

O ORIENTIERUNG

Nr. 8 53. Jahrgang Zürich, 30. April 1989

IM SPÄTSOMMER 1989 wird sich nicht nur der Beginn des Zweiten Weltkriegs zum fünfzigsten Mal jähren; zuvor am 1. August sollten wir auch an die Trompetenstöße denken, mit denen vor 75 Jahren der Erste ausgerufen wurde: «Österreich-Ungarn, Deutschland, Serbien, Rußland und Frankreich haben mobilisiert. Wir haben keine Ahnung, wie der Krieg sein wird. In der Stadt sind alle Häuser beflaggt, als feierten wir ein Fest.» – So kommentierte damals ein 12jähriges Mädchen mit dem Rufnamen Piepe in Schneidemühl, Provinz Posen (heute Polen), den Kriegsbeginn. Sie beendete damit den ersten Eintrag in ein «Tagebuch über den Krieg», zu dem ihr an eben diesem 1.8.1914 ihre Mutter geraten hatte: «Sie meint, es würde mir im Alter interessant sein.»

Jo Mihaly

Tatsächlich wurde das Kriegstagebuch der Piepe von Schneidemühl, alias Elfriede Kuhr, erst wieder interessant, als sie im hohen Alter von fast achtzig Jahren von Jungendlichen nach jener Zeit – «für uns ein Loch in der Geschichte» – gefragt wurde. Sie lebte inzwischen längst unter ihrem Künstlernamen Jo Mihaly in Ascona. Als ich sie dort aufsuchte, erzählte sie mir, daß sie ihr Tagebuch sogar ganz vergessen hatte, bis sie es, in blauen Karton verschnürt, im Nachlaß ihres Bruders wiedergefunden habe. Dieser Bruder Willi oder Gil, mit dem sie zusammen bei der Großmutter aufwächst – die Mutter arbeitet als Musikpädagogin in Berlin –, taucht schon im ersten Eintrag auf. Piepe sagt ihm, daß sein Freund, ein russischer Student, nun auch schießen werde: «Ich fragte Willi, ob er sich das vorstellen könne. Willi dachte nach und sagte: «Nein.»»

Solcherart eingestreute Bemerkungen und Gespräche – aus der Schule, wo es nach jedem deutschen Erfolg «siegfrei» gibt, von der Straße, wo Lieutenants rumlaufen, in die man sich verknallen kann, und von daheim, wo die Großmutter über des Pastors Gemeindegebet «um den Sieg» eine sarkastische Bemerkung nicht unterdrückt – machen den Reiz und die Authentizität des Tagebuchs aus. Der Krieg, der fasziniert – «ich ärgere mich, daß ich kein Mann bin» –, der Krieg, an den man sich gewöhnt – «ich glaubte, es würde alles anders» –, beides kommt vor, aber Piepe muß immer von neuem an die Menschen, die konkret Betroffenen denken. Das häßliche Gesicht des Krie-

ges enthüllen ihr nicht nur die Verwundetentransporte, die ihre Großmutter als Rotkreuzschwester am Bahnhof betreut; noch mehr beschäftigt sie, wie die meisten Leute aus der Stadt den fremden Gefangenen ganz anders als den eigenen «Helden» begegnen. Heimlich legt sie grüne Zweige auf Russengräber und bei jedem Besuch stellt sie fest, wie die Zahl der toten Gefangenen zugenommen hat. Von ihrer national-liberalen Mutter, die öfters auf Besuch kommt, wird sie belehrt: «Du solltest den Krieg doch heldischer sehen, nicht so sehr von unten», aber die Gymnasiastin bleibt bei ihrem Blick von unten, vom Alltag im Krieg, und sie entwickelt ein zunehmend kritisches Sensorium gegenüber den Phrasen der Propaganda und ihren Verführungen, zu denen auch der aufkommende Antisemitismus gehört («Ich habe mich mit einem Jungen geprügelt, weil er hinter Sibylle Löwenthal «Judensau» herschrie.»).

In den Novembertagen 1918, da ihr Bruder in zerschlissener Uniform heimkommt, steht es für die inzwischen 16jährige, die neben ihrer Lehre als Kinderschwester Ballett trainiert, fest: In dieser Uniform und mit dem Helm eines belgischen Gefallenen, den ein Onkel nach Hause gebracht hat, wird sie *tanzen*: tanzen gegen den Krieg.

Aus Piepe von Schneidemühl ist in Berlin und ab 1933 in Zürich tatsächlich eine Tänzerin geworden. Hinzu kam die Geschichtenerzählerin, wozu ihr eine Zeit des Vagabundenlebens an der Seite von Zigeunern unerschöpflichen Stoff lieferte. Die Zigeuner inspirierten sie zu Novellen und Romanen, aber auch, wenn sie tanzte, tanzte sie Geschichten. Im Rückblick erscheint ihr ganzes Leben als eine getanzte, das heißt immer wieder mit Leib und Seele in Form gebrachte Geschichte. Hier müßte nun alles nacherzählt werden, wie sie mit ihrem Gatten, dem Schauspieler *Leonhard Steckel*, bald nach der Geburt ihrer Tochter Anja ins Schweizer Exil floh, wie sie sich hier für Emigranten und Flüchtlinge engagierte, wie sie sozialkritisches Cabaret und Agitprop macht usw. «Um konsequent gegen Hitler zu arbeiten, konnte man nur bei der KP sein», bekennt sie noch als Hochbetagte in einer ZDF-Sendung – mit der gleichen Motivation, um der Menschenwürde willen, ist sie später ausgetreten. Ihr Tagebuch (1982, vgl. *letzte Seite*) hat sie als Beitrag zur Friedensbewegung verstanden. Am Ostermittwoch, dem 29. März, ist sie verstorben. Wir trauern um eine langjährige Freundin der Orientierung.

L. K.

KONZILIARER PROZESS

Barmer Theologische Erklärung als Vorbild: Ein Vorschlag für die Weltversammlung in Seoul 1990 – Thesen von Barmen als formale Vorgabe – Biblisches Fundament – Gemeinsames Christusbekenntnis angesichts der Herausforderung von Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung – Verwerfung menschlicher Selbstbehauptungsstrategien – Erarbeitung politischer Perspektiven und ethischer Maximen. *Ludger Zinke, Weingarten*

ZEITGESCHICHTE

Terror – Zwei Ausstellungen: Eindrücke von einer Reise nach *Berlin* und *Moskau* – Topographie des Terrors – Spurensicherung und Dokumentation auf dem Gelände der zerstörten Gestapo-Zentrale in Berlin – Organisationszentrum der Judenvernichtung – Komplizenschaft der deutschen Wehrmacht – In *Moskau* ein Gedenken der Opfer von Stalins Repression – Archivierung des Schicksals der Ermordeten und Verschwundenen – Künstlerische Verarbeitung der Geschichte.

Ludwig Kaufmann

ALTES TESTAMENT

Jahwe in der Rolle der Muttergotttheit: Geburt des Monotheismus aus der Erfahrung des unkündbaren Bundes? – Vorstellung vom liebenden Gott ist der deuteronomistischen Theologie eher fremd – Gottes Barmherzigkeit nach der Sintflut (Genf. 8, 20ff.) – Anregungen aus dem Gilgamesch-Epos übernommen – Schöpferische Integration von Erfahrungen in Israels Monotheismus – Das Bild mütterlicher Zuwendung in Hosea 11 – Zum Gebrauch väterlicher und mütterlicher Metaphern bei Deuteroseja.

Othmar Keel, Freiburg/Schweiz

PHILOSOPHIE

Aufklärung vor der Aufklärung?: Zu einem problemgeschichtlichen Sammelband von *Jochen Schmidt* – Aufklärung, ein universalgeschichtlicher Vorgang? – Traditionskritik und Forderung von Humanität – Selbstkritik der Aufklärung bei Horkheimer und Adorno – Mystik und Rationalität im späten Mittelalter.

Thomas Eggenesperger, Düsseldorf

LITERATUR

Suche nach einem neuen, anderen Leben: Zu *Christa Wolfs* neuem Roman «Sommerstück» – Erinnerungen an einen Sommer auf dem Lande – Konflikte und Klagen eines ungelebten Lebens brechen auf – Erträumte Idylle und Heimat im Bauernhaus – Das unaufhaltsam näherrückende Lebensende wird wahrgenommen – Brandkatastrophe im Dorf zerstört die Sommerseligkeit – Bilder einer gestundeten Zeit unter Freunden – Erzählerin ist zugleich Hauptfigur des Romans.

Paul Konrad Kurz, Gauting

Vorschlag für Basel

Barmer Thesen als formale Vorgabe

Hiermit rege ich an: Die Botschaft der Weltversammlung sollte sich der Form nach der «Barmer Theologischen Erklärung» der Bekennenden Kirche von 1934 anschließen.¹ D. h. den zentralen inhaltlichen Aussagen wird ein Schriftwort als Motto, Leitmotiv oder biblisches Fundament vorangestellt. Im zweiten Abschnitt wird das gemeinsame Bekenntnis der christlichen Kirchen zum einen, alleinigen Herrn Jesus Christus, seinem Vater und beider Geist positiv formuliert, und zwar jeweils bezogen auf einen der drei großen Themenbereiche Gerechtigkeit, Frieden, Schöpfung. Danach sind im dritten Absatz die falschen Ideologien, Irrlehren, trügerischen Erwartungen und widergöttlichen Selbst- und Systembehauptungsstrategien zu verwerfen.

Formal über die Barmer Thesen hinaus könnten/müßten in einem vierten Teil biblische Herausforderung, ethische Maximen, Richtlinien, politische Perspektiven und eventuell konkrete Wege/Schritte/Handlungsanweisungen formuliert werden.

Wie der letzte Punkt bereits zum Ausdruck bringt, dürfte die formale Vorgabe von Barmen nicht sklavisches angewendet werden. Vielmehr sollen Umstellungen, Ergänzungen und besonders praktische Konsequenzen möglich sein. So mag nicht in jedem Fall die Verwerfung von Irrtümern oder sozialen Sünden angezeigt sein. Entschieden gefordert ist die Verurteilung aber z. B. bezüglich der Abschreckungsstrategien, der Nach- und Weiterrüstung, des Rüstungsexports, der Folter; des Rodens von Regenwäldern, der wirtschaftlichen Ausbeutung, jeglichen Tötens im Namen Gottes..., um nur einige zu nennen.

Theologische Begründung

Das von den christlichen Kirchen erwartete Wort soll die «Welt nicht überhören können» (C. F. v. Weizsäcker). Dazu muß es mehr sein als bloße Deklamation, unverbindlicher Appell oder Kompromißformel auf einem kleinsten gemeinsamen Nenner. Dieses «Mehr» im christlichen Verständnis kann einem Text/einer Botschaft nur aus seiner Glaubensqualität zukommen, d. h. gefordert ist das Hören auf Gottes Wort, die Antwort darauf im Bekenntnis der eigenen Sünden und zum Befreier Jesus Christus sowie dem Aufbruch hin zum schon angekommenen Gottesreich.

Über die formale Gliederung hinaus repräsentieren die Barmer Thesen diese Glaubensqualitäten:

- Sie sind *universal*, d. h. auf die umfassende Heils- und Vergebungszusage Jahwe-Gottes, des Vaters Jesu, bezogen;
- sie haben eine *inhaltlich biblische* Struktur, d. h. die Dialektik von Verheißung und Anspruch des Evangeliums wird durchgehalten;
- sie können deshalb auch *ökumenisch* verstanden werden, d. h. sie gelten für das alle christlichen Kirchen umfassende pilgernde Volk Gottes;
- sie bekennen sich zum einen, *alleinigen Herrn Jesus Christus*, dem folglich christliches Leben ganz und ungeteilt gehört;
- sie fordern die *Einheit des Bekenntnisses* und somit die Ge-

¹ Zur Entstehungsgeschichte der Theologischen Erklärung von Barmen (1934) vgl. u. a. die Rekonstruktion und Dokumentation der Redaktionsgeschichte in: C. Nicolaisen, *Der Weg nach Barmen. Die Entstehungsgeschichte der Theologischen Erklärung von 1934*. Neukirchen-Vluyn 1985; zum Kirchenverständnis von Barmen und zum Zusammenhang von Bekenntnis und Kirche vgl. u. a.: R. Weth, «Barmen» als Herausforderung der Kirche. Beiträge zum Kirchenverständnis im Licht der Barmer Theologischen Erklärung. (Theologische Existenz heute, 220). München 1984; J. Moltmann, Hrsg., *Annahme und Widerstand*. (Kaiser Traktate 79). München 1984; W. Huber, *Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung*. (Neukirchner Beitr. z. System. Theol. 4). Neukirchen-Vluyn 1985. (Red.)

meinschaft aller christlichen Kirchen und Denominationen heraus;

- sie wirken *unmittelbar politisch*: ohne sich «staatliche Art» ..., «Aufgaben» und «Würde» anzumaßen, verkünden sie die Politik Gottes zugunsten der Menschen;
- sie wollen «die Botschaft von der freien Gnade Gottes» (6. These) ausrichten, d. h. die *Befreiung* der Sünder, der Armen und sonstwie geknechteten Menschen.

Es gibt noch eine Reihe weiterer Argumente für den Vorschlag, Resolutions-, Beschluß- oder Verkündigungstexte im konziliaren Prozeß – und dann in Seoul 1990 – in Anlehnung/Weiterentwicklung der Barmer Thesen zu formulieren:

► Die Barmer Bekenntnissynode tagte im Frühjahr 1934 in einer Situation äußerster Gefahr, Bedrängnis und Herausforderung der reformatorischen Kirchen im Deutschen Reich. Dabei ging es um die christliche Identität, um Freiheit und Glaubwürdigkeit der Kirche und des Evangeliums. In weit umfassenderem, ja globalem, das Überleben der gesamten Menschheit bedrohendem Maß sind jetzt alle christlichen Kirchen apokalyptischen Unheils-, Zerstörungs- und Todeswirklichkeiten ausgeliefert;

► die widergöttlichen Mächte der Selbstbehauptung, eigenmächtiger Herrschaftsansprüche und totalitärer Ideologien beanspruchen damals wie heute biblisch-theologische Legitimation. Hier gilt es vor allem, sich christlich nennenden Parteien, Militär- und Wirtschaftspolitikern zu widerstehen, die «christliche Grundsätze» für ihre Systembewahrungs- und Sicherheitsstrategien reklamieren;

► angesichts der Sünde der Apartheid, der auch ohne Krieg tötenden Rüstungsspirale und der Wälder, Seen, ja die Erdatmosphäre vernichtenden biologischen, chemischen und atomaren Giftstoffe bedarf es eines entschiedenen NEIN ohne jedes «Ja, aber», «Noch» bzw. irgendwelches Taktieren gegenüber dem herrschenden Machbarkeitswahn.

Beispiel: Apartheid

Die von der Weltversammlung der christlichen Kirchen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung verkündete Botschaft muß prophetischer Natur sein. Analog zu den Barmer Thesen läßt sich Kritik und Verwerfung falscher Lehre/Praxis mit der Vision bzw. einer Utopie von einer gerechten Welt verbinden.

Ein Beispiel habe ich vor einigen Jahren zur Apartheid formuliert: «Gott aber hat seine Liebe zu uns darin bewiesen, daß Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren.» (Röm 5, 8)

Wir bekennen Jesus Christus als alleinigen Herrn und Befreier aller Menschen. Als seine Kirche leben wir aus der in freier Gnade geschenkten «Vorleistung der Liebe». Diese empfangen und verkünden wir in Wort und Sakrament als Vergebung der Sünde und Versöhnung mit Gott wie unter allen Menschen.

Wir verwerfen die falsche Lehre der Trennung von Völkern und Rassen. Kirche und staatliches Regiment können nur gerecht sein, sofern sie Freiheit, Gleichheit und Teilhabe aller Menschen gewährleisten. Wir widerstehen mit allen verfügbaren gewaltlosen Mitteln der Apartheidpolitik. Dem weißen Unrechtsregime entziehen wir jegliche wirtschaftliche, politische und kulturelle Unterstützung. Solange die südafrikanische Minderheitsregierung den schwarzen Mitmenschen sämtliche Bürgerrechte verwehrt und sie als billige Arbeitskräfte ausbeuten läßt, kann es keinerlei Partnerschaft mit diesem Staat geben.

Wir vertrauen darauf und wollen mit aller Kraft dafür arbeiten, daß das neue Jerusalem vom Himmel herabkommt und in Soveto heute zur lebendigen Wirklichkeit wird. Die Dynamis Gottes wird sich dort ihre Bahn brechen, wo wir ihr durch Herrschaftsverzicht Raum geben und mit den Schwarzen solidarisch werden.

Nicht zuletzt spricht für eine Anlehnung der Beschlußtexte bei den Versammlungen im konziliaren Prozeß an die formale Gestalt der Barmer theologischen Thesen deren Kürze. Die bislang in Königstein und Stuttgart erarbeiteten Texte leiden ebenso unter Weitschweifigkeit und Überlänge wie die für Basel vorliegenden Entwürfe – und erst recht die dazu eingehenden Stellungnahmen. Im Endeffekt wird es zu allen beschlossenen Texten, Bekenntnissen oder Botschaften eine

Vielzahl von Interpretationen, erklärenden Hinweisen und Ergänzungen geben. Das alles bei der Formulierung der Texte selbst schon berücksichtigen zu wollen hieße eine Quadratur des Kreises zu versuchen. An solchen vorhersehbaren Problemen darf der konziliare Prozeß sich nicht festhaken, geschweige denn scheitern.

Ludger Zinke, Weingarten

DER AUTOR ist Professor für Theologie an der Pädagogischen Hochschule von Weingarten.

TERROR – ZWEI AUSSTELLUNGEN

In *Moskau* (demnächst in Leningrad) ist seit dem 26. März die erste größere Ausstellung über die Opfer des stalinistischen Terrors zu sehen. Meine Reise dorthin begann und endete in *Berlin*, wo ich mich mit einer permanenten bzw. zunächst auf ein Jahr als «Provisorium» erstellten Ausstellung über die Zentrale des Naziterrors konfrontiert sah. Die Analogie des Themas und des Anliegens sowie die relative Gleichzeitigkeit veranlassen mich, hier über beide Ausstellungen etwas zu berichten, obwohl sie nach Veranlassung, Umfeld, Konzept und Gestaltung kaum vergleichbar sind und es mir deshalb nicht darum geht, nach Parallelen und Konvergenzen zu suchen.

Auch die Bedingungen zu Besichtigung und Nachfrage waren für mich sehr verschieden: In Berlin konnte ich mir fast unbeschränkt Zeit lassen, einen ausführlichen Katalog nach Hause nehmen und erst noch eine Stunde lang mit dem Leiter, Professor *Reinhard Rürup*, sprechen. In Moskau hingegen gab es weder Katalog noch Prospekt, und als des Russischen Unkundiger war ich von den wenigen Erklärungen abhängig, die in der Turbulenz der Besucherströme von einer – allerdings sehr engagierten – deutschsprechenden Führerin zu erhaschen waren. Gerade ob des riesigen Andrangs – Tag für Tag eine Besucherschlange bis weit auf den Platz hinaus – war aber die Moskauer Ausstellung ein Ereignis, und trotz der mißlichen Bedingungen für die Besichtigung hat sie in mir die nachhaltigeren Eindrücke zurückgelassen. Von ihr will ich deshalb ausführlicher in der Form eines Rundgangs erzählen, über die Berliner Ausstellung hingegen lediglich einige Informationen zusammenfassen, wie sie zur Hauptsache auch im genannten Katalog¹ ausgebreitet werden.

Dokumentation über ein «Gelände»

«Topographie des Terrors» lautet der Name für die «Dokumentation» über «Gestapo, SS und Reichssicherheitshauptamt», als die sich die Berliner Ausstellung präsentiert. Tatsächlich wird ein Gelände dokumentiert und wie es von den zentralen Büros der Nazischergen okkupiert, benützt und mißbraucht wurde. Das Gelände, das einem derzeit als trostlose Leere direkt an der Mauer entgegengähnt, bildete unter Hitler die nach Süden erfolgte Erweiterung des Regierungsviertels, das sich vom Brandenburger Tor/Unter den Linden der Wilhelmstraße entlang hinzog und keinem Besucher verborgen bleiben konnte. Die Erweiterung in der Form der Okkupation von Bauten mit ursprünglich anderer Zielsetzung (Palais, Hotel, Museum) wurde ebensowenig getarnt, und die Gestapo-Zentrale an der Prinz-Albrecht-Straße 8 (früher Kunstgewerbeschule) war sogar in Stadtplänen und Fremdenführern als solche eingezeichnet. Es gehört mit zur Dokumentation, daß die Lokalisierung und Geschichte der verschiedenen Bauten dargestellt wird. Dies geschieht nicht nur in der Ausstellungshalle selber, sondern auch mit einigen panoramaartigen Orientierungstafeln, die im Freien aufgestellt sind. Die Orientierung im Freien ist freilich sehr schwierig, da die Zerstörungen der Kriegs- und Nachkriegszeit von dem ganzen Regie-

rungsviertel so gut wie nichts übriggelassen haben und der nördliche bzw. Ostberliner Teil heute von monotonen Wohnblöcken überbaut ist. Eine ähnliche «Einebnung der Geschichte» auch auf dem SS/Gestapo-Gelände zu verhindern war das Anliegen derer, die für eine hier zu schaffende Gedenkstätte gekämpft haben.

Mitgeholfen dazu hat der Wiederaufbau des schönen alten Kunstgewerbemuseums, eines Baus, der heute nach seinem Schöpfer, *Hugo Gropius*, benannt ist. Er beherbergt u. a. das «Jüdische Museum Berlin», das 1933, eine Woche vor Hitlers Machtergreifung, eröffnet und 1938 geschlossen worden war, und kontrastiert durch sein gepflegtes Äußeres sowohl mit der Wildnis des verwahrlosten Geländes als auch mit der nüchternen Halle der Terrorausstellung. Diese selber besteht im wesentlichen aus Foto- und Druckdokumenten, die zum Teil in Großformat die gemauerten und gestellten Wände bedecken. Informiert wird man hier zunächst über die «Institutionen des Terrors», vor allem Gestapo (Geheime Staatspolizei), Sicherheitsdienst des Reichsführers SS (Himmler) und Reichssicherheitshauptamt (Heydrich), ferner über das «Hausgefängnis» der Gestapo, über «Schutzhaft» und Konzentrationslager. Das «Hausgefängnis» war für die meisten nur ein Durchgang, wo aber (nicht in den «Kellern», sondern in den Büros!) Verhöre mit Folter, d. h. systematischer Mißhandlung, durchgeführt wurden. Eine erste Gruppe von gut zwei Dutzend prominenten Durchgangshäftlingen, darunter auch Überlebende wie Erich Honecker, Kurt Schumacher und Fritz Erler, sind im Bild vorgestellt.

Von den Opfern des Terrors wollte man zwei Gruppen besonders hervorheben: die Juden und die Zigeuner. Für die zweite Gruppe war aber, wie mir Professor Rürup sagt, nur sehr spärliches Bildmaterial aufzutreiben. Im Zusammenhang mit meiner Reise in die UdSSR schenke ich den drei Abschnitten «NS-Herrschaft in Europa: Polen – Sowjetunion – andere Länder» besondere Aufmerksamkeit. Hier begegnen auch von Judenpogromen und -deportationen die eindrucklichsten Bilder (Warschau, Kaunas, Ungarn, Niederlande), ferner unmißverständliche «Erlasse» zur «Räumung des Ostens» samt einer kaum mehr aus dem Gedächtnis zu vertreibenden Fotografie der zynischen Erschießung von «Zivilisten, wahrscheinlich in Litauen». Bei diesen Bildern und Dokumenten stellt sich mir immer wieder die Frage nach der Rolle der Wehrmacht. Für Professor Rürup ist es ausgemacht, daß neben der SS zwar «nicht jeder einzelne Soldat irgendwo, z. B. im relativ friedlichen Norwegen», wohl aber die Wehrmacht als Gesamtorganisation und in großen Teilen ihrer Führung am Terror im Osten mitverantwortlich war. Ferner betont Rürup auch sehr die Mitverantwortung der «ordentlichen Polizei». Relativ kurz kommt der «Widerstand» zur Darstellung. Im wesentlichen handelt es sich wiederum um Häftlinge der Albrechtstraße 8, sowohl Hingerichtete wie Überlebende.² Packend sind die Bilder von Angeklagten vor dem Volksgerichtshof. Die Doku-

¹ R. Rürup (Hrsg.), Topographie des Terrors. Gestapo, SS und Reichssicherheitshauptamt auf dem «Prinz-Albrecht-Gelände». Eine Dokumentation. Berlin 1988, 222 S.

² Ausführlicher und mit mehr eigenen Texten siehe in: J. Tuchel/R. Schatzenfroh, Zentrale des Terrors. Prinz-Albrecht-Straße 8: Das Hauptquartier

mentation schließt mit Großaufnahmen von den Trümmern am Kriegsende und von der Stadt- und Bauentwicklung danach, die die «unsichtbar gemachte Geschichte» zur Folge hatte. Daß vollends nach dem Bau der Mauer das Prinz-Albrecht-Gelände ins Abseits geriet, ja zum toten Winkel wurde, zeigen Bilder von einer Schuttverwertungs- und Autodromanlage auf diesem Terrain. Für die «Wiederkehr des Verdrängten» ist mit dem Provisorium der dokumentarischen Ausstellung erst ein Anfang gemacht. Obwohl es Stimmen gibt, die eine «offene Wunde» in der Stadt als Memorial für den Naziterror befürworten, scheint mir persönlich die jetzige Anlage nach einem künstlerischen Kontrapunkt förmlich zu schreien. Zu dieser Überzeugung wäre ich aber kaum gelangt, hätte ich nicht zwei große Gedenkstätten bei Kiew und Minsk (darüber ein anderes Mal) und die nun zu beschreibende Ausstellung in Moskau gesehen.

Aufschrei und Memoria

Die Ausstellung über «Opfer der Repression Stalins» hat, im Unterschied zu kleineren solcher Erinnerungsarbeit gewidmeten Initiativen,³ in zentraler Lage Unterschlupf gefunden. Der moderne Gebäudekomplex gegenüber dem Gorki-Park, in Stadtführern auch «Filiale» der (derzeit im Umbau befindlichen) Tretjakow-Galerie genannt, bietet Raum für mehrere Parallelausstellungen. Deren Konkurrenz verhindert aber nicht, daß einzig für die Anti-Stalin-Memoria die Einlaß begehrenden Menschen stundenlang in Kälte und Nässe Schlange stehen. Dabei können auch noch von den Parallelveranstaltungen zwei für sich den Anspruch einer Perestrojka/Glasnost-Sensation beanspruchen. Erstmals seit 1917 darf ein Exilrusse, der seit 15 Jahren in den USA lebende Maler *Michael Tschemjakin*, ausstellen, und erstmals gibt es eine mit Werken aus Privatbesitz angereicherte Übersicht über das Gesamtwerk von *Michael W. Nesterow (1862–1942)* zu sehen, einem Künstler, der nach 1917 nur noch Porträts malte und dessen frühere Bilder vom «alten Rußland» mit religiösen und historischen Motiven nun besondere Beachtung finden.⁴

Kenner dieses künstlerischen Umfelds – der Gebädetrakt heißt «Haus des Malers» – dürften von vornherein erwarten, in der Anti-Stalin-Memoria ebenfalls auf Kunstwerke zu stoßen. Für mich wird dies zur Überraschung, höre ich doch seitens der Führerin folgende Einführung: «Diese Ausstellung geht auf die Initiative eines 14jährigen Jungen zurück, der vor sieben Jahren bei der Vorbereitung eines Geschichtsvortrags in seiner Schulklasse auf Listen über Verschwundene der Stalinära stieß. Von da an machte er sich daran, selber Angaben zu sammeln und weitere Listen zu erstellen. Um ihn bildete sich eine ganze Gruppe, die in der Zwischenzeit die Daten von 120.000 Opfern zusammenbrachte.»

An der Ausstellung wird somit die Basis-Initiative betont. Auf Zetteln, die an herabhängenden großen weißen Tüchern ange-

der Gestapo. Berlin 1987, S. 161–287. Zu beachten sind in diesem Buch auch besonders Kap. IV: Stufen der Machtentfaltung 1933–1945 und Kap. V: Die Bürokratie der Verfolgung.

³ Dokumente aus der Stalinzeit wurden während der «Woche des Gewissens» im Kulturhaus der Moskauer Lampenfabrik gezeigt, wovon «Der Spiegel» (Nr. 7 vom 13.2.1989) im Rahmen eines Interviews über die vereinsmäßige Gründung der Gesellschaft «Memorial» ein Bild brachte. («Memorial» ist nicht zu verwechseln mit der chauvinistischen und teilweise antisemitischen «Pamjat»-Bewegung, die ebenfalls die «Erinnerung» auf ihre Fahnen geschrieben hat.) «Time-Magazine» (10. April 1989) verweist auf die Ausstellung von 22 allegorischen Darstellungen des Stalinerrors durch den Theaterkünstler *Pjotr Below* am Twerskoj Boulevard 11.

⁴ Das spektakulärste der Bilder aus der Zeit vor 1917 zeigt die damalige russische Gesellschaft, mit Zar, Patriarch usw., aber auch mit Dostojewskij, Solowjew und Tolstoj als geballte Gruppe einem kleinen blinden Buben mit Laterne folgen. «Rußland, die Seele des Volkes» hatte Nesterow dieses Bild getauft, aber die Spezialführerin bemerkte, die damalige Gesellschaft habe kritisch auf diese Darstellung von Suche und Gefolgschaft reagiert: Es war die Zeit, meinte sie, als «jeder nach seiner Façon selig werden» wollte.

heftet sind, läßt sich denn auch feststellen, daß die Ursprungsaktion noch weiter andauert, daß also weiter gefragt wird, wer X im Lager Y gekannt und vielleicht seinen Leidensweg mitverfolgt habe. Proben von Sammelergebnissen sind auch in diversen Vitrinen ausgestellt: letzte Notizen auf Fetzen von Zeitungen oder Toilettenpapier. Erschütternd, wie da einer schreibt, daß von seinem Sterben wohl niemand je etwas erfahren werde: der doppelte Tod!

Augenfälliger als die im Gedränge nur wenigen zugänglichen Vitrinen sind gleich im ersten Saal eine Menge farbiger Poster an der Wand. Da blickt der allgegenwärtige Stalin unter dem Dach eines typischen Wachturms hervor, und dort sind seine Gesichtszüge inmitten eines Gefängnisgitters erkennbar, das einen Sowjetstern ausfüllt. Nicht genug damit: Im schwarzen Haar und im offenen Maul hat dieser Stalinkopf eine Menge weißer Friedhofskreuze ... In einem zweiten Saal dominieren Kunstwerke, sowohl Malerei wie Plastik, fast sämtliche aus jüngster Zeit (1986–89). Das größte von allen nennt sich «Requiem»: zehn rötliche Emaillflächen mit je einer nachgebildeten Kerze, in Kreuzform zusammengefügt. Es beherrscht den Raum und strahlt Stille aus. In einer kleineren Metallplastik, auf deren Oberfläche Totenschädel im Flachrelief zu erkennen sind, ist die Kreuzform als Fenster herausgeschnitten. Darin hängt aufschreiend ein Opfer, das so selber als gekreuzigt erscheint.

Mehrere Exponate erinnern an den Höhepunkt der stalinistischen Säuberung im Jahre 1937, so auch ein sechsteiliger Zyklus «kopflo», von dem ich ausnahmsweise den Namen des Malers, Zentomirski, notiert habe. Das eindrucklichste Bild: Über einen am Boden liegenden Gekreuzigten schreiten drei dunkelgraue Stiefelpaare hinweg. Die erste Assoziation meinerseits: Goyas «3. Mai 1808 in Madrid: die Erschießung der Aufständischen», wo die – im krassen Gegensatz zu den aufgerissenen Augen der Opfer – abgewandten Gesichter der napoleonischen Soldaten die Anonymität des Terrors zur Darstellung bringen. Hier wird sie noch viel intensiver durch das Fehlen von Kopf und Rumpf der Täter unterstrichen. Die sechs Uniformbeine, eng zusammengeschlossen, bedeuten nach Auskunft der Führerin die Triade folgender Instanzen: Parteisekretär, Vorsitzender des Komitees der Betriebsgewerkschaft und Komsomolsekretär: «Wenn die Triade unterschrieben hat, ist das Schicksal besiegelt, sei die Anschuldigung wahr oder falsch.» Die Stiefel bezeichnen also in Wirklichkeit «Schreibtischtäter». Ihnen ist auch ein Poster mit einer schwarzen Diagonale gewidmet: Oben spitzt sie sich zur Schreibfeder zu, unten endet sie als Gewehrlauf.

Ausdrücklich als «Dossier 1937» benannt ist ein in eher hellen Tönen gehaltenes Bild, das die Verhaftung eines Malers zeigt. Aus der linken Ecke schaut ein kleiner Bub zu. Der unschuldig Verhaftete wurde erst nach dem Tod rehabilitiert, worauf der Sohn die Szene von der Abführung seines Vaters, mit sich selber als Zeugen, auf die Leinwand brachte.

Unvergeßlich, immer noch auf 1937 bezogen, ist auch das Käfigmotiv. Zwei Drahtgitterkäfige enthalten je einen großen und einen kleinen Vogel. Dazu die Führerin: «Das ist ein Hinweis darauf, daß es auch Kinderlager gab.» Aus den Dörfern, so erklärt sie, wurden im Zusammenhang mit der Urgierung der Kolchosenwirtschaft auch Frauen abgeführt: «Waren dann Mann und Frau weg und die Kinder zurückgeblieben, sammelte man die Kinder in Waisenhäusern und änderte ihre Namen, damit die Eltern (nach allfälliger Rehabilitation/Befreiung) sie nicht wiederfänden.» Auch hier muß ich an ein dramatisches Kriegsbild von Goya, «Ni por esas», denken, das zeigt, daß die Soldateska nicht einmal vor Müttern zurückschreckte: Im Vordergrund liegt ein schreiendes Baby am Boden. In der Anti-Stalin-Ausstellung findet sich kaum ein Beispiel von solch hartem szenischem Realismus. Vielmehr herrschen Symbol und Allegorie vor. Dabei nähern sich einige Schwarzweißlithographien in ihren sanften Formen dem Mal-

stil von Chagall. Wie aber auch gerade allegorische Darstellungen zur blitzscharfen Anklage werden können, zeigt nicht nur ein Bild von Stalin auf rollenden Köpfen, sondern auch ein «Park» mit Büsten von lauter Parteigrößen, unter denen Stalin nur einer von vielen ist. Die Büsten erheben sich über Trümmern, die ihrerseits zwei farbige Ikonen zudecken. Was davon – im Vordergrund – noch zu sehen ist, genügt, um sie als gekreuzigten Christus und als Maria zu identifizieren. Die Verfolgung der Religion ist hier somit in die Anklage miteinbegriffen, wie andererseits religiöse bzw. biblische Motive zu ihrer Formulierung mithelfen: Ein deutlich auf Breughels «Turmbau zu Babel» anspielendes Gemälde ist als «Geburt der Nomenclatura» angeschrieben, womit die neue privilegierte Klasse der sowjetischen Gesellschaft gemeint ist.

Irgendwo im Raum eine niedrige farbige Steinplastik: ein stehendes, vierteilig aufgeschlagenes, an seinen Rändern angebranntes Buch. Wird damit die Unterdrückung der Intelli-

genz, der geistigen Arbeit symbolisiert? Die Führerin übersetzt die Inschrift: «Chronik der Volksseele». Daß das Buch nicht als total verkohlt dargestellt wird, mag immerhin ein Stück durchgehaltenen Widerstands andeuten.

Von einem Triumph über Stalin ist nirgends die Rede, nur Trauer und Trümmer bleiben als Erinnerung zurück. Ein aufschlußreiches Triptychon über die ganzen 70 Jahre seit der Revolution ist mir als Abschluß meines Rundgangs besonders haften geblieben. Es zeigt auf drei gleich großen Feldern die gleichen Zwiebeltürme eines Klosterbezirks. Auf dem linken fährt die rote Glut der Revolution durch sie und läßt sie gegeneinander stürzen. Überschrift: «Von Lenin zu Stalin». Auf dem rechten Feld stehen sie in gläserner Winterstarre. Überschrift: «Chruschtschow». In der Mitte sind sie mit bunten Farben und goldenen Sternen neu bemalt. Keine Überschrift. Aber anzumerken: Auch auf dem Mittelfeld wackeln die Türme.

Ludwig Kaufmann

Jahwe in der Rolle der Muttergottheit

Die Vorstellung von einem Gott, der für endliche Vergehen unendliche Strafen verhängt, war gewissenhaften und denkenden Menschen immer ein schweres Problem.* Das von der modernen Psychologie zusammengetragene Wissen um die starke erbliche und Milieu-Bedingtheit menschlichen Handelns hat das Bild des Gottes, der unerbittlich straft und belohnt, für viele schlicht inakzeptabel gemacht. Im politischen Bereich zwingt sich angesichts der modernen Waffentechnologie mehr und mehr die Einsicht auf, daß militärische Strafaktionen keine praktikable Antwort auf nationale Beleidigungen sind.

Auch in Kreisen, die einer traditionellen Theologie nicht ausgesprochen kritisch gegenüberstehen, wird dieses Problem offensichtlich empfunden. In einem sehr interessanten Aufsatz über «Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus» schreibt G. Braulik: «Die Katastrophe des Exils bewies nach dem Vertragsdenken des Deuteronomiums, daß die zuvor angedrohten Fluchsanktionen nun eingetroffen waren. Israel hätte ... sein Verhältnis zu Jahwe zerstört ... Die «theologische Leitfrage» aber lautete zu weiter fortgeschrittener Stunde: Welcher Weg führt aus der Schuld heraus? Die Logik eines Vertrages bot keinen Ansatz zu einem Neubeginn durch das schuldig gewordene Israel. Hoffnung konnte nur vom göttlichen Bundespartner kommen. (...) Das Bundesverhältnis selbst wird jetzt freilich so konzipiert, daß Jahwes Treue über den Abfall Israels hinausreicht, nicht nur in einem einmaligen Gnadenakt, sondern grundsätzlich. Seiner Treue braucht Israels Verhalten nicht mehr zu entsprechen, weil sie ihren Maßstab letztlich nicht an menschlichem Verhalten, sondern an Gott selbst nimmt, nämlich an seiner Treue zu sich selbst. Die strenge Parallelität zwischen Bestrafung und Belohnung wird einseitig zugunsten eines sündigen Israel verlagert: Jahwes Gnade ist umfassender als seine Vergeltung, und sie währt für alle Geschlechter.»¹

Bei dieser Argumentation fällt erstens auf, daß der Verfasser Mühe hat, sie mit Texten aus dem Deuteronomium zu belegen, und zweitens, daß keinerlei Erfahrung bezeichnet wird, auf die sich dieser Entwurf abstützen könnte. Es handelt sich um ein frei aus dem Postulat, daß es mit Israel weitergehen müsse, entwickeltes Konzept. «Das Bundesverhältnis selbst wird jetzt freilich so konzipiert ...»

* Für Helen Schüngel-Straumann zum 5. Mai 1989

¹ Der Aufsatz findet sich in E. Haag, Hrsg., Gott der einzige. Quaestiones disputatae 104, Feiburg 1985, S. 115–159; die zitierte Stelle findet sich auf den S. 131ff.; der Aufsatz ist wieder abgedruckt in: G. Braulik, Studien zur Theologie des Deuteronomiums (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände. Altes Testament 2). Stuttgart 1988, S. 257–300.

Ein Vergleich von Dtn 5,9b–10, mit Dtn 7,9–10, genügt dem Verfasser, um zu demonstrieren, daß in den späteren Schichten des Deuteronomiums Gnade vor Recht ergeht. In dem nach Braulik älteren Text Dtn 5, 9b–10 wird gesagt: «Ich, Jahwe, dein Gott, bin ein eifernder (oder: eifersüchtiger) Gott; der die Schuld der Väter an den Nachkommen heimsucht, bis in die dritte und vierte Generation an denen, die mich hassen, und der Liebes tut an Tausenden (von Generationen), an denen, die mich lieben und meine Gebote halten.» In dem nach Braulik jüngeren Text Dtn 7,9–10 heißt es dann: «Jahwe, dein Gott, ist der Gott, der treue Gott; noch nach tausend Generationen bewahrt er den Bund und die Liebe denen, die ihn lieben und seine Gebote bewahren. Denen aber, die ihn hassen, vergilt er sofort und tilgt einen jeden aus. Er zögert nicht, wenn einer ihn haßt, sondern vertilgt ihn sofort.» – «Ein Vergleich von 5,9f., und 7,8f. zeigt: Gnade geht jetzt vor Recht.» Ich kann diesen Schluß nicht nachvollziehen. In beiden Versionen stehen sich Belohnung und Strafe gegenüber. Die Wirkung der Belohnung dauert in beiden Fällen erheblich länger. Das Positive und Konstruktive währt. Die zerstörerische Kraft des Bösen erstreckt sich in der ersten Version über drei bis vier Generationen; in der zweiten Version trifft die Strafe sofort und nur den Sünder. Es geht hier m. E. nicht um ein «Gnade vor Recht», sondern um eine Berücksichtigung des u. a. von Ezechiel aufgestellten Grundsatzes, daß Gott die Kinder nicht für die Sünden der Eltern strafe, sondern jedes für seine eigene Schuld büßen muß (vgl. Ezechiel 18; vgl. Jeremia 31,29–30).

Gott – vor und nach der Sintflut

Die Vorstellung von einem Gott, der die Menschen ganz unabhängig von ihrem Tun liebt, ist der deuteronomistischen Theologie mit ihrem partikularistischen Erwählungsglauben, ihrem politisch gefärbten Vertragsdenken und ihrer Vorstellung vom Volk, aus dem alles Böse ausgerottet werden muß, doch eher fremd. Andere Überlieferungen und Strömungen des Alten Testaments kennen aber die Vorstellung von einem Gott, der auf menschliches Tun nicht mit Liebeszuwendung bzw. Liebesentzug reagiert, sondern dessen Liebe vor allem menschlichen Tun fest begründet ist und sich durch menschliche Torheiten und Tollheiten nicht erschüttern läßt.

Diese Vorstellung ist nun allerdings nicht ein freies theologisches Konstrukt, sondern stützt sich auf konkrete, tiefe und nachhaltige Erfahrungen. Eine erste alttestamentliche Stelle, wo diese Vorstellung unmißverständlich ausgesprochen wird und nicht erst (aus den Bedürfnissen psychologischer und politischer Aufklärung) hineininterpretiert werden muß, ist Gene-

sis 8, 20–22, das Ende der älteren Version der Sintflutgeschichte, das zugleich den Abschluß der vorpriesterschriftlichen, sogenannten «jahwistischen» Urgeschichte bildet. Hier spricht Jahwe zu sich selber:

«Ich will fortan nicht mehr
die Erde um der Menschen willen verfluchen,
denn das menschliche Denken ist böse von Jugend auf.
Ich will fortan nicht mehr
alles Lebendige schlagen, wie ich getan habe.
So lange die Erde steht, soll nicht mehr aufhören
Saat und Ernte, Frost und Hitze,
Sommer und Winter, Tag und Nacht.»

Die freundliche Zuwendung Gottes, die im normalen Gang der Schöpfung zum Ausdruck kommt, soll künftig also nicht mehr vom Verhalten der Menschen abhängig sein.

Die Verse weisen deutlich auf den Anfang der Sintflutgeschichte in Genesis 6,5–7 zurück. Dort war die Bosheit menschlichen Denkens der Anlaß dafür, daß es Gott reute, den Menschen gemacht zu haben. Sie war der Grund für seinen Entschluß, die Bewohnerschaft der Erde zu vernichten. Am Ende der Geschichte ist die genau gleiche Bosheit Anlaß und Grund für eine der ersten diametral entgegengesetzte Entscheidung.

Gott ist vor und nach der Sintflut ein anderer. Im Selbstgespräch nach der Flut redet die eine Seele in seiner Brust mit der andern. Jene, die nicht strafen und vernichten will, gewinnt die Oberhand über die erzürnte, eifernde und strafende. Woher kommen diese zwei Seelen in Jahwes Brust?

Die ältere Version der Sintflutgeschichte lehnt sich, wie jeder Biblikler weiß, deutlich an eine vorisraelitische Fassung dieses Stoffes an. Diese Fassung ist auf der 11. Tafel des Gilgamesch-Epos überliefert, das spätestens im 12. Jahrhundert vor Christus in Mesopotamien entstanden ist und in Israel nachweislich bekannt war. Ein Bruchstück des Gilgamesch-Epos wurde bei Megiddo gefunden.²

Die mesopotamische Version der Sintflutgeschichte ist polytheistisch. Die Haltungen verschiedener Gottheiten stehen da schroff gegeneinander. Der Hauptinitiant der Sintflut ist der Sturm- und Staatsgott Enlil, ein Eiferer und Kämpfer. Er überrennt anfänglich alle. Aber wie die Sintflut einsetzt, heißt es:

«Da schreit Ishtar wie eine Gebärende.
Es jammert die Herrin der Götter, die schönstimmige:
Wäre doch jener Tag zu Lehm geworden,
da ich in der Schar der Götter Schlimmem zustimmte (*aqbî*),
Wie konnte ich in der Schar der Götter Schlimmem zustimmen,
dem Kampf zur Vernichtung meiner Menschen zustimmen.
Erst gebäre ich meine lieben Menschen,
dann erfüllen sie wie Fischbrut das Meer!»

(Gilgamesch-Epos Taf. 11,116–123)³

Wie sich die Gottheiten dann nach der Sintflut zum Opfer einfänden, das der mesopotamische Noach darbringt, da verkündet Ishtar:

«Ihr Götter hier, so wahr des Lapislazuliamuletts
An meinem Halse ich nicht vergesse,
Will ich die Tage hier, fürwahr, mir merken,
Daß ewig ihrer ich nicht vergesse!
Die Götter mögen nur kommen zum Schüttopfer!

² Das Fragment ist publiziert bei A. Goetze und S. Levy, Fragment of the Gilgamesh Epic from Megiddo, in: *Atiqot. Journal of the Israel Department of Antiquities* 2 (1959), S. 121–128.

³ Die Textpassagen aus dem Gilgamesch-Epos sind folgenden Übersetzungen entnommen: E. A. Speiser, *The Epic of Gilgamesh*, in: J. B. Pritchard, Hrsg., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton² 1955, S. 72–99; A. Schott, *Das Gilgamesch-Epos neu übersetzt und mit Anmerkungen versehen* (Reclams Universalbibliothek Nr. 7235/35a). Stuttgart 1958; H. Schmöckel, *Das Gilgamesch Epos*. Stuttgart 1966; wesentlich für das Verständnis des Gilgamesch-Epos ist J. H. Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*. Philadelphia 1982.

Doch Enlil soll nicht kommen zum Opfer
weil er unüberlegt die Sintflut machte
und meine Menschen dem Verderben anheimgab.»

(Taf. 11,164–169)

Ishtar ist eine äußerst facettenreiche Göttin, die angesichts der Vielgestalt ihrer Züge und Erscheinungsweisen manchmal nahezu schizophrene wirkt. In der Einleitung zur zweiten der zitierten Textstellen wird sie *mah*, «Erhabene», genannt. Dieser als Eigenname gebrauchte Appellativ ist der Titel einer alten Muttergottheit. Wie J.-H. Tigay detailliert nachgewiesen hat, geht die Sintflutgeschichte im Gilgamesch-Epos auf die altbabylonische Version im Atrachasis-Epos zurück (um 1800 v. Chr.). Dieses umfaßt bereits, wie die ältere Version der biblischen Urgeschichte, Menschenschöpfung und Sintflut. Im Atrachasis-Epos heißt die Göttin, die sich für die Menschen einsetzt, *Nin-tu*, «Herrin des Gebärens». Sie verhält sich bereits so wie Ishtar in der späteren Version im Gilgamesch-Epos. Ishtar ist also in die Rolle einer der alten Gebärd- und Muttergottheiten eingetreten. Enlil, ihr Widerpart, zeigt sich aber auch nach der Katastrophe von ihrer Sicht keineswegs beeindruckt, sondern ist erzürnt, daß ein einziger mit seiner Familie überlebt hat. Im Atrachasis-Epos und im Gilgamesch-Epos behält schließlich Enki/Ea, der Gott der Weisheit, das letzte Wort. Er schlägt eine differenzierte Lösung vor, die keine pauschalen Bestrafungen von der Art der Sintflut mehr kennt, sondern dem Frevler seinen Frevel auferlegt und mit Hilfe reißender Tiere, Krankheiten u. ä. gezielt straft (Gilgamesch-Epos Taf. 11, 177–185). Von einer solchen Sicht, die dem eingangs zitierten deuteronomistischen Vergeltungsdenken nahesteht, ist am Ende der vorpriesterschriftlichen Urgeschichte keine Rede.

Vor dem Hintergrund der mesopotamischen Überlieferungen wird deutlich: In der älteren Version der israelitischen Sintflutgeschichte wandelt sich Jahwe plakativ gesagt von Enlil zu Ishtar. Die menschliche Erfahrung, die dem Gottesbild *nach* der Sintflut zugrunde liegt, ist die Erfahrung der Mutter, die das, was sie unter Mühen und Schmerzen hervorgebracht hat, unter keinen Umständen vernichtet sehen will. Die Menschheit hat sich durch die Katastrophe nicht verändert. Aber Jahwe hat die Position des kämpferischen, strafenden Richter- und Staatsgottes verlassen und die der uralten sumerisch-akkadischen Muttergottheit bezogen.

Als der ägyptische Pharao Achenaten im 14. Jahrhundert vor Christus in Ägypten eine Art Monotheismus einzuführen suchte, erklärte er eine einzelne göttliche Erscheinung, die Sonnenscheibe bzw. das Sonnenlicht, zur einzigen Gottheit und sich selber «zum einzigen Propheten» dieser Gottheit. Das gab ihm große Macht, führte aber zu einer ungeheuren Verarmung der religiösen Vorstellungswelt. Das ist der Grund, warum die Atonreligion den Tod ihres Stifters nicht überdauert hat. Im alten Israel hingegen hatte Jahwe eine große Anzahl verschiedenster Rollen übernommen und hatte eine entsprechende Vielzahl von Propheten und Prophetinnen. Nicht durch Isolation und Verabsolutierung eines Aspekts, sondern durch die Übernahme einer stets wachsenden Zahl von Aspekten ist er zum einzigen Gott geworden. Der israelitische Monotheismus erlag so nicht einem tödlichen Blutverlust, sondern wurde kraft immer neuer Assimilationen zu einer kräftigen und überlebensfähigen Größe.

Hosea, Kapitel 11

Ein zweiter Beleg für eine unbedingte, vom menschlichen Verhalten unabhängige Zuwendung Gottes findet sich beim Propheten Hosea im Kapitel 11. Diesmal – um 750 v. Chr. – steht nicht die Existenz der ganzen Menschheit auf dem Spiel, sondern die Existenz des Nordreiches Israel. In Hosea 11,2 und 5–7 werden Abfall und drohende Vernichtung skizziert. Angesichts dieser Perspektive schreckt Gott zurück:

«Wie kann ich dich preisgeben, Efraim?
ich dich aufgeben, Israel?

Wie kann ich dich behandeln wie Adma,
dich Zeboim gleichsetzen?» (Hos 11,8a)

Adma und Zeboim sind Synonyme für Sodom und Gomorra, exemplarisch verdorbene Städte, die völlig vernichtet worden sind. Für die Vernichtung von Adma und Zeboim bzw. Sodom und Gomorra hat das Alte Testament einen Terminus technicus *mahpeka*, «Umstürzung» (vgl. z. B. Dtn 29, 22), der von einem Verb *hapak*, «umstürzen, auf den Kopf stellen, radikal verändern», herzuleiten ist. Dieser Ausdruck erscheint in der Fortsetzung der eben zitierten Verse:

«Mein Denken wird in mir umgestürzt,
während mein Mitleid aufwallt.

Ich kann meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken,
ich bin unfähig, Efraim zu verderben.

Denn Gott bin ich, nicht ein Mann,
heilig in deiner Mitte.

Ich komme nicht um zu zerstören.» (Hos 11,8b–9)

Ähnlich wie in der Sintflutgeschichte findet auch hier eine Veränderung in Gott statt, eine Revolution, in der eine neue Kraft an die Macht kommt. Die Macht, die gestürzt wird, ist sein «Herz», das in der biblischen Anthropologie ganz im Gegensatz zu unserer nicht für «Gefühl», sondern für «Rationalität und Planung» steht. Logischerweise müßte Israel vernichtet werden. Es hat sein Leben durch Untreue verwirkt. Gottes Zorn ist gerechtfertigt. Gegen diese Logik aber erhebt sich das «Mitleid». Der hebräische Ausdruck, der hier so übersetzt wird, hieß sehr wahrscheinlich (der Text ist an dieser Stelle nicht gut erhalten) *rah^mmim*. *rah^mmim* ist ein Abstraktplural von *rah^mm*, «Gebärmutter», «weiblicher Schoß». «Mitleid» ist keine glückliche Übersetzung. Es ist eher ein Organ des Mitlebens als bloß des Mitleidens. *rah^mm*, «der Mutter-schoß», ermöglicht neues Leben. Mit seiner Hilfe erlebt die Mutter die Anfänge des neuen Lebens symbiotisch mit, sich mitfreuend, mitleidend. Hier liegt die Wurzel der Revolte gegen die männliche Logik.

Helen Schüngel-Straumann hat in einem interessanten Aufsatz darauf aufmerksam gemacht, daß Gott hier nicht – wie üblich – vom Menschen, sondern gezielt vom Mann abgesetzt wird. «Denn Gott bin ich, nicht ein Mann.» Nicht immer ist Gott ein Mann. Wie in Gen 8,20ff. gewinnt in Hos 11,8ff. seine weibliche Komponente die Oberhand. Helen Schüngel-Straumann hat auch herausgearbeitet, daß bei der Beschreibung der früheren Geschichte Jahwes mit Israel, die ihren Höhepunkt in der Revolte der *rah^mmim* findet, weibliche Verhaltensweisen dominieren, so etwa, wenn es in Hos 11,3 heißt:

«Ich war es, der Efraim gestillt-hat,
indem ich ihn auf meine Arme nahm.»

Was hier mit «gestillt» übersetzt ist, wurde früher oft mit «laufen gelehrt» wiedergegeben. Aber Frau Schüngel-Straumann weist mit Recht darauf hin, daß das seltene, hier gebrauchte Wort von einer arabischen Wurzel her erklärt werden muß, die «säugen, stillen» bedeutet. Jemanden, den man laufen lehrt, nimmt man ja nicht auf die Arme.⁴

Letztlich mag es nicht so wichtig sein, ob Jahwe in Hosea 11, 3–4 als liebender Vater oder, was mir doch wahrscheinlicher scheint, als liebende Mutter dargestellt wird. Es sollen hier nicht Geschlechterrollen quasi biologisch festgeschrieben werden. Mütter besitzen kein Monopol auf bedingungslose Liebe. David liebte seinen Sohn Absalom auch dann noch, als ihm dieser nach dem Leben trachtete (2 Samuel 15–19). Im Gleichnis vom verlorenen Sohn verkörpert ein Vater die bedingungslose Zuwendung. Es soll hier nur gezeigt werden, daß eine Rolle, die die patriarchale Welt normalerweise gern den Frauen überlassen hat («Männer lassen lieben»), im Alten Testa-

⁴ Der Aufsatz von H. Schüngel-Straumann «Gott als Mutter in Hosea 11» ist erschienen in: Theologische Quartalschrift 166 (1986), S. 119–134; eine englische Zusammenfassung unter dem Titel «God as mother in Hosea 11» findet sich in: Theology Digest 34 (1987) S. 3–8.

ment gelegentlich dezidiert auf Jahwe übertragen wird. Wie *Urs Winter* oder *Erhard Gerstenberger* gezeigt haben, ist Jahwe kein sexistischer Gott, insofern sein biologisches Geschlecht keine Rolle spielt.⁵ Er zeugt nicht. Hingegen kam seinem kulturellen Geschlecht große Bedeutung zu, insofern er vorwiegend in Rollen vorgestellt wurde, die – wie Krieger, Richter, Gesetzgeber, König usw. – fast ausschließlich von Männern gespielt wurden.

Um des nackten Überlebens willen ließ man ihn, wie Gen 8, 20ff. und Hos 11,8ff. zeigen, gelegentlich aber doch weibliche Rollen spielen. Man empfand das allerdings jedesmal als eine Art Revolution.

«Ich vergesse dich nicht»

Vater und Mutter sind Metaphern. Das Alte Testament war schneller bereit, das zu unterstreichen, wenn es ausnahmsweise einmal statt der geläufigen männlichen weibliche Metaphorik verwendete.

Das zeigt sich im zweiten Teil des Jesaja-Buches, beim sogenannten Deuterjesaja, der ähnlich wie die Sintflutgeschichte und Hosea 11 eine Katastrophe theologisch zu bewältigen suchte.⁶ Diesmal sind es die Zerstörung Jerusalems, des Tempels und der Daviddynastie und die Deportation nach Babylonien im Jahre 587/586 v. Chr. Angesichts der trostlosen Lage der Judäer war es wieder einmal an der Zeit, den alten, schon in der Sintflutgeschichte von der Muttergottheit auf Jahwe übertragenen Schwur zu aktualisieren:

«Wie in den Tagen Noachs ist mir dies,
als ich schwur, daß die Wasser Noachs
die Erde nicht mehr überfluten sollten,
so schwöre ich, dir nicht mehr zu zürnen
und dich nicht mehr zu schelten.

Denn, wenn auch Berge weichen und Hügel wanken,
meine Liebe wird von dir nicht weichen
und mein Friedensbund wird nicht wanken,
sagt dein Erbarmer, Jahwe.»

(Jesaja 54,9–10)

⁵ Das Standardwerk von U. Winter, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt* (Orbis Biblicus et Orientalis 53), Freiburg/Schweiz und Göttingen 1983 (934 Seiten!), ist 1987 in zweiter Auflage erschienen, um ein achtseitiges Nachwort ergänzt, das zu den verschiedenen Kritiken und Neuerscheinungen Stellung nimmt. Sehr empfehlenswert zur Thematik dieses Aufsatzes ist das Taschenbuch von G.S. Gerstenberger, *Jahwe – ein patriarchaler Gott? Traditionelles Gottesbild und feministische Theologie*. Stuttgart 1988.

⁶ Mayer I. Gruber vertritt in zwei Aufsätzen die Ansicht, Deuterjesaja, der nach ihm Jesaja 40–66 umfaßt, würde im Gegensatz zu Jeremia und Ezechiel weibliche Metaphern für Gott wählen (nebst Jes 49, 15 auch 42, 14; 45, 10 und 66, 13), um die mit dem Monotheismus verbundene Erhabenheit (Transzendenz) Jahwes über Geschlechterrollen zu betonen. Damit würde er den Jahweglauben im Gegensatz zu Jeremia und Ezechiel auch für Frauen attraktiv machen (Mayer I. Gruber, *The Motherhood of God in Second Isaiah*, in: *Revue Biblique* 90 [1983], S. 351–359, und ders., *Feminine Similes Applied to God in Deutero-Isaiah*, in: M. Cogan, Hrg., *Beer-Sheva-Studies by the Department of Bible and Ancient Near East II*, Jerusalem 1985, S. 75–84 [hebr.], und 40^e englische Zusammenfassung). Tatsächlich hat die Tendenz der altorientalischen und altägyptischen Gebetsliteratur, sich in einem bestimmten Moment ganz auf eine bestimmte Gottheit zu konzentrieren, schon früher immer wieder dazu geführt, irgendeine an und für sich männliche oder weibliche Gottheit als Vater und Mutter zu preisen. So wird z. B. Osiris in einem ägyptischen Gebet als «Vater und Mutter der Menschen ...» angesprochen (A. Erman, *Gebete eines ungerech Verfolgten ...*, in: *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 38 [1900], S. 33 = Ostrakon Kairo 25 209, 14). König Gudea von Lagas betet zu Gatmudu, der lokalen Muttergottheit seiner Stadt: «Ich habe keine Mutter, meine Mutter bist du; ich habe keinen Vater, mein Vater bist du ...» (A. Falkenstein/W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*. Zürich 1953, S. 140 = Zylinder A, Col. III, 6–7).

Neben dem Monotheismus dürfte bei Deuterjesaja eine ganz konkrete Erfahrung für die Verwendung der Muttermetapher ausschlaggebend gewesen sein, eine Erfahrung, die schon früher zahlreiche neuassyrische Reliefs eindrücklich dargestellt haben: den dramatischen Einsatz der Mütter für ihre Säuglinge unter den extremen Bedingungen der Deportation und des Exils.

«Erbarmer» übersetzt ein von *rāhām*, «Mutterschoß», abgeleitetes hebräisches Wort. Explizit wird die Liebe der Mutter in Jesaja 49,15 als Modell für das Verhalten Jahwes angeführt. Auf die Verlassenheitsklage Zions antwortet Jahwe:

«Vergiß denn eine Frau ihren Säugling,
so daß sie das Kind ihres Leibes nicht mehr dauern würde?»
(Jesaja 49, 15a)

«Dauern» übersetzt wiederum ein von *rāhām* abgeleitetes Wort. Während die Vatermetapher zu einer festen Rolle, zu einer Art Natur Jahwes wird, wird die Muttermetapher so gleich als solche charakterisiert und relativiert, wenn der Text weiterfährt:

«Auch diese mögen vergessen, ICH vergesse dich nicht.»
(Jesaja 49,15b)

Trotz dieser ungleichen Behandlung weiblicher und männlicher Metaphorik dürfte die Skizze deutlich gemacht haben, daß ein zentrales biblisches Theologumenon, nämlich die Frohe Botschaft von der bedingungslosen, unerschütterlichen Zuwendung Gottes zum Menschen und zu einzelnen Menschengruppen, ganz wesentlich auf Erfahrungen beruht, die in der biblischen Welt primär mit Frauen gemacht wurden. Bei Müttern wurde (und wird) erlebt, daß diese nicht bereit sind,

andere Menschen (ihre Kinder) der Vernichtung preiszugeben, was immer diese Menschen an Schuld auf sich geladen haben mögen.

Damit soll nicht für alle Zeit den Frauen bedingungslose Liebe als quasi geschlechtsspezifische Aufgabe überbunden sein. Es soll nur gezeigt werden, daß Jahwe nicht ganz so rein männlich ist, wie er manchmal erscheint, daß den Frauen historisch das Verdienst zukommt, zum Jahwebild einen Zug beigesteuert zu haben, der es heute noch attraktiv machen kann, und daß die Überlebenschancen bei künftigen Katastrophen immer geringer werden, je länger sich die Menschheit, Männer und Frauen, weigert, diesen in der altorientalischen Götterwelt typisch weiblichen Zug im Bilde des biblischen Gottes zum dominierenden Modell ihres Handelns zu machen.

Vielleicht autorisiert uns die Bibel bei genauerem Hinsehen doch, das «Vater unser im Himmel, geheiligt werde dein Name» gelegentlich durch ein «Mutter unser im Himmel, geheiligt werde dein Name» zu ersetzen. «Name» bezeichnet das, was uns von Gott begegnet. In der Frohen Botschaft von Gen 8,20ff., Hos 11,8ff. und Jes 49,15 begegnet uns eindeutig eine nach dem traditionellen Rollenverständnis mütterliche Gottheit, die Zuwendung und Liebe vor Recht ergehen läßt.

Othmar Keel, Freiburg/Schweiz

Aufklärung vor der Aufklärung?

1989 – Gedenkjahr der Französischen Revolution und damit auch ihrer geistesgeschichtlichen Grundlage, der Aufklärung. Es bleibt nicht aus, daß sich der Bücher- und Zeitschriftenmarkt ausführlich damit beschäftigt. Die Fragestellung ähnelt sich in der Regel: Was geschah in der Französischen Revolution, welche Bedeutung hat die Aufklärung dabei und welche Konsequenzen ergeben sich daraus für die Gegenwart?

Um so mehr fällt ein Sammelband auf, worin Aufklärung bzw. Gegenaufklärung offensichtlich schon weit vor der Französischen Revolution angesetzt werden – Aufklärung vor der Aufklärung?¹

Der Herausgeber dieses Sammelbandes, der Freiburger Germanist *Jochen Schmidt*, verdeutlicht mit dem provozierenden Titel seine Annahme, daß es Aufklärung und Gegenaufklärung nicht erst seit dem 18. Jahrhundert gibt, sondern daß sie schon lange vorher existierten. Es kann aber nicht einfach nach der Devise «jeder Zeit ihre Aufklärung – und ihre Gegenaufklärung» (2) verfahren werden. Dennoch sieht Schmidt eine «strukturell erkennbare Analogie zur Aufklärung des 18. Jahrhunderts, sofern man von Aufklärung im Hinblick auf andere Epochen spricht» (2).

Definition von «Aufklärung»

Aufklärung im 18. Jahrhundert definiert Schmidt negativ und positiv: Einerseits meint Aufklärung das kritische Befragen der sich mit der Zeit verfestigten Autoritätsstrukturen. Mit unterschiedlichen Methoden (primär historisch, erkenntnistheoretisch und psychologisch) werden religiöse Vorstellungen und Dogmen bzw. politische Grundsätze hinterfragt. Andererseits postuliert die Aufklärung religiöse und gesellschaftliche Toleranz – «die Aufklärung vertritt eine an einer derart positiven Diesseitsgestaltung orientierte Humanität» (3). Laut Schmidt hat Hegel recht, wenn er von einer «Griechischen Aufklärung» (bzgl. der demokratischen Ordnung des Peri-

kles) sprach – ein Terminus, der sich inzwischen etabliert hat. Zwischen der Griechischen Aufklärung und der des 18. Jahrhunderts besteht für Schmidt eine analoge Beziehung – analog in der Traditionskritik und der Forderung nach Humanität. Darüber hinaus gibt es einen «analogen Bewußtseinshorizont», d. h. «nicht nur die Qualität der sich bis ins Wertesystem und in die politische Situation hinein vollziehenden Wandlungen an sich konstituiert ja Aufklärung, sondern auch das sich daraus bei den Zeitgenossen selbst bildende Bewußtsein, in einem Zeitalter der Aufklärung zu leben» (4).

Schmidt konzediert aber, daß eine solche strukturelle Analogie von Aufklärung und einer Epoche vor ihr in dieser Schärfe kaum noch weiter existiert. Die Renaissance hat zwar «bis zu einem gewissen Grad auch schon aufklärerische Züge» (5). Allerdings darf Renaissance weniger als Wiedergeburt der Antike verstanden werden, sondern vielmehr als Emanzipationsprozeß.

Definition von «Gegenaufklärung»

Den Begriff der Gegenaufklärung zu definieren erscheint zunächst schwer. Die Kritiker der Aufklärung des 18. Jahrhunderts mit christlichem Background benutzten als Fundament ihrer Gegenaufklärung die Kritik des Paulus am griechischen Vernunftdenken. Wenn die Griechen – Protagonisten einer Aufklärung – von Paulus attackiert werden, dann wird Paulus ihrer Meinung nach zum Gegenaufklärer, und man macht sich diese Position zu eigen.

Schmidt versucht dies exemplarisch an der Geschichte der Naturwissenschaften zu verdeutlichen: «Aufklärung und Gegenaufklärung (sind) dort exakt fixierbar, wo die naturwissenschaftliche Forschung zur Aufklärung wird (Bsp.: Galilei!), indem sie nicht etwas einfach früher nicht Erkanntes erkennt, sondern mit dieser Erkenntnis zugleich eine bisher gültige weltanschauliche Position ad absurdum führt, und wo im Gegenzug eine Macht-Instanz (Bsp.: Inquisition!) diese nun überholte weltanschauliche Position zu retten versucht, indem sie das naturwissenschaftlich Erkannte nicht etwa anzweifelt, sondern unterdrückt, und denjenigen, der es erkannt hat, wegen seiner Erkenntnis bedroht und verfolgt» (12).

¹ Jochen Schmidt (Hrsg.), *Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1989; DM 49,- (Mitgliedspreis DM 39,-).

Kritik an Horkheimers/Adornos Verständnis von Aufklärung

Schmidt wendet sich vehement gegen die «Verengung des Aufklärungsbegriffs» (20) seitens Horkheimers und Adornos.² Ihre radikale Kritik an der Aufklärung vergißt «gerade eine der wichtigsten Ideen der historischen Aufklärung, die Idee der Humanität» (26). Ausgehend von Webers «Entzauberung», aber auch konkreter historischer Katastrophen wie die von Auschwitz, funktionalisiere die Aufklärung ihrer Meinung nach, triebe den Fortschritt voran bis hin zu einer universalen Verfügungsgewalt, zum Terror. Damit verfielen Horkheimer und Adorno «nicht zuletzt in einen negativen Eklektizismus» (30, was auch immer Schmidt damit meinen mag) und die «großen positiven Errungenschaften der Aufklärung – zu denen auch die Judenemanzipation gehört! – werden nicht mehr wahrgenommen, während extreme Außenseiter wie de Sade zu Schlüsselfiguren avancieren» (30). Kurzerhand unterstellt Schmidt ihnen einen «falschen» (30) Aufklärungsbegriff. Interessant ist es, den im gleichen Band erschienenen Artikel «Aufklärung und Gegenklärung in der Bundesrepublik» von *Iring Fetscher* zu lesen (522–547), der sich unter anderem ebenfalls mit Horkheimer und Adorno auseinandersetzt und m. E. auch ein differenzierteres Bild ihrer Aufklärungskritik gibt. Er betrachtet ihre Schrift eher als Versuch der Darstellung der «Ambivalenz» der neuzeitlichen Rationalität und ihres Fortschrittsdenkens (523).

In der Aufsatzsammlung finden sich neben mehreren Artikeln des Herausgebers weitere Einzelartikel renommierter Autoren, die sich mit der skizzierten Strukturanalogie von der Antike bis zur Gegenwart auseinandersetzen. Obwohl die Beiträge des Sammelbandes alle wert sind, ausführlich diskutiert zu werden, muß ich mich damit begnügen, eine Auswahl zu treffen. So rezensiere ich im folgenden nur zwei Artikel aus dem Bereich des Mittelalters und der Renaissance. Kriterien für meine Auswahl waren unter anderem, daß sich beide Beiträge mit einer Aufklärung vor dem 18. Jahrhundert beschäftigen und so den Ansatz Schmidts unterstreichen könnten. Dennoch stehen beide Autoren, *Kurt Flasch* und *Herfried Münkler*, einer solchen Analogie eher distanziert gegenüber. Außerdem treffen beide Artikel Themen, die zurzeit teilweise heftig diskutiert werden. Meiner Meinung nach zeigen beide Beiträge weiterführende Perspektiven auf, wenn ich mir auch meine – wenn auch geringer gewordene – Skepsis nicht ganz nehmen lassen möchte!

«Aufklärung und Gegenklärung im späten Mittelalter»

So der Titel des Aufsatzes des Bochumer Philosophiegeschichtlers Kurt Flasch (152–167), der sich in den letzten Jahren bereits einen Namen als Kritiker der (historischen) Institution Kirche gemacht hat.

Flasch ist viel skeptischer als Schmidt, ob man so leicht Begriffe wie «Aufklärung» und «Gegenklärung» in das 13. bzw. 14. Jahrhundert zurückversetzen kann, sind die Begriffe doch für die Umschreibung des 18. Jahrhunderts besetzt. Andererseits werden die Gedanken der Aufklärung («Aufklärungsmetaphern des Lichtes und der Erleuchtung», 152) nicht erst im 18. Jahrhundert eingeführt.

So rekurriert Flasch auf *Hermann Reuter*, der betonte, daß das Mittelalter bis zum 13. Jahrhundert keineswegs nur eine Zeit des Glaubens bzw. des Aberglaubens war.³ Ähnlich *Martin Grabmann* 1927 – Hochscholastik als Mitte von Antidialektikern und Hyperdialektikern.⁴ Wenn es, so Flasch, im 12. Jahr-

hundert aufklärerische Akzente gab (z. B. Abaelard), dann gab es sie erst recht durch den Einfluß griechisch-arabischer Quellen im 13. Jahrhundert. Das beweisen laut Flasch die Organisationen der Universitäten, das gesteigerte Interesse für Studium und Wissenschaft und die starke Expansion der Städte (154f.). Das Untersuchen neu zugänglicher Quellen findet sich bei *Albertus Magnus*, bei *Thomas von Aquin* und steigert sich bis hin zur Zäsur der Verurteilungen von 1270 und 1277 durch den Bischof von Paris. Sie kritisieren die allzusehr vernunftorientierte Wissenschaftstheorie beispielsweise eines *Siger von Brabant* (obwohl gerade er immer wieder betonte, daß der Glaube es anders lehre und er, Siger, dem Glauben folgen würde!). Allerdings ist nach Flasch Vorsicht geboten, Denker wie Siger oder andere Rationalisten als Aufklärer zu bezeichnen, die Zensoren dagegen als Gegenaufklärer. Schließlich geht Flasch noch genauer auf *Meister Eckhart* ein. Er wendet sich nämlich gegen die Annahme, Eckhart wäre einem «antirationalen Mystizismus» (160, so etwa Panofsky) verfallen. Eine irrationalistische Eckhart-Interpretation ist für Flasch nicht zu halten. Eckhart habe immer eine philosophische Intention verfolgt. «Eckhart hat die aristotelische intellectus-Theorie in der averroistischen Auslegung, soweit Albert diese rezipiert und Dietrich von Freiberg sie fortgeführt hatte, zu einer neuen Religionsphilosophie des Christentums ausgebaut» (161). Jede «äußere Zutat», wie z. B. die «Gnade», sollte von der Argumentation ferngehalten werden. Unter Berufung auf Grabmann stellt Flasch fest, daß der Begriff «Mystik» für das Denken Eckharts «unangemessen» sei (163). Denn es findet im 14. Jahrhundert nicht, wie Panofsky annimmt, ein Auseinanderfallen von Aufklärung und Gegenklärung statt (wobei Eckhart hier als Gegenaufklärer im Sinne des Wiederaufbaus des hochscholastischen Vernunftvertrauens steht!). Vielmehr handelt es sich um ein «Fortsetzen der Denkanstrengungen des 13. Jahrhunderts unter erschwerten Bedingungen nach 1277» (166). Ähnlich wie Ramón Lull, Dante und Ockham habe auch Eckhart versucht, «die Vernunft auf den Alltag, auf die politische Praxis, auf die konkrete Form der Religion und des Lebens zu beziehen» (166f.), wenn sie es letztlich auch nicht durchsetzen konnten. Denn nach Eckhart entstand wirklich eine Gegenklärung – mit der «Imitatio Christi» (vermutlich des Thomas von Kempfen) als m. E. erschreckendem Beispiel (vgl. 167).

Gespannt darf man auf die Ankündigung im Artikel sein (vgl. Anm. 8), daß Flasch sich damit noch ausführlicher zu beschäftigen gedenkt, nämlich in seinem Buch «Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277», Mainz 1989!

Savonarola als Aufklärer?

Diese Behauptung stellt zumindest Herfried Münkler in seiner Arbeit («Politische Partizipation oder bürgerliche Sekurität: Der Rückzug des Bürgers aus der Politik in der italienischen Renaissance», 168–183), der Aufsatzsammlung auf.

Münkler möchte nachweisen, daß die Gegensätzlichkeit Aufklärung (als Theorie der Freiheit) und Gegenklärung (als Theorie der Repression), wie sie im 18. Jahrhundert formuliert wurde, zumindest in der Renaissance nicht so einfach übertragen werden kann (vgl. 171). So wäre es ihm zu leicht, den scheinbar nur pruden und fanatischen *Girolamo Savonarola*, Dominikaner aus Florenz, als Gegenaufklärer darzustellen.⁵ Savonarolas Bilderstürmerei war vielmehr der Versuch, «den gesellschaftlichen Wandel anzuhalten, d. h. die vom Handelskapitalismus ausgehende wirtschaftliche und gesellschaftliche Dynamik in den oberitalienischen Städten abzubremsen, die besonders den oberen Schichten zugute kam, den unteren Schichten wenig brachte und die vom Kleinbürgertum der Stadt, ... die hauptsächlich Savonarolas Anhänger bildeten,

² Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940–1950 (Max Horkheimer, Gesammelte Schriften Bd. 5), Frankfurt 1987.

³ Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter I, Berlin 1875, VIII.

⁴ Wie z. B. einige Averroisten in Paris; vgl. «Geschichte der scholastischen Methode» I, Freiburg 1909, 217ff.

⁵ So z. B. E. Piper, Savonarola. Umtriebe eines Politikers und Puritaners im Florenz der Medici, Berlin 1979.

mehr mit Angst denn Zuversicht beobachtet wurde» (175). Münkler weist darauf hin, daß *Niccolò Machiavelli* Savonarola gar nicht grundsätzlich konträr stand. Machiavelli – der kein «Machiavellist» war, weil es ihm nicht so sehr um Machtstreben, sondern eher um die Restabilisierung der republikanischen Freiheit im Sinne politischer Partizipation ging (vgl. 177f.) – bedauert in seinem «Principe», daß Savonarola an seinem Projekt gescheitert ist. Die Ursache für die Niederlage liegt seines Erachtens letztlich darin, daß er, als sich das Blatt zu seinen Ungunsten wendete, «kein Mittel hatte, die bisher Gläubigen im Glauben zu erhalten und die Ungläubigen dazu zu zwingen».⁶ Wenn Machiavelli auch eine Staatsreform nur durch einen mächtigen Herrscher gelingen sieht, soll der Herrscher die Macht dem Volk anschließend zurückgeben. Also, so stellt Münkler fest, fungiert Gegenauflklärung als verzichtbares Hilfsmittel zur Sicherung von Freiheit. Und, so Münkler, im Unterschied zum viel vorsichtigeren und auch macht-losen Savonarola fordert Machiavelli eine «Gegenauflklärung mit bewaffneter Hand» (176)!

Damit wird Münklers zunächst überraschende Behauptung verständlicher: Savonarola (und in radikalisierte Form Machiavelli) als Aufklärer! Aber – um die Aufklärung zu erreichen, bedurfte es des Rekurses auf die Gegenauflklärung, wenn auch nur eine angemessene Zeit lang.

Ich hoffe und wünsche mir, dem Leser den Sammelband schmackhaft gemacht zu haben. Es ist Jochen Schmidt positiv anzurechnen, daß er hochwertige und teilweise auch brisante Materie zusammengestellt hat.

Thomas Eggensperger, Düsseldorf

⁶ Zit. nach «Der Fürst», Stuttgart 1981, 55.

Anders leben, aber wie?

Christa Wolfs Szenen vom Landleben

Nach der depressiven Rollenprosa *Kein Ort. Nirgends* (1979) und dem aggressiven Identifikationsmuster *Kassandra* (1983) ist *Sommerstück* die freieste, persönlichste Prosa von *Christa Wolf* geworden.¹ Diese Erinnerungen an einen Sommer verweben persönliche Hoffnungen und soziale Erfahrungen mit Freunden. Städter, Schriftsteller, Intellektuelle haben sich mit Anhangspersonen, darunter zwei vaterlose Kinder, in alten Bauernhäusern eingenistet. Sie haben die rohgedeckten Häuser erworben, renoviert, eingerichtet. Nach den unruhigen Stadtjahren ein *Haus* auf dem Land: Es ist die Erfüllung eines Traums. Gegen die drohende Vergänglichkeit wohnen in schöner Gegenwart, gegen die kollektive Fremde unter Freunden erscheint als Lohn, als Glück, als neue Lebensmöglichkeit nach den harten Arbeitsjahren. Befreit vom Leistungsdruck täglicher Auseinandersetzung und befreit von den primitiven Nöten der kleinen Leute in der landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaft wohnen die Städter in einem Mecklenburger Dorf. Die Beinahe-Idylle wird ein anderes Stück Lebensarbeit. Gelebte Gegenwart wird als erzählte zur erinnerten. Das Dorf und seine Personen werden zur Erzählbühne. Aus den Gesprächen sprechen die Gefühle der Beteiligten. Aus den schönen Szenen des Landlebens tauchen die Konflikte, Enttäuschungen, Klagen des ungelebten Lebens auf. Die Hauptpersonen stehen in mittleren Jahren, einige schon an der Schwelle zum Alter. Zweifel nagt am Sinn unablässigen Arbeitens, Zweifel auch am gesellschaftlichen System, das dem einzelnen so wenig Freiraum läßt. Keine Spur von Jugendkommune. Unter Erwachsenen der beinahe realisierbar erscheinende Traum von einem anderen, befreiten Leben.

¹ Christa Wolf, *Sommerstück*. Luchterhand Literaturverlag, Frankfurt 1989, 216 Seiten, DM 29.80.

Der Leser mag in Ellen und Jan das Schriftstellerehepaar Christa und Gerhard Wolf erkennen, in der schönen Lyrikerin und allein erziehenden Mutter Bella das Profil von Sarah Kirsch. So nahe an der biographischen Wirklichkeit beteuert die Autorin: «Alle Figuren sind Erfindungen, keine ist identisch mit einer lebenden oder toten Person.» Sie hat ihr Ensemble nicht nur poetisch zusammengeführt, sondern von ihnen auch zeitlich Abstand genommen. Sie stilisiert Gespräche, Fragen, Unausgesprochenes, den höheren Müßiggang, die trotz Frühlingsversprechen und unerhörten Kuckuckrufen eher resignative Stimmung in Tschechowscher Manier.

Die Stadtflüchtigen leben befreit von Produktion, Konsum, Bekenntniszwang. Abwesend suchen sie eine andere Form von Anwesenheit. Der Ort: keine Insel der Seligen, aber vielleicht ein Mecklenburgisches Arkadien? Die von den Freunden nicht fiktiv, sondern real bewohnten Häuser sind in jenem «Jahrhundertsommer» nach Biermanns Ausbürgerung (sie geschah im November 1976) durch Funkenflug von den angezündeten Stoppelfeldern abgebrannt. Erzählen als Erinnern? als Suche nach jenem Sommer, nach vielen Sommern? als Einüben ins Altern? – Man weiß, daß Christa Wolf den Verlust der endlich gegründeten Haus-Heimat als Schock erfährt. Aufzeichnungen zum *Sommerstück* hat sie bereits – kontrapunktisch und korrespondierend – zu *Kein Ort. Nirgends* geschrieben, größere Teile 1982/1983 verfaßt. Zu ihrem 60. Geburtstag (am 18. März 1989) hat die Autorin diese sehr persönliche Prosa ihren Lesern übergeben. Die frühsummer-schönen, spätsommer-traurigen, erzählerisch in Pastell gemalten Szenen des Landlebens mit den Stationen Zuflucht, Aufatmen, geselliges Miteinander, großes Fest, Zerstörung gehören zum Eindrucksvollsten, was Christa Wolf geschrieben hat. Keine Rollenprosa, keine Stellvertretung, sondern jene klassische Balance von Erfahrung und Mitteilung, von Leben und Schreiben, von Erinnerung und Gegenwart. *Sommerstück* variiert, transponiert und erweitert jene elegisch sehnsuchtsvolle und unterschwellig unheimliche Stimmung, die der Theaterbesucher aus Tschechows *Die Möve*, *Der Kirschgarten*, *Onkel Vanja* kennt. Die schöne resignative Stimmung breitet sich hier nicht auf den Landgütern privilegierter, von ihren Aufgaben sich davon machender, ich-bezogenen resignativer Edelleute in einer untergehenden Gesellschaft aus, sondern in einem verfallenden Dorf der gegenwärtig sozialistischen Gesellschaft unter privilegierten Städtern, die anhaltend, bewußt und mit Erfolg gearbeitet haben.

«Ich glaube, wir müßten anders leben»

Die Versammelten suchen eine intensivere, ganz persönliche, nichtkollektive Form von Gegenwart. Sie stellen einander Grundfragen des Lebens, der Liebe, des möglichen Zusammenlebens, der Schuld, des Alterns. Aus dem ungelebten und falsch gelebten Leben strecken Gespenster ihre Köpfe. Auf dem sommerlichen und erzähl-dramaturgischen Höhepunkt (im 14. und 15. Kapitel von insgesamt 19) soll ein Theaterstück frei nach Tschechow aufgeführt werden. «Etwas wie «Landleben». Oder, noch besser: «Sommerstück».» (S. 148) Ein Repräsentant der jüngeren Generation (es ist Anton, befreundet mit Ellens Tochter Jenny) äußert den Wunsch nach einer anderen Einstellung zum Leben, damit das Leben selbst anders erscheine. Er weiß nicht, daß Ellen, die Hauptperson und Erzählerin, ihren eher zu Beruhigung und Verschleierung aufgelegten Jan beunruhigt mit dem Bekenntnis: «Ich glaube, wir müßten anders leben. Ganz anders.» Die fast romanhaft ausgedehnte Erzählung erinnert das Gewesene, für alle Wichtige, das Verlorene und das anders zu Gewinnende: «Wir wußten, wir wollten zusammen sein. Es kam vor, daß wir uns fragten, wie wir einmal an diese Jahre denken, was wir uns und anderen über sie erzählen würden. Aber wirklich geglaubt haben wir nicht, daß unsere Zeit begrenzt war. (...) Damals, so reden wir heute, haben wir gelebt. Wenn wir uns fragen, warum der Sommer in der Erinnerung einmalig erscheint und endlos, fällt

es uns schwer, den nüchternen Ton zu treffen, der allein den seltenen Erscheinungen angemessen ist, denen das Leben uns aussetzt. Meist; wenn der Sommer zwischen uns zur Sprache kommt, tun wir so, als hätten wir ihn in der Hand gehabt. Die Wahrheit ist, er hatte uns in der Hand und verfuhr mit uns nach Belieben. Heute, da die Endlichkeit der Wunder feststeht, der Zauber sich verflüchtigt hat, der uns beieinander und am Leben hielt – ein Satz, eine Formel, ein Glauben, die uns banden, deren Schwinden uns in vereinzelt Wesen verwandelte, denen es freisteht, zu bleiben oder zu gehen: Heute scheinen wir keine stärkere, schmerzlichere Sehnsucht zu kennen als die, die Tage und Nächte jenes Sommers in uns lebendig zu erhalten.» (S. 7f.)

Treiben die Stadtflüchtigen mit ihrer Sehnsucht nach dem einfachen Leben in eine neue Illusion? Können die Komplizierten selber einfach werden? Sind nicht die Paare und die verlassen Frauen, wenn sie befreit sind von Erwerbsarbeit, von der Hektik der Stadt, vom Druck einander jagender öffentlicher Nachrichten, in ungewohnter und auch anspruchsvoller Weise sich selbst ausgesetzt? Müssen da nicht Beziehungen geklärt werden? Will da nicht Unausgesprochenes ausgesprochen werden, Verdrängtes ins Licht des Bewußtseins schwimmen?

Mit dem Ort verändert sich auch das Zeitbewußtsein, wenn «nichts geschieht, nur die Färbung des Himmels sich ändert und die Stille zum Abend hin zunimmt». Ellen, in ihrem Gefühl eher spröde, in ihren Mitteilungen zurückhaltend, erfährt, «ein Heimweh fast bis zu Tränen.(...) Ein Gefühl, das sie vergessen hatte. Was schmerzt mich eigentlich. Daß ich mich gewöhnt habe, wie alle, niemals genau das zu tun, was ich tun will. Niemals genau das zu sagen, was ich sagen will. So daß ich wahrscheinlich, ohne es zu bemerken, auch nicht mehr denke, was ich denken will. Oder denken sollte.» (S. 99) Das «Haus» erscheint wie eine Arche, die Frage, ob man dann das Drumherum als «Sintflut» verstehen muß, wird nicht gestellt. Ebensovienig, wonach denn dieses Heimweh geht. Die wiederholt angedeutete Sehnsucht «nach Hause» erinnert an Novalis. Jüngst hat Peter Handke anhaltend von «Heimkehr» gesprochen und dabei mehr als die physische Heimkehr gemeint. Man weiß, wie Novalis «nach Hause» verstand, romantisch und metaphysisch, traumhaft, erotisch und religiös. Wie und wohin aber wollen die Sommer-Freunde in Mecklenburg «nach Hause»? Ein elementar menschliches Verlangen kündigt sich an, aber jeder wahrhaft transzendente Horizont bleibt ausgeklammert, ja verstellt.

Erfahrungen der Vergänglichkeit

Die literaturkundige Ellen zitiert aus einer barocken Trostarie: «Endlich wird der Schmerz zunichte/Endlich sieht man Freudental!» Sie möchte «Freudental» auf ihr gegenwärtiges Landleben beziehen. Aber weder die Freunde, die offenbar das Lied und seinen Autor Johann Christian Günther (die Erzählerin verschweigt ihn) nicht kennen, noch die literaturkundige Frau bedenken Basis und Kontext der Trostarie. Die Basis der Lebenserfahrung heißt «Tränental». Vorausgesetzt wird die barocke Diesseits-Jenseits-Spannung, wird christlicher Jenseitsglaube. Erst, wenn der Tod «Genug!» spricht, kann der Trost erscheinen, erst, wenn die irdische Knechtschaft vorbei ist, «steht der Heiland auf». Diesen Teil des Liedes zitiert Ellen nicht. Günthers «Freudental» ist nicht die bar jeder Transzendenz gesuchte Idylle im Landleben (die im Barock gar nicht vorstellbar war). Das barock intonierte «Freudental» meint nicht ein von Menschen gesteuertes «Glück» hier. Wort und Bild visieren die Seligkeit drüben an, die der göttlichen Veränderung bedarf und den Beladenen jesuanisch zugesprochen ist. Aber eine solche Transzendenz kann und will niemand unter den Freunden zulassen, nicht Ellen und nicht einmal die krebssranke Freundin Steffi.

Wie kann man das vor allem von den Frauen gespürte «Leben im Falschen», wie es Adorno, nicht mehr barock-metaphy-

sisch, sondern aufgeklärt-kritisch, nannte, überwinden? – Man lebt im Dorf bewußt im Einvernehmen mit der Natur. Man bestellt den Garten. Man entwickelt den vegetativen Blick. Die Frauen backen griechische Pitas (die italienische Schreibweise Pizza wird gemieden) und Kirschkuchen. Sie machen Salate, kochen Sauerampfersuppe, backen Brot. Vom Wein wird gesagt, er sei immer vorhanden. Man besucht sich und erzählt einander. Man trinkt und ißt. Zwischendurch fährt man in die umliegenden Landstädte, sucht einen alten Schrank, findet eine kostbare Truhe. Den schwierigen, vaterlosen Kindern wird besondere Aufmerksamkeit zuteil. Die politischen Nachrichten werden (ausgenommen eine aus dem fernen Afrika) ausgeschlossen. «Zurück zur Natur →» fragt die generationsjüngere Irene nach ein paar Gläsern Wein, «sei das nicht die Losung vor einer Revolution. Was bedeute es denn aber, wenn diejenigen, die sich einst der Veränderung verschrieben hätten, nun schlicht aufs Land gingen? Kapitulation?» (S. 95) Die Frage wird aufgeworfen, nicht ausdiskutiert. Sind die Älteren, «die alle Plätze besetzt halten», sind die Privilegierten einfach müde geworden, in einen Zustand getrieben, auf den keine Ideologie Antwort gibt? Unter der Erfahrung des Alterns, der Vergänglichkeit, des unaufhaltsam näherrückenden Endes nehmen Zeit und Leben eine andere, unideologische Qualität an. Müde geworden, beladen von Vergeblichkeit, haben die Älteren den Glauben verloren, im gesellschaftlichen System etwas ändern zu können. Sie möchten wenigstens mit sich selbst ins reine kommen.

Beim Malvenfest soll Theater gespielt werden. Welches Stück? Jeder einfach «sich selbst». Wenn das Einfache so einfach wäre. Christa Wolf hat die Selbstwerdung bereits in *Nachdenken über Christa T.* (1968) thematisiert. «Man selbst, ganz stark man selbst werden», schreibt die Leukämie-kranke Christa in ihr Tagebuch. Im *Sommerstück* sinniert Ellen: «Wenn ich das könnte, dachte sie. Obwohl – im Spiel müßte es ihr doch einmal gelingen, ganz sie selbst zu sein.» Das Wolf-sche *Sommerstück*, frei nach Tschchow, kann keine Idylle werden. Die Männer bauen ihre Bar auf. Die sensibleren, weniger ablenkbaren Frauen erinnern ihre Trennungsgeschichten, voran Tochter Jenny und die unglücklich liebende Bella. Steffi erzählt Bella ihre Krankengeschichte als Trennungsgeschichte. Während der Erzählung am Rand der Wiese entfaltet sich ihr jenes Lebensgefühl, das sie oft hatte herbeizwingen wollen, «Lebensfreude ohne Angst». «Etwas wie Auferstehung», nannte Ellen das Gesuchte. Was will das hei-



Leo Karrer: Aufbruch der Christen

Das Ende der klerikalen Kirche. 144 Seiten, broschiert, Fr. 24.10

Dieses mutige Buch des renommierten Schweizer Theologie-Professors Leo Karrer proklamiert den Aufbruch zu Selbstbestimmung und Selbstverantwortung der Christen: Laien-Christen begreifen sich selbst als die befreiende Kirche Gottes. Am Ende der klerikalen Kirche steht der Aufbruch zur synodalen Selbstverwaltung. Dieses Buch wird die Geister scheiden!

Wenn Frauen beten

Herausgegeben von Ulla Kamps-Blass und Eva Maria Ziebertz, mit Bildern von Eva Degenhardt. 135 Seiten, gebunden, Fr. 15.70

Frauen entdecken immer mehr ihre eigenen Wege zu Gott, zu einer weiblichen Spiritualität. Dieses neue Gebetbuch macht Mut, die Augen für Diskriminierungen und Ausgrenzungen zu öffnen. Es nimmt mit auf die Suche nach einem mütterlichen, menschlichen und zärtlichen Gott.

tere, zumindest in der Erinnerung gar nicht unbeschwerter Maskenspiel? Waren die Verstellungskünste nicht «letzte Barrieren gegen die Einsicht, daß es dahinter nichts gab (...) Jeder von ihnen hatte den Blick des Stummen Gastes bis auf die Knochen gespürt. Nicht nur das Spiel dieses Abends, ein größeres Spiel war mißlungen.» (S. 190) Die düsteren Vorzeichen mehren sich. Schon redet Irene von «Gespenstern».

Die Brandkatastrophe

Es gehört zu den Kunstgriffen der Erzählerin, daß sie die real erlebte Wirklichkeit der Brandkatastrophe visionär wiedergibt. Traum und Wirklichkeit werden erzählerisch vertauscht. In ihr brennt das Haus lichterloh. Auf der erzählten Wirklichkeitsebene werden die Häuser durch das Zusammenhelfen aller Dorfbewohner, durch eine Menschenkette von Wasserträgern und Traktoristen vor dem Feuer gerettet. «Es ist uns zu gut gegangen», sinniert die Erzählerin. «Aber daß die Seele eines Hauses brennen kann», das hatten sie bis dahin nicht gewußt.

Das letzte Kapitel gehört dem Dialog der Erzählerin mit der vom Krebsstod gezeichneten Steffi. Ein Gespräch über Angst und Hoffnung, über Altern und Tod. «Altern ist ein Rückzug. Ein Rückzug, den du nicht selbst vornimmst. Der in dir vorgenommen wird.» (S.207) Auf die berühmte Lutherfrage «Was würdest du tun, wenn du wüßtest, daß du morgen sterben mußt», antwortet Steffi gegensätzlich: «Nicht das berühmte Bäumchen pflanzen. Nicht deinem Kind die letzte entscheidende Lehre erteilen. Die Antwort ist: Angst, Angst Angst.» Nicht einmal die Erleichterung, «daß die Überanstrengung (des Lebens) zu Ende ist» (S.207). Angst vor dem Nichts. Kein Schimmer von einer Wohnung «im Hause des Vaters», kein jesuanischer Horizont.

Von Anfang an durchzieht das Bewußtsein des Schreibens die Erzählung: Schreiben nicht nur als technisches Problem, nicht-lineare Vorgänge «linear» erzählen zu müssen, sondern Schreiben als Annäherung an die dem Menschen begreifbare Wahrheit. Die Erzählerin möchte schreiben, «ohne etwas oder

ZUR BEACHTUNG: An der Versammlung in BASEL (vgl. S. 86) sind wir von der ORIENTIERUNG anzutreffen bei der KONGRESSBUCHHANDLUNG (Halle 101).

ORIENTIERUNG

erscheint 2x 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 1989:

Schweiz: Fr. 39.- / Studierende Fr. 28.-
Deutschland: DM 49,- / Studierende DM 34,-
Österreich: öS 370,- / Studierende öS 260,-
Übrige Länder: sFr. 37.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 50.- / DM 60,- / öS 420,-
(Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnements in Länder mit
behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Probenummer gratis

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Zentralsparkasse und Kommerzbank Wien, Zweig-
stelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch
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.

jemanden dabei zu verletzen». Sie kennt aber auch die Forderung, daß die Wirklichkeit durch Schreiben nicht abgeschirmt, verstellt, beschwichtigt werden, sondern zum Vorschein kommen soll. Wie diese Aufrichtigkeit da ist – die Erzählerin erinnert Grossmutter geschriebene Worte «verstoßen» und «machtlos» und kommentiert: «Da könntest du auch mit einem Vorschlaghammer nicht eine Stecknadelspitze zwischen ein solches Wort und die Wirklichkeit zwingen. Bei uns, da kannst du den Finger dazwischenlegen. Die ganze Hand. Auch, manchmal den ganzen Menschen, dich selbst.» (S. 214) Das ist Schreibkritik und -programm.

Die meisten Sommergäste, vorab Ellen, wünschten eine Veränderung. Nicht die Veränderung des gesellschaftlichen Systems – davon ist nicht die Rede. Auch nicht die Veränderung einer mythisch dimensionierten *Metamorphose*, wie der Wiener Christoph Ransmayr sie im vergangenen Jahr episch ausgebreitet hat.² Sondern kleiner, bescheidener, realer, vielleicht so etwas wie Gehen «vom Sein des Hundes in das Sein der Katze» (S. 65), oder den «dritten Weg» finden. Gab es zwischen den falschen Wahlmöglichkeiten «eine dritte Sache? Zwischen Schwarz und Weiss, Recht und Unrecht. Freund und Feind – einfach leben?» (S. 73)

Ohne Programmatik

Die Erzählung endet, wie könnte es anders sein, offen. Erzählt wurden Szenen eines Landlebens. Geprüft wurden Erfahrungen des Rückzugs in das «einfache Leben». Erörtert wurden Formen des Zusammenlebens. In Gesprächen berichtet wurden Erwartungen und Erfahrungen im Umgang mit sich selbst. Zwischendurch wurde dem Gefühl oder der Hoffnung Ausdruck verliehen, «nach Hause zu kommen». Das Erlösende, dem sie halb bewußt auf der Spur waren, hat sich nicht eingestellt – es sei denn, daß die Freunde nach ihren Gesprächen ein Stück mehr von sich gewußt oder doch die Teilnahme des andern erfahren haben. Was die Erzählung *Sommerstück* von Christa Wolfs bisherigem Schreiben unterscheidet, ist das Fehlen jeder Programmatik. «Ellen, der es unwahrscheinlich vorkam, daß sie je wieder ein Wort schreiben würde, es sei denn, auf irgendeine Weise würde sich doch wieder jenes Ferment in ihr sammeln, für das sie keine Namen wußte.» Sehr viel weniger als alle bisherigen Erzählungen läßt sich *Sommerstück* auf einen Nenner bringen. Nicht die jugendliche Identitätssuche in *Nachdenken über Christa T.*, nicht die Klage des künstlerischen Menschen *Kein Ort. Nirgends*, nicht die Anklage gegen die kriegerische Männergesellschaft in der Prophetenrolle Kassandras, sondern bescheidene Bilder angestrenzter Menschen: Sommer und Altern, Augenblicke des Glücks und das Bewußtsein der Vergänglichkeit; gestundete Zeit unter Freunden; ein Licht, eine Erfahrung des Atmens, eine Sehnsucht,³ die physisch vorbei, verloren, poetisch erinnert und gesteigert in die Gegenwart leuchten. *Paul Konrad Kurz, Gauting*

² Christoph Ransmayr, *Die letzte Welt*. Nördlingen 1989.

³ «die Sehnsucht ist unser bestes», sagte der junge Max Frisch in seinem soeben wieder neu aufgelegten Roman *Die Schwierigen* (1943).

Zur Titelseite

Über *Jo Mihalys* Leben und Werk siehe in: *W. Mittenzwei*, Exil in der Schweiz, Leipzig 1978, S. 215–228, 256–261, 334–349. Ihr Zigeunerroman *Gesucht: Stepan Varescu* (urspr. Hüter des Bruders) kommt im August neu heraus als TB in der Reihe Rowohlt Jahrhundert. Dem Jugendbuch (mit eigenen Buntillustr.) *Michael Arpad und sein Kind* (von Hitler verboten; s. Neuaufl. b. LitPol, Berlin 1981) möchte man das gleiche wünschen, vor allem aber dem Kriegstagebuch, dessen dtv-Ausgabe von 1986 bereits vergriffen ist. Von der geb. Originalausg. ... *da gibt's ein Wiedersehn!* Kriegstagebuch eines Mädchens 1914–1918, Freiburg-Heidelberg 1982, sind für Fr. 14.80 (statt 38.-) noch 500 Expl. erhältlich (über Buchhandel oder direkt bei: Schibli-Doppler, Postfach, CH-4127 Birsfelden). Unser Appell an LehrerInnen und -vereine: Setzen Sie sich für ein TB in Neuaufmachung (z. B. «Ein Mädchen gegen den Krieg») ein!
L. K.