

ORIENTIERUNG

Nr. 18 52. Jahrgang Zürich, 30. September 1988

AM 31. AUGUST 1988 IST IN QUITO DER Altbischof von Riobamba (Provinz Chimborazo/Ecuador), *Leonidas Proaño Villalba*, gestorben, und am 2. September wurde er in seinem Heimatort San Antonio de Ibarra beigesetzt. Zweimal kam Bischof Proaño in der *Orientierung* zu Wort: einmal direkt in einem Interview und letztes Jahr in einer Skizze über seine pastorale Arbeit und deren ekklesiologische Perspektiven. Nach 31 Jahren trat er 1985 als Diözesanbischof zurück. Im Ruhestand übernahm er noch eine neue Aufgabe: Von der ecuadorianischen Bischofskonferenz wurde er zum Hauptverantwortlichen für die indiane Pastoral auf nationaler Ebene ernannt.

Bischof Proaño

In Bischof Proaños Tätigkeit verband sich die Aufmerksamkeit für eine gesamtlateinamerikanische Perspektive mit der Sensibilität für politische und gesellschaftliche Entwicklungen im regionalen und lokalen Bereich. Er war fähig, unmittelbaren Kontakt mit Mitarbeitern wie mit den Menschen zu knüpfen, mit denen er zusammentraf. In gleicher Weise hat er aber auch längerfristig wirksame organisatorische Instrumentarien einzusetzen gewußt. Dazu gehören die Gründung wie die Herausgabe der Zeitung «La Verdad», die Einrichtung der Radioschule «Escuelas Radiofónicas Populares», die Errichtung eines Studienzentrums für Kooperativwesen und einer Landschule, die Durchführung einer kirchlichen Agrarreform. Im Alltag zeigte er die Fähigkeit zu symbolisch prägnantem Handeln (anstelle des Bischofskleides trug er einen Poncho) wie zu theoretischer Analyse über wirtschaftliche, politische und theologische Zusammenhänge. Verwurzelt waren diese Begabungen in der bewußten Rückerinnerung an seine Herkunft als Sohn armer Eltern und an das kunsthandwerkliche Milieu seines Heimatortes San Antonio de Ibarra. Während seines ganzen Lebens hat er gemalt.

Das Zweite Vatikanische Konzil war für Proaño eine grundlegende Herausforderung. Er schrieb dazu: «Persönlich beeindruckte mich das Konzil tief, als ich sah, wie die Kirche eine Antwort auf die großen Fragen der modernen Welt suchte. Die

Kirche wollte sich von der herkömmlichen Pyramidalstruktur zu einer gemeinschaftlichen Kirche bekehren ...» Diese Einsicht setzt er sofort in praktisches Alltagshandeln um, wenn er unmittelbar daran anschließend fortfährt: «Wir machten einige Schritte vorwärts, um von dieser pyramidalen Kirchenstruktur zu einer Kirche der Gemeinschaft zu gelangen. Ich selber zog aus dem Bischofspalais aus. Seither lebe ich im Exerzitienhaus Santa Cruz in einer kleinen Gemeinschaft.»

Von 1960 bis 1969 war Bischof Proaño innerhalb des CELAM für die Abteilung «Gesamtpastoral» (Pastoral de conjunto) verantwortlich. Hier hat er, zusammen mit dem Theologen Segundo Galilea von 1964 an das «Lateinamerikanische Pastoralinstitut» (IPLA) aufgebaut. In dezentralen Kursen («ein Institut auf Wanderschaft») förderte es theologische Reflexion und pastorales Handeln in den einzelnen Ländern Lateinamerikas. Mit seiner Eingliederung 1974 in die CELAM-Bürokratie von Medellín hat es seine inspirierende Dynamik verloren. Auf seine Weise wurde es das Opfer des mit der CELAM-Versammlung von Sucre (Bolivien) 1972 bestärkten konservativen Kurswechsels.

Bischof Proaño hat in Medellín (1968) wie in Puebla (1979) bedeutsame theologische Beiträge geliefert; einmal als Berichterstatler für «Gesamtpastoral», dann durch seine Mitarbeit an Kapitel II des Abschlußdokumentes von Puebla (über die soziokulturelle Sicht der lateinamerikanischen Realität). In seinen letzten Stellungnahmen klagte er den seit Jahrhunderten den Indios verweigerten Platz innerhalb des Christentums ein: «Die Indios von Ecuador und Amerika haben begonnen, eine *Selbst-Entdeckung* voranzutreiben, die – jenseits aller Folklore – den Kern ihrer eigenen Originalität trifft, ihre eigene historische und kulturelle Identität erreicht. Diese Selbst-Entdeckung holt aus der Tiefe ihres Seins das Charakteristische hervor und demnach auch das Unterscheidende ihrer Art des Verständnisses von Welt, Arbeit, Zeit, Geld, Familie, Gemeinschaft, Organisation, Erziehung, Nationalität, Selbstbestimmung, Gottesbeziehung, Echtheit des Evangeliums und Glaubwürdigkeit der Kirche Christi.» *Nikolaus Klein*

SCHWEIZ/DRITTE WELT

«**Aus Fehlern lernen?**»: Am Ende der dritten Entwicklungsdekade – Dramatische Verschlechterungen, vor allem in den ärmsten Entwicklungsländern – Kontroverse um die Entwicklungshilfe – *Richard Gersters* Analyse der Beziehungen «Schweiz–Dritte Welt» – Plädoyer für gezielte Importförderung landwirtschaftlicher Produkte – Strukturelle Ungleichheit im Handel mit Industriegütern – Schweiz als Finanzplatz und Drehscheibe für den Technologietransfer – Entstaatlichung der Entwicklungshilfe? *Josef Bruhin*

LITERATUR

Der romantische Traum: Zum neuen Roman von *Johannes Rüber* – Aufklärung und die zerstörte Einheit von Mensch und Welt – Suche nach dem Verlorenen in der romantischen Poesie – «Heinrich von Ofterdingen» als Kultbuch der Romantik – Ein Fragment gebliebenes Werk – Johannes Rüber schreibt den Romantorso weiter – Auf dem Weg ins mittelalterliche Griechenland – Atlantis als Utopie versöhnten Lebens – Paradiesvorstellungen bei Jean Paul – Unter der Kuppel der Hagia Sophia – Wiederkehr der Poesie als Verheißung – Das schöne Gegenbild als rückwärtsgewandte Utopie? *Paul Konrad Kurz, Gauting*

ÖKUMENE/FRIEDEN

Das Treffen in Assisi: Im Rahmen des konzi-liaren Prozesses – Ein Treffen von christlichen Gruppen und Gemeinschaften (Assisi, 6. bis 12. August 1988) – Am Anfang stand eine franziskanisch-dominikanische Initiative – Ziel war ein erfahrungsbezogener Dialog – Versuch einer Konsensfindung in der Schluß-erklärung – Grundlegende Interventionen von J. Garstecki (DDR) und J. Carpentier (Frankreich) – Auf dem Weg zu den Versammlungen in Basel (1989) und Seoul (1990). *Klaus Hagedorn, Oldenburg*

BUCHBESPRECHUNG

Zum jüdisch-christlichen Gespräch: Dokumentation des «Second Bronstein Colloquium on Judaeo-Christian Studies» (1986) – Herausgegeben von J. J. Petuchowski – Der Reichtum eines gemeinsamen Schriftstudiums. *Clemens Locher, Ebikon*

Galiläische Dörfer im Nahostkonflikt: Eine soziologisch-theologische Fallstudie von Ursula Schneider – Bedeutung von Land und Landbesitz für die palästinensische Bevölkerung – Wirkungen der israelischen Siedlungspolitik *Johannes Beutler, Frankfurt*

Schweiz – Dritte Welt: Prüfstand

Wir befinden uns am Ende der Dritten Entwicklungsdekade. Was heute Entwicklungspolitik genannt wird, begann 1950/51 mit einem UNO-Programm für technische Hilfe. Die Schweiz steuerte damals eine Million Franken bei, jetzt stehen für die Jahre 1988–1990 2,1 Mrd. Franken staatlicher Gelder zur Verfügung. Die Anstrengungen der übrigen westlichen Industrieländer sind nicht geringer, bei einer Mehrzahl von ihnen sogar noch größer. Trotzdem verschlechtert sich die Lage vieler, vor allem der ärmsten Entwicklungsländer laufend, wobei die große, arme Mehrheit der Bevölkerung das ganze Leid zu tragen hat. Ein Weltbankbericht von 1987 – gewiß keine «Propagandaschrift» von Hilfswerken – liefert dazu detaillierte Fakten. In Sambia stieg die bisher fallende Kindersterblichkeit von 1980–1984 um 50%. In Santiago/Chile hat die Armut von 1980–1982 um einen Drittel zugenommen. In Sri Lanka hat sich die Ernährung bei den Armen (10% der untersten Einkommensbezieher) um 9% verschlechtert (1979–1982), bei den Reichen um 4% verbessert. Mit der neuesten Sozialenzyklika «Sollicitudo rei Socialis» kann man zum Schluß kommen: «Man muß klar aussprechen, daß sich die Gesamtlage trotz der lobenswerten Anstrengungen, die in den letzten 20 Jahren von den Industrieländern, von den Entwicklungsländern sowie von den internationalen Organisationen unternommen worden sind, um einen Ausweg aus dieser Situation oder wenigstens ein Heilmittel gegen einige ihrer Symptome zu finden, erheblich verschlimmert hat.»¹

Angesichts dieser Situation ist es nicht erstaunlich, daß die Entwicklungshilfe seit einiger Zeit in die Kontroverse geraten ist. Erinnert sei nur an das bekannte Buch der deutschen Entwicklungshilfeexpertin *Brigitte Erler* «Tödliche Hilfe»² oder die unqualifizierten und mit Spendenboykotten operierenden Polemiken gegen die Hilfswerke, wenn diese klarzumachen versuchen, daß Entwicklungshilfe kein Ersatz ist für eine allumfassende Entwicklungspolitik, die auch den entwickelten Ländern nicht leicht zu verkraftende interne Strukturereformen zugunsten der Dritten Welt zumutet (z.B. in der Finanz-, Handels-, Arbeitsmarktpolitik).³ Denn die Industrieländer sind es, die zu einem schönen Teil die Drittweltprobleme verursacht haben und noch immer verursachen, weshalb es nur folgerichtig ist, daß solidarische Entwicklungspolitik mit der eigenen Innenpolitik beginnt.

Gefordert: Entwicklungspolitisches Bewußtsein

Natürlich haben auch die Entwicklungsländer das Ihre beizutragen. So ist das riesige Armut-Reichtum-Gefälle in erster Linie von diesen selbst und nicht von uns zu lösen. Aber wir haben kein Recht, sie ihrem Schicksal zu überlassen, sie gar weiterhin auszubeuten. Immer noch gestalten wir Entwicklungshilfe und -politik viel zu sehr von unseren eigenen Zielvorstellungen her als wirklich im Interesse der Menschen der Dritten Welt. Wir erwarten von den Entwicklungsländern ökonomische Verhaltensweisen, die unsern Zielsetzungen entsprechen, gleichzeitig sind wir aber sehr skeptisch bis schroff ablehnend, wenn Entwicklungsländer kritische Fragen an unsere Wirtschaftsordnung stellen. Dazu kommt, daß wir uns etwa in der Schuldenkrise nicht einmal an die eigenen Regeln gehalten haben. Banken bekennen heute, daß sie gegen simple Regeln kaufmännischen Handelns verstoßen haben, z.B. dadurch, daß immense Kredite in Entwicklungslän-

dern zu Konsumausgaben oder zur Durchführung unrentabler Projekte verwendet wurden.

Wir haben einen echten Nachholbedarf in Sachen «Politikdialog». Eine Steigerung der Entwicklungswirksamkeit der äußeren Hilfe ist ohne partnerschaftlichen Dialog zwischen Geber- und Empfängerländern nicht denkbar. «Solange es uns nicht gelingt zu verstehen, daß unter langfristigen Perspektiven unsere Eigeninteressen nur zu verwirklichen sind, wenn die Vorstellungen «der andern» gleichberechtigt berücksichtigt werden, gibt es ein «ethisches Vakuum» unseres gesellschaftlichen und individuellen Verhaltens.»⁴ Dem Diktum «Die Krise der Entwicklungshilfe ist die Krise unserer falschen Vorstellungen» ist zuzustimmen. Generell gilt, daß einiges getan werden muß für ein stärkeres entwicklungspolitisches Bewußtsein in unserer Gesellschaft. «Nur dann, wenn breite Kreise unserer Gesellschaft Entwicklungspolitik als Zukunftssicherung ansehen, werden entwicklungspolitisch und Entwicklungshilfe in dem ihnen zukommenden Kontext gesehen werden können.»⁵

Diesem Bildungs- und Bewußtseinsprozeß kann das in diesem Frühjahr erschienene Buch von *Richard Gerster* «Aus Fehlern lernen?» in ausgezeichneter Weise dienen.⁶ Gut geschrieben, anschaulich dargestellt und mit reichem Zahlenmaterial versehen, will es die komplexen Beziehungen zwischen der Schweiz und der Dritten Welt durchleuchten, Schattenseiten schweizerischer Tätigkeit in den Entwicklungsländern aufdecken und Interessenkonflikte zwischen beiden Seiten klar benennen. Ebenso wichtig aber ist, daß der Autor, der als Koordinator für Entwicklungspolitik der Arbeitsgemeinschaft *Swissaid / Fastenopfer / Brot für Brüder / Helvetas* tätig ist, auf Wegmarken hinweist, nach welchen die Schweiz ihre künftige Außenwirtschafts- und Entwicklungspolitik ausrichten kann. Das Buch ist nicht für Experten geschrieben, sondern für alle, die sich für diese Fragen interessieren. Ich meine, es kann als Pflichtlektüre für alle politisch Tätigen bezeichnet werden. Weder auf Gemeinde- noch auf Kantons- oder Bundesebene darf Politik betrieben werden, ohne die im Buch vorgetragenen Zusammenhänge in Rechnung zu stellen, insbesondere weil die Schweiz weltweit gesehen eine große Verantwortung besitzt. Gemessen an der Einwohnerzahl nimmt sie unter den Ländern zwar nur die 73. Stelle ein, sie belegt aber im Export den 16. Rang, im Import den 13. Rang und nimmt bezüglich der Investitionen im Ausland gar den 5. Platz ein und dies nicht pro Kopf der Bevölkerung, sondern in absoluten Zahlen. Was die Auslandguthaben der Schweizer Banken betrifft, nehmen diese hinter den Instituten der USA und Großbritanniens den 3. Platz ein. – Das Buch ist in erster Linie für Schweizer verfaßt. Es kann aber auch den deutschen oder österreichischen Leser interessieren. Denn die Zusammenhänge, Wirkmechanismen und Erfahrungen in konkreter Entwicklungspolitik sind ja in der Bundesrepublik Deutschland und in Österreich in vielem zumindest analog.

Beispiel: Landwirtschaft

Landwirtschaftspolitik ist in den meisten entwickelten Ländern ein nur für wenige Spezialisten durchschaubarer Dschungel von unzähligen Lenkungsmaßnahmen. Richard Gerster versteht es, die Zusammenhänge ohne zu simplifizieren allgemein verstehbar darzustellen. Will man den Agrarhandel Schweiz – Dritte Welt auf seine positiven und negativen entwicklungspolitischen Effekte hin durchleuchten, müssen die

¹ Nr. 16a zit. nach der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlichten Textausgabe. Vgl. Friedhelm Hengsbach und Matthias Möhring-Hesse, Zwanzigjährig – volljährig, in: *Orientierung* 1988, Nr. 6, S. 61–65.

² Brigitte Erler, *Tödliche Hilfe*. Freiburg i. Br. 1985.

³ Vgl. Josef Bruhin, *Fastenopfer unter Kritik*, in: *Orientierung* 51 (1987), S. 15ff.

⁴ Theodor Dams in einem Interview zu «Sollicitudo rei socialis» in entwicklungspolitischer Sicht, in: *HK* 42 (1988), S. 177.

⁵ Dams a. a. O., S. 182.

⁶ Richard Gerster, *Aus Fehlern lernen? Die Schweiz und die Dritte Welt*. Ex libris Verlag, Zürich 1987, 280 S., Fr. 26.50. Dazu ergänzend hat Helvetas eine Arbeitsmappe mit 30 Schaubildern herausgegeben.

Daten beinahe jeden landwirtschaftlichen Produkts genau gesehen werden. Der Autor tut das z.B. anhand des Zuckers, des Kakaos, von Tapioka (Futtermittel) für den Import; beim Export untersucht er die Positionen von Schokolade, Suppen und Saucen. Erstaunlich, was dabei manchmal ans Licht kommt!

«Wohlfeile Bohnen dank versteckten Subventionen: Die Strecke Afrika–Europa fliegen die Flugzeuge oft leer. Der Frachtraum ist für die umfangreichen Exporte von Norden nach Süden ausgelastet. Wegen der geringen Nachfrage sind auch die Tarife für den Transport Süd–Nord wesentlich niedriger als in der umgekehrten Richtung. Die Tarife Süd–Nord decken in der Regel nur die variablen Kosten des zusätzlichen Transportgewichts, nicht jedoch die übrigen festen Kosten, weil das Flugzeug ja ohnehin fliegt. Diese festen Kosten trägt ungewollt der Abnehmer jener Produkte, die vom Norden in den Süden transportiert und zum Hochtarif verrechnet werden. So subventionieren die afrikanischen Entwicklungsländer die wohlfeilen Winterbohnen und Flugananas in unseren Einkaufskörben. Pro Kilogramm Fracht von Abidjan nach Europa werden 2 Franken oder weniger verrechnet, in umgekehrter Richtung beträgt die Frachtrate 8–12 Franken pro Kilogramm. Müßte der europäische Konsument die vollen Transportkosten berappen, käme das Fluggemüse so teuer, daß nur ein sehr kleiner Markt beliefert werden könnte.»⁷

Gerster bleibt aber selbstverständlich nicht bei solchen, letztlich bloß plakativen Details stehen. Er befaßt sich mit dem Schutz der Schweizer Landwirtschaft, er fragt nach dem vorhandenen Spielraum zur Entwicklungsförderung und ob denn Entwicklungshilfe nur auf dem Buckel der Bauern möglich sei. Interessant ist, wie dabei auch die Interessenkonflikte der Schweizer untereinander klar hervortreten. Für *Hans J. Mast* von der Schweizerischen Kreditanstalt z.B. ist der Agrarschutz unseres Landes «vielleicht nach Japan der extremste der Welt», und er beklagt insbesondere den Schaden für die Lebensmittel exportierenden Schwellen- und Entwicklungsländer.⁸ Genauso hätten wohl die Bauern auch den Banken einiges in ihr «entwicklungspolitisches Stammbuch» zu schreiben. Oder: Der schweizerische Import- und Großhandel fordert eine generelle Öffnung des Agrarmarktes für Importprodukte, was den Entwicklungsländern Deviseneinnahmen verschaffen würde und zur Entschärfung der Schuldenkrise beitragen könnte. Dagegen wehrt sich der Bauernverband: «Wenn Exporteure ernsthaft meinen, ihre Lieferungen nach Afrika seien am besten durch zusätzliche Nahrungsmittelimporte zu finanzieren», dann heiße das nichts anderes, als daß nun «die Bauern die Zeche durch Produktionsverzicht zugunsten der Entwicklungsländer bezahlen sollen».⁹ Der Autor plädiert für eine gezielte Importförderung, die den kleinen Bauern und Landarbeitern in der Dritten Welt zugute kommen könnte, und vermerkt, daß die Schweiz im Rahmen des GATT immer weniger der dornenvollen Frage ausweichen könne, «wieviel Agrarschutz unserer Gesamtwirtschaft zuträglich und welche Form des Agrarschutzes entwicklungspolitisch sinnvoll ist, ohne die Ziele eines lebensfähigen Bauernstandes und einer intakten Umwelt aus den Augen zu verlieren»¹⁰. Dabei spielt natürlich auch das Problem der Verwertung resp. des Exports der Agrarüberschüsse der Industrieländer eine gewichtige Rolle.

Problemfeld Industrie

Ausführlich werden in dem Buch die Beziehungen der Industrie zur Dritten Welt behandelt. Der Handel mit diesen Ländern befindet sich in einem starken Ungleichgewicht, indem die Schweiz 1985 einen riesigen Exportüberschuß von über 4 Mrd. Franken erzielte. Den 36 ärmsten Ländern lieferte sie für 192 Mio. Franken mehr Waren, als sie von ihnen bezog; dabei

war der Handel 1970 noch fast ausgeglichen. Die Schwellenländer bezogen für 1232 Mio. Franken und alle übrigen Entwicklungsländer für 2742 Mio. Franken mehr Waren, als die Schweiz ihnen abkaufte. 19% des gesamten schweizerischen Exports gingen in die Dritte Welt, während deren Anteil beim Gesamtimport nur 8,9% ausmachte. Solche Zahlen lassen viele Fragen aufkommen, vom Nutzen oder Schaden, den dieser Warenstrom stiftet, bis hin zur Überlegung, wie denn und mit welchen Auswirkungen auf die Schweizer Wirtschaft man zu einer besseren Handelsbilanz gelangen könnte.

In diesem Zusammenhang unterzieht Gerster die staatliche Exportrisikogarantie, deren Defizit auf über eine Milliarde Franken aufgelaufen ist, einer kritischen Prüfung, ebenso die Mischkredite, die sich aus günstigen Staatsgeldern und aus kommerziellen Bankkrediten zusammensetzen. Für die Ausgewogenheit der Darstellung Gersters spricht, daß die Schweizerische Nationalkommission *Justitia et Pax* in ihrer Schrift «Schweizerische Entwicklungszusammenarbeit und wirtschaftliche Eigeninteressen» zum selben Ergebnis kommt wie der Autor.¹¹ Untersucht werden ferner die positiven und negativen Wirkungen der schweizerischen Direktinvestitionen in diesen Ländern (nach IWF: 1982 rund 5 Mrd.) und die Rolle der Industriemultis, wobei ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht wird, daß Pauschalurteile fehl am Platz sind.

Was den Import aus den Entwicklungsländern betrifft, hat vor allem die Exportoffensive der Schwellenländer der Industrie zu schaffen gemacht und einen erheblichen Strukturwandel ausgelöst. Da keine protektionistischen Maßnahmen die Anpassung verzögerten, ist beispielsweise die Uhrenindustrie wieder erstartet, und die Textilindustrie kann sich auf dem Weltmarkt behaupten. Gegenwärtig ringt vor allem die Maschinenindustrie mit der Umgestaltung. Gesamthaft ist die Schweiz aber noch weit von einem «gerechten Handel mit der Dritten Welt» entfernt, nicht nur was die Handelsbilanz angeht, sondern auch eine faire und stabile Preisbildung für die Produkte aus diesen Ländern. Hier voranzukommen wird ohne schmerzhaftes Anpassungsprozesse nicht möglich sein, gesamtwirtschaftlich ist es aber durchaus verkraftbar. Wer diesen Teil des Buches liest, kann sich ein recht umfassendes, anschauliches, aber auch problembewußtes Bild der Industrie- und Handelspolitik unseres Landes machen.

Dienstleistungssektor

Nach dem bisher Gesagten erwartet man vielleicht, daß der Autor den tertiären Sektor genauso eingehend behandelt wie den primären und sekundären. Daß dies nicht im gleichen Maße möglich ist, liegt vor allem am statistischen Material, das Dienstleistungen und Kapitalerträge nicht geographisch aufgliedert. Dennoch findet der Leser ein aussagekräftiges Bild des Markt-, Finanz- und Denkplatzes Schweiz und dessen Einwirkungen auf die Dritte Welt.

Die schweizerischen und in der Schweiz ansässigen Haushälter setzen zum Teil sehr große Mengen Rohstoffe um, wobei nur ein kleiner Teil für den Verkauf oder die Verarbeitung in der Schweiz bestimmt ist. Sie treffen Entscheidungen, welche die Preise auf dem Weltmarkt beeinflussen. So sind sie mitbeteiligt an den enormen Preisschwankungen und dem tendenziell immer tieferen Niveau der Rohstoffpreise. Dagegen beurteilt Gerster den Einfluß, den die schweizerische Regierung auf die internationale Rohstoffpolitik nimmt, als recht konstruktiv. Zum Goldhandel schreibt er aber zu Recht:

«Die Schweiz gilt weltweit als Umschlagplatz Nummer eins für Gold. Der Goldhandel wird mit derartiger Diskretion behandelt, daß er in der üblichen Außenhandelsstatistik überhaupt nicht auftaucht. Da 90% des südafrikanischen Goldes über die Schweiz vermarktet werden, untergräbt unser Land damit auch die internationalen Boykotte

⁷ Gerster, S. 169f.

⁸ Hans J. Mast, Die internationale Schuldenproblematik und die schweizerische Wirtschaft. Vortrag. Zit. nach Gerster, S. 177.

⁹ Brugg-Information 13. 1. 1987, zit. nach Gerster, S. 177.

¹⁰ Gerster, S. 180f.

¹¹ Die Schrift erscheint im Herbst 1988. Zu beziehen beim Sekretariat, Postfach 1669, 3001 Bern.

des Apartheid-Regimes.»¹²

Am Beispiel des schwarzafrikanischen Kleinstaates Togo wird aufgezeigt, wie ein Land in die Schuldenfalle geraten kann und wie das Volk die Zeche zu bezahlen hat. Wenn nun nachträglich dem Land ein Teil der Schulden erlassen wurde, bedeutet dies, daß die Kosten der Korruption, der monopolistischen Gewinne und der Fehlentscheide statt von der togoischen Bevölkerung von den Steuerzahlern des Nordens getragen werden. Von hier aus lenkt der Verfasser auf den 1054-Mrd.-\$-Schuldenberg aller Entwicklungsländer und die damit verbundenen Riesenprobleme, insbesondere den Umstand, daß gegenwärtig der Süden den Norden massiv finanziert, indem seit dem Ausbruch der Krise 1982 jährlich etwa 30 Mrd. \$ mehr aus den Schuldnerländern abfließen als dorthin geliehen werden. Der Schweizer Entwicklungshilfe für Afrika von 373 Mio. Franken standen 1985 Nettozahlungen Afrikas an die Schweiz im kommerziellen Bereich von 1847 Mio. Franken gegenüber. Nimmt man den Finanzplatz Liberia aus, sind es immer noch über eine Milliarde Franken. In diesem Zusammenhang untersucht Gerster auch die Rolle der Banken und nimmt Stellung zum Fluchtgeldhort Schweiz.

Unter dem Titel «Denkplatz Schweiz» wird schließlich der millionenschwere Technologietransfer diskutiert. Höchst instruktiv ist, wie der Autor nachweist, wie die Schweiz vor gut 100 Jahren in derselben Lage war wie heute die Drittweltländer und sich genauso verhalten hat wie diese Länder heute, d. h., sie scheute sich nicht, patentierte Erzeugnisse «unerlaubterweise» zu kopieren. Lernstoff in Fülle!

Im vierten Teil des Buches werden zunächst kurz zwei Themenbereiche aufgenommen, die nicht unterschlagen werden dürfen, wenn von der Verflechtung der Schweiz in die immer mehr eins werdende Welt die Rede ist: Das Aufeinanderangewiesensein aller in der Bewahrung der Schöpfung und die moderne Völkerwanderung, wie sie sich einerseits im Tourismus, andererseits in der Arbeits- und Asylsuche kundtut. Schwerpunkt dieses letzten Teils ist aber die kritische Würdigung der schweizerischen Hilfe an die Dritte Welt unter dem Titel: «Entwicklungshilfe: Entstaatlichen?». Wie erwähnt, hat die Schweiz ihre Entwicklungshilfe stetig gesteigert. Aber das

¹² Gerster, S. 17.

reiche Land stellte 1987 erst 0,29% seines BSP (767 Mio. Franken) für Entwicklungshilfe zur Verfügung, während die westlichen Industriestaaten im Durchschnitt 0,35% ihres BSP gaben. Zum 700. Gründungsjahr der Eidgenossenschaft soll jetzt zumindest dieser Durchschnitt erreicht werden. Vorteil der Schweizer Entwicklungshilfe ist es, daß sie nicht an Großmachtspolitik gebunden ist und so über 80% ihrer Hilfe auf die ärmsten Länder verteilen kann. Ganz aus der Weltpolitik heraushalten kann sich aber auch die Schweiz nicht, wie die Kontroversen 1986/87 um die Entwicklungshilfe an Nicaragua gezeigt haben. Der im «Bundesgesetz über internationale Entwicklungszusammenarbeit und humanitäre Hilfe» vom 19. März 1976 festgehaltenen Grundaussichtung der schweizerischen Entwicklungshilfe, die breite Anerkennung genießt, stimmt auch der Autor voll zu, allerdings macht er darauf aufmerksam, daß bei der Umsetzung in die Praxis das Optimum noch keineswegs erreicht ist. Er illustriert das anhand von Erfolgen und Mißerfolgen. Lehrreich sind die differenzierten Ausführungen über die multilaterale Hilfe und die Vor- und Nachteile von staatlicher und privater Hilfe. Wichtig endlich die abschließende Bemerkung von Richard Gerster:

«Entwicklungshilfe ist wichtig, aber sie darf nicht ablenken von Wichtigerem: den Ursachen im Entwicklungsland selber und weltwirtschaftlichen Mechanismen, welche Armut und Elend verewigen. Entwicklungshilfe verschafft kein Alibi, ist kein Ablaß, um sich von anderen, vielleicht schmerzhafteren Maßnahmen loszukaufen. Denn Entwicklungshilfe soll nicht nur Schäden reparieren, die auch hätten vermieden werden können. So finden sowohl staatliche als auch private Entwicklungshilfe ihren Platz. In beiden Fällen, staatlich und privat, reifen die Früchte der Projektarbeit erst aus, wenn in den anderen Beziehungsbereichen zur Dritten Welt (Außenwirtschafts-, Währungspolitik u. a. m.) gleichgerichtete Maßnahmen zugunsten der ärmeren Regionen und Bevölkerungsgruppen ergriffen werden.»¹³

Das leicht zu lesende, höchst interessante Buch schließt mit fünf Seiten «Entwicklungspolitische Volksweisheiten», in denen der Autor auf originelle Weise eine Zusammenfassung seiner Gedankengänge und Postulate vorlegt, eine Art Checkliste für zukunftsweisende Entwicklungspolitik. Ein ausführliches Literaturverzeichnis verweist auf das Quellenmaterial und weiterführende Studien.

Josef Bruhin

¹³ Gerster, S. 254.

DER ROMANTISCHE TRAUM

Johannes Rübers Fortschreibung des «Ofterdingen»-Romans

Das Aufklärungsbewußtsein spaltete die noch barocke (und also mittelalterliche) Einheit von Glaube und Welt, Mensch und Kosmos, von königlicher Herrschaft und göttlicher Weltordnung – zuerst philosophisch, dann politisch, schließlich naturwissenschaftlich, zuletzt psychologisch und soziologisch. Unter den deutschen Schriftstellern hielt Goethe, zwischen Werthers Depression und Fausts Hybris, Mensch und Kosmos ästhetisch zusammen: Faust darf die Welt zerstörerisch und phantasievoll ausschreiten. Der Zerbrechende wird, ästhetisch durch den Willen des Autors, mythisch und mystisch in katholisch-mittelalterlicher Manier, «gerettet».

Wer unter den Schriftstellern solches Weltvertrauen nicht mehr teilen, begründen, vorstellen konnte, wer größere Spaltungen in der Gesellschaft und in seinem Bewußtsein wahrnahm, der trieb in den Wahnsinn oder brachte sich um. Nicht zufällig beginnen nach der Französischen Revolution Künstlerwahnsinn und Selbsttod.¹ Die deutschen Frühromantiker spürten das Auseinanderbrechen der Welt. Gegen die Tendenzen der Spaltung suchten sie einen poetischen Kosmos, der die

Teile der Welt einen, alle Kräfte neu zusammenbringen könnte. Die jungen Brüder Schlegel waren die Theoretiker einer «progressiven Universalpoesie». Friedrich Schlegel wollte in den *Athenäum*-Fragmenten «die Poesie lebendig und gesellig und das Leben und die Gesellschaft poetisch machen» (1798). Nicht nur die poetischen Gattungen, sondern die verschiedenen Bereiche des Lebens sollten «divinatorisch» durchdrungen, «romantisch» verbunden werden.

Novalis' Ofterdingen-Roman als Kultbuch der Romantik

Das «Evangelienbuch», heute würde man sagen Kultbuch, der Frühromantik wurde der Roman *Heinrich von Ofterdingen*. Sein Autor, *Friedrich von Hardenberg* (1772–1801), nannte sich seit seiner ersten Veröffentlichung *Novalis*, d. i. einer, der Neuland bestellt. Veröffentlicht wurde der Roman ein Jahr nach seinem frühen Tod. Der Gesamtentwurf blieb Fragment. Der abgeschlossene erste Teil des Romans erzählt die Berufung des jungen Heinrich von Ofterdingen zum Dichter in einer mittelalterlich, romantisch verklärten Welt. Darüber hinaus intendiert der Roman die Verwandlung der Weltwirklichkeit in ein Reich der Poesie. Novalis will das naturhaft Göttliche (das nicht identisch ist mit dem biblisch Christlichen) im Irdischen aufzeigen. Sein Roman setzt sich über Raum und

¹ Irre geworden sind von den Dichtern Jakob Lenz, Friedrich Hölderlin, Nikolaus Lenau, Ludolf Wienbarg. Das Leben genommen haben sich Karoline von Günderrode (1806), Heinrich von Kleist (1811).

Zeit hinweg. Er will das Endliche imaginär entgrenzen. Der auf Sagen und (Kunst-)Märchen bauende Dichter muß symbolisch (also nicht in einem modernen Sinn realistisch und individuell) verfahren. «Das Land der Poesie», sagt der welterfahrene Dichter Klingsohr zu seinem geistigen Sohn Heinrich, ist «das romantische Morgenland». Inbild und geheimnisvolle Suchmitte dieses poetischen Landes ist *die blaue Blume*. Seine wichtigste Provinz ist die Liebe. Stilmittel des romantischen Erkennens und der romantischen Weltbegründung ist der poetisierende Traum. Die Gestalten des Ofterdingen-Romans halten die Erinnerung an das goldene Zeitalter wach. Sie erinnern Sagen vom untergegangenen *Atlantis*. Keiner *memoria passionis*, sondern eines glücklichen Urzustands; die Menschen sind eins mit sich selbst in einer göttlichen Natur. Vor uralten Zeiten sollen «in den Ländern des jetzigen griechischen Kaisertums» Dichter gewesen sein, die mit dem Leben, den Klängen, dem Geist der Natur verbunden waren. Sie konnten alles Chaotische und Wilde bändigen, den noch nicht recht Mensch gewordenen Menschen «zu Ordnung und Sitte gewöhnen», zum «Frieden» erziehen. In diesem «irdischen Paradiese» wohnte die «zarte Gestalt eines Mädchens» als Kindgöttin und Muse. «Frieden der Seele und innres seliges Anschauen einer selbst geschaffenen, glücklichen Welt war das Eigentum dieser wunderbaren Zeit geworden.» Schmerz, Schuld, der leidvolle Tod schienen gebannt. Keine organisatorischen, pädagogischen, moralischen, ökologischen, pazifistischen Probleme der Gesellschaft. Keine Not und Notwendigkeit einer jesuanischen Erlösung. Die Kraft des Wunderbaren durchdrang den Dichter. Das Wunderbare durchdrang die Welt: die paradiesische Gegenwart des Menschen aus romantischem Geist.

Der erste abgeschlossene Teil des *Heinrich von Ofterdingen*-Romans heißt *Die Erwartung*. Der zweite Teil sollte *Die Erfüllung* heißen und die Verwandlung der Wirklichkeit in den romantisch anvisierten paradiesischen Zustand erzählen. Es gibt von Novalis selbst eine Anzahl Aufzeichnungen. Ludwig Tieck, der 1799 in den Kreis der Jenaer Frühromantiker stieß, skizzierte aus den Fragmenten eine (nicht unbedingt authentische) Fortsetzung. Danach würde der auf der Wartburg gekrönte Dichter Heinrich von Ofterdingen die Welt des höfischen Lebens und eine Reihe von Abenteuern (d. h. Begegnungen mit der Welt) durchlaufen und schließlich durch Metempsychose, eine Art Seelenwanderung, die Entwicklung des Lebens in der Natur zurückleben bis zu Pflanze und Stein, um, mit allen Wesen eins geworden, die Welt aus ihrer Zertrennung zu erlösen: reine, pansophische Gegenwart in allem mit allem. Und irgendwo sollte nach den Aufzeichnungen des Novalis auch Jesus darin seinen Platz haben.

Rübers Fortschreibung der Ofterdingen-Utopie

Nennen wir ein paar Stichworte aus diesen Aufzeichnungen, die auch *Johannes Rüber* seinem Roman² voranstellt: «Italienische Händel. Nach Griechenland verschlagen. Die Geschichte des Orpheus... Mehrere Szenen an Kaiser Friedrichs Hofe (in Italien). Aussöhnung der christlichen Religion mit der heidnischen. Klingsohr wird König von Atlantis. Er kommt in Sophiens Land». Nicht ausdrücklich erwähnt Rüber – was für seinen eigenen Roman relevant wurde –, «Gespräch mit dem Kaiser über Regierung etc. Mystischer Kaiser. Mystizismus(?) mit dem kaiserlichen Hause... Sophie ist die Heilige, Unbekannte. Heinrich kommt in die Gärten der Hesperiden... Das ganze Menschengeschlecht wird am Ende poetisch. Neue goldne Zeit. Poetisierter Idealismus(!).»

Aus Novalis' Aufzeichnungen, die fast seine ganze Bildungs-

und Bewußtseinsbreite spiegeln, kann man sich die Entwicklung einer kontinuierlichen Handlung kaum vorstellen. Johannes Rüber entschied sich in seinem Ofterdingen-Roman für eine durchgehende Handlung. Sie beginnt am Hof Friedrich II. im apulischen Melfi. Von dort führt der Erzählstrang zu den griechischen Inseln und schließlich nach Konstantinopel. Ein Epilog visiert die *Atlantiskultur*, jene wunderbare Symbiose von Mensch, Tier und Pflanze,³ Gemäß der historisierenden und archaisierenden Perspektive wird unsere zeitgenössisch ökologische Störung der Elemente Erde, Wasser, Luft in die Romanhandlung nicht einbezogen. Im Gespräch mit Kaiser Friedrich läßt der Autor Heinrich sagen, «daß es nicht nur das Gespräch mit den Menschen gibt, sondern auch mit den Dingen; um wieviel mehr also das mit den Tieren und Pflanzen». Erinnert wird an das Gespräch des heiligen Franz mit den Vögeln. Gezeigt wird am Romanende die Huldigung der Vögel an das weisheitliche und poetische Paar Sophia und Heinrich, als sie das asiatische Ufer betreten.

Nicht mehr mit dem Schwert, mit der Laute reitet Heinrich von Ofterdingen an den apulischen Wanderhof Friedrichs II. Ihn beseelt die Vorstellung: «Die Menschen und Tiere hatten einst eine gemeinsame Sprache gehabt – und ein einziges, einiges, ungestörtes Bewußtsein.» Der Kaiser und der naturgelehrte Dichter begegnen sich mit fast mystischer Sympathie. Heinrich darf seine Regierungsupotie vortragen: «Ein Staat, der Herz und Geist befriedigt». Der König ist «das Lebensprinzip» des Staates. Um ihn breitet sich (wie um die Sonne eines Planetensystems) «die Lichtatmosphäre» aus. Als der Kaiser den fahrenden Dichter um seinen Gesang bittet, rühmt dieser nicht die Heroen, ihre Taten, die politischen Ereignisse, sondern die «donna gentile», die Geliebte, ungetrennt von der philosophischen Weisheit. Mit den Gauklern, den Schauspielern, den Sängern weilt der heilige Franz selbst am Kaiserhof.⁴ Franz hat ähnliche Wunder vollbracht wie Christus «und vor ihm der thrakische Orpheus». Klingsohr, Heinrichs Meister und Schwiegervater, hatte vorausgesagt, «aller Geist werde leiblich sichtbar und es werde mit Hilfe der Erinnerung an den wahren Christus geschehen». Im Legendenton, im romantisch bewußten Märchentone, fließt der denkbar größte Synkretismus jener Zeit zusammen. Altgriechische Humanität, eine franziskanisch fühlende Vergeistigung der Natur und die Regierungs- und Festordnung des idealisch vorgestellten mittelalterlichen Kaisers sollen sich durchdringen, ineinander übergehen, Licht werfen auf den alten Atlantis-Traum, voraus leuchten auf den neuen romantisch ersehnten Zustand der Seligen.

Unterwegs ins mittelalterliche Griechenland

Der Stauferkaiser sieht ein grandioses geschichtliches Versöhnungswerk vor sich: die Vereinigung des griechisch-byzantinischen Ostreiches mit seinem italienisch(-deutschen) Westreich. Heinrich soll in seinem Auftrag zum rechtmäßigen Kaiser von Byzanz reisen, der fern von seiner Hauptstadt Konstantinopel in Nikäa residiert. Als Brautwerber soll er die Heirat des östlichen Kaisersohnes Johannes mit der westlichen Kaisertochter Konstanze in die Wege leiten. Drei Magier in Pilgertracht geben sich an Friedrichs Hof als Abgesandte und Brautwerber des griechischen Kaisers aus. Friedrich schickt seinen «lieben Freund und geistigen Sohn» Heinrich mit ihnen. Unterwegs nach Bari stellen sie sich als Irenäus, zugleich Admiral der griechischen Flotte, als Frater Taciturnus (ein ehemaliger Mönch) und als jüdischer Arzt Ahab vor. Heinrich erobert die verlorengegangenen griechischen Inseln durch die Macht der Musik. Griechenland war in ihm, «solange er dich-

² Johannes Rüber, «Ich zog mir einen Falken...». Heinrich von Ofterdingen. Roman. Nymphenburger Verlagsbuchhandlung, München 1988, 287 Seiten, DM 32. — Rüber ist 1928 in Düsseldorf geboren. Er lebt seit den frühen 50er Jahren in München. Seine ersten Romane, darunter *Die Heiligsprechung des Johann Sebastian Bach* (1954, 1985) sind bei Jakob Hegner erschienen.

³ Die *Fragmente* von Novalis entwickeln das denkbar symbiotischste kosmologische Programm: «Menschen, Tiere, Pflanzen, Stein und Gestirne, Flammen, Töne, Farben müssen hinten zusammen, wie eine Familie oder Gesellschaft, wie ein Geschlecht handeln und sprechen.»

⁴ «Heinrich könnte vor ein Theater kommen», notierte Novalis in seinen Aufzeichnungen. Später «Wunderliche Gespräche mit den Toten».

ten und denken konnte». Wie Novalis in seinem Roman auf dem Weg nach Augsburg, so läßt Rübe seinen Heinrich von Opferdingen an der griechischen Küste einem weisen Einsiedler begegnen. Der belehrt ihn über die Heilige Weisheit in den Psalmen, in der Apokalypse des Johannes, über die *Hagia Sophia* als Ikonè und als Kaiser-Kirche in Konstantinopel. Der Mönch, gewissermaßen das spirituelle Alter ego des Poeten Heinrich, sieht die Weisheit Christi in der Nähe der Weisheit des Sokrates. Er sieht auch *das Böse* anders als die Lehre der Westkirche. Gott kann das Böse nicht ändern. Er «leidet mit».⁵

Auf dem Schiff spricht Heinrich mit Bruder Taciturnus über die Gegenwart Gottes und die Gestalt der Trinität. Den Flug der Möwen über dem Meer betrachtend, sinniert der Bruder:

«Gesetzt den Fall, es wäre nicht das erste- und das letztmal, oder aber ihr vergäbet oder ihr würdet blind: den allmächtigen Gott, der dies alles erschaffen hat, IHN könntet Ihr ebenso gut sehen wie die geringste dieser weißen Möwen. Aber wie undankbar sind wir Menschen doch, wenn wir glauben, daß wir uns nur des Augenblicks erfreuen können und nicht der Einsicht in die Unendlichkeit!» (112)

Die Fahrt zum griechischen Kaiser und mehr noch zur *Hagia Sophia* in Konstantinopel ist voller mythischer, symbolischer, heilender Begegnungen und Gespräche. Unter einem Baum erblickt Heinrich seine (verstorbene) Geliebte Mathilde. Später am Hof von Nikäa spielt Heinrich mit seinen komödiantischen Gefährten die *Orpheus-Mythe*.

Er begegnet der schönen Mirjam, die einmal die Sarazenin Zuleima war und in Franken seinen Sohn Jussuph geboren hatte. Wie Faust zu «den Müttern» hinabgestiegen ist, begegnet Heinrich den Bildern und Schatten seiner Frauen. Opferdingen wird vom Erzähler aus «Afterdingen» erklärt: einer, der *hinter die Dinge* kommen will. Und just darin bestehe das Wesen der Poesie. In diese Richtung geht die Erfahrung auf den griechischen Inseln.⁶

In Phyra, der Atlantis-Stadt auf der Kykladeninsel Thera, feiern die Menschen «in der ewigen Anschauung des Meeres». Es gibt dort keine sozial einschränkenden Gesetze. Auch die Naturgesetze sind aufgehoben. «Auf Atlantis wird nicht mehr gefreit.» Die Menschen sprechen mit den Tieren. Sie tragen neue Namen. Heinrich soll Novalis heißen, Mathildes Name ist *Sophia*. *Sophia* heißt (aber auch) die Tochter des Griechenkaisers, festgehalten als Geisel von den Lateinern in Byzanz. Heinrich spricht mit seinem alten Lehrer Klingsohr. Eine «astrale» Lebensform in reiner Gegenwart wird angedeutet. Nicht eigentlich die biblisch-apokalyptische «neue Erde» wird anvisiert, sondern eine freie, heitere, geistig-sinnliche Präsenz, die mythisches und musisches Bewußtsein verbindet.

⁵ Hans Jonas, Friedenspreisträger des deutschen Buchhandels, hat 1984 an der Evangelisch-theologischen Fakultät in Tübingen einen Vortrag gehalten über den *Gottesbegriff nach Auschwitz* in jüdischer Sicht. Die von Gott zugelassene Tötung von Millionen Unschuldiger in den Konzentrationslagern hat der alten Theodizeefrage: Wie kann ein guter Gott das Leiden Unschuldiger wie das übermächtig Böse zulassen, unerhörte Aktualität, aporetische Brisanz verliehen. Dazu Hans Jonas im Tübinger Vortrag: «Kein rettendes Wunder geschah; durch die Jahre des Auschwitz-Wütens schwieg Gott. Die Wunder, die geschahen, kamen von Menschen allein: die Taten jener einzelnen, oft unbekannteren Gerechten unter den Völkern... Aus Gründen, die entscheidend von der zeitgenössischen Erfahrung eingegeben sind, proponiere ich die Idee eines Gottes, der für eine Zeit – die Zeit des fortgehenden Weltprozesses – sich jeder Macht der Einnischung in den *physischen* Verlauf der Welt Dinge begeben hat, der dem Aufprall des weltlichen Geschehens auf sein eigenes Sein antwortet nicht «mit starker Hand und ausgestrecktem Arm»..., sondern mit dem eindringlich-stummen Werben seines unerfüllten Zieles.» Gott verzichtete, so die Kabbala, auf «seine eigene Unverletzlichkeit» (H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*. suhrkamp taschenbuch 1516, Frankfurt 1987, S. 41ff.).

⁶ J. Rübe verbringt seit Jahren längere Zeiträume auf den Kykladischen Inseln. 1979 erschienen von ihm die Aufzeichnungen auf den Kykladen *Das Tal der Tauben und Oliven*. (Herder, Freiburg).

Romantische Paradiesvorstellungen

Erinnern wir uns, Paradiesvorstellungen, meist in der Gestalt poetischer Träume, gehören zum Grundbestand der romantischen Poesie. Am häufigsten und sehr direkt erscheinen sie bei *Jean Paul* in der *Unsichtbaren Loge*, im *Titan*.

«Hoch über dem Blütenfeld stand Gottes Paradies, aus dem das Echo seiner himmlischen Töne in Gestalt eines Bachs in die Ebene herniederwallte; sein Wohlklang durchkreuzte in allen Krümmungen das Unter-Paradies und die trunknen Seelen stürzten sich aus der Wonne von den Ufer-Blumen in den Flötenstrom; im Nachhall des Paradieses erstarben ihnen alle Sinne und die zu endliche Seele ging, in eine helle Freuden-Träne aufgelöst, auf der laufenden Welle weiter. – Dieses Blumengefilde stieg unaufhaltsam empor, dem erhöhten Paradiese entgegen, und die durcheilte Himmelluft schwang sich von oben herab und ihr Niederwehen faltete alle Blumen auseinander und bog sie nicht. – Aber oft ging Gott in der dunkelsten Höhe weit über die wehenden Aue hinweg; wenn der Unendliche dann oben seine Unendlichkeit in zwei Wolken verhüllte, in eine blitzende, oder die ewige Wahrheit, und in eine warm auf alles niederträufelnde und weinende, oder die ewige Liebe: alsdann stand gehalten die ewige Aue, der sinkende Äther, der nachhallende Bach, das rege Blumenblatt; alsdann gab Gott das Zeichen, daß er vorübergehe, und eine unermeßliche Liebe zwang alle Seelen, in dieser hohen Stille sich zu umarmen und keine sank an eine, sondern alle an alle – ein Wonne-Schlummer fiel wie ein Tau auf die Umarmung. Wenn sie dann wieder auseinander erwachten, so gingen aus dem ganzen Blumenfelde Blitze, so rauchten alle Blüten, so sanken alle Blätter unter den Tropfen der warmen Wolke, so klangen alle Krümmungen des tönenden Baches zusammen, es wetterleuchtete das ganze Paradies über ihnen und nichts verstummte als die liebenden Seelen, die zu selig waren... (im Text).»

«Mir träumte, ich stehe in der zweiten Welt: um mich war eine dunkelgrüne Aue, die in der Ferne in hellere Blumen überging und in hochrote Wälder und in durchsichtige Berge voll Goldadern – hinter den kristallinen Gebirgen loderte Morgenrot, von perlenden Regenbogen umhangen...»

Am Ufer der zweiten Welt ruhte die Heilige Jungfrau neben ihrem Sohne und schauete auf unsere Erde herab... Da machte die Sehnsucht nach der alten geliebten Erde Mariens zarte Seele weicher, und sie sagte mit schimmernden Augen: «O Sohn, mein Herz schmachtet weinend nach meinen teuren Menschen – ziehe die Erde herauf, damit ich den geliebten Geschwistern wieder nah in das Auge blicken kann; ach, ich werde weinen, wenn ich lebendige sehe.»

Christus sagte: «Die Erde ist ein Traum voll Träume; du mußt entschlafen, damit dir die Träume erscheinen können...»

«Welch ein entzücktes, leichtes, weites Eden! Eine helle, freudige Morgensonne ohne Tränen der Nacht sah, von einem Rosenkranz umschwollen, mir entgegen und stieg nicht höher. Hinauf und hinab glänzten die Auen: «Die Freudentränen der Liebe liegen drunten», (sangen oben die Einsiedler auf den langsam ziehenden Welten) «und wir werden sie auch vergießen.» Ich flog an das Ufer, wo der Honig blühte, am andern blühte der Wein... Da erblickt' ich in den Wellen mein Angesicht, und es war ein jungfräuliches voll hoher Entzückung und Liebe. Und der Bach floß mit mir bald durch Weizen-Wälder – bald durch eine kleine duftige Nacht...»

... und die Einsiedler sangen oben: «O Seligkeit, o Seligkeit, der Abend blüht.» Es wurde still und dämmernd. An der Sonne hielten die Welten umher still und umrangen sie mit ihren schönen Riesen, der menschlichen Gestalt ähnlich, aber höher und heiliger; wie auf der Erde die edle Menschengestalt in der finstern Spiegel-Kette der Tiere hinabkriecht: so flog sie droben hinauf an reinen, hellen, freien Göttern, von Gott gesandt – Die Welten berührten die Sonne und zerflossen auf ihr – auch die Sonne zerging, um in das Land der Liebe herabzufließen, und wurde ein wehender Glanz. – Da streckten die schönen Götter und die schönen Göttinnen gegeneinander die Arme aus und berührten sich, vor Liebe bebend; aber wie wogende Saiten vergingen sie Freude-zitternd dem Auge, und ihr Dasein wurde nur eine unsichtbare Melodie, und es sangen sich die Töne: «Ich bin bei dir und bin bei Gott» – Und andere sangen: «Die Sonne war Gott!»...⁷

⁷ Der Traum vom Himmel, aus der *Unsichtbaren Loge* (Vierter Freuden-Sektor), Der Traum im Traum, aus *Siebenkäs* (Zweites Blumenstück), Der Traum – die Reise, aus *Titan* (25. Jobelperiode). Vgl. Jean Paul, Werke in drei Bänden. Hrsg. von N. Miller, München 1969, I, S. 299f., 646f.; II, S. 456f.

Jean Pauls Paradiesträume sind natural-kosmisch und christlich-mystisch strukturiert. Sie beachten stets eine obere himmlische und eine untere irdische Welt. Die Erde wird von oben her wunderbar kosmisch durchleuchtet. Die Menschen werden wie der Kosmos lichtverwandelt. Die göttliche Präsenz durchdringt alle Wesen. Der Schöpfergott durchstrahlt die Welt, und das Erlösungsmysterium Christi konstituiert das Paradies.

Anders bei Johannes Rüber. Er benennt und beschreibt (während Jean Paul mehr malt und schildert) Atlantis. Es ist eine Welt aus dem Geist der Poesie und der Musik. Rüber evoziert mehr die soziale, erotische, sinnlich musische Struktur. Er schöpft aus der natural-mythischen Sagenvorstellung *Atlantis*⁸. Jean Pauls Paradiesträume sind romantisch-mystisch und christlich ausgerichtet. Die paradiesische Welt entsteht kraft der Schöpfer- und Erlösungskraft Gottes, kraft der Liebe seines Sohnes zu den Menschen. Jean Pauls poetische Träume sind auch dort übernatürlich strukturiert, wo sie in kosmischen und naturalen Bildern sprechen.

Unter der Kuppel der Hagia Sophia

Kehren wir nach diesem Vergleich zurück zu Rübers *Opferdingen*-Roman: Vom alten Halikarnossos zieht Heinrich über Nikäa nach Byzanz. In der alten Philosophenstadt Assos (unweit von Troja) sehnt er sich nach der «Versöhnung beider Religionen, des Christentums und der Heiden». Wie Hölderlin, wie Otto F. Walter, wie der mit Rüber gleichaltrige Lyriker Johannes Poethen betont der Erzähler die epiphanische Betrachtungsfähigkeit der Griechen, notwendig «zum Begreifen der Erscheinung des Herrn». Die westlichen Christen wissen gar nicht, was sie an religiöser Betrachtungsfähigkeit und Anschauung verloren haben. Sie haben es, so Rübers Erzähler, damals (im Mittelalter) und weit in die Gegenwart herein mit der dogmatischen Lehre und ihrer politischen Macht gehalten – nicht mit dem brüderlichen Auge des Bruders Franz, nicht mit der welterfahrenen Weisheit des Sokrates noch mit des Orpheus' verzauberndem Lied.

In Nikäa verspricht der Griechenkaiser Theodoros Heinrich seine Tochter Sophia. Aber Heinrich muß die Gefangene erst aus der Gewalt des lateinischen Kaisers Balduin befreien, bevor dann in Nikäa oder Palermo die Doppelhochzeit gefeiert werden kann zwischen dem kaiserlich-weltlichen Paar (Johannes und Konstanze) und dem poetisch-weisheitlichen Paar (Heinrich und Sophia). Unter der Kuppel der *Hagia Sophia* treibt alles auf wunderbare Weise dem Erkennen, der Hilfe, der Einung entgegen. Wo das Überirdische durchschimmert, öffnet sich verhärteter Sinn. Unter dieser Lichtkuppel, wie einst in der Höhle des Einsiedlers und wie in der Atlantis-Stadt, war es Heinrich, als hätte er «die Lichtwand durchstoßen», als befände er sich «in einer anderen Wirklichkeit». Die gefundene Sophia verkörpert die Frau (Mathilde, Zuleima, Mirjam, Versgen) und sie weist über sich hinaus in die mythisch erahnte, biblisch verheißene, himmlisch ersehnte Dimension.

Mit den drei Magiern, zugleich Meistern, mit dem Kaisersohn Johannes und der Kaisertochter Sophia kehrt Heinrich an den Hof Friedrichs II. zurück. Die Befreiung hat er bewirkt, die Botschaft überbracht. Er hat Atlantis erkundet. Die Doppelhochzeit, die Versöhnung von Ost und West, könnte stattfinden. Da folgt auf die zweihundertseitige Reisebeschreibung die zauberische Rückverwandlung. Alles ist «nur» zauberisch, phantastisch, vorausdeutend, poetisch geschehen: Geist, Sehnsucht, Traum. Heinrich muß Irenäus den Zauberring zu-

rückgeben. Die Rückverwandlung in die «Realität» des Kaiserhofes erfährt er als Betrübnis. Er darf dem Kaiser seine Schau- und Traum-Geschichte erzählen. Aber der wirkliche Auftrag muß erst noch ausgeführt werden.

Im *Epilog oder die Wiederkehr der Poesie* imaginiert der Erzähler die Begegnung Hardenbergs in Sophiens Land, «das die Alten Atlantis nannten». Sophie zeigt ihm ihre Stadt des Friedens, das fruchtbare Land, die Kirchen und Kapellen. Hardenberg-Novalis sucht die christlichen Bilder an den Wänden; statt dessen findet er Gedichte und Bruchstücke von Gedichten. Jetzt darf er verkünden: «Die Welt wird am Ende wieder poetisch. Das goldene Zeitalter, wenn es schon einmal dagewesen war, so muß es auch wieder heraufkommen; denn in uralten Zeiten bedeutete das Wort gestern auch das Wort morgen; und dereinst, es umschließt sowohl das Vergangene als auch das Zukünftige. Die zukünftigen Menschen werden sich dereinst in der Verklärung sehen. Nun aber sehe ich euch als die verklärten Menschen und höre euch dennoch, wie ihr von mir Aufklärung über das Wirkliche der Vergangenheit verlangt.» (266)

Neue Romantik auf dem Weg zu «New Age»

Auf der imaginativen Ebene hat Rüber das Reich der poetischen Utopie anvisiert. Er inszeniert sie auf einer zugleich historisierenden und märchenhaften Mittelalterfolie. Der Erzähler spricht im Epilog durch den Mund Hardenbergs von einem «tröstenden Bericht», inspiriert durch das, «was ich glaube». Rüber bringt erzählerisch stark transzendierende Kräfte ins Spiel, die transzendierende Kraft der Musik, der Poesie, der Geliebten⁹, der göttlichen *Sophia*. Das Bild wird zur Ikone, das dichterische Werk zur Verheißung. Das Religiöse in diesem Roman scheint mir, trotz christlichem Vokabular, mehr theosophischem als christlich-jesuanischem Bewußtsein zu entspringen. Das romantisierende Märchen überspringt die politischen und moralischen Hindernisse. Es sieht den Konflikt, trägt ihn aber nicht aus, sondern übersteigt ihn «romantisierend». Entschieden jesuanisches Bewußtsein verweigert sich dem romantisierenden Märchen. Nicht durch «Magie» wird der Streit überwunden. Die Konfrontationen des Wollens aus verletztem Bewußtsein müssen in realer oder doch realistischer Sozialität ausgetragen werden. Dazu bedarf es einer die individuellen Menschen und die Politik verändernden «Metanoia». Das reale Bewußtsein sperrt sich gegen die göttliche «Sophia». Die zerstritten materialistische Welt wird niemals Atlantis werden.

Zeigt Rüber sein schönes Gegenbild als rückwärtsgewandte Utopie? Was will sein märchenphilosophischer Entwurf aus dem Geist der Romantik? Kann – nach der industriellen Revolution, in der Zeit der Atombomben und der ökologischen Zerstörung – *Atlantis noch oder wieder ein Muster* abgeben? Will der Autor einem «Old Age»-Mythos des Lesers «New Age»-Erwartung befördern? Ohne Zweifel laufen von einer universal-poetischen Romantik zu einer konfliktüberwindenden «New-Age»-Vorstellung Fäden. «New Age» als Transformation des Bewußtseins, als Überwindung der heillosen Konfliktenebene, als «höhere Dimension» eines zugleich erotisch-geistigen und kosmopolitisch umfassenden Bewußtseins als fluidale Kommunion aller Wesen, darf romantisch, «mystisch» (nicht im spezifisch christlichen Sinn) und esoterisch verstanden werden.

Wie Rüber das Mystische mit dem Magischen, die Versöhnbarkeit mit dem (vorgestellt) Geschichtlichen, das Erotisch-Geistige mit dem Religiösen verbindet, scheint mir mit «New Age»-Vorstellungen konsonant zu sein. Er macht es dem Leser nicht leicht, seinen historisierenden und poetisierenden Träumen zu folgen. Schwierigkeiten bereitet nicht nur die Fülle des

⁸ Vgl. dazu auch: Geschichten von Atlantis. Gesammelt und kommentiert von M. Roda Becher. Sammlung Luchterhand 587, Neuwied 1986. Der Herausgeber versammelt die wichtigsten Texte zur Mythe und Utopie Atlantis, angefangen von Platons «Urtext» im *Kritias*, über Campanella, Bacon, die Romantiker Novalis, E. T. A. Hoffmann, Heine, Mörike bis G. Hauptmann, Merschkowski, Robbe-Grillet, *Apocalypse Now*.

⁹ Vgl. die transzendierende Gestalt der Geliebten: Beatrice bei Dante, Gretchen bei Goethe (im 5. Akt von *Faust II*), Doña Proëza bei Claudel (in *Der seidene Schuh*).

ineinandergearbeiteten Materials¹⁰, sondern auch die bedeutungsschweren Gespräche als Hauptstilmittel, die mehrfach, äußerst künstlich verbundenen Schichten der Hauptfiguren Heinrich und Sophie. Ohne Zweifel hat der Dichter Johannes Rüber in diesem Roman seine «poetische» Summe gezogen. Der Name *Ofterdingen* bleibt als Romantitel durch Novalis besetzt. Er wollte ja dem ersten Teil romantischer «Erwartung» den zweiten Teil als romantische Erfüllung hinzufinden. Seinen Aufzeichnungen entnehmen wir, daß die Methode der Darstellung so etwas wie *intellektuelles* (oder mit Schiller zu sprechen «sentimentales») *Träumen* geworden wäre. Eben diese beiden Kräfte, sein intellektuelles Bewußtsein und poetisches Träumen, hat Rüber in seinem Roman zusammengeführt. Er titulierte ihn nach dem Kürenberger Lied «Ich zog mir einen Falken». Der Erzähler zeigt Kaiser Friedrichs Falken aus dem Gespräch (nicht in vorganghafter Schilderung oder bildhafter Beschreibung) und im Lied. Nach der Rückkehr der Magier mit dem jetzt entzauberten Heinrich von Ofterdingen singt Kaiser Friedrich das Kürenberger Lied vom Falken mit den bedeutungsvoll abgewandelten Schlußversen: «Der ist nun fortgeflogen/War nur ein kurzer Traum». Die schöne Versöhnung wird in einer fast Heineschen Brechung zurückgenommen, entlarvt, distanziert. Der *Epilog oder die Wiederherstellung der Poesie* aber beharrt auf der Überwindung der Welt des Konflikts und der Trennung. Das Gespräch Friedrichs von Hardenberg mit Sophie evoziert erneut die romantisch-poetische Utopie. Hardenberg spricht der Geliebten als geistiges Vermächtnis sein Programmgedicht zu: «Wenn nicht mehr Zahlen und Figuren/Sind Schlüssel aller Kreaturen/... Dann fliegt vor einem geheimen Wort/das ganze verkehrte Wesen

¹⁰ In der «Anmerkung» am Ende notiert Rüber, was er von Novalis, von Lasker-Schüler, Brentano, Heine übernommen hat, wie er dem Meister und Magier Frater Taciturnus Gedankengänge von Søren Kierkegaard, dem jüdischen Meister Ahab solche von Franz Kafka eingab und Pasolinis Vogelspiel verwendete.

fort». Mit dem Blick auf *Atlantis* wandeln die beiden Liebenden in die Welt hinein.

Mich fasziniert und irritiert Rübers Ofterdingen-Roman. Grandios der Einfall, den romantischen Kult-Roman des Einblicks und der Versöhnung weiter zu schreiben. Aber ist er denn in unsere Zeit hinein geschrieben, so wie Novalis seinen romantischen Roman in seine Zeit hinein geschrieben hat? Ich glaube, daß der Autor zuviel wollte, Höchstes wollte, daß er zu viele Fäden miteinander verknüpfte. Eine neue poetische Traumgestalt, eine richtungweisende Utopie, eine neue Konzentration oder Sinnspitze des Bewußtseins konnte er in dieser Form nicht zeigen. Diese Kierkegaardschen und Kafkaschen Ingredienzen, das Franziskanische und Pasolinihafte, die romantische Kaisergestalt und die Sophia-Spekulationen liegen zu weit auseinander, um sie auf dem Geflecht der Novalis-Einträge einzubinden. In unserer Zeit der «drei Welten» kann die Atlantis-Utopie kein Bild für die «eine Welt» entwickeln, in den Jahren der geradezu explodierenden Beziehungskonflikte zwischen Mann und Frau können Heinrich und Sophie kein Muster abgeben. Der grandiose Versuch der Versöhnung aus dem Geist der Romantik ist gescheitert. Diese Ästhetik aus Historismus, Mythe und Magie ist nicht mehr angemessen. Was «New Age» werden könnte (oder konzeptionell ist), haben von unterschiedlichen Voraussetzungen her *Teilhard de Chardin*, *Fritjof Capra*, *Peter Sloterdijk* entworfen¹¹; der erste mehr theologisch, der zweite mehr philosophisch, der dritte mehr poetisch: alle drei begründet, argumentierend, auf der realen Basis eines modernen Weltbildes träumend. Johannes Rüber hat sich auf ein archaisches Weltmuster zurückgezogen. Er hat die real-geschichtliche Basis zu früh verlassen und damit den erzählerisch notwendigen Widerstand verloren.

Paul Konrad Kurz, Gauting

¹¹ Vgl. dazu F. Capra, *Wendezeit*. Erste Auflage, München 1983. P. Sloterdijk, *Der Zauberbaum*. Frankfurt 1985 (besprochen in: *Orientierung* 47 [1983] S. 162ff. bzw. 49 [1985] S. 238–241).

Ökumenisches Treffen Assisi '88

Aus neuer Hellhörigkeit für das Evangelium und hoher Sensibilität für die Zeichen der Zeit ist Bewegung in die christlichen Gemeinschaften und Kirchen gekommen mit dem Ziel, für mehr Klarheit, Eindeutigkeit und Verbindlichkeit im Sprechen und Handeln einzutreten. Diese Bewegung wird «konziliarer Prozeß» genannt und ist Ausdruck einer großen Sehnsucht nach verbindlicherer Gemeinschaft unter Christen angesichts der globalen Krise, in der Menschheit und Natur leben. Als ein Schritt in diesem Prozeß verstand sich der «Ökumenische europäische Dialog für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung», der vom 6.8. (Hiroshima-Gedenktag) bis zum 12.8.1988 in Assisi stattfand. Weit über 500 Teilnehmer(innen) aus fast allen europäischen Ländern¹ und fast allen europäischen christlichen Konfessionen² gestalteten dies spirituell und politisch zugleich. Seit der Reformation hat es kein so umfassendes und von gegenseitigem Respekt getragenes gemeinsames Glaubens-, Gebets- und Handlungszeugnis von Christen unterschiedlichster Traditionen in Europa zu brennend aktuellen Zeitanliegen gegeben.

Eine franziskanisch-dominikanische Initiative

Eine Erfahrung gab den Anstoß: Die katholische Kirche tut sich allgemein schwer, sich in den konziliaren Prozeß einzubringen. Eine katholische Initiative tut not, gerade auch, um

¹ Deutsche (167) und Italiener (104) waren zahlenmäßig am stärksten vertreten. Aus der DDR kamen 15 Teilnehmer, ebenso aus Polen, Ungarn und Jugoslawien.

² 40% der Teilnehmer(innen) gehörten evangelischen oder Freikirchen an. Orthodoxe fehlten ohne ersichtlichen Grund trotz intensiver Einladung und Zusage fast völlig.

den Gebetstag der Weltreligionen 1986 in Assisi nicht als einmaliges Ereignis stehen zu lassen, sondern das damit gemeinte Anliegen weiterzuführen und als wichtigen Schritt auf dem Weg zu einer Weltversammlung zu markieren. So wurde eine franziskanisch-dominikanische Idee geboren: in Assisi Vertreter(innen) von christlichen Gruppen und Gemeinschaften aus ganz Europa, die sich theoretisch und praktisch mit den Problemen der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung beschäftigen, zusammenzubringen, um so das Netz der Hoffnung stärker zu knüpfen. Sehr schnell richtete sich diese katholische Initiative ökumenisch aus. Eine erste Einladung wurde getragen von den Europäischen Franziskanischen Kommissionen für Gerechtigkeit und Frieden, von Church and Peace (einem Zusammenschluß von Christen in Europa, die überzeugt sind, daß das Friedenszeugnis zu den Wesensmerkmalen der Kirche Jesu Christi gehört), vom Internationalen Versöhnungsbund und von Pax Christi Internationalis.

Eingeladen wurde zu einem offenen und erfahrungsbezogenen Dialog. Fortschritt war nicht angestrebt durch Resolutionen oder Expertenanhörungen, sondern durch Einsichten, die in einem vielfältigen Prozeß der Begegnung gewonnen werden sollten. Es sollte darum gehen, unseren Ort und unsere Bestimmung im europäischen Haus zu bedenken. Eine so verstandene Zusammenkunft mit ihrer Vor- und Nacharbeit sollte auch einen Ausweg markieren aus dem Dilemma kirchenrechtlicher Blockierung.

Assisi wurde als Ort des Treffens gewählt, weil hier eine Atmosphäre des Friedens und der Versöhnung begünstigt und in den Widersprüchen, Leiden und Kämpfen unserer Zeit ein

Beispiel gelungenen menschlichen Lebens in der Auseinandersetzung mit dem Zeugnis des Franziskus und der Klara gefunden werden kann.

Sergio Goretti, der Bischof von Assisi, sah im Dialogtreffen ein «prophetisches Zeichen unserer Zeit». Er unterstrich in seiner Begrüßungspredigt, daß «bei aller Achtung vor der jeweiligen religiösen Identität wir alle zum Dialog aufgerufen seien, um unseren Beitrag zum Aufbau einer besseren Welt zu leisten.»

Struktur von Assisi '88

Nach dem Eröffnungsgottesdienst am Sonntag mit den Generalministern der franziskanischen Orden arbeitete das Dialogtreffen auf drei Ebenen.

► Vormittags traf man sich in personell beständigen, möglichst zweisprachigen Bezugsgruppen von ca. 20 Personen, die sich an jeweils einem Tag mit einem der Grundthemen: Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung auseinandersetzten. Die Gruppen waren benannt nach Personen, die sich auf der Seite der Opfer im Einsatz für eine bessere Welt befinden. Das Gespräch war nicht thematisch festgelegt oder direkt gesteuert; es wurde bestimmt durch die Erfahrungen der Teilnehmer(innen), die nicht Konsumenten, sondern eigenverantwortlich Beteiligte waren aufgrund ihrer Situation und Arbeit vor Ort.

► Nachmittags fand man sich in personell wechselnden, thematisch vorbereiteten Gruppen zusammen zu Themen, die in Europa politisch und wirtschaftlich, religiös und kirchlich besonders drängend sind.

► Dazu kamen tägliche Plenumsversammlungen mit Zeugnissen, Analysen und Grundsatzüberlegungen von Mitgliedern aus Basisgruppen.

All dies war eingerahmt durch Gebets- und Gottesdienstzeiten. Zu Gottesdiensten – Wort- und Eucharistie- bzw. Abendmahlsfeiern – wurde jeweils durch eine Trägergruppe eingeladen. Die Verantwortlichkeit einer Konfession für die Gestaltung war dadurch deutlich gemacht. Nähe und Distanz, die jeder dazu einnehmen wollte, mußte selbst bestimmt werden. Dies stellte sich als gute ökumenische Übung heraus, zumal auch Toleranz gegenüber den eigenen Gefühlen eingefordert war.

Wichtige Impulse für die Arbeit in den Gruppen wurden in den Plenumsversammlungen gesetzt. *Joachim Garstecki* vom Bund der Ev. Kirchen in der DDR analysierte den historischen und aktuellen Kontext des konziliaren Prozesses und Aufgabenstellungen für das Treffen. In den Themenbereich «Gerechtigkeit» führte *Jean Carpentier* aus einer von Baptisten gegründeten, aber ökumenisch ausgerichteten Gemeinschaft in Lille (Frankreich) ein. Die Gemeinschaft sieht ihre Aufgabe darin, unmittelbaren Kontakt zu den Ausgegrenzten der «modernen Kultur- und Wohlstandsgesellschaft» zu suchen. *Hildegard Goss-Mayr* (Österreich) vom Internationalen Versöhnungsbund trug eine geistlich überzeugende Einladung vor, für die Gewaltfreiheit Jesu zu optieren und diese Haltung im Handeln für mehr Frieden konkret werden zu lassen. Der Mitbegründer der «Gemeinschaft des Bogens» in Südfrankreich, *Pierre Parrodi*, und *Sr. Rosemary Lynch OFM*, die stark engagiert ist im gewaltfreien Protest gegen Atomwaffenversuche in der Wüste von Nevada (USA), behandelten das Thema Schöpfung. Durch die Anwesenheit von Bischof *Claudio Hummes* wurde dem Problemfeld «Verschuldung der Dritten Welt» besondere Aufmerksamkeit zuteil.

Ein europaweites Treffen von Basisgruppen

In Assisi trafen sich Menschen, die sich durch dreierlei vereint wußten: durch ihren Versuch, Christ zu sein, durch ihr Wohnen in dem einen europäischen Haus, durch ihre starke Betroffenheit von den großen Herausforderungen, in denen Mensch und Natur leben. Eine solch umfassende Gesprächsebene von Vertreter(innen) «abrahamitischer Minderheiten» (Hélder

Cámara) hat es bisher nirgends gegeben. Assisi war kein Kongreß normalen Zuschnitts, wo intellektuelle Auseinandersetzung in Expertenrunden den roten Faden in die Hand legt. Der rote Faden dieses Treffens war Dialog, Begegnung, existentielle Rede, Bereitschaft zu hören, zu bedenken, zu fragen, sich befragen zu lassen unter Delegierten aus vielen christlichen Basisgruppen über ganz Europa verstreut, die alle vor Ort ökumenische, ökonomische, ökologische Graswurzelarbeit leisteten. Auf die Bedeutung eines solchen Austausches für den konziliaren Prozeß in Europa hatten Kardinal *Franz König* (Präsident von Pax Christi Internationalis) und Kardinal *Carlo Maria Martini* (Vorsitzender der Europäischen Bischofskonferenzen) in Grußworten eigens hingewiesen.

Ein wichtiges Ergebnis dieser franziskanisch inspirierten Tage: Man informierte sich gegenseitig über die brennend aktuellen Problemfelder in den einzelnen europäischen Ländern und weitete damit Horizonte; man half sich bei der Analyse und der Beurteilung und inspirierte sich gegenseitig durch den Austausch von Erfahrungen mit einer Vielzahl natürlich kontextgebundener Antworten und gegangener Schritte; man suchte der eigenen Hoffnung nachzuspüren. Das war ein großes Lernfeld. Viele erlebten eine bis dahin unbekannte und ungeahnte Verbundenheit über ansonsten eher trennende Grenzen hinweg: Nationen und Blöcke, Konfessionen und Professionen, Generationen und Klassen. Die abstrakten Leitworte Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung gewannen Kontur, und ihre Verflechtung untereinander in Europa und darüber hinaus wurde deutlich erkannt. Die Erfahrung mangelnder Sprachkenntnisse und dadurch bedingter schwieriger Kommunikation, der eigene ökonomische «Analphabetismus» und der der Kirchen (über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung läßt sich nur sachgerecht reden, wenn auch über ökonomische Zusammenhänge gesprochen wird), das Abbauen von Feindbildern (so daß Europa zu einer Verantwortungsgemeinschaft von Ost und West zusammenwachsen kann), waren wichtige Lernimpulse. Deutlich benannt wurde oft, daß westeuropäischem Provinzialismus entgegenzusteuern sei, der letztendlich ab 1992 ein «Europa der Geschäftsleute» verwirklichen wolle.³

Schlußerklärung: Versuch einer Konsensfindung

Aufgabe in Assisi war nicht, für andere eine globale ökumenische Position zu formulieren. Versucht wurde, in der Vielfalt der Antworten und Zeugnisse die Einheit des Zeugnisses zu finden. Unterschiedliche Herausforderungen müssen nebeneinander stehen bleiben, will man zu einem gemeinsamen Zeugnis kommen. Die Schlußerklärung ist ein solcher Versuch. Sie ist ein Richtungs-Konsens-Papier, das sehr vielschichtig, geistlich und politisch akzentuiert ist.

Die Teilnehmer(innen) von Assisi verpflichteten sich darin, für einen neuen und sorgenden Umgang mit der Schöpfung und für mehr Gerechtigkeit und Frieden einzutreten:

«... Kann unser Leben vor den Augen der Armen und Unterdrückten bestehen? Wir streben danach, daß wir dies miteinander erreichen. Wir wollen die Konsumvergötzung durchbrechen und ein einfacheres Leben führen.

Wir erkennen die Ungerechtigkeit, die Frauen in Kirche und Gesellschaft zugefügt wurde und wird. Die Umkehr der Kirchen im Blick auf die Diskriminierung der Frau bedarf sichtbarer Zeichen.

³ Der Dialog beschäftigte sich in den workshops mit folgenden Themen: Menschenrechte, Flüchtlinge, Verschuldungskrise und Weltwirtschaftssystem, Land-, Hausbesetzungen und Obdachlosigkeit, Arbeit und Arbeitslosigkeit; Alternativen zur Abschreckung, Beiträge zur Ent-Feindung, Gewaltfreiheit, Kriegsdienst- und Steuerverweigerung, ziviler Ungehorsam, Diskriminierung von Frauen und Minderheiten in Kirche und Gesellschaft, Rassismus; Bürokratisierung und Technologisierung, Energie- und Rohstoffausbeutung, Wald-, Luft- und Gewässerschutz und -schmutz, Landwirtschaft und Zwang zur Ökonomie, Ernährung, Gesundheit und Gerechtigkeit, Wissenschaft und Verantwortung für das Leben. Ergebnisse aus den Gruppen sind eingeflossen in eine Schlußerklärung und werden authentisch in einer im Oktober erscheinenden Dokumentation zusammengestellt.

Uns bedrückt die große Verschuldung armer Länder. Eine Hauptursache dafür ist die Zinspolitik der reichen Länder. Christen sind aufgerufen, auf biblischer Grundlage in der Zinsfrage gerechte Wege zu finden.

Wir verstehen die Asyl suchenden Flüchtlinge in unseren Ländern als Boten weltweiten Unrechts. Wir sind aufgerufen, die Asyl-Gesetze in Europa im Blick auf 1992 nicht zu verengen, sondern zu erweitern.

Das europäische Haus kann ein glückliches Haus nur dann sein, wenn es ein Haus mit offenen Türen ist ...

Wir versprechen, gegen die Mächte des Todes seiner (Jesu) gewaltfreien Liebe nachzuleben.

Wir fordern unsere Kirchen auf, ihre Verbindungen mit den Militärmächten zu lösen.

Wir unterstützen unsere Geschwister in Südspanien und Süditalien bei ihrem Widerstand gegen neue Militärstützpunkte der NATO.

Wir hörten das Zeugnis von Widerstand gegen Atomversuche in der Wüste von Nevada. Wir fordern unsere Kirchenleitungen auf, Atomtests und Atomrüstung zu verwerfen.

Wir wollen Feindbilder abbauen und unterstützen alle Friedensinitiativen – auch die Gorbatschows.

Wir sehen uns bestärkt, unsererseits Wege der Versöhnung zwischen Ost und West zu suchen.

Wir haben unseren Glauben neu verstanden, als wir in unseren Gemeinschaften und Gemeinden anfangen, für den Frieden zu arbeiten. Kirchen, die ökumenische Friedensdienste gestalten, brauchen Friedensarbeiter, brauchen Friedensbrigaden. Sie brauchen die systematische Einführung der Gemeinden in die Gewaltfreiheit des Evangeliums. Wir versprechen, uns an diesen Schritten zu beteiligen...»

Es zeigt sich, daß es leicht ist, ein Nein gegenüber den Bedrohungen von Menschheit und Natur zu sagen; weitaus schwieriger dagegen gestaltete es sich, alternative Visionen von Gesellschaft, Kirche und Welt so zu formulieren, daß sie in «politische» Strategie umzusetzen sind und wirksam werden können. In diesem Punkt war ein Mangel in Assisi zu spüren. Denn um eine solche Strategie zu ringen und um ihre Verwirklichung zu beten und zu arbeiten ist ja die große Herausforderung. Aber dies schmälert nicht die Bedeutung des Dialogtreffens. Unbezweifelbar wurden Vorarbeiten geleistet und Ansätze solchen Ringens waren in vielen Gesprächen zu spüren. Ein Grund liegt sicher darin, daß viele mit einer Vielzahl von bisher unbekannt Gruppen und Kirchen konfrontiert wurden, die eine große Unkenntnis von deren Existenz und theologischen Grundlagen offenbar werden ließen. Die Möglichkeit sich kennenzulernen war ein hoffnungsvoller Ansporn zu ökumenischer Kommunikation.

Dieses Treffen ermöglichte die Erfahrung europaweiter Verbundenheit in dem «einen» Leib Christi. Von Tag zu Tag mehr gelang das ökumenische Gespräch in einer überzeugenden, geschwisterlichen Weise. Hier wurde ein Umgang miteinander

gelebt, über den Theologen viel geschrieben haben. Die Sorge um unsere Zukunft und die vieler Menschen überbrückte Unterschiede: «Was uns unterscheidet, muß uns nicht trennen!» Es entstand eine Nähe, die ihren Ausdruck wachsend im gemeinsamen Gebet und im geteilten Brot als Verdichtung des vorher erlebten Prozesses fand - ein Geschenk des Geistes Gottes, der Widerstände in den Hintergrund treten ließ. Unsere Gemeinschaft war größer als die sichtbare Einheit der Kirchen. Diese Erfahrung fand ihren Höhepunkt im Gottesdienst der Bundeserneuerung mit den Bischöfen Bello (Präsident von Pax Christi Italien) und Hummes. Solcher Bundesschluß von Christen unterschiedlicher Tradition ist erfahren worden als ein Vorspiel für eine universale Zusammenkunft der heute noch getrennten Kirchen (auch wenn eine solche nicht schon morgen Realität wird). Der gemeinsame konziliare Weg ist vielleicht die Brücke, die die Wirklichkeit von heute mit der Möglichkeit von morgen verbindet. An dieser Brücke ist in Assisi gebaut worden.

«Was uns unterscheidet, muss uns nicht trennen»

Assisi war kein Endpunkt, sondern diente dem gemeinsamen Weg. Es war eine wichtige Station der Ermutigung, die viele neu Gottes Spuren im Engagement der vielen entdeckten und die erfahren ließ, daß es sich zu leben lohnt und wofür es sich zu leben lohnt. Eine neue Hoffnung auf Auferstehung aus den vielen heutigen Todesanzeigen wurde geboren.

Entscheidendes wird davon abhängen, was nach Assisi geschieht. Der Aufbruch wird sich in alltäglicher Bemühung fortsetzen müssen. Der konziliare Prozeß wird ein Strohfeuer sein, wenn er abseits der Kirchen und Gemeinden stattfindet, wenn er Exklusivität für sich beansprucht, die einen Abgrund wie die Resignation darstellt.

In Assisi konnte auf die Zusammenarbeit mit nichtchristlichen Gruppen noch kein Gewicht gelegt werden. Das wird ein nächster wichtiger Schritt sein – vor allem nach Basel 1989 und Seoul 1990.

Durch die Anwesenheit des Generalsekretärs der Europäischen Versammlung «Frieden in Gerechtigkeit», Volkmar Deile, erhielt das Treffen gute Informationen zum Stand der Vorbereitung in Basel. In Deiles Sicht war Assisi ein für Basel sehr wichtiger und fruchtbarer Schritt, weil es gelungen sei, ein «ehrliches europäisches Treffen» zustande zu bringen und «Friedensarbeiter(innen) der verschiedensten Provenienz und Offizielle der Kirchen zu einem guten Austausch zusammenzubringen. Dies sei ein Gewinn für die europäische Ökumene und ein wichtiger franziskanischer Vorstoß auch innerhalb der katholischen Kirche». Assisi war ein Paradigma für die Kirchen.

Klaus Hagedorn, Oldenburg

Jüdisch-christliche Begegnung

Das sogenannte «jüdisch-christliche Gespräch» hat ab 1945 – unter dem Eindruck des Holocaust – und verstärkt ab 1965 – inspiriert von der Erklärung «Nostra Aetate» des Zweiten Vatikanischen Konzils – nach und nach eingesetzt. Jahrhunderte gegenseitiger Polemik und Verteufelung, vor allem aber «christlicher» Judenfeindschaft und -unterdrückung, gingen diesen erstmaligen Versuchen wirklichen Gesprächs voraus – und so ist es denn kein Wunder, wenn dieses Gespräch heute «gerade erst aus dem Zeitalter der Höhlenbewohner herauskommt»¹. Einer der wichtigsten jüdischen Inspiratoren des Dialogs von Christen und Juden ist Jakob J. Petuchowski, der am reformjüdischen «Hebrew Union College» in Cincinnati/Ohio einen Lehrstuhl für «Judaean-Christian Studies» innehat und sich in der «Orientierung» bereits mehrfach zu dieser

Thematik geäußert hat². Alle paar Jahre organisiert Petuchowski an seiner Hochschule jüdisch-christliche Kolloquien; unter seiner Herausgeberschaft sind kürzlich die Diskussionsbeiträge des 1986 durchgeführten «Second Bronstein Colloquium on Judaeo-Christian Studies» erschienen, und zwar unter dem Titel «When Jews and Christians Meet» («Wenn Juden und Christen sich begegnen»)³.

Am hier dokumentierten Kolloquium nahmen naturgemäß vor allem (jüdische und christliche) Amerikaner, aber auch zwei Schweizer (der katholische Luzerner Judaist Clemens Thoma und der reformierte Zürcher Pfarrer Martin Cunz, Redaktor der Zeitschrift «Judaica») und ein Israeli (Geoffrey

¹ So die Formulierung von Kardinal Roger Etchegaray, in: Orientierung 1986, Nr. 22, S. 239.

² Vgl. Orientierung 1980, S. 231–234; 1981, S. 183–186; 1982, S. 190–192; 1983, S. 22–24; 1984, S. 9–11; 1985, S. 64–67.

³ Jakob J. Petuchowski (Hrsg.), When Jews and Christians Meet. State University of New York Press, Albany, N.Y. 1988. 190 S.

Wigoder, Professor an der Jerusalemer Hebräischen Universität und stellvertretender Vorsitzender der «Israel Interfaith Association») teil. Nach einem Vorwort des Präsidenten des «Hebrew Union College», Alfred Gottschalk, und einer Einführung von J. J. Petuchowski folgen die unterschiedlich langen Referate in vier Hauptteilen: I. «Wohin gehen wir?» (J. B. Agus, C. Thoma, G. Wigoder), II. «Von der Theorie zur Praxis» (M. Cunz, M. A. Signer), III. «Gemeinsames Schriftstudium» (R. M. Hals und R. S. Sarason zu Jer 31,31–34; M. J. Cook und G. W. Buchanan zu 2 Kor 3,4–4,6; Röm 11,7–10), IV. «Wer spricht für wen in der jüdisch-christlichen Begegnung?» (J. J. Petuchowski, E. S. Colaw).

Es ist an dieser Stelle weder möglich noch sinnvoll, die von unterschiedlichen Ansätzen ausgehenden Referate kurz zusammenzufassen. Ich möchte zwei Schwerpunkte hervorheben, die mir für diesen Sammelband besonders charakteristisch erscheinen und ihn besonders lesenswert machen: das sogenannte «gemeinsame Schriftstudium» sowie die «Kontextualität» einer Reihe von Beiträgen.

Gemeinsames Schriftstudium

Was die Christen «Altes Testament» nennen, entspricht im wesentlichen der jüdischen Bibel. Wenn das Gespräch zwischen Juden und Christen mehr als ein Austausch von Höflichkeiten sein soll, wird es immer wieder auf diese normativen Texte und ihre unterschiedlichen Deutungen zurückkommen müssen. Das wurde beim Kolloquium von Cincinnati anhand durchaus nicht leichter Bibeltexte versucht. Der Lutheraner *Ronald M. Hals* (Trinity Lutheran Seminary, Columbus, Ohio) und der Jude *Richard S. Sarason* (Hebrew Union College, Cincinnati, Ohio) befaßten sich mit der berühmten Verheißung des «Neuen Bundes» (Jer 31,31–34), auf die sowohl der Ausdruck «Neues Testament» wie die in den eucharistischen Einsetzungsberichten verwendete Formulierung vom «Neuen Bund in meinem Blut» (Lk 22, 20; 1 Kor 11, 25) zurückgehen. Besonders Sarasons gelehrte Abhandlung ist für jede künftige Beschäftigung mit Jer 31 unentbehrlich, weil sie sorgfältig und übersichtlich die jüdische Auslegung dieses Textes, besonders in Spätantike und Mittelalter, nachzeichnet.

Sowohl Hals wie Sarason weisen im Endergebnis auf die Relativität ihrer jeweiligen konfessionellen Auslegungstradition hin. Hals wirft die Frage auf, wie weit der «Kontext» von Jer 31,31ff. reiche und ob das Neue Testament legitimerweise zu diesem «Kontext» gehöre - und er gibt auch gleich die Antwort, daß diese Frage rein historisch-exegetisch nicht mehr zu lösen sei. Und Sarason bemerkt abschließend: «Als ... kritische Wissenschaftler räumen wir ein, daß sowohl der christliche wie der rabbinische «Midrasch»⁴ tendenziös sind, aber gleichzeitig müssen wir auch anerkennen, daß diese «Midraschim» für die Identitäten dieser beiden religiösen Traditionen oft konstitutiv sind, indem sie deren grundlegende Werte verkörpern.» Deshalb plädiert Sarason dafür, jüdische und christliche Exegeten sollten bei ihren Gesprächspartnern «zu jenem selbstkritischen Bewußtsein der eigenen exegetischen Erkenntnisschritte ermutigen, das einen davon abhält, diese Schritte auf Kosten anderer zu verabsolutieren».

Auch die Untersuchung zweier Paulustexte durch einen Juden, *Michael J. Cook* (Hebrew Union College), und einen Christen, *George W. Buchanan* (Wesley Theological Seminary, Washington, D.C.), wirkt heilsam relativierend. Die beiden Texte - 2 Kor 3,4–4,6 und Röm 11,7–10 - handeln von der «Verblendung» der Juden und stellten in der christlichen Juden-Polemik zentrale «Beweistexte» dar; auf die Passage aus dem 2. Korintherbrief geht das berühmte, z. B. vom Straßburger Münster bekannte Bildmotiv von der «blinden Synagoge» zurück.

In beiden paulinischen Texten geht es um eine typologische Deutung alttestamentlicher Stellen, u. a. von Ex 34,29–35 und von Jes 6,8f.;

⁴ «Midrasch» bezeichnet einen rabbinischen Bibelkommentar. Sarason gebraucht den Begriff hier in einem allgemeineren Sinn, im Sinne von (jüdischer bzw. christlicher) «Bibelauslegung».

29,10. Daß Paulus diese Texte im Dienste *seiner* Interpretation forciert und zurechtgebogen hat, ist keine neue Erkenntnis - aber angesichts der erwähnten negativen Folgen für die christlich-jüdischen Beziehungen im Laufe der Jahrhunderte ist es wohl doch nicht überflüssig, wenn Cook die Willkür der paulinischen AT-Deutung im einzelnen belegt. Sein christlicher Gesprächspartner, G. W. Buchanan, geht sehr viel weiter, wenn er erklärt, daß weder Christen noch Juden «die Herrlichkeit Gottes mit unverhülltem Gesicht sehen, denn die Eroberungstheologie, auf die beide religiösen Gruppen ihre Hermeneutik gründen, ist weder sehr menschlich noch sehr zivilisiert». Deshalb müßten Juden und Christen «eine neue Reformation beginnen, wenn wir uns im 20. Jahrhundert nicht unserer eigenen Ethik schämen wollen».

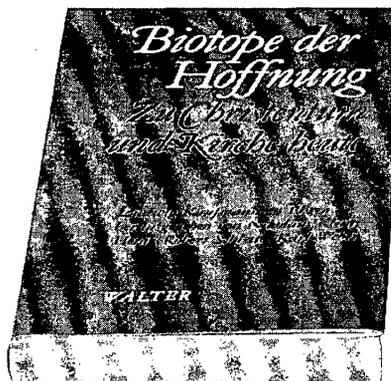
In bezug auf den Abschnitt «gemeinsames Bibelstudium», aber auch auf den ganzen Sammelband bedauert man, daß christliche und jüdische Beiträge jeweils unverbunden nebeneinander stehen, ohne daß man erfährt, ob und wie die vorliegende Textfassung durch die Diskussion beim Kolloquium verändert und evtl. nachträglich überarbeitet wurde.

Berücksichtigte «Kontextualität»

Durch «Kontextualität» zeichnen sich vor allem zwei Beiträge aus, derjenige des bereits erwähnten israelischen Professors *Geoffrey Wigoder* und derjenige von *Michael A. Signer*, Professor für Geschichte des Judentums an der «Filiale» des «Hebrew Union College» in Los Angeles. Signer spricht aus seiner Erfahrung als Universitätslehrer, aber auch als Mitträger von intensiven Austauschprogrammen - etwa zwischen seiner Hochschule einerseits und einem katholischen Priesterseminar und evangelischen theologischen Fakultäten andererseits (alles Dinge, von denen man im deutschen Sprachgebiet nur träumen kann ...). Signer liefert weiterführende Anregungen dazu, wie Bewußtseinsveränderung und die Vermittlung eines neuen, positiven Bildes von der jeweils anderen Religion in die Wege geleitet werden können; es geht aus seiner Sicht darum,

Biotope der Hoffnung *Zu Christentum und Kirche heute*

Namhafte Autoren nehmen Stellung zu Fragen der Zeit und sagen, warum sie trotz winterlicher Atmosphäre in der Kirche noch hoffen.



Ludwig Kaufmann
zu Ehren
herausgegeben von
Nikolaus Klein,
Heinz Robert Schlette
und Karl Weber

404 Seiten mit
4 Abbildungen,
Broschur Fr. 36.-

Ludwig Kaufmann SJ signiert seine
Festschrift am 7.11.88 ab 17.00 Uhr in der
Buchhandlung Dr. Vetter
Schneidergasse 27, 4001 Basel Tel. 061 25 96 28

gleichzeitig «an der eigenen Tradition festzuhalten» und «die andere mit Empathie zu bejahen» (S. 77). - Wigoder reflektiert seine Erfahrungen in einem Land, in dem Juden - erstmals seit Jahrtausenden - die Bevölkerungsmehrheit bilden (die Christen dagegen eine ständig abnehmende, vielfach zersplitterte Minderheit), in einem Land auch, in dem nicht nur der Dialog von Juden und Christen, sondern ein «Trialog» - unter Ein-schluß der Moslems - dringend nötig wäre. Wigoder weist auf die extrem zerbrechliche, durch äußere Ereignisse immer neu bedrohte Gesprächssituation hin, auf die massive Gesprächsverweigerung seitens ganzer Gruppen aus allen drei monotheistischen Religionen, auf die Tatsache, daß bei allen drei nicht nur religiöse, sondern auch ethnische Faktoren entscheidend mitspielen.

Gerade in Wigoders Beitrag, aber auch in den übrigen Referaten, die dieser Sammelband enthält, werden neue, oft überraschende Dimensionen der Begegnung von Juden und Christen faßbar. Zu wünschen ist, daß dieser Dialog auch hierzulande nicht nur auf «spezialisierte» Kreise begrenzt bleibt.

Clemens Locher, Ebikon b. Luzern

«Land ist unser Leben»

Untersuchung dreier arabischer Dörfer in Galiläa

Wenn Deutsche sich intensiver mit dem Nahostkonflikt auseinandersetzen, wird man sie besonders kritisch beobachten. Ursula Schneider, selbst nicht mehr unmittelbar vom Nationalsozialismus betroffen, hat aus dem Bewußtsein der Mitverantwortung des deutschen Volkes eine detaillierte Untersuchung über drei arabische Dörfer in Galiläa vorgelegt, die seit 1948 zum Staate Israel gehören.¹ Angeregt und gefördert wurde das Projekt durch die deutsche Sektion von Pax Christi. Die aus ihm hervorgegangene Promotion wurde von dem Soziologen C. Sigrist und dem Theologen J. B. Metz (beide Münster) betreut.

In einem Dreischritt wird jeweils die Struktur des betreffenden Dorfes aufgezeigt. Zahlreiche Interviews liefern dafür die not-

¹Ursula Schneider, Land ist unser Leben. Galiläische Dörfer im Nahostkonflikt. 'Ibillin, Mi'ilyā, Al-Ġiṣ. (Europäische Hochschulschriften, Soziologie und Anthropologie, 5), Peter Lang, Frankfurt a. M.-Bern-New York 1986. XXXIV u. 512 S.

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) 2010760
Telefax (01) 2014983

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

Gönnernabbonement: 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.

wendigen Informationen. Es folgt eine Deutung der Beobachtungen, vor allem unter der Rücksicht der in den betreffenden Dörfern festzustellenden Konfliktformationen nach innen und außen. In einem dritten Schritt werden «Potentiale der Emanzipation» erarbeitet (vgl. 15-17), d. h., unterschiedliche Weisen selbstverantwortlicher Konfliktbewältigung.

Alle drei untersuchten Dörfer sind Beispiele für «segmentäre Gesellschaften» (C. Sigrist), d. h. sie repräsentieren unterschiedliche gesellschaftliche Gruppen mit weitgehendem Eigenleben, die nur locker miteinander verbunden sind. Durch den Unabhängigkeitskrieg Israels kamen zu den bestehenden konfessionellen Unterschieden infolge von Flüchtlingsströmen auch solche der Herkunft. Dies war vor allem in Al-Ġiṣ der Fall, wo Flüchtlinge bzw. Vertriebene aus zwei moslemischen Dörfern und einem christlichen Dorf an der libanesischen Grenze (Bar'am) als Siedler hinzukamen. In allen drei Dörfern wirkt sich das Bemühen der israelischen Regierung aus, in zunehmendem Maße in Galiläa Land zu erwerben. Als Rechtsgrundlage dient einerseits die Erklärung von Land als militärischem Sperrgebiet, das dann nicht mehr bebaut und in der Folge enteignet wird (226), andererseits ein aus der Türkenzeit stammendes Gesetz, das alles Land, das von seinen Bewohnern verlassen wurde, dem Staat zuspricht (112).

Die Befragung läßt in allein drei Dörfern den hohen Stellenwert des Landes und Landbesitzes für die palästinensische Bevölkerung erkennen. «Das Land ist unser Leben» (323), das kann heißen, daß das Land die Existenzgrundlage des Palästinensers bildet, aber auch, daß er ohne Land keine Identität, keinen Ort, kein tragendes Bezugssystem hat. Hier gelten offenbar für Juden und Palästinenser vergleichbare Wertungen. Gerade dies macht die Lösung des Palästina-Problems so schwierig (390f.).

Die Ansätze zur Konfliktbewältigung nach innen und außen sehen in den drei untersuchten Dörfern verschieden aus: Hier ist es der Versuch, durch die Rakach-Partei politischen Einfluß zu gewinnen, dort die Gründung einer örtlichen Initiative (Mi'ilyā von morgen), dort der Kampf einer Flüchtlingsgruppe (Bar'am), trotz vierzigjähriger Vertreibung die Heimat wiederzugewinnen (auch hier gibt es Parallelen zur jüdischen Geschichte!). Insgesamt zeigen im Schlußteil dokumentierte Befragungen, daß der Großteil der in den drei galiläischen Dörfern lebenden Araber Haß und Gewalt verabscheut, Hoffnung und Vertrauen hoch bewertet und sich ein friedliches Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Religion und Kultur in Israel wünscht.

Gerade angesichts der dramatischen Zuspitzung der Situation in den von Israel 1967 besetzten Gebieten seit Dezember 1987 behalten gründliche Analysen von Leben und Verhalten der arabischen Bevölkerung im Staatsgebiet Israels ihre Bedeutung. Auswirkungen israelischer Siedlungspolitik können hier über einen Zeitraum von vier Jahrzehnten beobachtet und ausgewertet werden. So sind die gewonnenen Ergebnisse in erster Linie für Politiker und Soziologen relevant. Aber sie eröffnen auch einem breiteren Publikum Einblicke in eine Gesellschaft, die an ihrer Befreiung durch Bewußtmachung (vgl. 151) arbeitet. *Johannes Beutler, Frankfurt*

Zur Titelseite

Unsere Skizze fußt auf folgenden Publikationen: Reden und Vorträge aus Anlaß der Verleihung der Würde eines Doktors der Philosophie ehrenhalber an Bischof Monseñor Leonidas E. Proaño (Saarbrücker Universitätsreden 28). Saarbrücken 1987; enthält eine Literaturliste, die zu ergänzen ist durch: E. Rosner, Hrsg., Leonidas Proaño - Freund der Indianer. Ein Porträt des Bischofs der Diözese Riobamba in Ecuador. Freiburg/Schweiz 1986. L. Kaufmann, Bischof Leonidas Proaño, in: Orientierung 48 (1984), S. 109ff. W. Pauly, Leonidas E. Proaño - Bischof der Indios, in: Orientierung 51 (1987), S. 222-224. J. Klaiber, Hrsg., Historia general de la iglesia en América Latina. VIII: Perú, Bolivia y Ecuador. Salamanca 1987, S. 458-489. *N. K.*