholik, Großdeutscher» erschoss der Halbjude Marco B. den vermeintlichen jüdischen Verräter Kurt Eisner. Während Landauers utopisches Menschenbild ohne kritische Realfolie

und ohne Kritik zitiert wird, distanziert der Autor Graf Marco B. von Anfang an ironisch. Marco ist befreundet mit dem sensiblen jungen Geistlichen Oswald von T. Dieser «radikale Pazifist» hat «das Zeug zu einem Heiligen». Er gibt Marco zu verstehen, daß seine vermeintlich patriotische Tat «einfach Mord» gewesen ist. Als Hitler die Macht übernimmt, dämmert dem Eisnermörder, daß er Hitler erschießen müßte. Der Autor legt ihm den prophetischen (leider prophetisch «post eventum») Satz in den Mund: «Die Schrift an der Wand wird lesbar.» Aber der vom «Reichsheinrich» (= Himmler) verhörte Graf ist bereits so weit dem Alkohol verfallen und ins Private abgerutscht, daß er als ernsthafter politischer Gegner nicht mehr in Frage kommt.

PATRONA BAVARIAE 1918 – Hoffnung der kleinen Leute

Nicht in Fortsetzung der zeitlichen Abfolge, sondern erst im übernächsten (VII.) Kapitel, wird dem Leser «die Beichte eines Mörders» vom Sommer 1933 enthüllt. Marco beichtet dem Priesterfreund Oswald seine Schuld. Die Katholiken und Monarchisten haben «die Große Lage» falsch beurteilt. Die *PATRONA BAVARIAE* war im November 1918 auf der Seite des *aufständischen Elendszugs*. «Die Madonna des verborgenen Reiches, ... wir haben nicht kapiert, daß sie diesen Elendszug anführte (341).» Eine andere Madonna, die republikanische, in die Zukunft weisende, die Hoffnung der kleinen Leute, kommt in Sicht. – Der Leser darf sich an zeitgenössische Auseinandersetzungen in Südamerika erinnern. Warum offenbart der Autor diese Deutung erst im VII. Kapitel? Ich denke, er wollte im VI. Kapitel erst noch Schlaglichter auf gegenläufige Tendenzen und Gestalten werfen, mehr – aus seiner Sicht – negative Tatsachen beleuchten, ehe er die «positive» Sinnrichtung deutet.

Im VI. Kapitel wirft Amery vier Schlaglichter auf den weiteren Verlauf des Jahrhunderts. Alle vier Ereignisse geschehen im örtlichen oder geistigen Raum von Tuntenthausen. 1940 wird dort das mongoloide Mädchen Mellie von den Nazis als unwertes Leben ermordet. 1962 hören wir den bayerischen Minister Hundhammer auf der Tuntenthausener Männerwallfahrt als Festredner. Als Haupt der berühmten klerikalen CSU-«Dienstagrunde» warnt er vor dem «großen Aufsteiger, der eben in Bonn gestolpert ist und nun seine Macht in der Heimat konsolidieren will» (297). 1985 baut am Ostrand von Tuntenthausen «Kahler Büffel, Enkel des großen Medizinmannes der Payute» ein Zelt für die kosmische Liturgie des Sonnentanzes auf. Alte indianische Erdefrömmigkeit verhilft den Alternativen der Industriegesellschaft zu religiösem Kult. Für 1991 schließlich hält der Autor, gestützt auf Gabriel Márquez und Pablo Neruda, dem «alten Caudillo» eine brillant satirische Preisrede, die zur Gerichtsrede wird. «Big Business Big Science Big Politics», das hat der «líder máximo» als Erster begriffen (325f.).

Zur «Beicht»-Offenbarung des VII. Kapitels gehört die komödiantische Offenbarung der Xenon Athena. Auf dem höchsten Punkt der NATO-Station zu Lampfering steht die «allmächtige Schutzgöttin der Polis», erscheint als neue *PATRONA BAVARIAE* die NIKE-Rakete. Ihre englische Botschaft an die Wallfahrer heißt «Fürchtet euch nicht» (366ff.). Sie erklärt – surreales Science-fiction-Spiel – unseren spätbarocken Comödianten die NATO-Strategie im Knittelvers. Der freigeistige Spielleiter der Truppe, der Arzt Cyriakus Fernbrugger, nimmt allen aufklärerischen Mannesmut zusammen und fragt: «Was aber wird aus der Schöpfung und dem bessern Leben, wenn du diese abschnehlst? Ist dann die Welt nicht ratzibutz hinüber in die *Apokalypse Johannis?*» Darauf die NIKE-Patrona:

Nein nein – so wird's nicht sein!

Sie schützen uns vor dem gottlosen Kain!

Die Armaturen sind so formidabel,

Derpatschen den Kain zusammen mit dem Abel,

Drum haut Kain nit mehr zu, er wär schön dumm,

Brächt sich dabei bloß selber um.

Ja, Luzifer ist für immer gebunden,
Haben die wahren Ketten für ihn gefunden –
Und wir haben fortan auf Erden hienieden
für die christlichen Nationen ewigen Frieden! (369)

Nach dieser apokalyptischen Offenbarung der neuen «Madonna vom Siege» übergibt der moralische Autor dem geneigten Leser in skurriler Manier sein *Valet*, einmal «orthodox», einmal «häretisch». *Orthodox*: In der Gegend von Tuntenhausen und Lampferting schickt sich ein schöner junger Mann, «Ambros Engel von den CENTRAL EUROPEAN SUPERSONIC BRASSES», an, die Posaune des Gerichts zu blasen. Aber dieser barocke Ikonenschluß befriedigt nicht. Er bestätigt bekannte Bilder, regt nicht zum Nachdenken an, enthält keine ausreichende Verfremdung, löst den intendierten kritischen Impuls nicht aus.

Schließlich eine häretische prophetische Predigt

Probieren wir's also *häretisch*, sagt der Autor. Nach fast 50 Millionen Jahren – den Menschen ist es fast gelungen, die Kräfte des Wachstums auf der Erde zu zerstören – ist wieder etwas Humus gewachsen, sind neue Arten von Lebewesen entstanden. Nicht der apokalyptische Engel erscheint, sondern einer der hominiden Repräsentanten, einer der Mitverantwortlichen. Erwachen darf unser Innozenz Maria. Als wohl erzogener Christ stellt er die Frage: «Wo bleibt das Gericht?» Er denkt ein wenig an seine «Verdienste», an das fällige Purgatorium für die Schwerenöter. Er möchte als guter Katholik für seine Verzichte entschädigt werden. Da tritt «die Große Hirtin» auf das apokalyptische Feld (ein anders-weihnachtliches Hirtenfeld), «die Herrin der Tiere und ewig unverletzliche Jungfrau-Mutter» mit ihrem «tierscheuen Blick der Barmherzigkeit» (319ff.). Sie belehrt ihn über seine und seines Berater-Prälaten falsche Wege in der Geschichte, über die nicht in ihrem Namen eingesetzten Machtbataillone. Das Gericht wäre schon fällig. Aber «er begreife, daß dieses Purgatorium nicht nur ein Ort der Reinigung ist, nicht nur der Aufklärung, sondern auch der Entscheidung. Ja oder Nein muß er sagen ... zur Neuen Erde» (395), auf der dann die Inkarnation des Gottessohnes gott- und menschwürdig geschehen könnte. Ein ungeheurer, häretischer, aber wahrhaft frommer Schluß.

Carl Amery hat einen provozierenden katholischen Roman geschrieben. Nicht um psychologische Befindlichkeiten geht es,

nicht um die Analyse mißlungener Zweierbeziehungen, nicht um Ansprüche der Selbstverwirklichung. Unser christkatholisches Selbstverständnis wird verhandelt, unsere politisch ökologische Verantwortung im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts, unsere spätbarocke, nicht-reformatorische Frömmigkeitsgeschichte, auch die Geschichte unserer frommen oder weniger frommen Herren, exemplifiziert an bayerischen «Wallfahrern». Im Unterschied zur moralinsäuerlichen «Rätin» von Günter Grass ist Amery eine humorvolle, in mehreren Teilen komödiantische, süddeutsche katholische «Apokalypse» gelungen. Apokalypse verstanden als offenbarende Weltdeutung, als extrapolierte Weltkatastrophe, schließlich als häretische prophetische Predigt mit Gericht- und Trostbotschaft im Konjunktiv. Die Erzählabsicht läuft auf eine Umbewertung der bayerisch-katholischen Geschichte seit der Reformation hinaus.

Als Roman hat diese Geschichtsbetrachtung bedenkliche Schwächen. Den «Wallfahrern» fehlt eine durchgehende Handlung, eine durchgehende Verknüpfung der Personen, eine durchlaufende Struktur. Die einzelnen Szenen, Episoden, Dokumentarteile sind locker gefügt. Der Wallfahrtsort und die Wallfahrer aus vier Jahrhunderten vermögen die epische Einheit nur schwer zusammenzuhalten. Amery setzt öfter die harten Schnitte des filmischen Cuttingsverfahrens. Etwas angestrengt, ohne ausreichend strukturierende Notwendigkeit versucht er mehrfach, die Fäden zusammenzuführen. Die politische Gegensezene wird dem Leser nur nach dem Ersten Weltkrieg bis in die dreißiger Jahre gezeigt. Den beabsichtigten epischen und politischen Zusammenhang muß sich der Leser an einigen Stellen selbst herstellen.

Dennoch hat Amery ein wichtiges, ein auf weite Strecken unterhaltsames Buch geschrieben, für den kritischen katholischen Leser so wichtig wie Hochhuths «Stellvertreter» (1963). Amerys «Wallfahrer» exemplifizieren des Autors aufklärerisch pazifistische, bajuwarisch katholische, ökologische und politische Sicht unserer geschichtlich gewordenen, historisch und imaginativ gegenwärtigen Welt. Nach der Grass'schen «Rätin» (1986), nach Inge Merkels Wiener Apokalypse «Die letzte Posaune» (1985) der dritte großräumig apokalyptische Roman. Der Roman als Herstellung eines (verlorenen) Ganzheitshorizonts, als zeitgenössische Weltdeutung und weltliche Predigt.
Paul Konrad Kurz, Gauting bei München

«Gefühle habe ich nämlich auch»

Zum Buch von Franziska und Susi Meier «heute hat es nicht geregnet». Gedanken und Gebete eines behinderten Mädchens. Nachwort von Jörg Grund, Pendo-Verlag, Zürich 1986, 96 Seiten, Fr. 14.80

Angeregt durch den Konfirmandenunterricht verlangt das behinderte Mädchen Franziska, mit ihrer Mutter zu beten, nicht mehr allein wie bisher. Es wachsen nun Gespräche, in denen sich Franziska einerseits an Gott, andererseits an die Mutter wendet. Gespräche, welche die Mutter mit dem Tonband aufnahm und die wir jetzt, einige Jahre darnach, lesen dürfen (in Zürcher Mundart). Es ist ein Buch, in dem innerste delikate Gefühle preisgegeben werden. Franziska weiß ganz genau, daß sie «nöd gschiid», nicht gescheit ist. Sie sagt aber im gleichen Atemzug: «Gefühle kann ich nämlich haben.» Sie weiß also: Im Hinblick auf Gefühle bin ich andern («normalen») durchaus ebenbürtig, ja überlegen. Gerade ihre elementare Fähigkeit zu Trauer, zu Angst oder Freude zeugen davon, aber auch ihre im wörtlichen Sinn elementare Beziehung zu Gott, wenn sie etwa sagt: «Liebe Häiland, heb mich geërn. Für miich häsch du es Himelriich, ich gschpüüre daas. Du häsch es Himelriich wie Fүү, du häsch es Himelriich wie Wasser, du häsch es Himelriich wie Luft ...»

Franziska formuliert Gefühle, die sonst wohl kleinere Kinder haben. Dennoch ist sie schon halbwegs erwachsen und kann

kindliche Gedanken mit einer überraschenden Lebensweisheit verbinden. Wenn wir über die heute 21jährige Tochter in der Einführung der Mutter erfahren, wie sehr sie sich nach einem Freund, nach Liebe («wie die andern») sehnt, werden wir betroffen und hilflos: Ein reifer junger Mensch, der aber wegen seiner geistigen Behinderung in keinerlei Schema paßt. Auch die Gefühle der Mutter werden in der Einleitung ausgesprochen: Sie fühlt sich als Mutter eines behinderten Kindes «plötzlich uralte». Sie entdeckt, daß sie wie andere Mütter mit dem gleichen Schicksal «verletzte Gefühle» hat und daß sie nicht Mitleid, sondern Anteilnahme braucht.

Auch in den Gebeten von Franziska taucht immer wieder die Frage nach der Behinderung auf. Warum muß sie über alles so lange «studieren» – länger als die andern? Sind nicht auch die «Normalen» ein bißchen krank? Warum ist sie an den Füßen und Händen normal, nicht aber «beim Kopf»? Sie bittet trotz all dieser ausgedrückten Verzweiflung Gott nicht um «Normalwerden». Sie drückt aber ihre Gewißheit aus, daß sie später bei Gott «normal» sei und daß sie dann den Blinden und Lahmen helfen könne, weil diese ja «nichts dafür können». Assoziativ, wie Franziska denkt, schließt die Frage, die schon Menschen in biblischer Zeit stellen, an: Ob sie selbst Schuld trage an ihrer Krankheit. Eine Frage, bei der das «Nein» der Mutter wohl

darum überzeugt, weil Franziska spürt: Alle haben mich gern. Daß man solches Liebhaben *spürt*, nennt Franziska selbst ein *Wunder*. Wunder beschäftigen sie überhaupt sehr: Wunder, von denen man «eigentlich nichts merkt», die aber doch da sind, nur erkannt werden müssen, z. B. so: «Ist das ein Wunder, wenn man eine Farbe sieht?» Franziska tut uns hier wichtige Türen zu einem «alternativen» Lebensverständnis auf.

Mir ist bei der Lektüre dieses Büchleins nicht nur Franziska, sondern auch ihre Mutter sehr nahegekommen. Sie spricht abends ein Gebet mit den Kindern. «Meine Eltern haben mich so erzogen. Ohne nachzudenken habe ich alles gleich gemacht.» Zweimal (S. 30, S. 61) ermuntert die Mutter das Kind zum Gebet mit dem Argument, wenn man mit dem Heiland rede, gehe es nachher gut oder besser. Die Mutter stellt etwa auch die Wissensfrage: «Weißt du, wann?»; nachdem Franziska von Jesu Kommen auf die Erde gesprochen hat. Eigentlich verhält sich diese Mutter, wollte man vom religionspädagogischen Standpunkt aus urteilen, eher unreflektiert, auch recht moralisch. Aber sie steht dazu – und darum ist es letztlich völlig richtig. Sie spricht aus dem Herzen und verbreitet eine Atmosphäre des Vertrauens, in der Franziska, immer um die Geborgenheit bei der Mutter kreisend, verbalisieren kann, was sie bewegt. Vielleicht lernen wir daraus, im Hinblick auf *alle* Kinder, daß es beim intimen Gebet mit einem einzelnen Kind nicht auf Rezepte ankommt, sondern weit mehr auf das vollständige innere Dabeisein und die liebevolle Zuwendung der Mutter (oder des Vaters). In einem solchen «Klima» werden bei Franziska

Aussagen möglich, wie sie auch nach intensiver Gebetserziehung nicht schöner zustande kommen könnten. Die Anfänge und Enden sind besonders eindrücklich. «Lieber Heiland, es war schön heute» oder «Lieber Heiland, schaust du auch nach deinen Kranken?» – Dank und Fürbitte, diese zentralen und unegoistischen Punkte jeden Gebets, kommen in diesen Anfängen zur Sprache. «Lieber Gott, kommst du mit ins Bett?» oder «Tschau, Liebgott, en Schööne!» hören zwei Gebete auf: eine unerhört direkte und starke Vergewisserung von Gottes Gegenwart.

Wir haben für dieses Büchlein, in dem auch das ausgezeichnete Nachwort von Jörg Grond einen wichtigen Bestandteil bildet, zu danken. Ich möchte vor einer «Vermarktung» dieser intimen Äußerungen von Franziska und ihrer Mutter warnen – aber ich möchte das Buch sehr empfehlen für alle, die als Betroffene oder auch als Seelsorger das Beten mit Kindern völlig neu überdenken möchten.

Regine Schindler, Bern

DIE AUTORIN, Dr. phil. Regine Schindler, bekannt durch Kindergebete und Kindergeschichten sowie Arbeiten zur religiösen Kindererziehung, hat zu diesen Themen über viele Jahre Elternkurse gestaltet. Sie ist selber Mutter von fünf fast erwachsenen Kindern und lebt als freie Schriftstellerin und Mitredaktorin der ökumenischen Zeitschrift «Schritte ins Offene» in Bern. Von ihrem Buch, Erziehung zur Hoffnung, erschien 1986 eine um mehrere Abschnitte (u. a. «Kind und Tod») erweiterte 3. Auflage (Verlag E. Kaufmann, Lahr, und Theol. Verlag Zürich).

Ein «Jour» für Heitor de Villa-Lobos

Der polnische Pianist Arthur Rubinstein kann als einer der Entdecker des brasilianischen Komponisten Heitor de Villa-Lobos betrachtet werden, dessen hundertsten Geburtstag Brasilien und die Musikwelt am 5. März 1987 begehen. Im zweiten Band seiner Memoiren¹ schildert Arthur Rubinstein die Ankunft des Maestro in Paris im Jahre 1923: «Er mietete eine Wohnung auf der linken Seite der Seine (...) und steckte mir eine Visitenkarte mit seiner Adresse und einer seltsamen Einladung zu. Ich las: (M. Heitor de Villa-Lobos ist an jedem zweiten Sonntag im Monat zu Hause anzutreffen.) Der Text war schön gedruckt, aber da war noch ein von Hand geschriebener Zusatz: (Bringen Sie etwas zu essen mit.) Er erklärte mir warum. (Carlos Guinle sagte mir bei meinem letzten Besuch in Rio, daß ich eine hübsche Wohnung brauche und einen *Jour*. Ich wußte nicht, was er damit meinte, aber er erklärte mir, man müsse dies in Paris tun, um Freunde zu gewinnen (...). Es waren so viele Einladungen, daß ich schrecklich Angst bekam, das ganze Geld würde draufgehen, wenn ich alle diese Leute mit Essen und Trinken bewirtete, wie Guinle mir empfahl. So fand ich, es sei besser, sie zu bitten, mitzubringen, was immer sie wollten, und es klappte vorzüglich.) Er hatte recht. Beim ersten *Jour*, bei dem ich zugegen war, sah ich wohlbekannte Persönlichkeiten, die mit einer Wurst oder gutem Käse, Schinken und einer Flasche Wein oder Cognac daherkamen, die dann Heitor zwischendurch gut gebrauchen konnte.»

Diese Anekdote ist bezeichnend für die Schwierigkeiten, mit denen brasilianische Kulturschaffende zu kämpfen haben. So ist auch im Jahre 1987 Improvisation die höchste Tugend, wenn es gilt, den «Centenário» des Maestro zu einem Ereignis zu machen.²

Am 5. März 1887 in Rio de Janeiro geboren, erhielt Heitor de Villa-Lobos die erste musikalische Erziehung von seinem Vater und lernte das Cellospiel. Eine der wichtigsten Erfahrungen des

jungen Villa-Lobos waren die sogenannten «Choros»: Gruppen von jungen Leuten bildeten kleine Instrumental-Ensembles, die zu den verschiedensten Anlässen – Geburtstagen, Patronatsfesten oder dem berühmten Karneval von Rio – aufzuspielen pflegten. Villa-Lobos verstand es, aus der Atmosphäre dieser «Choros» Ansätze für eine neue, nationale brasilianische Musik zu gewinnen, ja es finden sich in seinem Werk Erinnerungen, die direkt aus diesen «Choros» abzuleiten sind, wie der Musikwissenschaftler Vasco Mariz nachweist.³

Vom Nordosten: Reicher Schatz an Volksmusik

Villa-Lobos hielt es jedoch nicht lange in der städtischen Atmosphäre von Rio, deren Salonmusik er als platte europäische Nachahmung empfand. Er wollte die Musik seines eigenen Landes kennenlernen. So zog er 1905 mit achtzehn Jahren in den Nordosten Brasiliens und war begeistert über den reichen Schatz an Volksmusik, den er dort vorfand. Wie auch seine ungarischen Zeitgenossen Béla Bartók und Zoltán Kodály, so zeichneten auch Villa-Lobos ein außergewöhnliches Gehör und Gedächtnis für die Motive der landeseigenen Volksmusik aus, die er in diesen Jahren sammelte und 1932 unter dem Titel *Guia prático*, einer Sammlung von 60 Klavierstücken, herausgab. Um seine Themen zu sammeln, durchstreifte der junge Villa-Lobos die abenteuerlichsten Viertel von Bahia und Pernambuco, aber auch die Zuckerrohrplantagen des Hinterlandes. Das erste Ergebnis dieser Reise waren die *Cânticos sertanejos*, die er 1907 komponierte.

Am 13. November 1915 führte Heitor de Villa-Lobos ein erstes Konzert mit eigenen Werken im Festsaal des «Jornal do Comércio» in Rio de Janeiro durch, ein Ereignis, das man im

¹ Arthur Rubinstein, My many years. London 1980, S. 89–92; 172f. und 251f.; der im Text erwähnte Carlos Guinle (1883–1968) war ein bekannter brasilianischer Industrieller und Mäzen.

² Graça Magalhães, Alemães se preparam para o ano Villa-Lobos, in: O Globo, 18.11.1986.

³ Vasco Mariz, Heitor Villa-Lobos: compositor brasileiro. Zahar, Rio de Janeiro 1982. Deutsche Übersetzung bei Edition Peters, Leipzig, im Druck. Es liegt bereits eine frühere Biographie in deutscher Sprache vor: Lisa M. Peppercorn, Heitor Villa-Lobos. Leben und Werk des brasilianischen Komponisten. Atlantis-Verlag, Zürich 1972. Vgl. auch Luiz Heitor Corrêa de Azevedo, Villa-Lobos, Heitor, in: The New Grove Dictionary of Music and Musicians. Ed. by Stanley Sadie. Bd. 19, Macmillan, London 1980, S. 763–767.

nachhinein wohl als eine Art Skandalerfolg werten muß.⁴ Während er sich einerseits den erbitterten Haß der älteren Generation von Kritikern zuzog, so erntete er auch erste Anerkennung, vor allem beim Schriftsteller und Akademiemitglied Henrique Maximiliano Coelho Neto (1864–1934). Drei Jahre später, 1918, lernte Villa-Lobos in Rio de Janeiro seinen wichtigsten Freund und Förderer, Arthur Rubinstein, kennen. Die erste Begegnung war alles andere als freundlich, wie sich der polnische Pianist erinnert: Ein paar Freunde hatten ihn in das Kino «Odeon» mitgenommen, wo Villa-Lobos mit ein paar Kollegen spielte. Rubinstein zeigte sich interessiert, ja begeistert von den *Danças africanas*, die er soeben gehört hatte, und wandte sich an den jungen Komponisten, wurde aber rüde zurückgewiesen: «Pianisten haben keinen Sinn für Komponisten. Alles, was sie wollen, ist Erfolg und Geld.» Nach dieser Abreibung zog sich Rubinstein enttäuscht zurück. Groß war sein Erstaunen, als einige Tage später, frühmorgens um acht, Villa-Lobos mit einem Dutzend Musiker in seinem Hotelzimmer erschien. Heitor entschuldigte sich: «Meine Freunde sind tagsüber beschäftigt. Das ist die einzige Zeit, die ihnen zum Musizieren bleibt.» So begann eine große Musikerfreundschaft, die bis zum Tode des brasilianischen Komponisten Bestand haben sollte. Rubinstein wandte sich an Carlos Guinle, der sich nach einigem Zögern dazu überreden ließ, dem heimischen Genius das nötige Geld vorzustrecken, damit dieser nach Paris reisen konnte, um dort seine Werke bei Max Eschig zu veröffentlichen. Der brasilianische Maestro bedankte sich bei seinem polnischen Freund auf sehr musikalische Weise: er widmete ihm eines seiner Werke, das *Rude poema* (1926), das Rubinstein auf seinen Konzerttourneen in der ganzen Welt bekannt machte. Obwohl Rubinstein bei seinem Freund gewisse kompositorische Schwächen ausmachte, fällte er ein Urteil, das in die Geschichte einging: «Trotz allem ist er der bedeutendste Musiker von ganz Amerika!»⁵

Zwischen Brasilien und Paris

Brasilien schickte sich derweil an, sich vom ehemaligen Mutterland Portugal kulturell zu emanzipieren: 1922 wurde in São Paulo die «Semana de Arte Moderna», die Woche der Modernen Kunst, durchgeführt. Auf Initiative von José Pereira da

⁴ Vgl. dazu Vasco Mariz.

⁵ Vgl. dazu die Hinweise bei Vasco Mariz.

ORIENTIERUNG erscheint 2 x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, Telefon (01) 201 07 60

Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber,
Josef Bruhin, Mario v. Galli, Robert Hotz, Nikolaus Klein,
Josef Renggli, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Paul Konrad Kurz
(Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1987:

Schweiz: Fr. 38.- / Studierende Fr. 27.-

Deutschland: DM 47.- / Studierende DM 32.-

Österreich: öS 350.- / Studierende öS 240.-

Übrige Länder: sFr. 38.- zuzüglich Versandkosten

Gönnernabonnement: Fr. 50.- / DM 60.- / öS 420.-

(Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnements in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

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

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842 / Schweizerische Kreditanstalt

Zürich-Enge, Konto Nr. 0842-556967-61

Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70) Konto Nr. 6290-700

Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

Chronologie der wichtigsten Werke

1908/12	Suite populaire brésilienne	
1918	Prole do bebê n.º 1	
1920	Choros n.º 1	
1923/26	Rude poema	
1925	Choros n.º 10	
1929	Momo precoce	
1930	Bachianas brasileiras n.º 1	
1933	Ciranda das sete notas	
1938	Bachianas n.º 3	
	Bachianas n.º 5	
1942	Bachianas n.º 7	(nach Vasco Mariz)

Graça Aranha (1868–1931) und Ronald de Carvalho (1893–1935) versammelten sich in der südlichen Kapitale Brasiliens junge Schriftsteller und Künstler zu einer Art «Kulturrevolution», die stark aristokratische Züge trug. In einem Klima gegenseitiger Beleidigungen fanden im Stadttheater von São Paulo drei Veranstaltungen statt. Am ersten Abend, dem 13. Februar 1922, war auch Villa-Lobos zugegen. Das Publikum hörte ihm zuerst respektvoll zu, dann aber hagelte es Flüche und Beschimpfungen. Das Eis war jedoch gebrochen: Zeitungen und Zeitschriften öffneten sich den jungen Künstlern, und Villa-Lobos reiste ein Jahr später nach Paris.

«Zweifellos unser größter Musiker»

Am 24. Oktober und am 5. Dezember 1927 dirigierte er in der «Maison Gaveau» (Paris) zwei Aufführungen seiner Werke, die seinen internationalen Ruhm besiegelten: das *Rude poema* und die *Choros 2, 4, 7, 8*, interpretiert von Arthur Rubinstein und Mitgliedern der Concerts Colonne. Sie begeisterte nicht nur den Verleger Max Eschig, sondern auch wichtige Kritiker, so Suzanne Demarquez, Florent Schmitt und Tristan Klingsor. Eine Apotheose wurde Villa-Lobos in Paris erst 1935 zuteil, als das Ballett *Jurupari* (*Choros n.º 10*), interpretiert von Serge Lifar, in der «Salle Pleyel» aufgeführt wurde.

Neben seinen Kompositionen widmete sich Villa-Lobos einer zweiten Aufgabe: der Musikpädagogik. In seiner Funktion als «Superintendent für musikalische und künstlerische Erziehung» schuf er zahlreiche Chöre und organisierte Konzerte für die Jugend, was damals in Brasilien etwas ganz Ungewöhnliches war. 1948 erkrankte er schwer, konnte zwar dank einem Eingriff im «Memorial Hospital» noch einmal gerettet werden, aber seine Kreativität war doch angeschlagen. In den letzten Jahren lebte er vorwiegend in Paris und New York. Er starb am 17. November 1959 in seiner Heimatstadt Rio de Janeiro. Im Urteil seiner Zeitgenossen und der heutigen Kritik ist und bleibt er der bedeutendste brasilianische Komponist, vergleichbar mit Igor Stravinsky, Béla Bartók oder Manuel de Falla. Der auch in der Schweiz bekannte brasilianische Kulturhistoriker Gladstone Chaves de Melo würdigt ihn mit folgenden Worten: «Er war zweifellos unser größter Musiker, der von 1917 an (...) unsere Kunst einem internationalen Publikum vertraut machte, wo er eine erstrangige Stellung einnimmt.»⁶

Anlässlich des hundertsten Geburtstags sind im deutschen Sprachraum zahlreiche Veranstaltungen geplant: Professor Vasco Mariz, brasilianischer Botschafter in Ost-Berlin, wird seine Villa-Lobos-Biographie in deutscher Sprache publizieren, eine «Villa-Lobos-Woche» ist in das Programm der Deutschen Oper in West-Berlin aufgenommen worden, und Alexander Kluge plant einen Film über den brasilianischen Maestro. Der «Jour» für Heitor de Villa-Lobos ist also versprochen, angekündigt, geplant – zu hoffen bleibt, daß er auch stattfindet.

Albert von Brunn, Zürich

⁶ Gladstone Chaves de Melo, Origem, formação e aspectos da cultura brasileira. Lissabon 1974, S. 183.