ORIENTIERUNG

Nr. 7 52. Jahrgang Zürich, 15. April 1988

Vom Plan zur Befriedung Zentralamerikas, der den Namen des Präsidenten von Costa Rica, *Arias,* trägt und der von ihm und den Präsidenten von El Salvador, Guatemala, Honduras und Nicaragua Anfang August 1987 unterzeichnet wurde, desgleichen von den Nachfolgekonferenzen wie der von San José im Januar 1988, wird hinsichtlich der Verwirklichung unser Augenmerk durch die Nachrichtenagenturen fast ausschließlich auf das Verhalten der Regierung Nicaraguas und der Sandinisten sowie ihre Verhandlungen mit den Contras gerichtet. Wie aber steht es mit den Grundbedingungen für einen Frieden, daß nämlich die Bedürfnisse der breiten, marginalisierten Bevölkerungen wirklich in die Politik aufgenommen und ernst genommen werden? Diese Frage muß sowohl an unsere Wahrnehmung der Vorgänge wie an die Ereignisse auf den hohen politischen «Gipfeln» gestellt werden. Nun ist ein Kernbestandteil des Arias-Plans die *Rücksiedlung der Flüchtlinge,* die zusammen mit den Kriegsvertriebenen im eigenen Land (desplazados) allein in El Salvador anderthalb Millionen, d.h. ein Viertel der Bevölkerung, ausmachen. Solche Rücksiedlungen sind aber von den Betroffenen schon längst vorher in Gang gesetzt worden, so von den salvadorianischen Flüchtlingen in Honduras, die gegen den Willen der Regierung Duarte schon 1986 eine Rücksiedlung begannen (eine zweite erfolgte dann unter Berufung auf den Arias-Plan im September 1987). Wie dieses Element eines Friedens «von unten» gegen die Absichten eines Friedens «von oben» zur Durchsetzung gelangt, suchte ein über Weihnachten und Neujahr in die Krisen- und Rücksiedlungsgebiete (repoblaciones) von Cabañas, Chalatenango, Morazán und Usulután aufbrechender «Konvoi für El Salvador» zugleich wahrzunehmen und einer breiteren Öffentlichkeit zur Wahrnehmung zu bringen. Ein Teilnehmer des aus rund 80 Frauen und Männern aus verschiedenen europäischen Ländern bestehenden Konvois, der auch schon im März 1987 dabei war, als verschiedene Basisgemeinden der genannten Gebiete eine Einladung aussprachen, ist *Bernd Päschke,* Professor für Praktische Theologie und Sozialethik im Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Mainz. Seit 1980 hat er sich immer wieder in Zentralamerika, vor allem in El Salvador, aufgehalten und darüber in eigenen und Sammelveröffentlichungen berichtet.[1] Aus einem längeren Gespräch, das Ludwig Kaufmann und Nikolaus Klein mit ihm führten, bringen wir den folgenden Ausschnitt. Er fügt sich u.E. sowohl chronologisch wie inhaltlich als eine anschauliche Ergänzung an das sehr lesenswerte Buch von *Leo Gabriel, Aufstand der Kulturen* an, das hier nur kurz signalisiert sei.[2] *(Red.)*

Kultur des Widerstandes

Orientierung (O): Alle sprechen heute vom Arias-Friedensplan für Zentralamerika, dort meist nach dem Versammlungsort der Vorkonferenz «Esquipulas II.» genannt. Was bringt dieser Plan aus der Sicht der Basis in El Salvador, in Guatemala usw.?

Bernd Päschke (P): In meinen Gesprächen an der Basis spielte der Arias-Plan so gut wie keine Rolle - warum? Fast fünf Monate nach seiner spektakulären Unterzeichnung haben die vom Krieg und von der Repression besonders betroffenen Menschen nichts von seinen Auswirkungen zu spüren bekommen. Im Gegenteil: Die selektive Repression und der Krieg gegen die Zivilbevölkerung gehen weiter, ja sie werden sogar intensiviert. Außerdem: Die USA werden nicht einbezogen. Bei den Plänen der Contadora war dies anders: Sie verlangten eine Entmilitarisierung unter Einbezug der USA. Deshalb gelangten sie nie zur Unterschrift. Im Arias-Plan kommen die US-Basen und -Landepisten in Honduras so wenig vor wie die Militärberater in El Salvador. Der Plan kann in vielfacher Hinsicht manipuliert werden. Die Befreiungsbewegungen in Guatemala und El Salvador werden isoliert und die dortigen Guerillas den «Contras» gleichgesetzt.

O: Hat also der Arias-Plan für die breite Bevölkerung in El Salvador keine Bedeutung?

P: Er kann Bedeutung bekommen, wenn damit politisch-öffentlich gearbeitet wird.

INTERVIEW

Auf dem Weg zum Frieden in Zentralamerika?: Aus einem Gespräch mit *Bernd Päschke* - Trotz Arias-Plan Zunahme selektiver Repression, vor allem in El Salvador - Vertriebene und Geflohene drängen auf Rückkehr in ihre Heimat - Hartnäckigkeit führt zum Ziel - Auf den gemeinsamen Willen zum Leben/Überleben kommt es an - Kampf und Widerstand verbunden mit Lernbereitschaft und Lernfähigkeit - Neue Dimensionen der Solidarität - Selbstvergewisserung in Liedern und Feiern - Eine fünfhundertjährige Indio-Tradition von Widerstand inmitten von Niederlagen.

Interview: L. Kaufmann und N. Klein

RELIGIONEN

Neues Lexikon: Gegründet von Franz König, herausgegeben von Hans Waldenfels - Für ein breites Publikum geschrieben - Enthält eine Reihe von «Problemartikeln» - Stichwörter aus der Religionsphilosophie - Eine Informationsgrundlage für das interreligiöse Gespräch.

Heinz Robert Schlette, Bonn

ÖKUMENE

Die eine Eucharistie in der Vielfalt der Kirchen: Bemühungen um ein gemeinsames Verständnis - Die Notwendigkeit der Korrektur der eigenen Tradition - Syrisch-orthodoxe/römisch-katholische Vereinbarung von 1984 - Ihre Zielspitze: Weitgehende Ermöglichung sakramentaler Gemeinschaft ohne volle Kirchengemeinschaft - Von der Öffentlichkeit kaum wahrgenommener Vorgang - Unser Reden über kirchentrennende Hindernisse muß revidiert werden - Das Gleiche auf unterschiedliche Weise bezeugen.

Theodor Schneider, Mainz

ROMANTIK

Sind Wiederbelebungsversuche wünschenswert?: Eine Frage, die alle Vierteljahrhunderte auftaucht - Interesse der Germanisten - Mischung von künstlerischer Sensibilität und wissenschaftlichem Denkgestus - Karl Heinz Bohrers Option für die Frühromantik - Wann beginnt die ästhetische Moderne? - Entdeckung des romantischen Ichs - Kaum widerstandsfähig gegen die kulturindustrielle Vereinnahmung - Konvention und Avantgarde. *Karlhans Kluncker, Bonn*

LITERATUR

Die Freiheit des Eros: Zu einigen Roman-Neuerscheinungen (3): *Gabriel García Márquez'* Roman einer lebenslangen Liebe - Die Wartezeit dauert 51 Jahre, 9 Monate und 4 Tage - Das Ambiente einer kolumbianischen Stadt um die Jahrhundertwende - Zwei Liebende auf einem Schiff unter Quarantäne-Flagge - Zwischen realistischem Humor und märchenhaftem Abschluß - *Per Olov Enquist* erzählt drei ineinander gefügte Liebesgeschichten - Erfahrung des absoluten Anspruchs in der Liebe führt in ausweglose Situation - Wer ist der liebende Mensch: ein gestürzter Engel? *Paul Konrad Kurz, Gauting*

Man kann auf diesen Text den Regierungen gegenüber pochen: «Ihr habt das unterschrieben, aber Ihr erfüllt es nicht.» Das war ja auch der Sinn unserer Besuchsaktion an Weihnachten: Öffentlichkeit zu schaffen. Vor aller Welt konnten wir nachweisen, daß die im Arias-Plan versprochene Förderung der Rücksiedlung von Flüchtlingen nicht stattfindet. Im Gegenteil! Was wir (bei unserem Besuch im Dezember 1987) sehen konnten, war die völlige Schutzlosigkeit, ja erneute militärische Bedrohung von Rücksiedlern: Es wird ihnen überhaupt keine Hilfe zuteil; sie leben unter immer schärferer militärischer Kontrolle und - nach neuesten Nachrichten - unter immer häufigeren militärischen Überfällen.

O: Erzählen Sie uns etwas mehr von den Flüchtlingen in Zentralamerika - aber zuerst die Frage: Wie definieren Sie sie? Wen meinen Sie? Wie entstehen Flüchtlinge?

P: Die Flüchtlinge - sowohl in Guatemala wie in El Salvador -, die ich meine, sind *nicht* die Zivilbevölkerung, die sich aus einem Kampfgebiet, wo zwei Fronten aufeinanderschlagen, zurückzieht; es sind vielmehr die gezielten Objekte und Opfer eines rational durchreflektierten Konzepts von Aufstandsbekämpfung, das, um den Widerstand zu brechen, direkt die Zivilbevölkerung im Auge hat. Dieser Krieg hat in Zentralamerika Anfang der achtziger Jahre die Form des *Genozids,* der großen und kleinen Massaker, angenommen. Deshalb sagen einem die Leute: «Wir konnten hier so nicht länger leben.» Man braucht nur die Berichte der Menschen zu lesen, *warum* sie geflohen sind, dann sieht man: Sie fliehen vor den Massakern. Die Massaker sind die Ursache für das Flüchtlingsphänomen. Das gilt genauso für die Hunderttausende von Flüchtlingen aus Guatemala, die in Mexiko Rettung suchten. Doch: Fliehen *will* im Grunde niemand; für alle gilt: Sie hängen an ihrem Land, auf dem sie gelebt und gearbeitet haben.

Autonome Rücksiedlung von Flüchtlingen

O: Was gibt den Ausschlag, ob Flüchtlinge zurückkehren oder nicht?

P: Anfang 1986 gelang es mit der mehrere Monate dauernden militärischen «Operation Phönix» zum erstenmal, eine Zone in El Salvador vollständig von Zivilbevölkerung zu «säubern», nämlich den Guazapa. Doch die Kriegsvertriebenen von Guazapa, die dort jahrelang den Bombardierungen und Invasionen widerstanden hatten, protestierten - noch während die «Operation Phönix» weiterlief - öffentlich mit Hungerstreiks und Demonstrationen gegen ihre Vertreibung und forderten das Recht auf Rückkehr. Sie lösten damit nicht nur eine breite Solidarisierungswelle der Flüchtlinge und Vertriebenen aus anderen Zonen, sondern vor allem die ersten Initiativen einer autonomen Rücksiedlungsbewegung von Vertriebenen aus. Bis Ende 1987 kehrten die ersten 4500 Flüchtlinge - unter Berufung auf den Arias-Plan - aus Honduras zurück, und zwar unter der Bedingung einer gemeinsamen und organisierten Rückkehr, die sie gegen den Willen von Präsident Duarte durchsetzten. Eine andere Entwicklung gab es in Morazán. Hier war zwar auch der größte Teil der Bevölkerung geflohen; doch jene 3000, die trotz der ganzen Militäraktion in Morazán geblieben waren, ja die sich dort buchstäblich an ihre Erde geklammert und ihr Überleben organisiert hatten, sind mit dieser ihrer basisdemokratischen Selbstorganisation immer mehr zu einem Magnet für die anderen in den Flüchtlingslagern geworden. Ergebnis: Heute leben bereits wieder 25000 Menschen im Norden von Morazán, wenn auch unter Kriegsbedingungen. Möglich wurde das nicht zuletzt durch die Haltung der Frauen von den *congregaciones de madres* in Morazán, die sich seit 1985 den Militärinvasionen entgegenstellten: «Aquí estamos» - und auf ihrem Recht bestanden, hier zu bleiben. Im gleichen Sinn bestehen die Rückkehrer aus den Lagern in Honduras auf ihrem Recht, gemeinsam, «in unseren comunidades», zurückzukehren.

O: Wie steht es mit den Flüchtlingen aus Guatemala? Kommt für sie auch eine Rücksiedlung in Frage?

P: Würden die Guatemalteken *jetzt* zurückkehren, so würden sie von der Vergangenheit, vor der sie geflohen sind, eingeholt: einer militärischen Kontrolle in eigens erstellten Wehrdörfern. In diesen von Militärlagern überwachten «Dörfern» ist kein autonomes gesellschaftliches Leben möglich, und der Zwangsrekrutierung in die Zivilpatrouillen des Militärs entkommt niemand.

O: Die eigentliche, originale Form des Widerstandes der Bevölkerungen besteht also - verstehen wir Sie recht - in der Aufrechterhaltung oder Wiedergewinnung der angestammten und/oder neu entwickelten Organisationsformen für das Überleben im Alltag?

Eine Kultur von unten

P: Ja, und in diesem Sinn spreche ich von einer *Kultur* des Widerstandes. Während meiner Aufenthalte in der Guazapazone und in Morazán habe ich mich immer wieder gefragt: Wie ist es möglich, in einer solchen Situation *als* Zivilbevölkerung zu überleben und dafür zu kämpfen? Eine gewisse Antwort darauf ist die Art, wie die Menschen dort leben. So etwas verdankt sich nicht «Parolen», wie wir sie etwa aus der Zeit vor dem Ende des Zweiten Weltkriegs seitens der Nazis noch immer im Ohr haben, diese Parolen zum «Durchhalten». Nein, noch so gute politische Parolen verfangen hier nicht, weil das Überleben nicht nur eine Sache des Kopfes ist, es geht durch den Bauch. Man muß die Gesichter lesen, nicht zuletzt der Kinder. Diese Kinder mit ihren deutlich sichtbaren traumatischen Beschädigungen - wie werden sie damit fertig? Sie müssen sich das vorstellen: täglich, trotz der Bombardierungen, Schule unter Bäumen, oft neben den Schutzlöchern. Diese Kinder sind unglaublich motiviert zu lernen. Diese Lernbereitschaft und Lernfähigkeit sind schon ein kulturelles Phänomen ersten Ranges. Die Menschen dort wissen sehr wohl, ihre Situation zu analysieren. Sie wissen, warum sie lernen, und sie wissen auch, warum man ihnen ihre Schulen zerstört hat. Sie sagen: «Damit wir weiter manipuliert werden können.»

O: Sie sprachen vorhin von traumatisierten Kindern und fragten sich, wie sie mit den schrecklichen Erinnerungen weiterleben ...

P: Es gibt Erfahrungen, die stumm machen. Doch wo sie nicht sprechen können, da können die Kinder ihre Erfahrungen malen. Und dann sprechen sie über die Bilder. So bewältigen sie ein Stück weit die Traumata dieses Krieges. Die Betroffenen selbst, die Kinder, heilen sich gegenseitig durch das gemeinsame Erinnern und Aufarbeiten im Zeichnen und im Gespräch.

O: Und die Erwachsenen?

P: Etwas Ähnliches geschieht in den Gesprächen der Basisgemeinden. So wie ich es bei jenem Kreuzweggottesdienst während der Flucht vor einer Invasion und auf dem Weg zu ihren Verstecken im Guazapa miterlebte: Die ärmlichen Bündel und Wasserkanister wurden abgestellt. Namen der eigenen Toten wurden an die Bäume geheftet. Dann sprachen sie von ihren Toten, aber auch von ihren Hoffnungen. - In all diesen Formen des Überlebens sehe ich Kampf und Widerstand. Ich vermute sogar, daß dieser Kampf ums Überleben noch schwieriger ist als der Kampf mit der Waffe, wo einer sich wehren kann. Ich will damit nicht die eine Form des Widerstands gegen die andere ausspielen; aber ich finde, die Zivilbevölkerung hat einen Anspruch darauf, daß auch ihr Kampf, ihr Widerstand als solcher anerkannt werden. Allerdings, wenn ich von «Kampf» und «Widerstand» spreche, so muß ich gleich hinzufügen: Da ist auch viel Zerbrechlichkeit; da ist keine Selbstverständlichkeit und keine harte, unerschütterliche Ideologie des Durchhaltens, da ist vielmehr Durchlässigkeit und immer neu die Notwendigkeit, sich gemeinsam Klarheit und Gewißheit zu schaffen. So werden gerade die Kreuzwegstationen zu Stationen der Selbstverständigung der Betroffenen in einer gemeinsamen Handlungssituation und Handlungsnotwendigkeit. Bei solchem kurzem Innehalten fragen sich diese Menschen: Wie

machen wir hier weiter? Warum kämpfen wir weiter? Warum bleiben wir hier? Warum gehen wir nicht weg wie die andern? Und dann natürlich die Frage: Welche Hoffnung haben wir hier? Was hält uns zusammen? So führen das Sprechen und Feiern zur Selbstvergewisserung. Diese Fähigkeit ist für mich ein kulturelles Basisphänomen.

O: Mit unserem Kulturbegriff kommen wir da kaum mit, und «Widerstand» wird bei uns kaum kulturell gesehen.

P: Dessen bin ich mir durchaus bewußt. Für uns Europäer ist Kultur als Kultur des Bürgertums ein Überbauphänomen. Hier aber geht es um eine Kultur *von* unten, eine Kultur an der Basis, Kultur als eine Kraft, die Leben ermöglicht, die Leben strukturiert, wie wir das kaum kennen. Gewiß wird es da und dort auch bei uns entdeckt, aber das ist doch wohl eher die Ausnahme. Im Unterschied zur bürgerlichen Kultur können wir hier von einer Kultur des Volkes sprechen, in dem Sinne, daß es das Volk, die kämpfenden Armen selber sind, die sich ihre Kultur schaffen. Und deshalb kann diese Kultur nur eine Kultur des Widerstands sein. Sie ist Ergebnis, Element und zugleich Voraussetzung des Widerstandes. Es sind diese schöpferischen Menschen, die den langen Atem des Widerstandes möglich machen - nach so vielen Jahren Krieg.

Neue Dimensionen der Solidarität

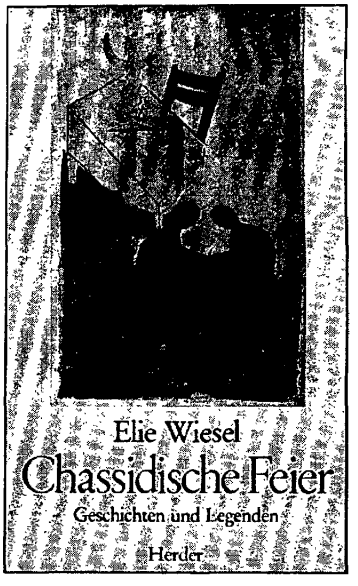
O: Nachdem Sie verschiedene Formen des Überlebens im Alltag beschrieben haben, möchten wir auf eine früher gestellte Frage zurückkommen: Entwickeln sich da auch neue Formen sozialen Verhaltens?

P: In ihrer Kultur des Widerstandes drückt sich eine tiefe, selbstverständlich praktizierte Solidarität aus, die auch für diese Menschen früher so nicht möglich war: «Inmitten der Verfolgung haben wir gelernt, wahre Brüderlichkeit untereinander zu üben.» Viele der Kinder, die ich im Guazapagebiet angetroffen habe, sind Waisenkinder. Sie leben in anderen Familien wie die eigenen Kinder. Das gerade macht die Kultur des Widerstands aus, das ermöglicht den Widerstand: diese an der Basis des Zusammenlebens praktizierte Solidarität. Sie beginnt bei der Arbeit. Haben sie früher meist individuell und manchmal gegeneinander gearbeitet, so arbeiten sie jetzt kollektiv und kommunitär. Ein weiteres Beispiel: die neue, erlernte medizinische Basiskompetenz der jungen *sanitarios* und *sanitarias,* von denen es schon Hunderte gibt und die ihr Können ihrer Wißbegier und ihrer Mitarbeit in den geheimen «Kliniken» im Kriegsgebiet verdanken. Wenn es auf diese Weise Gesundheitsvorsorge und elementare medizinische Hilfe auf dem Land gibt, so wirft dies auch ein Licht auf eine degenerierte Medizin, die um des Geldes willen nur noch in den Städten wirkt. Das alles hat aber auch mit Mitmenschlichkeit und Geschwisterlichkeit zu tun, z. B. wenn auf der Flucht die Schwachen nicht einfach zurück- und liegengelassen, sondern mitgenommen und mitgetragen werden. Oder die menschliche Behandlung gefangener gegnerischer Soldaten: «Bruder Soldat, auch du bist arm ...» heißt es aus dem Munde derer, die selbst als «Terroristen» und «Subversive» bezeichnet und damit Mord und Folter preisgegeben werden. Der überraschendste Ausdruck der Basissolidarität ist die Solidarität mit den *Toten:* daß sie nicht vergessen werden, daß ihre Erinnerung gefeiert wird, daß sie weiterleben - vor allem in den *Liedern.* Diese Menschen schreiben in ihren Gedichten und Liedern nieder, was sie erleben. Da kommen dann eben die Massaker vor, in denen die eigenen Freunde, die eigenen Familienglieder umgekommen sind; dies ins Lied zu kleiden, die Lieder zu singen, bedeutet, die Toten in die Solidarität der Lebenden einschließen, Solidarität mit den Toten. Es bedeutet, das alltäglich erfahrene Sterben weder zu verdrängen noch zu manipulieren, sondern damit bewußt zu leben. Dabei dürfte klar sein, daß das, was hier geschieht, nicht in die Nähe jenes Märtyrerkults gerückt werden darf, mit dem ein Khomeini seine jungen Menschen in den Tod schickt. Es kommt immer auf den lebendigen Kontext des Widerstands an und auf die Vision menschlichen Zusammenlebens, die darin zu verwirklichen gesucht wird.

O: Gibt es eine spezifisch indianische Kultur des Widerstandes - vielleicht in Guatemala? Und was bedeutet dann die Erfahrung von Niederlage für diesen Widerstand, die Erfahrung also von gescheitertem Widerstand?

P: In Guatemala ging vor allem Rios Montt (1982/83) mit dem Mittel des Genozids und Ethnozids gegen die indianische Bevölkerung vor. Der Grund dafür ist, daß sich, wie im Hochland von Quiché, erstmals Indios an einem breiten Widerstand beteiligt hatten. Zur totalen Kontrolle für die Übriggebliebenen errichtete man die schon erwähnten Wehrdörfer. Dazu kam die Zerstörung der kulturellen, religiösen und geschichtlichen Identität der Unterworfenen. In der Kirche von Chajul haben die Militärs den indianischen Heiligenfiguren ihre Mützen und Uniformen angezogen: «die Heiligen im Tarnanzug». Im Klartext heißt dies: Wir, die Militärs, bestimmen, wer hier Gott ist. Tatsächlich hat sich wegen der Massaker auch die Kirche aus der Region Quiché zurückgezogen. In dieses Vakuum strömten dann die US-finanzierten fundamentalistischen Sekten. Als ich im April 1987 im IXL-Dreieck auf die mir völlig hoffnungs- und perspektivelos erscheinende Situation eines endgültig gebrochenen Widerstandes und Widerstandsbewußtseins stieß, war es eine indianische Katechetin, Mitglied des Komitees der Landarbeitereinheit (CUC), die mich auf die historische Tiefendimension des indianischen Widerstands aufmerksam machte: «Seit fast 500 Jahren werden wir unterdrückt und verfolgt. Aber wir haben unseren Widerstand niemals aufgegeben. Was wir jetzt erleben, ist eine Niederlage, aber sie bedeutet nicht das Ende unseres Widerstands.»

Eine Parallele läßt sich auch für El Salvador zeigen. Nach dem Tod von Erzbischof Romero im März 1980 und nach der gescheiterten sogenannten «Endoffensive» der FMLN im Januar



Das große Buch des Chassidismus als Inspirationsquelle für die heutige Zeit

NEU:
264 Seiten, gebunden
29,80 DM/27.50 Fr.
ISBN 3-451-21019-3
In allen Buchhandlungen!

In seinem neuen Buch erschließt Elie Wiesel die Welt des Chassidismus in einer beschwörenden, suggestiven, farbigen und immer direkten Erzählkunst. Er versenkt sich in Leben und Lehre der großen Meister, läßt ihre Geschichten neu entstehen. Nicht als Quellensammlung einer abgeschlossenen Zeit, sondern als Schlüsselgeschichten für menschliche Existenz heute. „Ein wundersames Buch: ein Buch voller Innigkeit, das weder brillieren noch beweisen will, sondern erzählt, singt und tanzt" (Le Figaro).

Verlag Herder Freiburg · Basel · Wien

1981 schien es mit den nichtbewaffneten Volksorganisationen aus zu sein. Sie wurden praktisch liquidiert. Viele ihrer Mitglieder mußten, um zu überleben, «in die Berge gehen» und sich den bewaffneten FMLN anschließen. Aber seit drei Jahren stehen die Volksorganisationen in neuem Gewand wieder auf, nämlich in der UNTS, dem Zusammenschluß der regierungskritischen Gewerkschaften, der Vereinigungen von Landarbeitern und Agrarkooperativen, des Christlichen Komitees für die Kriegsvertriebenen (CRIPDES) und der Nationaluniversität. [3] Eine solche «Auferstehung» ist es auch, daß die zurückkehrenden Flüchtlinge ihr Recht auf Rückkehr und Heimat durchsetzen. Die Kraft dieser Flüchtlinge verdankt sich nicht den Versprechungen des Arias-Planes. Ihre Kraft liegt darin, wie sie die Macht der Mächtigen ad absurdum führen, wie sie den widerstrebenden Militärs trotzen: «Dann gehen wir eben barfuß» – oder wie jene Frauen in Morazán, die sogar die Landung von Deportationshelikoptern zu verhindern wußten ...

Interview: 22. März 1988 in Zürich

[1] Bernd Päschke, Salvadorianische Passion. Semana Santa in El Salvador. Münster (Edition Liberación) 1985, 125 S., illustr. – Ders.: Befreiung von unten lernen. Zentralamerikanische Herausforderung theologischer Praxis. Münster 1986, 333 S. – H. Frenz/N. Greinacher/U. Junk/B. Päschke, El Salvador – Massaker im Namen der Freiheit. rororo aktuell 5027, Reinbek 1982. – Berichte über den Weihnachtskonvoi für El Salvador siehe in: ila (Zeitschrift der Informationsstelle Lateinamerika, Bonn) Nr. 114, April 1988.

[2] Leo Gabriel, Aufstand der Kulturen. Konflikt-Region Zentralamerika: Guatemala, El Salvador, Nicaragua. Hamburg (Hoffmann und Campe) 1987, 285 S.

[3] Vgl. El Salvador – Suche nach Frieden, Orientierung 1987, S. 49ff.

Ein neues Lexikon der Religionen

Ein Lexikon kann man beschreiben, vorstellen, nicht aber im üblichen Sinn «besprechen». Schon gar nicht, wenn sein Inhalt kein geringerer ist als die Welt der Religionen in der Fülle ihrer historischen Erscheinungsformen und in der Vielschichtigkeit ihrer Problematik in der heutigen Zeit. Vor mehr als dreißig Jahren, 1956, erschien im Herder-Verlag, von Franz König (damals Professor der Religionswissenschaft) herausgegeben, ein Werk mit dem Titel: *Religionswissenschaftliches Wörterbuch. Die Grundbegriffe.* Im vergangenen Jahr erschien nun, «begründet von Franz König, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter, herausgegeben von Hans Waldenfels», ein *Lexikon der Religionen* (mit dem nur auf dem Schutzumschlag verzeichneten Untertitel *Phänomene – Geschichte – Ideen).*[1]

«Fachwissenschaftlich» wäre es gewiß erforderlich und nützlich, das neue Lexikon mit ähnlichen Werken des In- und Auslands zu vergleichen, mindestens aber mit seinem Vorläufer von 1956. Doch da sich, wie der Bonner Fundamentaltheologe und Religionswissenschaftler Hans Waldenfels S. J. in seinem Vorwort schreibt, das Werk auch an den «Nichtfachmann» wendet, scheint es angemessener, hier nur die Menge der Informationen anzudeuten, die das Werk bietet.

Es versteht sich von selbst, daß in einem solchen Lexikon Überblick-Darstellungen über die großen und auch die kleineren Religionen der Menschheit zu finden sind sowie zahlreiche Artikel über wichtige, «religionsübergreifende» Einzelthemen und Begriffe (die von mehreren Autoren bearbeitet wurden), z. B. Böses/Leid, Ehe/Familie, Ethik, Gott, Heil/Heilsweg, Heilige Schrift(en), Heilsgestalten, Meditation/Mystik, Mensch, Offenbarung, Opfer, Schuld/Sühne, Tod, Welt/Schöpfung. Über diese «konventionelle» Seite eines derartigen Nachschlagwerks hinaus, von dem der Herausgeber fairerweise erklärt, daß es «bei allem Bemühen um wissenschaftliche Verantwortlichkeit seinen katholischen Verständnishintergrund nicht verleugnet» (Vorwort, S. V), liegt der besondere Reiz dieses Lexikons in dem, was Waldenfels «Problemartikel» nennt, «das heißt Artikel, die wie die zu neureligiösen Phänomenen oder zu aktuellen Gesellschaftsfragen ... eine Reihe von Verständnismomenten nennen, jedoch kein abschließendes Urteil fällen können. In diesem Sinne macht ein Lexikon wie dieses an vielen Stellen den Eindruck von Momentaufnahmen, die im Laufe der Zeit durch andere abzulösen bzw. auch zu ergänzen sind.» (S. VI) Solche «Problemartikel» sind beispielsweise: Befreiungstheologien, Friede und Krieg, Marxismus und Religion, Medizin und Religion, Ökologie und Religion, Ökonomie und Religion, Politik und Religion. Diese und andere Beiträge verleihen dem Werk in der Tat eine nicht geringe Aktualität, und auch wenn über Stichwörter wie «New Age», «Wassermannzeitalter» und andere demnächst wieder Neues zu sagen wäre, so ist es doch richtig, sie berücksichtigt und damit neuartige Fragen aufgenommen zu haben.

Zu den Mitarbeitern gehören bekannte Fachgelehrte, aber auch zahlreiche jüngere Wissenschaftler, denen der Herausgeber eine Plattform geboten hat. Da es mir schwerfällt, bestimmte Autoren besonders hervorzuheben und eben dadurch andere zu vernachlässigen, sehe ich hier von solchen Nennungen ab.

Natürlich entdeckt man, von dem Vergnügen der Lektüre in einem Lexikon bald hierhin, bald dorthin gelockt, auch einiges, was einem weniger gefällt, manche Disproportionalität in der Länge der Beiträge oder in dem Umfang der Literaturangaben, Druckfehler und auch einzelne Kuriositäten. Da dem Herausgeber sicherlich der rheinische Humor nicht fehlt, sei zum letztgenannten Punkt ein Beispiel angeführt. Man erinnert sich des vielzitierten Verweises «Laie s. Klerus» in einem älteren Lexikon; hier nun lese ich zu meinem Vergnügen auf S. 170: «Eva ↗ Adam.» Doch ich muß sofort hinzufügen, daß man aus dieser Plaisanterie keine falschen – maskulinistischen – Folgerungen ziehen darf, denn das Lexikon enthält die Artikel «Feministische Theologie», «Hexen(verfolgung)» und «Matriarchat – Patriarchat» ...

Artikel zur Religionsphilosophie

Bekanntlich besteht zwischen der sogenannten Religionswissenschaft und der sogenannten Religionsphilosophie seit langem ein sehr gespanntes Verhältnis: Während die Religionswissenschaft die Religionsphilosophie als angeblich «normative» Disziplin fürchtet und sich fernhält, neigt die Religionsphilosophie zu der typisch philosophischen Geringschätzung jener, die sich, oft als bloße «Sammler» oder «Positivisten» verspottet, mit den «Fakten» befassen. Angesichts dieser (Vor-)Urteile ist es zweifellos erfreulich, daß in das Waldenfelssche Lexikon zahlreiche philosophische und religionsphilosophische Artikel aufgenommen wurden, die sehr wohl zum Thema «Religionen» gehören (z. B. Absolut-relativ, Agnostizismus, Atheismus, Freiheit/Freiheitsgeschichte, Geschichte/Geschichtsschreibung, Neuplatonismus, Pantheismus, Theodizee, Theologie und Philosophie, Transzendenz/Immanenz, Zeit).

Selbstverständlich könnte in Anbetracht der Vielfalt und Ausführlichkeit dieses Werkes die inhaltliche Kritik leicht bei dieser und jener der vorgetragenen Thesen oder Meinungen einsetzen; ich möchte hier jedoch nur einige Details verzeichnen, die bei Neuauflagen korrigiert werden könnten: Das bekannte Buch Guardinis heißt nicht «Vom ...», sondern «Das Ende der Neuzeit» (168); der bekannte Gießener Philosoph schreibt sich «Marquard» (nicht mit t) (663); der geschätzte P. Gordan ist nicht der Autor, sondern der Herausgeber des S. 233 angeführten Werkes; das Wort «fürbitten» als Verbum ist im Deutschen ungebräuchlich (279); Camus wird wieder einmal in simplifizierender Weise zu den Atheisten gerechnet (37); der Verweis

[1] Herder Verlag, Freiburg-Basel-Wien 1987; 729 Seiten (zweispaltig), DM 88,–.

«Leib ↗ Geist; Mensch; Seele» ist nicht überzeugender als «Eva ↗ Adam», aber weniger amüsant; S. 426 wird auf einen Artikel «Spiritualität» verwiesen, den es (leider) nicht gibt. Da ich jedoch das Lexikon im Ganzen gesehen *empfehlen* will und kann, indes auf die vielen vorzüglichen Beiträge hier nicht eingehe, weil dies zu einem langen Referat unterschiedlichster Themen zwischen «Aberglaube» und «Zukunft/Jenseits» führen und den Rahmen sprengen würde, lasse ich weitere kritische Einzelbemerkungen beiseite.

Eines allerdings muß noch erwähnt werden, weil es mit der Frage zusammenhängt, ob gar «Gottes eigener Verlag», wie manche sagen, in Finanznöte geraten ist (was ich natürlich nicht annehme): Im Unterschied zu dem Lexikon von 1956, das auf fünfzig Seiten (!) eine detaillierte und sehr hilfreiche Übersicht über die behandelten Stichwörter und die Verweisstichwörter enthielt, fehlt dergleichen in dem neuen Werk! Eine Übersicht über den Inhalt kann man sich nur durch aufmerksames Blättern und Notieren verschaffen. (War das etwa der Versuch, den Leser zum Eifer zu erziehen?) Da das Werk immerhin ein Verzeichnis der Mitarbeiter enthält, wäre es ein leichtes gewesen, wenigstens hier zu vermerken, wer welche Artikel geschrieben hat (so wie dies z. B. in den von Karl-Heinz Weger herausgegebenen Herder-Taschenbuch-Lexika zur Religionskritik und zu den sogenannten «Gott-Denkern» geschehen ist); allein, in einem Lexikon wie diesem hätte eine ganz traditionelle Inhaltsübersicht nicht geschadet, die ja, indem sie die Brauchbarkeit des Werkes erhöht, auch dem Verkauf zugute kommen würde. Ich kann mir nicht vorstellen, daß hier ein Versäumnis des Herausgebers vorliegt. Bei Neuauflagen wird der Verlag also noch einige Seiten einfügen müssen.

Trotz seiner Schönheitsfehler handelt es sich, das sei ausdrücklich versichert, um ein bedeutendes und nützliches Lexikon, das zahlreiche wissenschaftliche Informationen und aktuelle Anregungen vermittelt und somit der im Vorwort formulierten Zielsetzung gerecht wird. Die Sachlichkeit und die Aufgeschlossenheit, mit denen sich die Autoren des Bandes ihren Themen zuwenden, sind geeignet, das Interesse an den Religionen in einer Zeit zu fördern, in der viele alte Vorurteile und antireligiöse Positionen sehr wohl fortbestehen, auch wenn die im Fernsehen gezeigten Predigten, religiösen Massenveranstaltungen usw. und die größer werdenden Esoterik-Abteilungen in den Buchhandlungen bei unkritischen Gemütern einen anderen Eindruck zu erwecken in der Lage sein mögen. Wie dem auch sei, dieses Buch kann nicht zuletzt – das möchte man ihm jedenfalls wünschen – zu der Haltung beitragen, die in den letzten Sätzen des Artikels «Religionsfriede» beschrieben wird (534): «Die Hoffnung auf Heil und Erlösung kann nicht zum exklusiven Besitzanspruch einer Gruppe erhoben werden, da ihre Einlösung der Verfügungsmacht des Menschen entzogen ist. Auch der Religionsfriede ist wie der Weltfriede nicht das ‹goldene Zeitalter› (C. F. v. Weizsäcker), aber in der Verantwortung für den Weltfrieden Wegweisung der Freiheit.»

Dem Herausgeber, dessen intensive Bemühungen um den nicht nur theologisch, religionswissenschaftlich und religionsphilosophisch, sondern auch kulturell und politisch so wichtigen Austausch zwischen «Ost» und «West» bekannt sind und Beachtung verdienen, gebührt Dank für dieses neue Lexikon, aber auch Kardinal König, der dieses Werk als Weiterführung seines «religionswissenschaftlichen Wörterbuchs» von 1956 mitträgt.

Heinz Robert Schlette, Bonn

Das Gleiche auf unterschiedliche Weise bezeugen!

Die ökumenischen Bemühungen um ein gemeinsames Eucharistieverständnis

Unter ökumenisch engagierten Christen gibt es offenkundig ein weit verbreitetes Unbehagen darüber, daß die Bewegung konkreter Annäherungen, welche den Umgang der christlichen Kirchen in den vergangenen 25 Jahren auffällig geprägt hat, sich erheblich verlangsamt habe, zum Stillstand gekommen sei, ja stellenweise in eine rückläufige Tendenz umgeschlagen sei. Tatsächlich drängen mancherlei Äußerungen und Ereignisse die Vermutung auf, daß – und zwar keineswegs nur im katholischen Raum, sondern gerade auch in evangelischen Kirchen – eine verstärkte Rückwendung auf die spezifischen Eigenheiten und Eigenwilligkeiten der jeweiligen kirchlichen, theologischen und frömmigkeitsgeschichtlichen Tradition zu konstatieren ist.

Dabei sollte selbstverständlich klar sein, daß eine vertiefte Rückbesinnung auf die (gemeinsamen) ursprünglichen Grundlagen unseres christlichen Glaubens – auch wenn sie in konfessioneller «Einfärbung» geschieht – letztlich der geistlichen Erneuerung der jeweiligen Kirche und damit auch der wachsenden Einheit dient. Denn die angezielte – wie auch immer geartete – Gemeinsamkeit und Gemeinschaft bisher getrennter Kirchen sollte den Reichtum geschichtlich gewachsener Vielfalt der gläubigen Lebensformen einbeziehen können und müssen. Seit längerem drückt sich diese Überzeugung, daß eine «Wiedervereinigung» der Kirchen keine Uniformität meinen könne, in der Zielangabe «versöhnte Verschiedenheit» aus. Insofern kann die Pflege der eigenen Tradition als solche gewiß nichts Verwerfliches sein. Denn es geht hier tatsächlich um den Reichtum vielfältig gelebten Glaubens.

Wenn allerdings gleichzeitig zu bemerken ist – und mir scheint, dies lasse sich an vielen Punkten festmachen –, daß ein erhebliches Stück Selbstgenügsamkeit, eine gewisse Blickverengung, ja sogar eine wieder wachsende Unempfindlichkeit gegenüber den Schwierigkeiten des Partners diesen Rückzug aufs Eigene begleiten und bestimmen, dann wird plötzlich ein Phänomen erklärbar, das in den letzten Jahren zunehmend zum Problem geworden ist: Unsere Bereitschaft, die «Maßgeblichkeit» der eigenen Sehweise in Frage zu stellen, die Bereitschaft also, die konfessionellen Einseitigkeiten und Mangelerscheinungen nicht nur (natürlich!) bei den andern Kirchen zu konstatieren, sondern auch bei uns selbst einzukalkulieren, die Bereitschaft zur Selbstkorrektur im weitesten Sinne hat in den letzten Jahren offenbar erheblich abgenommen! Auf diesem Hintergrund wird dann allerdings die Sachfrage bedrängend: Inwieweit betrachten wir in unseren verschiedenen Traditionen auch etwas als unverzichtbar Eigenes, was in der Konfrontation mit der anders akzentuierten Überlieferung des Partners erkannt und anerkannt werden muß als etwas (am Maßstab des ursprünglichen Evangeliums und der Gesamtüberlieferung des Glaubens) zu Korrigierendes, zu Reformierendes, zu «Reduzierendes» (im besten Sinne des Wortes, nämlich auf den apostolischen Ursprung «Zurückzuführendes»). Keineswegs alle uns liebgewordenen Denk- und Sprechweisen, keineswegs alle unsere Glaubensformeln, keineswegs alle unsere gesamtkirchlichen, gemeindlichen und liturgischen Verhaltensweisen sind tatsächlich erhaltenswert! Wie viel Wildwüchsiges, Kurioses, Exotisches, Überholtes (und dennoch Liebgewordenes!) hat sich bei uns festgesetzt und sollte und dürfte gerade nicht in ein Konzept «Einheit in Verschiedenheit» oder in eine «Ökumene in Gegensätzen» eingebracht werden. Nicht nur all das in unserem kirchlichen Reden und Tun, in unseren Regeln und Strukturen, das in direktem *Widerspruch* zum apostolischen Evangelium steht, muß – mühsam genug – korrigiert und reformiert werden. (Sind in diesem Bereich die Anstöße des Vatikanum II wirklich schon ans Ziel gekommen? Ist überhaupt diese Aufgabe jemals abgeschlossen in einer Kirche, die stets der Reinigung, der Buße und der Erneuerung bedarf auf allen Ebenen ihres Selbstvollzuges?) Darüber hinaus ist gerade auch im Bereich der vielen konkreten gläubigen Ausdrucks- und Lebens-

formen, die sich mehr oder weniger an der Intention des ursprünglichen Evangeliums *vorbei* entwickelt haben, die Überprüfung daraufhin dringend notwendig, inwieweit sie einer ökumenischen Annäherung im Wege stehen, weil sie längst vom scheinbar traditionellen «Reichtum» zum Hindernis der Versöhnung geworden sind.

Eine frappierende Vereinbarung

Grundsätzliche Sorge und Skepsis angesichts einer durchgängig unzureichenden ökumenischen «Umkehrwilligkeit» sollte uns allerdings nicht den Blick verstellen für die dennoch ständig geschehenden (scheinbar) kleinen Schritte, die sich bei genauem Zusehen als von erheblicher Brisanz und als zukunftsträchtig erweisen.

So wurde z. B. 1984 – von der Öffentlichkeit wenig beachtet – eine zwischenkirchliche Vereinbarung getroffen, die in mehrfacher Hinsicht herkömmliche katholische Denk- und Sprechweise zu sprengen scheint: Am 23. Juni 1984 unterzeichneten Papst *Johannes Paul II.* und der in Antiochien residierende Patriarch der «Syrisch-Orthodoxen Kirche» *Moran Mar Ignatios Zakka I. Iwas* eine gemeinsame Erklärung zur gegenseitigen pastoralen Hilfe. Darin heißt es wörtlich:

«Unsere wenn auch noch nicht vollkommene Identität im Glauben berechtigt uns, eine Zusammenarbeit zwischen unseren Kirchen ins Auge zu fassen: in der Seelsorge, in Situationen, die heutzutage sowohl wegen der Zerstreuung unserer Gläubigen über die ganze Welt als auch wegen der unsicheren Zustände dieser schwierigen Zeiten häufig sind. Es ist in der Tat unseren Gläubigen nicht selten aus materiellen oder moralischen Gründen unmöglich, Zugang zu einem Priester ihrer eigenen Kirche zu finden. Bemüht, ihren Bedürfnissen entgegenzukommen, und in der Sorge um ihr geistliches Wohl ermächtigen wir sie, in solchen Fällen von rechtmäßigen Priestern unserer beiden Schwesterkirchen *die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung zu erbitten, wenn sie sie brauchen.* Eine logische Folge der Zusammenarbeit in der Seelsorge wäre es, auch auf dem Gebiet der Priesterausbildung und der theologischen Erziehung zusammenzuarbeiten. Die Bischöfe werden ermutigt, die Möglichkeiten wechselseitiger Teilnahme an der theologischen Ausbildung zu fördern, wenn sie es für ratsam halten. Dabei vergessen wir nicht, daß wir noch alles in unserer Macht stehende unternehmen müssen, um zur vollen sichtbaren Gemeinschaft zwischen der katholischen Kirche und der syrisch-orthodoxen Kirche von Antiochien zu gelangen, daß wir unaufhörlich zu unserem Herrn flehen müssen, uns jene Einheit zu gewähren, die allein es uns ermöglichen wird, der Welt in völliger Einmütigkeit das Evangelium zu bezeugen.»[1]

Diese Vereinbarung ist auf dem Hintergrund der gängigen katholischen Argumentation im Themenbereich «Eucharistiegemeinschaft» schon ungewöhnlich genug: weitgehende Ermöglichung sakramentaler Gemeinschaft ohne volle Kirchengemeinschaft!

Das eigentlich Frappierende und für die Sicht der konkreten Glaubensüberlieferung grundsätzlich Bedeutsame daran aber ist dies: Die «Syrisch-Orthodoxe Kirche (Aramäer)» von Antiochien, deren etwa zwei Millionen Christen überwiegend im Nahen Osten leben, z. T. in Indien, aber auch – etwa 15000 – als Emigranten in Deutschland, ist eine sogenannte «altorientalische» Kirche, welche dem Konzil von Chalkedon (451) ihre Zustimmung versagte und seitdem als «monophysitisch» und «vor-chalkedonisch» eingestuft neben den Großkirchen des Ostens und Westens bis in die Gegenwart hinein existiert. Kurz gesagt: Hier *fehlt* offensichtlich, was etwa für die (erhalten gebliebene) grundsätzliche Gemeinsamkeit zwischen römisch-katholischer Kirche und den evangelischen Kirchen des Westens als selbstverständlich gilt: die Anerkennung aller (vor allem christologisch wichtigen) Konzilien der ersten fünf Jahrhunderte. Sakramentsgemeinschaft ohne formelle Anerkennung des grundlegenden christologischen Dogmas von Chalkedon? Weniger mißverständlich müßten wir wohl sagen: Verständigung auf eine gemeinsame (inhaltlich als übereinstimmend angesehene) Christologie (aber tatsächlich) *ohne* die Forderung nach formeller Übernahme der christologischen «Basisformel» des Konzils von Chalkedon!

Denn der Vereinbarung waren über mehrere Jahre sich erstreckende Theologengespräche vorausgegangen. Es «hatten auf Initiative der von Kardinal *König,* Wien, ins Leben gerufenen ökumenischen Stiftung ‹Pro Oriente› zwischen 1971 und 1978 in Wien-Lainz vier Konsultationen stattgefunden zwischen römisch-katholischen Theologen und Theologen der ‹monophysitischen› altorientalischen Kirchen – neben der Syrisch-Orthodoxen Kirche auch der Koptisch-Orthodoxen Kirche, der Armenisch-Apostolischen Kirche, der Äthiopisch-Orthodoxen Kirche und der vom syrisch-orthodoxen Patriarchat Antiochien unabhängigen Indischen Syrisch-Orthodoxen Kirche (Katholikat des Ostens). Patriarch Moran Mar Ignatios Zakka I. Iwas sowie der jetzige koptische Patriarch *Shenouda III.* nahmen, bevor sie ins Patriarchenamt berufen wurden, an den ersten dieser Konsultationen teil, die sich besonders mit der christologischen Frage befaßten.

Beide Seiten erkannten sich in den Gesprächen gegenseitig zu: Erstens, daß von ihnen nicht die christologischen Lehren des *Eutyches* bzw. des *Nestorius* vertreten werden, zweitens, daß zwischen der Lehre des *hl. Kyrill von Alexandrien* (auf den sich die Alt-Orientalen berufen) und der des Konzils von Chalkedon sachlich kein Unterschied besteht, drittens, daß die Differenz in einem unterschiedlichen Verständnis der Begriffe ‹Person› (hypostasis) und ‹Natur› (physis) begründet ist. Man erkannte an, daß die jeweils andere Seite gemäß ihrem Gebrauch dieser Begriffe die Einheit von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus dem gemeinsamen Glauben entsprechend versteht. Aufgrund dieser Einsicht war es möglich, in einer Konsensformel auf die mißverständlichen philosophischen Begriffe ‹Person› und ‹Natur› zu verzichten.»[2] Immerhin gehören diese beiden Begriffe zu den tragenden, strukturbildenden Begriffen der christologischen Formel des Konzils von Chalkedon!

Hier wird also offiziell bekräftigt: Selbst im Zentrum der Christologie kann man den gemeinsamen Glauben auf sehr unterschiedliche Weise zum Ausdruck bringen!

Kaum zu überschätzender Vorgang

Wir sollten die grundsätzliche Bedeutung dieses Vorgangs für die Aufarbeitung der unterschiedlichen Lehrtraditionen und ihrer unmittelbaren Konsequenzen für eine wachsende Gemeinsamkeit auch im Eucharistieverständnis besonders hervorheben und ernstnehmen. Im Text der gemeinsamen Erklärung ist deutlich formuliert, daß die gleiche Substanz des Glaubens sehr wohl in recht unterschiedlichen theologischen Formeln überliefert werden kann: «Die Verwirrungen und Schismen, zu denen es in den folgenden Jahrhunderten (gemeint ist nach dem gemeinsam anerkannten 1. Konzil von Nizäa, 325) zwischen ihren Kirchen kam, betreffen oder berühren, wie sie heute erkennen, in keiner Weise die Substanz ihres Glaubens, da diese lediglich auf Grund von Unterschieden in der Terminologie und Kultur und in den vielfältigen Formeln entstanden, die von den verschiedenen theologischen Schulen angewandt wurden, um ein und dieselbe Sache auszudrücken.»[3]

Dieser, in seiner methodischen Tragweite kaum zu überschätzende, offizielle Text spiegelt die Grundüberzeugung gegenwärtiger Fundamentaldogmatik von der Wandelbarkeit kirchlicher Lehre, von der im geschichtlichen Überlieferungsprozeß dokumentierten Flexibilität kirchlicher Verkündigung. Diese weiß sich gerade um der Treue zum Evangelium willen befugt,

[1] Pastorale Vereinbarung zwischen Papst Johannes Paul II. und dem syrisch-orthodoxen Patriarchen von Antiochien, Moran Mar Ignatios Zakka I. Iwas, in: Una Sancta 39 (1984) 342–344, hier 344.

[2] G. Voss, Ganz Gott und ganz Mensch: Christologischer Dissens nach 1500 Jahren überwunden, in: Una Sancta 39 (1984) 341f.

[3] Pastorale Vereinbarung ..., a.a.O. (Anm. 1), 342.

nicht nur altehrwürdige Worte konservierend weiterzusagen, sondern angesichts veränderter Situationen und neuer Fragen auch neue Worte und Begriffe zu gebrauchen, um das ursprüngliche Glaubenszeugnis zu überliefern. Denn die Bewahrung einer bestimmten Formulierung ist ja keineswegs schon eine Garantie für die Bewahrung und richtige Weitergabe des mit dieser Formulierung eigentlich Gemeinten. So sieht sich die kirchliche Lehre und Verkündigung immer wieder vor der Notwendigkeit, «das Gleiche» auszudrücken ohne «dasselbe» zu sagen, d.h., eine bestimmte, zeitgebundene Formulierung zurücktreten zu lassen oder gar ganz aufzugeben, gerade um in einem gewandelten Sprach- und Denkhorizont in neuer Wortgestalt das «Alte» zu bewahren und dem Verständnis nahezubringen.

Diese Überzeugung prägte bereits den Ansatz zur kirchlichen Erneuerung bei Papst Johannes XXIII. in seiner Ansprache zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils: «Etwas anderes ist das Depositum Fidei oder die Wahrheiten, die in der zu verehrenden Lehre enthalten sind und etwas anderes ist die Art und Weise, wie sie verkündet werden.»[4] Sie macht sich noch deutlicher vernehmbar in der Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre «Mysterium Ecclesiae» vom Februar 1973. Diese hebt die «historische Bedingtheit, der der Ausdruck der Offenbarung unterliegt», hervor und weist darauf hin, wie stark auch die lehramtlichen Glaubensformeln die Spuren zeitgenössischen Denkens an sich tragen, so daß es immer wieder vorkommt, «daß im alltäglichen Gebrauch der Kirche manche von jenen Formeln verschwunden sind zugunsten neuer Ausdrucksweisen, die, vom Lehramt vorgelegt oder gebilligt, den gleichen Sinn klarer und vollständiger wiedergeben».[5]

Lehrverurteilungen – nicht mehr kirchentrennend

Diese Sicht von der geschichtlichen Prägung der kirchlichen Verkündigung, auch und gerade der offiziellen Lehräußerungen der einzelnen Kirchen und Konfessionen, bestimmt auch das Bemühen und das konkrete Ergebnis des «Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen», der auftragsgemäß jahrelang die Frage untersucht und beantwortet hat, ob die gegenseitigen Verurteilungen und Verwerfungen des 16. Jahrhunderts den jeweiligen heutigen Partner noch treffen, ob also die überdeutlichen terminologischen Abgrenzungen von damals heute noch wirklich kirchentrennende Wirkung haben müssen.
Die Ergebnisse der gerade im Themenkomplex «Eucharistie/Abendmahl» sehr detaillierten und besonders umfangreichen Untersuchung sind von erheblichem Gewicht und von argumentativer «Durchschlagskraft»:

«Das Ergebnis unserer Untersuchung zu den Verwerfungssätzen im thematischen Bereich ‹Meßopfer/Eucharistie/Abendmahl› läßt sich abschließend so zusammenfassen:

Wichtige Kontroversen der Vergangenheit können aus heutiger Sicht als theologisch so weit aufgearbeitet gelten, daß die Gründe für gegenseitige Verurteilungen entfallen.

► Das gilt zunächst von der ‹Meßopfer›-Kontroverse im engeren Sinn: Es hat sich als möglich erwiesen, die gläubige Überzeugung von der Einzigkeit und Vollgenügsamkeit des Kreuzesopfers Jesu Christi und von der Tragweite seiner Anamnese in der Eucharistiefeier der Kirche gemeinsam auszusagen.

Auf der Basis dieses gemeinsam erarbeiteten Opferverständnisses, wie es in den Beiträgen und vor allem in dem ‹Abschließenden Bericht› des Sammelbandes unseres Arbeitskreises ‹Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche›[6] ausführlich dargestellt wurde, kann festgestellt werden: Sowohl die scharfe Kritik der *Schmalkaldischen Artikel* und des *Heidelberger Katechismus* als auch die verurteilende Zurückweisung reformatorischer Positionen durch das Konzil von Trient waren schon im 16. Jahrhundert teilweise nicht gerechtfertigt, treffen jedenfalls heute den Dialogpartner nicht mehr. Die ‹Meßopferkontroverse› und ihr kirchentrenndender Charakter ist damit überholt.

► Auch im Glauben an die ‹Realpräsenz› Jesu Christi im Abendmahl sind die Kontroversen der Vergangenheit theologisch überholt, weil und insofern folgende Grundsätze gemeinsam anerkannt werden können:

Das heutige Glaubensverständnis ist nicht gezwungen, sich ausschließlich in der Denk- und Sprechweise des 16. Jahrhunderts verbindlich zu artikulieren. Wie die Geschichte zeigt, reichte es nie aus, in der Glaubenssprache einen bloßen Wortlaut zu vergleichen. Denn erst bei Wahrnehmung des geschichtlichen Kontextes läßt sich die eigentliche Glaubensaussage der kontroversen Positionen verdeutlichen, vergleichen und gegebenenfalls vermitteln. In dem Maße aber, wie diese geschichtliche Einbindung der Verwerfungssätze ernstgenommen wird und vor allem auch das gemeinsame Bemühen um die Vermittlung des in der Heiligen Schrift normativ vorgegebenen apostolischen Erbes bewußt wird, lassen sich die damals gegensätzlichen Positionen inhaltlich einander annähern bzw. als Ausdruck komplementärer Anliegen verstehen.

Die historische Untersuchung zeigt, daß in Transsubstantiationslehre (kath.), Ubiquitätslehre (luth.) und pneumatologischer Vermittlungstheorie (reform.) von drei unterschiedlichen Theorieansätzen her ein gemeinsames Grundanliegen verfolgt wurde, nämlich das Geheimnis der wirklichen Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie auszusagen. Diese unterschiedlichen Theorien, die sich bewußt voneinander abgrenzten und unter den Bedingungen des 16. Jahrhunderts offenbar nicht zu vermitteln waren, verlieren in dem Maße ihre (sich gegenseitig ausschließende!) Gegensätzlichkeit, als zugegeben werden muß, daß jede von ihnen ihre offenkundigen Stärken und Schwächen hat, daß keine von ihnen ausschließliche Geltung beanspruchen kann, dergestalt, daß die je andere Lehrgestalt als häretisch verurteilt werden müßte.

Auch ohne direkte Anlehung an die Begrifflichkeit eines der im Streit miteinander liegenden theologischen Lehrsysteme des 16. Jahrhunderts lassen sich alle wesentlichen Elemente des Glaubens an die eucharistische Gegenwart Jesu Christi aussagen, wie das auch bereits in verschiedenen Konsens- und Konvergenztexten geschehen ist:

Gegenwärtig wird der erhöhte Herr im Abendmahl
in seinem dahingegebenen Leib und Blut
mit Gottheit und Menschheit
durch das Verheißungswort
in den Mahlgaben von Brot und Wein
in der Kraft des Heiligen Geistes
zum Empfang durch die Gemeinde.

Die einzigartige ‹sakramentale› Weise der Realpräsenz wird gemeinsam abgegrenzt einerseits gegen das Mißverständnis einer naturhaften oder räumlich beschränkten Anwesenheit des ‹Leibes des Herrn› und andererseits gegen eine allein im gläubigen menschlichen Denken begründete Erinnerung und Zeichenhaftigkeit.
Angesichts dieser gemeinsamen Glaubensüberzeugung von der wahren und wirklichen Gegenwart des Herrn in der Eucharistie sind die verbleibenden, durch die konfessionellen Traditionen geprägten unterschiedlichen Akzentuierungen in der Theologie und Spiritualität der Eucharistie nicht mehr als kirchentrennend zu bezeichnen. Die auf die Theologie der Realpräsenz zielenden Verwerfungssätze treffen nicht mehr den heutigen Partner und sind gegenstandslos geworden.»[7]

Theodor Schneider, Mainz

[4] HK 17 (1962) 87.
[5] Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung «Mysterium Ecclesiae» zur katholischen Lehre über die Kirche und ihre Verteidigung gegen einige Irrtümer von heute. Nachkonziliare Dokumentation Bd. 43, Trier 1975, 128-167, hier 151.
[6] Vgl. K. Lehmann/E. Schlink (Hrsg), Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahls. Dialog der Kirchen Bd. 3, Freiburg-Göttingen 1983.
[7] K. Lehmann/W. Pannenberg (Hrsg), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute. Dialog der Kirchen Bd. 4, Freiburg-Göttingen 1986, 121-123.

Wünschbarkeit der Romantik?

Im Jahre 1907 – eine Stilepoche, die von manchen als «Neuromantik» bezeichnet wurde, war gerade zuende – ließ der junge Friedrich Gundolf (damals hieß er noch Gundelfinger) eine Textsammlung «Romantiker-Briefe» bei Diederichs in Jena erscheinen. In seiner Einführung gibt er u.a. folgendes zu bedenken: «Wir haben das Recht, die ganze Romantik wie eine Person anzusehen. Wenn man heute wieder fasziniert zu ihr zurückkehrt, so ist es weniger, weil uns einzelne ihrer Erscheinungen brauchbar oder reizend sind, als weil hier ein Einmaliges und Unverlierbares aus dem Chaos herausgehoben ist: das Denken als sinnliche Weltkraft – sehr fragmentarisch und unvollkommen und unrein, doch einer künftigen Ausbildung vielleicht fähig und (gerade wegen seiner Anfänglichkeit) bedürftig, wenn auch kaum wünschbar. Hier sind vielleicht erste Anzeichen eines neuen Formprinzips neben Religion und Philosophie: ein neues Verhalten des Menschengeistes zum Unendlichen, und die Morgenluft, die diese Anfänge umweht, macht noch heute den Atem freier.»

«Wenn auch kaum wünschbar» – die Romantik ließe sich vielleicht doch noch weiterentwickeln und nutzbar machen ... Kontrovers bewertet wurde und wird sie allerdings immer, obwohl sie sich de facto als ungemein anregend für Künstler, Dichter und Geisteswissenschaftler erwiesen hat. Seit mehreren Jahren nun erscheinen mit schöner Regelmäßigkeit Titel, die von der «Aktualität» oder «Modernität» der Romantik künden, so als gelte es, das postmoderne Nichts endlich mit einem romantischen Etwas zu füllen.

Eines der jüngsten Beispiele ist der von Ernst Behler und Jochen Hörisch herausgegebene Band: *Die Aktualität der Frühromantik.*[1] Das Buch vereinigt die Beiträge eines Fachkongresses, der vom 28.–30. August 1986 in Bad Homburg mit Unterstützung der Werner Reimers Stiftung und der Stiftung zur Förderung der Philosophie stattfand. Zweiundzwanzig Philosophen und Philologen, allesamt ausgewiesene Romantikforscher, nahmen daran teil. Es ist freilich eine abschreckende Aufgabe, 260 Seiten Kongreßakten als Ganzes zur Kenntnis zu nehmen. So wird auch dieser strenge Nachweis einer «Aktualität der Frühromantik» allenfalls im Spezialistenghetto, dem er sich verdankt, eine Resonanz finden, obwohl er eine allgemeine Zeittendenz erfassen will. Jene gesellschaftliche Relevanz, die der Literaturwissenschaft in den sechziger und siebziger Jahren beschieden war, ist ihr wieder abhanden gekommen – nicht ohne triftige Mitschuld ihrer Repräsentanten, auch sie übrigens ein Produkt der alten Romantik, die das Fach der Germanistik aus sich heraustrieb. Seine Geschichte ist eng mit den aufeinanderfolgenden Rezeptionswellen der Romantik verknüpft.

Die Melange von künstlerischer Sensibilität und wissenschaftlicher Folgerichtigkeit, die den Romantikertypus und seine Werke kennzeichnet, ist zweifellos das, was jetzt wieder als Faszinosum empfunden wird, geht es doch der sogenannten «Postmoderne» um die heute möglichen Fusionen von rationalistischen und irrationalistischen Verfahren. Insofern versucht man sich zurecht an der Frühromantik als einem der Quellpunkte und Modelle für Gegenwartstendenzen zu orientieren. Man könnte leicht auch weiter zurückgreifen, etwa auf Jakob Böhme (wie es die Romantik selber tat) oder auf die rätselhafte Gnosis der Zeitenwende. Immerhin steht eine der seltenen Jahrtausendwenden bevor. Solche «sehr großen» Daten haben noch stets den dunkleren und tieferen Möglichkeiten des Lebens und des Geistes Auftrieb gegeben.

Auch die Frühromantik siedelt um eine scharf einschneidende Jahrhundertwende, in deren unmittelbarem Vorfeld die Französische Revolution, mit ihren Orgien der Vernunft und des Blutes, liegt. Die frühromantische Schule hat die Französische Revolution, Fichtes spröde *Wissenschaftslehre* und Goethes *Wilhelm Meister* als Ausdrücke der wichtigsten Grundtendenzen ihrer Zeitsituation aufgefaßt. Das Dreier-Arrangement kann heutzutage befremdlich wirken. Der damals in Deutschland maßgeblichen romantischen Jugendbewegung erschien es freilich stringent: Sie hat sich in Anlehnung und Abgrenzung produktiv damit auseinandergesetzt.

1796 spontan in Jena durch Novalis und die Brüder Schlegel konstituiert, griff die Frühromantik bald nach Berlin über, wo sie durch Schleiermacher und Tieck, Dorothea Veit und Caroline Schlegel wichtigen Zuwachs erhielt. Mit der Zeitschrift *Athenäum* schaffte sie sich ein eigenes Organ, vor allem auch für ihre brodelnde Theoriebildung. Ca. 1801, nach nur fünf, sechs Jahren war dieser konzentrierte und stark ausstrahlende Zusammenschluß junger Autoren wieder vorüber. Das stereotyp verebbende Kurzschicksal so vieler Jugendbewegungen und Jugendbünde bis hin zu der Generation von 1968 und den jetzigen Grünen ist schon in der Frühromantik evident. Leider enthält der von Ernst Behler und Jochen Hörisch herausgegebene Aufsatzband keine Beiträge zu einer Phänomenologie literarisch-geistiger Jugendbewegungen. Dafür wird aber die Fülle der frühromantischen Denkmotive und -formen in ihrem Gegenwartsbezug dargestellt, d.h. «aktualisiert».

Im einzelnen skizzieren die Herausgeber fünf strittige Problembereiche, die der Kongreß behandelt hat, ohne seinerseits zu bündigen Ergebnissen zu kommen. So ist es nach wie vor fraglich, ob hermeneutische Positionen der Moderne (etwa der gute Wille zur Verständigung) überhaupt frühromantische Entsprechungen haben. Die Frühromantiker waren bekanntlich respektlos und haben prinzipiell alles hinterfragt. Dadurch wird auch die Ernsthaftigkeit ihrer theologischen Rückbindung ambivalent. Während die Weimarer Klassik sozusagen den protestantischen Zug der deutschen Literatur verkörpert, meldet sich mit der Romantik wieder sehr deutlich eine Katholizität des Empfindens zu Wort, die um sich greift. Die Spekulationen über Schillers angebliche Konversion auf dem Sterbebett reichen bis weit in das 19. Jahrhundert hinein, und «Faust II» endet bekanntlich mit einer Art von katholischem Hochamt.

Auch für die gegenwärtigen Methodendiskussionen um den Dekonstruktivismus[2] und die tradierte Interpretationstheorie weisen die frühromantischen Texte, zumal die Fragmente Schlegels, reiche Anregungen auf, wie Ernst Behler in seinem Beitrag «Friedrich Schlegels Theorie des Verstehens: Hermeneutik oder Dekonstruktion?» nahelegt. – «Noch aktueller» freilich muten jene Aufsätze zur «Aktualität der Frühromantik» an, die sich mit der «Unhintergehbarkeit von Subjektivität» und – eng damit zusammenhängend – mit dem romantischen Ziel einer Ästhetisierung bzw. Poetisierung der Welt befassen.

Die Entstehung ästhetischer Subjektivität

Das sind just die Punkte, an denen auch ein anderer Herold der Romantik, der Bielefelder Literaturwissenschaftler und Herausgeber des *Merkur* Karl Heinz Bohrer, mit zwei rezenten Veröffentlichungen ansetzt. Sein Buch: *Der romantische Brief.*

[1] Ernst Behler und Jochen Hörisch (Hrsg.), Die Aktualität der Frühromantik. Ferdinand Schöningh, Paderborn–München–Wien–Zürich 1987. 264 Seiten, DM 68,–.

[2] Jacques Derridas poststrukturalistisches, gegen jeden Logozentrismus gerichtetes Verfahren, «hinter alle falsche Eindeutigkeit und alle falsche Vielheit von Deutungen zurückzugehen», so Hans-Georg Gadamer in seinem Kongreßbeitrag «Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus». Im Bereich der Literaturtheorie und -kritik wurde diese Methode vor allem an der Yale Universität (Paul de Man, Geoffrey Hartmann, Hillis Miller, Harold Bloom) ausgebaut, den rhetorischen Bedeutungsüberschuß der Texte gegen deren offenkundigen (logischen) Sinn zur Geltung zu bringen. Vgl. auch J. Georg-Lauer, «Le désir philosophique». Zum Begriff der Dekonstruktion bei Jacques Derrida, in: NZZ vom 26./27. März 1988, S. 66.

Die Entstehung ästhetischer Subjektivität[3] dringt mit einer wahrhaft «bohrenden» theoretischen und analytischen Intensität in das Bewußtsein ein und untersucht seine Abschattierungen und Wandlungen innerhalb eines knappen Jahrzehnts nach 1800. Bohrer führt die Fälle Kleists, Brentanos und der Günderode vor, die im wesentlichen aus ihren Briefen, dem subjektiv-privaten Genre par excellence, entwickelt werden. Damit treten keine eigentlichen Frühromantiker mehr ins Blickfeld, sondern Vertreter der unmittelbar darauffolgenden, etwas jüngeren Romantikergeneration, zu der Kleist allerdings nur als Zeitgleicher gehört. Er empfiehlt sich für die Auswahl jedoch durch sein «teleologisches Projekt» eines kalkulierten und gemeinschaftlich inszenierten Doppelselbstmordes, ebenso wie die Günderode durch die Spontaneität ihres Suizids herausragt, während Brentano hilflos dem momentanen Augenblick verfallen ist. Gemeinsam ist den drei Briefautoren, daß ihnen jeglicher Rückhalt an den überkommenen Normen der Gesellschaft unmöglich geworden ist und daß die forcierte «Selbstentdekkung und Subjektivität» bei ihnen «als Prinzip des Schreibens» erscheinen. Die Romantiker werden so zu den frühesten Protagonisten der inneren Situation moderner Autorschaft. Bohrer schlägt einen Bogen hin zu Kafkas ähnlicher Verfassung. Den Beginn der Moderne datiert er um ca. hundert Jahre zurück und findet ihre ersten Reflexe in den bekenntnishaften, die Probleme des Ich umkreisenden Schriften der Romantik nach 1800. Freilich, solche Konfessionen «stimmen» fast nie, der Wert der Authentizität (den Bohrer konsequent ablehnt) kann so nicht mehr eingelöst werden.

Es bestand lange Zeit der literarhistorische Konsens, daß die Moderne etwa um 1890 beginnt, mit dem Naturalismus und stärker, typischer noch mit der fast gleichzeitigen Reaktion darauf, dem Symbolismus. 1892, das Erscheinungsjahr von Stefan Georges erstem symbolistischen Gedichtband *Hymnen*, wird gemeinhin als Anfang der literarischen Moderne angesehen. Bohrers Rückdatierung dieses Anfangs ist freilich nur insofern spektakulär, als gegenwärtig das Ende der Moderne erreicht sein soll. Meinte der Begriff zunächst nur, daß eine bestimmte Art von sensibler Autonomie und nonkonformer künstlerischer Haltung in einem Werk zum Ausdruck kommen müsse, so wäre jetzt, in der «Post-Moderne», dieses Kriterium für avantgardistische Kunst wieder offen. Das uralte Werkideal des künstlerischen «Neuen» hat scheinbar eine Variante nötig, sei es nach rückwärts in den Bereich der Neo-Stile, sei es nach vorne in den Bereich des noch nie Gesehenen, nie Gehörten.

Was etwa das Fin de siècle der Romantik verdankt, ist kein Geheimnis. Der entscheidende initiale Impuls für die deutsche Moderne kann jedoch (mit zehn Jahren Verspätung) aus dem Frankreich der Symbolisten, die freilich ihrerseits von der deutschen Romantik nicht unbeeinflußt waren. Eine direkte und offene Tradition von den frühen Erscheinungsformen des modernen Dichterbewußtseins in der Romantik bis zu vergleichbaren Manifestationen am Jahrhundertende hat es *nicht* gegeben. Abgesehen von seinem romantischen Auftakt ist das 19. Jahrhundert bis weit in die Gründerjahre hinein alles andere als literarisch-ästhetisch «modern». Der künstlerische Ekel der Dichtergeneration von George, Hofmannsthal, Rilke vor dem 19. Jahrhundert ist grenzenlos. Sie wehren sich gegen den Ungeschmack ihrer Vorfahren zunächst durch Gesten und Werke des Ästhetizismus, der Dekadenz und der Morbidität. Diese Allüre, die für beginnliche Phasen eines Dichterlebens sehr typisch sein kann, ist allerdings etwas anderes als die romantische Sehnsucht nach dem jeweils Unerreichlichen. Überdies waren die «Neu-Romantiker» wesentlich radikaler in der Ästhetisierung der Welt, die dessen auch sehr bedürftig war.

Nicht Bohrers Interesse an der romantischen Ich-Problematik ist der wichtige Aspekt seiner bedeutenden Studie. Das Ich ist immer nur eine Hohlform, geprägt durch die Summe und Tradition seiner umgebenden Einflüsse und Situationen. Von außen weht es uns an, wir «besitzen» es nicht. Das Problem ist vielmehr die Tragweite des «Ästhetischen», der ästhetische Versuch der Weltbemeisterung. Er scheint nur für frühe Werk- und Lebensphasen akzeptabel. Der alternde Ästhet wird ridikül. Kierkegaard mit Nietzsche der einzige, der sich im 19. Jahrhundert positiv auf die Romantik zurückbezogen hat, sah das Ästhetische bekanntlich nur als das erste Glied in der allgemeinen Lebensentwicklung eines Menschen, die über das Ethische weiter zum Religiösen führe.

Macht der Kulturindustrie

Bohrers romantische Sendung wird noch plastischer in seinem jüngst in der Zeitschrift *Merkur* (Heft 3, März 1988, S. 179–198) veröffentlichten Aufsatz *Die Modernität der Romantik. Zur Tradition ihrer Verhinderung*. Wurde die Romantik schon von bedeutenden Zeitgenossen wie Goethe und Hegel als unzulänglich abgelehnt, das romantische Bewußtsein schaffte sich auch im zwanzigsten Jahrhundert noch starke Feinde. Bohrer verbeißt sich besonders in das kurz nach dem Ersten Weltkrieg erschienene Buch des konservativen Politologen Carl Schmitt *Politische Romantik* (1919). «Sein Angriff gilt der Romantik als Paradigma der Moderne.» Die Expansion des Ästhetischen bedeutet für Schmitt eine Privatisierung aller Sphären des geistigen Lebens, die «durch eine Entromantisierung des Bewußtseins» wieder rückgängig zu machen ist. Methodisch wirft Bohrer ihm eine «banalisierende Unterlaufung poetologisch und literarisch bedeutender Texte durch ein ihnen aufgezwungenes systematisches Kriterium» vor. Bohrers Gegenangriff zielt positiv in eine Richtung, die vor ihm bereits der Soziologe Karl Mannheim in seiner Studie *Das konservative Denken* (1927) empfohlen hat, nämlich, die Sensibilität – «ein neuer, historisch notwendig gewordener ‹Denkstil›» – als ein Geschenk der Romantik an die Moderne anzusehen. Gewiß, Sensibilität hat die Romantiker befähigt, die Probleme der geistigen und künstlerischen Existenz zu sehen und auszuformulieren. Dieselbe Sensibilität hat diese Probleme freilich auch allererst gezeitigt.

Sensibilität braucht Gegenkräfte, sonst wird sie unvital. Die romantischen Schwindsüchte, Selbstmorde und Konversionen sprechen für sich. Bohrer ist bei seiner Propagierung des ästhetisch-sensiblen Subjekts immer genötigt, die Altersform seiner Gewährsleute zu ignorieren und sich generell auf der semantischen Ebene zu bewegen. Wenn Sensibilität dazu führt, daß Dinge und Lagen nicht mehr konkret gesehen werden können, stehen die Nuancierungen im Zwielicht der Beliebigkeit. Georg Simmel, als Philosoph ein Ausbund an Sensibilität, sah seine Verfahrensweise schließlich durch ein Aperçu Karl Wolfkehls charakterisiert: «Man nehme *kein* Haar und spalte es.»[4]

Mathias Greffrath hat kürzlich in einer knappen Besprechung des Bohrerschen Aufsatzes geschrieben: «Ästhetische Subjektivität ist nur rettbar, wenn sie gegen ihre kulturindustrielle Schleifung immun wird» (DIE ZEIT, Nr. 11, 11.3. 1988). In der Tat, die flüchtigen Medien von heute sind alles andere als sensibel. Von ihren Autoren wird eine sendegerechte Oberflächlichkeit verlangt. Mit dem Medienwechsel müssen auch die Literaturwissenschaftler zurechtkommen. Wie eine Vermittlung zwischen ästhetischer Sensibilität und kulturindustrieller Immunität denkbar ist, weiß Greffrath nicht. Sein Fazit zu Bohrers sicher nicht (mehr) umsetzbaren Vorschlägen: «Je weniger unmittelbar konsumierbar die Produkte sind, desto eher sind sie gefeit gegen den bloßen Konsum in Ereignisräumen. Das heißt nicht notwendig Akademisierung der Kultur, sondern Wiederherstellung von Genußmöglichkeiten durch historisches und moralisches Durcharbeiten.» Das klingt sehr anders als Bohrers Appell zur Ästhetisierung der Welt aus

[3] Karl Heinz Bohrer, Der romantische Brief. Die Entstehung ästhetischer Subjektivität. Carl Hanser, München–Wien 1987. 268 Seiten, DM 49,–.

[4] Buch des Dankes an Georg Simmel. Hrsg. von Kurt Gassen und Michael Landmann. Berlin 1958, S. 33.

dem Geist romantischer Subjektivität, bei der es ihm allerdings nicht um die Erneuerung oder Erweiterung bloßer «Genußmöglichkeiten» geht.

Als die ersten Ästheten am Fin de siècle auftauchten, waren sie revolutionär und galten als Bürgerschreck. Ihr Stil wurde bald gesellschaftsfähig und in breitem Angebot konsumierbar. Damit schied er, nachdem er den Durchbruch zur Moderne erwirkt hatte, als künstlerische Möglichkeit wieder aus und wurde zur «Mode». Die künstlerische Sensibilität der Moderne ist vor ihren eigenen Konventionalisierungen in Form von Moden immer zurückgescheut. Inzwischen ist die Vermarktung von Avantgarden, auch zeitlich, derart rasant, daß nur noch Vergröberungen neuer Sensibilitäten zu haben sind. Das ganze System ist eine Zumutung geworden. Bohrer geht denn auch gar nicht erst auf diese Klippe ein, an der seine Vorschläge scheitern müssen. Er bleibt im «freien» bzw. im historischen Raum.

Noch etwas anderes stimmt an Bohrers Forderung nach Re-Romantisierung des Bewußtseins nachdenklich, denn sie ist ja im Bereich der Massenkultur längst vollzogen und heißt dort *new age*. Gleichwohl gibt es einen Romantikertypus im Sinne von 1800 oder selbst von 1900 nicht mehr. *New age* ist, wenn man so will, ein gigantisches, die westliche Welt überziehendes Sensibilisierungsprogramm, Ausdruck eines Zeitklimas, nicht weniger als - auf extrem akademischer Ebene - die Romantikstudien Karl Heinz Bohrers. Wenn man bedenkt, welche unsäglich trivialen, z.T. auch gefährlichen Irrationalismen im Zuge des *new age* wieder mit aufgekommen sind, so scheint es auch sehr geboten, gegen diese neueste Romantik gegenzusteuern.

Karlhans Kluncker, Bonn

Die Freiheit des Eros

Eros: absoluter Anspruch - reale Bescheidung (III.)[1]

Als Márquez' neuer Roman erschien, tanzten die Menschen der kolumbianischen Hafenstadt Cartagena auf den Straßen. *Die Liebe in den Zeiten der Cholera*[2] handelt in ihrer Stadt vor und nach der Jahrhundertwende. Er proklamiert die Zeit des Lebens als Fest der Liebe, nicht harmlos, aber heiter, mehr komisch als tragisch. Der Roman erschien in Kolumbien mit einer Startauflage von 720000 Exemplaren für 30 Millionen Einwohner, unter denen viele Analphabeten sind. Márquez erzählt ganz ungrüblerisch von den Einbrüchen, Gedanken, Antrieben und Erfindungen der Liebe. Nicht altbiblisch «Stark wie der Tod ist die Liebe», nicht hymnisch allegorisch oder erotisch transzendierend, sondern sehnsüchtig und sinnenstark, diesseitig und augenzwinkernd, intellektuell unangefochten, großräumig episch: «Stark zum Leben ist die Liebe.» Obschon in seinen persönlichen Überzeugungen Kommunist (freilich ein sehr wohlhabender), schreibt Márquez nicht als sozial engagierter Autor. Er will nicht soziale Mißstände anprangern, die Armen befreien, die Gesellschaft verändern. Er stellt zwar die mit wenig Liebe geschlossenen, sakramental und institutionell gesegnete Ehe bloß. Darüber hinaus läßt sich ein sozialkritischer Impuls kaum erkennen. Wer über mehr Einfluß und Geld verfügt, genießt mehr Freiheit, hat andere Möglichkeiten der Wahl. Márquez Erzähler ist auch formal kein Revolutionär. Er erzählt ganz herkömmlich auktorial, kommt ohne erlebte Rede und inneren Monolog aus, setzt als episches Gerät seine Hauptwaffen ein: Ironie und Kontrast der Personen, sinnliche Anschauung, die Gegenwart des geweiteten Raums, humorvolles Einverständnis mit seinen Personen. Márquez liebt schöne Vergleiche. Wie bunte Wimpel im Wind hängen im Satzseil seine Metaphern. Epische Vorausdeutung, das liebevoll konkretisierende Detail, die großzügige Raffung werden souverän eingesetzt. Der Leser darf sich in die Helden und Heldinnen des Romans «einfühlen» (keine Spur von Brechtscher oder anderer Verfremdung). Er darf teilnehmen an ihren Hoffnungen und Enttäuschungen, an ihren Geschäften und Gesprächen, an ihren vorsichtigen Überlegungen und an ihrer unkomplizierten körperlichen Liebe, kurzum an ihrer Menschwerdung. Die körperliche Liebe wird weder prüde ausgespart noch voyeuristisch prostituiert noch moralistisch gewogen oder katalogisiert. Die Liebe ist einfach da wie die Natur, weder gut noch böse. Sie wird elementar, leidend und lustvoll erlebt. Geschlechtliche Szenen werden nie abstoßend erzählt, nie seelenlos, kalt, pornographisch, sondern sinnlich und heiter, manchmal grotesk komisch, nicht ohne Zärtlichkeit.

Ein Leben lang warten

Einundfünfzig Jahre, neun Monate und vier Tage hat Florentino Ariza nicht nur gewartet, sondern gearbeitet in Gedanken und Werken, bis er der zur Witwe gewordenen einstigen Jugend-Geliebten Fermina Daza seine zweite Liebeserklärung überreichen konnte und schließlich, zum Entsetzen der auf Prestige, Besitz und Form bedachten Angehörigen, mit ihr zusammenlebte, einfallsreich, ja abenteuerlich gegen jeden Widerstand von außen.

Der 18jährige Florentino Ariza schrieb dem angebeteten Mädchen einen Brief. Dieser wurde, weil er die Verehrte nicht sehen und sprechen konnte, 60 Seiten lang. Sein Liebeskummer erinnert an die Verheerungen der Cholera. Die hübsche Fermina Daza, angetrieben von einem ehrgeizigen Viehhändler-Vater, muß den aus bestem Hause stammenden Arzt Juvenal Urbino heiraten, der gerade von seinen glänzenden Studien aus Paris heimgekehrt ist. Florentino, der kleine Telegraphenangestellte, bleibt trotz der gesellschaftlichen Differenz und trotz augenscheinlicher Unerreichbarkeit seiner Jugendliebe treu. Er unterhält sich mit Liebschaften, zerstreut sich durch Affairen. Insgeheim und ohne je zu schwanken nährt er seine poetische Liebe. Florentino ist eigentlich ein Poet, wie der Erzähler betont. Und wer lesen kann, ahnt, daß «wahre» Liebe nur als poetische Liebe möglich ist. Welch schöne Utopie in Márquez' realistischem Erzählteppich. «An dem Tag, als Florentino Ariza im Vorhof der Kathedrale Fermina Daza sah, im sechsten Monat schwanger und ihrer neuen Rolle einer Dame von Welt vollauf gewachsen, faßte er den erbitterten Entschluß, sich einen Namen zu machen und Vermögen zu erringen, um ihrer würdig zu sein» (241). Er wußte, daß sein Rivale, Ferminas kirchlich angetrauter Ehegatte Doktor Urbino sterben mußte, bevor er sich seiner Verehrten nähern konnte.

Doktor Urbino, kosmopolitisch gebildet, ein liberaler Katholik, ehrbar, aber weder vom Evangelium noch von der Lehre der Kirche angetrieben, kämpft aus humanitären Gründen gegen die Cholera. Er verlangt eine Kanalisation in der Stadt. Er fördert mit Wort und Tat ein urban kulturelles Leben. Den Anbruch des 20. Jahrhunderts feiert der vornehm gekleidete, charmant hilfreiche Arzt nach fast dreißigjähriger Ehe in einer spektakulären Ballonfahrt mit seiner für so extravagante Wagnisse ganz unvorbereiteten Frau. Der Mann aus bester Familie und die Viehhändlertochter haben ihre kirchlich gesegnete Ehe nicht einfach aus Liebe geschlossen. Ihm gefiel ihr Äußeres und ihr stolzes Wesen. Man konnte sie vorzeigen. Sie sah in ihm einen Garanten für Sicherheit, soziales Ansehen, bürgerliches Glück. Sie waren «vernünftig», stellten sich und der Liebe keine großen Ansprüche. Ausgestattet mit natürlicher Nervenstärke, standen sie «den alltäglichen Verständnismangel, die plötzlichen Haßanwandlungen, die gegenseitigen Gemeinheiten» durch. Sie richteten sich ein im Tagesablauf einer Familie mit Personal. Und manchmal erfuhren sie «das wunderbare und siegreiche Aufblitzen ehelicher Vertrautheit». Der Erzähler

[1] Siehe auch 1. und 2. Teil dieses Beitrages in: Orientierung Nr. 5, S. 53ff., und Nr. 6, S. 70ff.

[2] Gabriel García Márquez, Die Liebe in den Zeiten der Cholera. Roman. Aus dem kolumbianischen Spanisch von Dagmar Ploetz. Verlag Kiepenheuer & Witsch, Köln 1987, 509 S., DM 39.80.

führt den Leser durch die doppelgeschossigen spanischen Paläste, durch die Gassen und Plätze der kolonialen Altstadt, durch die Gelegenheitsabsteigen, Eingänge, Gerüche, durch die Etablissements liebebereiter Frauen. Fermina lebt mit Urbino mehr als fünfzig Jahre zusammen, ehe der Tod sie trennt. Ihre domestizierte Liebe war durchhaucht von Resignation und Einsamkeit, - aber nie bedroht von wirtschaftlichem Ruin, Skandal oder gar Selbstmord. Die beiden Ehegatten wurden beobachtet von einem dritten, von Florentino Ariza. Er muß, um zu leben, auf Urbinos Tod warten.

Der kleine Angestellte Ariza hat es mit den Jahren bis zum Direktor der Karibischen Flußschiffahrtsgesellschaft gebracht. Die über siebzigjährige alte Fermina wird, nach des Erzählers Willen und Vorstellung, eine Art «unwürdige Greisin» (vgl. Brechts Augsburger Erzählung). Sie wird die «unanständige gesetzliche Liebe» der Ehe hinter sich lassen, bereit zu «einer Liebe für den täglichen Gebrauch, die aus jedem Augenblick ein Wunder des Lebens machen würde». Mit der Kritik des Autors an der Institution Ehe verbindet sich der utopische Drang und Glaube an die (körperliche und «charismatische») Liebe.

Nach 140 Briefen Florentinos und mehr als einem Jahr Witwenschaft Ferminas beginnt das neue Leben der beiden Alten. An Bord des Schiffes Nueva Fidelidad (der Name ist, wenn kein Omen, so doch ein Programm) fahren Florentino und sein Ehrengast, die alte Fermina, den Magdalenenstrom hinauf. Weil unter den Mitreisenden deshalb ein Skandal zu befürchten ist, zieht der Kapitän des Schiffes im Auftrag seines Direktors Florentino Ariza die Choleraflagge auf. Alle Passagiere müssen von Bord. Niemand darf zusteigen. Die beiden Liebenden sind endlich allein. Sie roch schon säuerlich. Aber «es war, als hätten sie (die beiden) den harten Leidensweg des Ehelebens übersprungen, um ohne Umwege zum Kern der Liebe vorzudringen.» (505) Nicht in der Tristan-Grotte feiern sie ihre altjunge Verschmelzung, sondern auf einem holzbefeuerten Raddampfer, der zwischen schon kahl geholzten Ufern stromauf und -ab fährt. Wie alle bedingungslos Liebenden geraten sie außerhalb der Gesellschaft. Der Kapitän erschrak, «daß nicht so sehr der Tod, vielmehr das Leben keine Grenzen kennt».

Ein Hymnus auf die irdische Liebe, geschrieben aus «grenzenlosem Mitgefühl» für die Lebenden. Und wenn sie nicht gestorben sind, diese phantastisch real Liebenden, erschaffen und geprüft, auf die «Insel» eines fahrenden Dampfers gesetzt, so leben sie heute noch. Realismus und Märchen, Melancholie und Glück, die Bedrohung durch die Cholera und die Quasi-Kanonisierung der Liebenden durch die Stimme «des Heiligen Geistes»: Márquez übergibt «Die Liebe in den Zeiten der Cholera» seinen geneigten Lesern. Er widmet den Roman Mercedes, seiner Frau, mit der er seit 30 Jahren verheiratet ist.

Dauerhafter Eros?

Kann die Eros-Liebe, wenn sie gewaltig ein- und aufbricht, von Dauer sein? Ist die zeitliche Ausdehnung ihrer intensiven Kraft dem Menschen überhaupt angemessen? Verlangt eine solche Einung von Intensität und Dauer nicht die Kraft von Göttern? - Die aber - in der uns bekannten griechisch-olympischen Gestalt - denken gar nicht an die Dauer des Eros, sondern an die Wiederholung des Augenblicks (mit wechselnden Partnerinnen). Ist erotische Liebe, wenn ihr absoluter Anspruch zum Vorschein kommt, dem beschränkten Menschen lebbar? - Erlebbar, sagen literarische Zeugnisse, aber nicht lebbar, nicht in sozialer Einbindung und noch von Dauer.

Ulla Berkéwicz kann in *Adam* nur den Brunstschrei erzählen, theatralisch und, andeutungsweise, persönlich. Sie zeigt am Rand zwei versöhnte Alte und verweist auf die Adam-Mythe mit ihrem Pfeil der Verheißung. Das ‹Hohe Lied› der Bibel gehört, aus unserer Sicht, der idealischen Literatur in einer archaischen Welt an. Es thematisiert die Erwartungs-, Werbungs-Brautphase der jungen Liebe. Eheliche Dauer ist nicht Thema des Liedes. Das anhaltend monogame Zusammenleben von Mann und Frau wird weder hier noch in einem anderen biblischen «Lied» dargestellt. - Eine der literarisch berühmtesten Geliebten, Dantes Beatrice, hat ihn inspiratorisch, das heißt in der produktiven Phantasie, angetrieben als real Abwesende.

Kann man, wie kann man in einer kulturellen Spätzeit von einer (wenigstens tendenziell) absoluten Liebe erzählen?, wenn es nicht mehr - wie bei David H. Lawrence um die Enttabuisierung, ja Befreiung der Sexualität aus ihren puritanischen Fesseln, nicht mehr um ihre Protest-Kanonisierung geht? Wie eine Liebe darstellen, in der weder ein Partner den anderen verschlingt noch einer auf seine Mensch- und Selbstwerdung verzichtet? Wie eine eheliche Liebe, in der Arbeit, Gewöhnung, nivellierender Alltag nicht obsiegen? Gebiert die zum Absoluten drängende Eros-Liebe nicht notwendig den außerordentlichen Augenblick der Zweisamkeit, der andere Menschen ausschließt? Und definiert sich die Ehe nicht gerade dadurch, daß die beiden Partner alle Tage, Jahre und Jahrzehnte, Herbste und Winter, bestehen müssen? Heißt die Alternative nicht notwendig: aufgipfelnder Augenblick - nivellierende Dauer? Scheitern im absoluten Anspruch oder angemessene Bescheidung? Zweisam gebundene Isolierung auf Zeit oder soziale Öffnung und Einbindung?

Gabriel Márquez gelingt das schier Unmögliche mit seinem epischen Lied der *Liebe in den Zeiten der Cholera.* Weil er so unterhaltend, flügelleicht, humorvoll erzählt, vergißt der Leser beinahe, daß die beiden Liebenden 70 Jahre alt werden müssen, ehe sie zusammen kommen dürfen. Florentino muß in der Erzählzeit fast 500 Seiten (und das ist lebenslang) warten, sich abmühen, arbeiten, bewähren, sich sogar methodisch zerstreuen, um die Nicht-Erfüllung auszuhalten und die bis zum Tod ihres Mannes unerreichbare Fermina nicht aus den Augen zu verlieren. - Der literarische Leser mag sich erinnern, daß bei dem Klassiker Goethe die Liebenden, Eduard und Ottilie in den «Wahlverwandtschaften» sich real nicht zugehören dürfen,

KM KATHOLISCHE MITTELSCHULSEELSORGE IM KANTON ZÜRICH KZ

Auf Sommer/Herbst 1988 suchen wir in der kath. Mittelschulseelsorge Zürich einen

Mitarbeiter (½ Stelle)

in der Foyerleitung des Kath. Mittelschulfoyers Kreuzbühl, Zürich, und gleichzeitig als Religionslehrer für einige Stunden Religionsunterricht

sowie eine(n)

Religionslehrer(in) (½ Stelle)

Voraussetzungen:
- abgeschlossenes Theologiestudium
- Erfahrung in der Jugendarbeit
- Bereitschaft (im Team des Foyers und) in der Religionslehrerkonferenz mitzuarbeiten.

Eventuell können beide halben Stellen auch als eine ganze vergeben werden.

Die Besoldung richtet sich nach der Anstellungsordnung der röm.-kath. Zentralkommission, Zürich.

Bewerbungen mit den üblichen Unterlagen an den Leiter der kath. Mittelschulseelsorge, Hirschengraben 66, 8001 Zürich.

und daß der andere Roman ‹Wilhelm Meisters Wanderjahre› im Untertitel «Die Entsagenden» heißt. -Auch bei dem realistischen Autor Márquez hat das Warten idealischen Charakter. Und idealischen Charakter hat die späte Erfüllung, kurz vor der Vergreisung der beiden Liebenden. Die idealische Tiefenstruktur ist sozusagen verdeckt, verbrämt, übermalt durch die humorvolle Realistik. Die letzten dreißig Seiten münden in einen Märchenschluß und in eine literarische Apotheose der erotischen Liebe. Arbeit ist nicht mehr nötig, eine gewisse höhere Rücksichtslosigkeit möglich. Aber auch hier muß der soziale Kontakt abgebrochen werden, damit die Liebe nicht gebeutelt werde. Der Alterszustand der beiden Liebenden wird humorvoll übespielt. Der Tod muß außerhalb des «schönen Geheges», will sagen fahrenden Flußdampfers, bleiben.

Drei Liebesgeschichten, zu einem Roman gefügt

Ganz anders hat der Schwede *Per Olov Enquist* (geb. 1934) den absoluten Anspruch der Liebe dargestellt. Unter dem Titel *Gestürzter Engel* erzählt er ineinander drei Liebesgeschichten auf Leben und Tod, durch die verbindende Traumarbeit des Erzählers gefügt zum «Liebesroman».[3] Antrieb, Anspruch, Zwang und Transzendenz des Eros nehmen einen pathologischen Gang. Da ist die (real verbriefte) Liebe zwischen Ruth Berlau und Bert Brecht. Verstoßen und vergessen trieb Ruth Berlau später in einer psychiatrischen Anstalt in Ost-Berlin dem Wahnsinn entgegen. In des Erzählers Traum trägt sie Brechts Gipskopf in einer Hutschachtel mit sich (ein Motiv übrigens aus Boccacios ‹Dekameron›, IV,5). - Breiter angelegt ist die Geschichte des schwedischen Arztes K., der sich nach 20 Jahren Ehe von seiner Frau trennt. Sie wurde geisteskrank, rief ihn oft an, ohne ein Wort zu sagen. Sie liebte einen Jungen, der ihre und K.s Tochter erwürgte. Der Arzt besuchte den Mörder häufig in der Zelle. Aus unerhörtem Haß wurde eine Vaterliebe. Nach dem Selbstmord des Jungen stellen K. und seine geschiedene Frau «Fragen nach dem grundlos Bösen und nach der grundlosen Liebe». Statt Antworten zu finden, umarmten sie sich plötzlich «schweigend und still».

Episch am breitesten angelegt ist die Geschichte des Monsters Pasqual Pinon. Er wurde in den 20er Jahren in einer Grube Mexikos gefunden und für einen amerikanischen Wanderzirkus entdeckt. Aus der Stirn wuchs ihm ein Frauenkopf, den er zuerst grenzenlos haßte, dann grenzenlos liebte. Die Grubenarbeiter hatten ihn für «ein Kind Satans», einen «herabgestürzten Engel» gehalten und hielten ihn deshalb als Geisel gegen das Böse fest. Maria, der Kopf aus Pasquals Stirn, konnte nicht sprechen. Pasqual begriff und bejahte, daß sie nur durch ihn war. Nur er hörte ihr klagendes Summen, das wehtat. Später wurde es - durch die Liebe des Monstermenschen zum Monsterkopf - zum «vollkommen reinen Gesang». Weil Satan, der vom Himmel gestürzte Engel, bei den Menschen blieb, «war er der Heilige der Ausgestoßenen geworden, der Gott der Zurückgewiesenen, der Nicht-Erfolgreichen, der Verworfenen, der Nicht-Vollendeten, also des Menschen Gott» (95) Pinon schloß sich in dieser Erkenntnis der ‹Teufelskirche von San Francisco› an. Gottes Sohn, der Vollkommene, ist für die Angehörigen der Sekte, - fast alle deformierte Monstren, - in den Himmel aufgestiegen. Er hat die Erde verlassen. Deformierte Menschen brauchen hier auf Erden einen deformierten Gott. - Es ist hier nicht der Ort von theologischer Warte das Mißverstehen bloßzustellen.

Von dem Mörderjungen, der nicht weiß, warum er getötet hat, fand man in der Heilanstalt Zettel, mit Exkrementen beschmiert. Auf einem stand «Gestürzter Engel», auf einem anderen «Ich bin wohl trotzdem immer noch eine Art Mensch».

Der Mensch, der unverständlich ins beschädigte Leben gestoßene, der ins Böse gefallene, der in die Liebe gestürzte Mensch: *ein gestürzter Engel?* Der Dichter weist den Leser als ‹Normal-Bürger zurück. Er erzählt Lebensgeschichten die in jedem Fall die sogenannte Normalität unter- und übersteigen. Erst an der «Grenze», betont der Erzähler immer wieder, erkennt man, was ein Mensch ist. Erst an der Grenze - und das ist die Lösung seines humanistischen Problems *und* unserer Eros-Problematik - kann sich *der Eros* in *Agape* verwandeln. Das Wort überrascht in Enquists literarischem Kontext, steht zweimal isoliert als Tagebucheintrag des Erzählers: «Agape: sich nicht der Vergebung verdient machen müssen» (59 und 99). Hinzugefügt der Erzählerkommentar «Welch schönes Wort» (59). Agape ist die Transzendierung des Eros, - aber um welchen Preis! Der steht nicht im christlichen Katechismus; den zeigt der literarische Roman. Durchdrungen und überhöht werden die schicksalhaft Getroffenen, die radikal Liebenden durch die Traumarbeit des Erzählers. Im Traum halten Pinon und der Junge «sich an der Hand und lauschten der Himmelsharfe, und der Junge lehnte seinen Kopf an Pinons Arm und schloß die Augen. Und man konnte sehen, daß er beinah glücklich war» (59). Und auch der Erzähler, der diese Verdammten und Liebenden in sich einläßt, weil er, weil «es» in ihm weiß, daß sie zu ihm, er zu ihnen gehört, erfährt seine Wandlung. Früher hatte er immer allein geträumt. Seit er Pinon und seine Frau kennengelernt hat und sie ihn «alles gelehrt hatten», träumte er sich zu ihnen, verstand sie «genau: Ich hielt Pinons Hand in meiner, und Maria sang lautlos und still, und ich glaube fast, daß ich glücklich war.» (99). Im Kontext dieser beiden Traummitteilungen steht der Tagebucheintrag «Agape». Kein Groll mehr. Kein falscher Anspruch. Kein zwanghafter Antrieb. Eine Art Schwerelosigkeit stellt sich ein. In einem «Gefühl von ruhigem Glück», «fast mit einem Lächeln auf aller Lippen», gingen die zu Tod Verletzten, die Liebenden dem Zeichen des «Albatros» hoch oben in der klaren Luft entgegen. Und auch Ruth und der Junge und K. und seine Frau gehören dazu. Zuletzt erkennt der Erzähler, was Menschsein ist, was Menschsein kostet, was die erotische Liebe will und nur die Agape findet. *Paul Konrad Kurz, Gauting*

[3] Per Olov Enquist, Gestürzter Engel. Ein Liebesroman. Aus dem Schwedischen von Wolfgang Butt. Hanser Verlag, München 1987, 112 S., DM 24.-.

FÜR DIE MÜTTERGRUPPEN IN EL SALVADOR: Auf mehrfachen Wunsch, der durch den Bericht von Marietta Peitz, *Die mutigen Frauen Lateinamerikas* (Nr. 2 vom 31.1.88, S. 14-17), ausgelöst wurde, geben wir hier ein *Spendenkonto* für Müttergruppen an: «Christl. Initiative Romero», Kard.-von-Galen-Ring 45, D-4000 Münster; Darlehenskasse im Bistum Münster, Kto-Nr. 3112200, Blz. 40060265; Stichwortvermerk: FECMAFAM - das ist die Organisation der salvadorianischen Mütter. *Red.*

ORIENTIERUNG erscheint 2× 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
Telefax (01) 201 49 83
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Josef Bruhin, Robert Hotz, Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico, Karl Weber
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1988:
Schweiz: Fr. 38.- / Studierende Fr. 27.-
Deutschland: DM 47,- / Studierende DM 32,-
Österreich: öS 350,- / Studierende öS 240,-
Übrige Länder: sFr. 38.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: 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 oder 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