

# ORIENTIERUNG

Nr. 8 56. Jahrgang Zürich, 30. April 1992

**D**ENN ES SCHIEN MIR ein Gleichnis, viel weniger aber ein Wunder. Ein Gleichnis auf ihn und auf uns. Meint ihr nicht? Aber ich sehe, ihr habts immer noch nicht begriffen und wollts nicht glauben.» (85)

Unglaublich erscheint Andreas und Tabéas, was sie gerade gehört haben. Der Heilungsbericht des aussätzigen Diastasimos wirft ihr Christusbild und ihre Glaubenswelt radikal um. Und auch als Leser oder Leserin atmet man zum ersten Mal seit einigen Seiten wieder tief durch, taucht auf wie aus einem tiefen Traum: benommen, nachsinnend, irritiert – und auch begeistert. Spätestens an dieser Stelle wird der Untertitel «Christusnovelle» nicht nur als Genrebezeichnung, sondern als Qualitätsmerkmal verständlich: Neues über Christus.<sup>1</sup> Die Novelle wird über das Lesen zum psychologischen Gleichnis auch für den Leser, hat kathartische Wirkung. Roth wollte ein Leseerlebnis bereiten und «ein Buch schreiben, das man nochmals lesen kann».<sup>2</sup>

## Ein Gleichnis auf ihn und auf uns

Das Setting von Patrick Roths Novelle «Riverside» ist knapp zu umreißen. Ein nächtliches Gespräch zwischen dem Aussätzigen Diastasimos und den Brüdern Andreas und Tabéas. Die beiden Jünger der zweiten Generation besuchen 37 n. Chr. den alten Mann in seiner Kalksteinhöhle bei Bethanien im Bergland Judäas. Für die Evangeliensammlung des Apostels Thomas wollen sie die Geschichte der Begegnung Jesu mit Diastasimos – die Bedeutung des Namens oszilliert zwischen verstockt und getrennt – recherchieren. Kurz vor der Kreuzigung soll die Begegnung stattgefunden haben. Eine Begegnung, die wegen des Unglaubens des Aussätzigen ohne Heilung blieb.

Die karge Kulisse und geschlossene Atmosphäre, eine Nacht in einer Höhle, während es draußen regnet, spitzt die Handlung auf das Gespräch zu, läßt alles Nebensächliche beiseite. Die Novelle als Mikrokosmos. Die Dialoge werden den Männern zur Falle und zur Offenbarung. In dieser überschaubaren Rahmenhandlung ist ein komplexes Geflecht von Geschichten, kunstfertigen Dialogen, gewandten Anspielungen, bedachten Redundanzen eingebettet. Die Verquickung linearer Stränge und zirkulärer Bezüge führt mit zu einem Leserausch, dem man sich nicht entziehen kann. Eine brillante Übereinstimmung von Inhalt und Form ist dem jungen, in Los Angeles lebenden deutschen Autor gelungen. Das hintergründige Thema der Novelle: Glaube als Befreiung und Heilung im Prozeß.

Am Anfang dieses Prozesses, am Beginn des nächtlichen Gesprächs und bei den ersten Seiten der Lektüre stehen Irritation und Verwirrung. Irritation für den Leser, der sich einlesen muß in eine Sprache, die Martin Bubers Bibelverdeutschung oder Martin Luthers Übersetzung der Heiligen Schrift ähnelt. Verwirrung für Andreas und Tabéas. Unwirsch empfängt sie der Alte in seiner Behausung. «Verhülle dich, denn sie schreiben dich auf. Schreiben dich auf... oder graben dich zu. Denn sie verfassen Schrift!» (14) Der Unwille, der den beiden entgegenschlägt, bringt das Gespräch fast im Keim zum Scheitern. Weder der empathisch-verbindliche, respektvolle (17) und mitleidige Tabéas noch der auffahrende Andreas, der «immer schnell unwillig ist und nur langsam bereit» (12), weiß mit dem alten Sonderling recht umzugehen. Sie stehen sich mit ihren Vorurteilen, für die sie nur noch Bestätigung suchen, selbst im Weg. Ihre Geschichte ist eigentlich schon geschrieben. «Er weiß schon alles» (16), spottet Diastasimos über Andreas. Die sokratische Methode der Gesprächsführung des Diastasimos führt über die Verwirrung zu existentiellstem Erleben. «Erst muß verwirrt sein, verworren sich im Altgelernten nicht mehr kennen, der etwas finden will. Denn hat euer Herr nicht gesagt: Lasset den, der sucht, nicht aufhören zu suchen: als bis er findet. Und wenn er findet, verstört wird er sein. Wenn aber verstört: tauchts in ihm auf staunend: wird herrschen über All?» (68), zitiert Diastasimos aus der Spruchsammlung des

### LITERATUR

**Christusnovelle:** Zu Patrick Roths Erzählung «Riverside» – Ein nächtliches Gespräch zwischen dem Aussätzigen Diastasimos und den Brüdern Andreas und Tabéas – Beide wollen Auskunft über die Begegnung zwischen Diastasimos und Jesus von Nazareth – Von der kommunikativen zur existentiellen Verwirrung – Ein Beispiel gelungener narrativer Theologie. *Wilfried Köpke, Hannover*

### ANGOLA

**Im Jahr 1 nach dem Waffenstillstand:** Die Dialektik kolonialer Nostalgie – Lusitanien als imperialer und kolonialer Traum Portugals – Krieg der Befreiungsbewegungen untereinander nach der Unabhängigkeitserklärung Angolas – Eingespannt in den klassischen Ost-West-Gegensatz – Nach 16 Jahren Bürgerkrieg – Zerstörung von Infrastrukturen und Niedergang von Wirtschaft und Handel – Bürokratische Elemente erschweren den UN-Einsatz – «Abgerüstete» Panzer räumen Minenfelder – Konsequenzen des Waffenexports aus den Industrieländern – Der schwierige Weg zu den Wahlen vom kommenden September. *Rupert Neudeck, Troisdorf*

### POLEN

**Hoffnungszeichen im christlich-jüdischen Dialog:** Politische Instrumentalisierung des Antisemitismus seit 1946 – Antisemitische Begleitumstände bei den Wahlen zum Sejm 1991 – Ein verspäteter jüdisch-christlicher Dialog – Das Engagement des Klubs der Katholischen Intelligenz – Differenzen und Konvergenzen einer jüdischen und christlichen Theologie nach Auschwitz – Hirtenbrief der polnischen Bischofskonferenz 25 Jahre nach der Erklärung «Nostra aetate» des Zweiten Vatikanums – Boykott und Widerspruch – Keine grundlegende Analyse eines christlichen Antisemitismus – Polnische Katholiken stehen erst am Beginn einer Auseinandersetzung mit ihrer Vergangenheit. *Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen*

### PHILOSOPHIE

**Jean Grenier (1898–1971):** Ein in Deutschland unbekannter Philosoph und Kunsttheoretiker – Der prominente Schüler Albert Camus – Zwanzig Jahre nach seinem Tod erscheinen seine Tagebücher – Reflexionen zu Kunst, Politik und Religion – Politisch-ethische Überlegungen zum Befreiungskampf Algeriens – 1991 fand ein wissenschaftlicher Kongreß zu Greniers Denken statt – Subjekt als Garant der menschlichen Freiheit – Die Verantwortung in der Geschichte – Skeptische Suche nach dem Absoluten. *Martina Yadel, Bad Honnef*

apokryphen Thomasevangeliums.<sup>3</sup> Das gilt den Brüdern und dem Leser: Sie sollen sich frei machen von festlegenden Erwartungen.

Die Verhärtung der Jünger im augenscheinlich Guten und hoffnungslos Richtigen zeigt sich zuerst in ihrer Bewertung des Aussatzes. Er sei eine Strafe Gottes für Diastasimos, seine Eitelkeit, seinen Hochmut und die anderen Sünden. Diastasimos entkräftet und stellt bloß: die moralisierende Buchstabengläubigkeit der Brüder, ihr gewalttätiges Gottesbild und die Verkürzung des Jesusbildes auf einen weltentzogenen, nachösterlichen Christus. Dagegen stellt er vorerst seinen Gotteshaß. «Ihr habt mich gefragt: Warum zürnst Du Gott? Weil ich zu jenen gehöre, die nicht mit Hiobshaut geboren. Wir aber sind Mehrheit. Darum geht, fragt die Toten.» (35) Die Toten, das sind u. a. Opfer römischer Truppen beim Tempelbergmassaker im Jahr 26. Diastasimos war dabei. Im Tempel in Jerusalem wollte er nach der grausamen Entdeckung seines Aussatzes Heilung finden und fand beinahe den Tod durch das Schwert eines Hauptmannes. Seitdem war er «gottlos» (34). Die alte Theodizeefrage in neuem Gewand. Und auch mit ihr hatten die Jünger nicht gerechnet.

### Vorweggenommene Passion Jesu

Noch weniger hatten sie mit deren Aufarbeitung gerechnet. Sie erscheint den beiden blasphemisch: Diastasimos ist geheilt worden durch eine vorweggenommene Passion Jesu. Nach dem «erfolglosen» Besuch beim Protagonisten werden Jesus und seine beiden Begleiter Judas Iskariot («Der?» 41) und Johannes von römischen Soldaten aufgehalten. Sie suchen

<sup>1</sup> Patrick Roth, Riverside. Christusnovelle. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1991, 93 S., DM 25,-.

<sup>2</sup> In einem Gespräch mit dem Autor am 10. Februar 1992 in Hannover.

<sup>3</sup> Vgl. Alfred Pfabigan, Hrsg., Die Andere Bibel. Frankfurt/M. 1990, S. 52.



JUSTITIA ET PAX

SCHWEIZERISCHE NATIONALKOMMISSION  
COMMISSION NATIONALE SUISSE  
COMMISSIONE NAZIONALE SVIZZERA

JUSTITIA ET PAX  
studiert und bearbeitet als Kommission der Schweizerischen Bischofskonferenz sozialethische Fragen, um die kirchliche und allgemeine Öffentlichkeit dafür zu sensibilisieren und Lösungen anzuregen.

Für den deutschsprachigen Bereich des Sekretariates suchen wir eine/n

## Mitarbeiterin/Mitarbeiter

mit Leitungsaufgaben (80%-Stelle)

Zusammen mit dem Nationalsekretär (franz. Sprache)

- koordinieren Sie die Arbeit der Kommission,
- bearbeiten Sie gesellschaftspolitische Fragen,
- formulieren und redigieren Sie Texte von Publikationen und Verlautbarungen.

Wir erwarten:

- eine akademische Ausbildung;
- erwünscht sind Kenntnisse in rechts-, wirtschafts- und/oder sozialwissenschaftlicher Richtung.

Sie beherrschen:

- Deutsch perfekt in Wort und Schrift, haben gute Kenntnisse in Französisch und einer weiteren Sprache.

Sie haben:

- Organisations- und Verhandlungsgeschick,
- Sicherheit in mündlichem und schriftlichem Ausdruck.

Stellenantritt 1. Oktober 1992 oder nach Vereinbarung.

Die Bewerbungen sind bis 31. Mai mit kurzem Lebenslauf und den akademischen Ausweisen an folgende Adresse einzureichen:  
Frau Andrée Bailat, Präsidentin von Justitia et Pax, 16, rue de Rambévaux, 2800 Delémont.

Auskünfte erteilt: Herr Jean-Claude Huot, Justitia et Pax, Postfach 6872, 3001 Bern, Tel. 031/25 59 55

Jesus, um ihn festzunehmen. Um den Verfolgern zu entgehen, mimt Jesus den Knecht der Apostel und trägt einen schweren Balken auf der Schulter. Nachdem Johannes vergeblich versucht, den römischen Hauptmann von Jesus abzulenken, rettet Judas (sic!) den Herrn mit einer spektakulären Tat. Als dieser das Holz fallen läßt, peitscht er mit einer Geißel auf ihn ein. Die Tat verzweifelter Liebe soll das Rollenspiel aufrecht erhalten. Das Gewand Jesu zerreißt und Diastasimos beobachtet von der Höhe: Jesu Rücken ist voller Aussatz. «Den ich dort liegen sah, dort unten, befleckt und geschlagen und hochschwindend in Schmerz und in Todesangst: der war nicht nur wie ich an Aussatz, sondern der war ich, Diastasimos.» (83) Und auch der Szene erinnert sich Diastasimos wieder: es ist sein Erlebnis vom Tempelberg. Der Hauptmann, der Judas Einhalt gebietet und Jesus aufhilt und umarmt, ist derselbe, der Diastasimos auf dem Jerusalemer Tempelberg umbringen wollte. Diese Umarmung, versöhnend und voll Liebe, diese Identifikation des «Jesus-und-Diastasimos» (84) führt zur Heilung des Aussätzigen.

Der letzte Schritt der Geschichte einer Nacht und eines Lebens ist folgerichtig – und doch überraschend: Andreas und Tabéas wagen die Tabuzone zu durchbrechen und Diastasimos zu berühren. Sie kommen vom Wort, längst haben sie aufgehört mitzuschreiben, zur Tat. Mehr noch: Sie erkennen in Diastasimos ihren totgeglaubten Vater. Diastasimos wird den letzten Schritt der Heilung geführt, von der Einsicht in die Gesellschaft.

### «Knechtgott – ein Gleichnis auf ihn und uns»

Roth erzählt das Gleichnis «kommunikativer Freiheit» (Erhard Kunz) und das führt – wie das zitierte apokryphe Herrenwort – wiederum in Ratlosigkeit und Staunen: «Es sind aber Tabéas und Andreas verstört und entsetzt. Sind unsicher, sich und des Orts und des Mannes, der ihnen gesprochen.» (87) Identifikation, Konfrontation mit dem eigenen «Schatten» (Jung), Annahme des eigenen Leidens statt Verdrängung, um Veränderung zu bewirken – Patrick Roth gibt gerne zu, «daß mich seit zehn Jahren Jung und Drewermann sehr beschäftigt haben». Diastasimos hat seinen Mörder gefunden. Der Mörder, symbolisiert durch den Hauptmann, ist in ihm. Er kann seine Schwäche nicht ertragen und will «totgeglaubt» (34) sein. Roth hat eine Erfahrung beschrieben, die an den Prozeß einer gelungenen psychoanalytischen Therapie erinnert, an deren Ende erwachsene Menschen stehen. Da die Auseinandersetzung und Identifikation der eigenen Geschichte des Diastasimos aber an der Passion Christi geschieht, gleicht die Geschichte dieser Nacht auch einem spirituellen Exerzitienprozeß. Die Frage der eigenen Existenz findet Ortung an der Identifikation Jesu mit dem leidenden Menschen. Ein aktuelles, befreiendes Christusbild. Es ist blasphemisch für jene, die, wie die beiden jungen Männer, zur eigenen Stabilisierung mehr den auferstandenen, triumphierenden Christus brauchen und daran sogar menschliches Leiden zynisch relativieren: «Was ist dein Leid, deine Krankheit, dein Schicksal, gemessen am auferstandenen Christus?» (40) In der Gestalt des «Knechtgotts» (85) gibt Roth die Antwort. Das ist zugleich die Aufhebung einer falschen Allmachtvorstellung, die weitergedacht nur zu einem «Henkergott» (Dorothee Sölle) führen kann. Die konsequente Stellvertretung ermutigt zur Annahme des eigenen Leidens als Beginn seiner Überwindung. Eine solche Selbstannahme entbindet davon, sich selbst umzubringen und in Einsamkeit zu versinken oder den in der Geschichte oft getanen Schritt der Projektion zu tun. Judas war nicht der einzige Sündenbock der Geschichte. Ob Inquisition, Verfolgung ethnischer oder religiöser Minderheiten – es war immer auch die Vernichtung des Anderen, das Menschen bei sich selbst nicht akzeptieren und aushalten konnten.

Roth hat kein neues Evangelium geschrieben – er wollte es auch nicht. So fehlt in seinem Jesusbild die Dimension des

Reiches Gottes, es fehlt ein politischer Anspruch. Zugleich sind die Aktualisierungsmöglichkeiten von Besetzerwillkür bis Aids, von Medienkritik bis zu dogmatischem Klerikalismus offensichtlich. Gelungen ist Roth narrative Theologie. Und in der dialogbetonten, narrativen Form steckt für ihn ein kleines Credo: Das Gespräch ist der Ort der Wahrheit vor jeder Ver-

kürzung, aber auch des Versteckens und Scheiterns. Während Kirchenvertreter kaum noch Aufmerksamkeit finden in der Öffentlichkeit, erzählt ein Literat Glaubensgeschichten. Patrick Roths Novelle ist in beunruhigender Prosa eine Einladung zu eigener Glaubens- und Befreiungsgeschichte.

Wulfried Köpke, Hannover

## «Und führen, wohin du nicht willst ...»

Angola im Jahre 1 nach dem Waffenstillstand

Ja, ich weiß, und es braucht mich keiner mit der Nase darauf zu stoßen: Die Kolonialzeit war schlimm. Sie ist auch nicht zu rechtfertigen. Aber sie war nicht überall und immer Apartheid. Und: in der moralischen Verurteilung der Kolonialepoche oder – semantisch eindeutiger – des «Kolonialismus» haben wir uns wohnlich eingerichtet, daß uns diese Haltung zu einer «Standpunktprothese» geworden ist. Mir ist diese Standpunktprothese zum ersten Mal lästig geworden, sie begann richtig zu scheuern, als ich in Uganda 1982 bis 1985 die Ugander sprechen hörte: «Unter den Briten haben wir unser Leben sicher gefühlt. Es gab eine ordentliche Verwaltung, den «Civil Service». Man konnte mit dem Bus zweimal am Tag von Kampala nach Nairobi fahren.» Ich habe mich und andere Bleichgesichter dabei ertappt, daß wir damals die Ugander nur mitteilidig belächelt haben. Sie waren in der Erkenntnis der Kolonialepoche eben noch nicht so weit, wir hätten sie zuerst einmal so weit bringen müssen.

Mittlerweile habe ich Menschen in anderen Ländern Afrikas ähnlich sprechen hören, habe ich erkennen müssen, daß eher ich von ihnen zu lernen habe als sie von mir (oder uns). 1992 sehnen sich die Menschen in Moçambique nach einer weniger mörderischen Zeit zurück; man spricht nur noch von «unseren» (gemeint sind die FRELIMO) und «ihren» (gemeint sind die RENAMO) Bandidos.<sup>1</sup> Angehörige der FRELIMO-Armee wie der Rebellengruppe RENAMO terrorisieren die Zivilbevölkerung, die seit mehreren Jahrzehnten nur noch auf der Flucht ist mit ihrer geringen Habe, mit ihrem Kochtopf, immer wieder auf dem Sprung in den Busch. Ende 1991 habe ich in Nord-Somalia mit vielen Somalis gesprochen, die über die Zeit des britischen «Civil Service» mit sehnsüchtig-nostalgischer Stimme sprachen. Und jetzt erlebe ich in Angola ähnliches. Kurz bevor ich nach Angola losflog, hatte mir der politische Direktor im Bonner Auswärtigen Amt, Reinhard Schlagintweit voll Überzeugung gesagt: «Ja, die Portugiesen haben ja unglaublich gehaust. Viel schlimmer als die Briten und Franzosen.» – Auch so eine Standpunktprothese. In Luanda treffe ich gleich am ersten Abend im Salon des deutschen Botschafters Freundt den portugiesischen Botschafter bei der UN-Kommission António Vítor Monteiro. Sehr schnell wird mir deutlich, was der brasilianische Soziologe und Schriftsteller Gilberto Freyre, ein guter Kenner der Portugiesen, geschrieben hat.<sup>2</sup>

«Kein anderer Kolonisator der Neuzeit hat wie der Portugiese die Kulturen der tropischen Urwälder von Amerika und Afrika verarbeitet und assimiliert. Deswegen sind unsere Instinkte und Ängste stärker und unsere Rückfälle in die Mentalität der Primitiven häufiger.» (S. 142) Und bezogen auf Brasilien, aber gültig wohl auch für Angola, schreibt Freyre: «Wir müssen

noch auf einen besonderen Umstand der Entwicklungsgeschichte hinweisen: daß sie nicht im Zeichen der reinen Europäisierung stattfand. Statt mühsame Anstrengungen zu unternehmen, um sich an völlig fremdartige Bedingungen anzupassen, stellte die europäische Kultur den Kontakt mit der einheimischen her, indem sie sie durch das Öl der afrikanischen Vermittlung aufweichte.» (S. 78)

António Vítor Monteiro, der Typ dieses Mediators zwischen Europa und Afrika, braun, gekräuselter Haar, kommt gerade von einer Flugreise ins Innere seiner angestammten Heimat zurück: Seine Heimat ist Lusitanien. Er ist in Bié geboren und in einem Dorf in der Nähe dieser zentralangolanischen Stadt aufgewachsen, hat wie 300 000 (von insgesamt 450 000) Portugiesen 1974 das Land fluchtartig verlassen, um in das Mutterland der Portugiesen auf der iberischen Halbinsel zu fliehen (der Rest zog weiter nach Südafrika). Angola ist diese Flucht sehr schlecht bekommen. Die Folge waren von Beginn an heftige, massenmörderische Bürgerkriege. MPLA, FNLA, UNITA hießen die Siglen, unter denen das Land zerbrach.<sup>3</sup> Der West-Ost-Gegensatz bemächtigte sich der Angolaner. Die MPLA siegte und wurde eine streng marxistisch-leninistische Kaderpartei, überzog das Land mit den üblichen Stasi- oder KGB-Methoden, holte die Kubaner (zum Schluß 50 000 Soldaten) ins Land sowie die DDR, Bulgarien und die Sowjetunion. Wie im Lehrbuch gehörte Angola – wie Äthiopien, Moçambique, Vietnam, Kuba – zum Ostblock. Nur der COMECON war klug und pragmatisch genug, sich nicht mit dem Erbe einer in den Keller rutschenden Wirtschaft zu belasten.

Doch Angola ist immer noch komplizierter, kurioser, absurder, perverser gewesen. Der klassische Ost-West-Gegensatz, also der Kalte Krieg, brach sich im Prisma Angolas auf vielfältige Weise. US-Amerikaner arbeiteten für harte Dollars auf den Ölbohrinseln vor der Angola-Enklave Cabinda. Chevron und Texoil hörten nie auf, mit Angola harte Dollargeschäfte zu machen. Schließlich brauchte Angola diese Einnahmen, um die massigen Waffen- und Munitionseinkäufe aus Moskau, Prag, Havanna, Ost-Berlin usw. zu bezahlen. Bis Ende 1994 sind die Öleinnahmen von Cabinda für die Rückzahlung der Waffenkäufe aus Moskau gebunden ... Einerseits schützten die USA ihre Ölinteressen vor der Küste Angolas und Cabindas vor. Andererseits gaben die USA der UNITA, den antikommunistischen Rebellen, Waffen, um die Öltanker durch Minen und Attentate zur Explosion zu bringen. Und da die USA zusammen mit dem Apartheid-Staat Südafrika die UNITA von Jonas Savimbi unterstützten, bekam dieses politische Gemälde noch einen weiteren Klecks. Gegen Südafrika galten doch härteste Embargo-Sanktionen.

Als der Ostblock zusammenkrachte, die Mauer in Europa fiel, war es auch mit dem menschenmörderischen Stellvertreterkrieg in Angola zu Ende. Bislang wird die Zahl der Kriegsop-

<sup>1</sup> RENAMO, ursprünglich «Movimento Nacional de Resistência da Moçambique» (MNR), später «Resistência Nacional Moçambicana» (RNM oder RENAMO), vom rhodesischen Geheimdienst 1975 geschaffen und später von der Republik Südafrika unterstützt.

FRELIMO, ursprünglich «Frente de Libertação de Moçambique»; diese Abkürzung wurde beibehalten, als im Jahre 1977 die marxistisch-leninistische Partei gegründet wurde.

<sup>2</sup> G. Freyre, Herrenhaus und Sklavenhütte. Ein Bild der brasilianischen Gesellschaft. dtv/Wissenschaftliche Reihe, Band 4554, 1990.

<sup>3</sup> MPLA/PT, «Movimento Popular para a Libertação de Angola/Partido do Trabalho», gegründet 1956; UNITA, «União Nacional para a Independência Total de Angola», gegründet 1966; FNLA, «Frente Nacional de Libertação de Angola», gegründet 1962. Nach dem Waffenstillstand der drei Guerillabewegungen mit Portugal zu Beginn des Jahres 1975 zerbricht die aus diesen Bewegungen gebildete Übergangsregierung noch im Sommer des gleichen Jahres.

fer bei einer Bevölkerung von 10 Millionen auf 500 000 geschätzt. Am 31. Mai 1991 wurde in Lissabon der Waffenstillstands- und Friedensvertrag unterzeichnet. Die UNO, die Amerikaner, die Russen und die Portugiesen sind die Patrone dieses Friedens. Sie richteten auch eine De-facto-Regierung (CCPM) ein, die als Nebenregierung neben die noch amtierende der MPLA trat.<sup>4</sup> Für die Zeit bis zu den Wahlen wurden ein Demobilisierungsprogramm und die Registrierung der Wähler in allen Landesteilen beschlossen. Am 19. September 1992 sollen die Angolaner zur ersten freien, gleichen, geheimen Wahl gehen, soll die Demokratie beginnen.

### 16 Jahre Bürgerkrieg – 14 Jahre Befreiungskrieg

Was haben die 16 Jahre Bürgerkrieg dem Volk und dem Land Angola gebracht? Die totale Zerstörung der Infrastrukturen des Landes, den Niedergang von Wirtschaft und Handel, von Kommunikation und von Transportwegen dieses potentiell reichen Landes. Angola war der viertgrößte Diamantproduzent der Welt, der fünftgrößte Kaffeeproduzent und hatte – neben vielen anderen Produkten – Öl. Angola kann, wenn der Friedensprozeß anhält und das Land nicht im Chaos versinkt – wieder ein reiches Land werden. Schon jetzt sieht das statistische Pro-Kopf-Einkommen des Angolaners besser aus als das seiner Kollegen in Äthiopien: 210 US-Dollar des Äthiopiens stehen den 850 US-Dollar des Angolaners gegenüber.

Captain Charles Chapllonch ist ein US-Offizier in der CMVF, der «Comissão militar de Verificação e de Fiscalização», also der militärischen Verifizierungskommission. Diese Unter-

<sup>4</sup> CCPM, «Gemeinsame Politisch-Militärische Kommission»; sie hat die Aufsicht über drei Komitees, die sich auf die Bildung einer nationalen Armee aus Einheiten von MPLA und UNITA, auf die Organisierung der Polizei und von Organen zur Aufrechterhaltung von Recht und Ordnung und schließlich auf die Überwachung der Einhaltung des Waffenstillstands (CMVF) konzentrieren.

Die röm.-kath. Pfarrei Heilig Geist sucht auf den  
1. August 1992 oder nach Vereinbarung

## Pastoralassistenten/-in Jugendarbeiter/-in

Das Pflichtpensum umfaßt im wesentlichen folgende Aufgaben:

- Schwerpunkt Jugendarbeit
- Mitarbeit in der Pfarrei
- Weitere Aufgaben werden je nach Neigung der Bewerberin oder des Bewerbers festgelegt.

Wir bieten:

- selbständiges Arbeiten
- Unterstützung und Beratung durch ein Team und eine Jugendarbeitsgruppe

Interessenten/-innen richten ihre Bewerbung mit den üblichen schriftlichen Unterlagen an

Herrn Alois Zimmermann, Personalverantwortlicher,  
Vorhaldenstraße 30, 8049 Zürich.

Für weitere Auskünfte steht Ihnen Herr Pfarrer Ciril Berther, Tel. 341 11 22, gerne zur Verfügung.

gruppe der CCPM, der gemischten Kommission der UNO mit Beobachtern aus den USA, Rußland und Portugal, hat zusammen mit einer UN-Blauhelm-Gruppe die Auflösung der beiden bisherigen Armeen, der Regierungsarmee und der UNITA-Armee zu überwachen. Chapllonch ist von Herkunft Spanier, er hat einen katalanischen Namen. Die US-Regierung war klug genug, nach Angola nur Offiziere zu entsenden, die portugiesisch sprechen können. Auch der designierte US-Botschafter Jeff Millington spricht fließend portugiesisch, wie Charles Chapllonch, der in Austin (Texas) stationiert ist.

Diese Gruppe versucht im Lande durch Unterstützung von Transporten zu helfen. Als wir am 25.3.1992 in der Kommission in Luanda sitzen und als ich das Projekt der Minenräumung mit vier Ex-Minenräumpanzern der ehemaligen ostdeutschen Armee vorstelle, herrscht Mäuschenstille. Alle anwesenden Militärs spüren, daß hier etwas ganz Neues beginnt. Offensivwaffen wie diese ostdeutschen T-55-Tanks mit Schlagrollen vor den Ketten werden hier zum ersten Mal in der Geschichte humanitärer Arbeit für das zivile lebensrettende Minenräumen eingesetzt. Jeder spürt: das ist eine Weltpremiere. Zum ersten Mal werden diese demilitarisierten Tanks für einen neuen humanitären Zweck eingesetzt, der der Zielsetzung solcher Kriegswaffen genau entgegengesetzt ist. Die Kanone wird abgesägt, die beiden Maschinengewehre werden abgeschweißt ebenso wie die Halterungen, so erkläre ich den gespannt zuhörenden Offizieren aus aller Herren Länder in der Luanda-Kaserne. Ich kann ihre Gesichter genau beobachten, weil ich alles ins Portugiesische übersetzen lassen muß. Da sitzt an der Stirnseite der ägyptische General Hussein Aly, an der anderen Seite ihm gegenüber nicht minder mächtig und groß ein General aus Nigeria. Dazwischen der portugiesische General Bonito, dann die Offiziere aus der MPLA-Armee wie von der UNITA. Die beiden Russen neben mir flüstern mir etwas gebrochen deutsch ins Ohr – sie sind fast stolz, daß es russische T-55-Tanks sind, die für diese Weltpremiere in Frage kommen.

Der GI Charles Chapllonch bringt mich später zum einzigen Regierungsvertreter, der für diese Operation ein praktisches Interesse hat. Er heißt Engenheiro Mamedes und ist Vizeminister im «Ministerio das Obras Publicas». Mamedes will, daß wir schneller kommen, keinen Tag verzögern, denn die Bevölkerung wartet darauf. Das ist im Verhältnis zu dem sonstigen Gehabe der Regierung in Luanda ein ganz ungewöhnlicher Ton. Die alte Regierungsgarde ist abgewirtschaftet. Es gab bislang in der MPLA-Zeit massive Korruption. Die Funktionärsschicht konnte sich bereichern, die Proleten-Bevölkerung konnte sehen, wo sie blieb. Die Ministerialen fürchten jetzt in Luanda um ihre Privilegien. Es ist ja wie überall in Afrika: Minister sind auf Reisen. Der Außenminister «Loy» van Dunem war drei Wochen in Europa, USA, ist gerade zwei Tage in Luanda, kommt kaum zum Unterzeichnen der aufgelaufenen Akten, ist schon wieder unterwegs, Macao, Hongkong, China... Solche Reisen bringen pro Tag eine Spesenrate von 200 bis 500 Dollar mit sich, die flugs auf ein Genfer Nummernkonto gehen. 200 US-Dollar ist dabei wohl der niedrigste Betrag.

### 10 000 US-Dollar für einen Blauhelm

Apropos Unverhältnismäßigkeit von Gehältern und Einkünften. Die UNO-Operationen können nicht mehr finanziert werden, so lesen wir täglich in den Zeitungen. 3 Milliarden Dollar für Kambodscha, 180 Millionen Dollar für Jugoslawien, 20 Millionen Dollar für Angola. Diese Kosten sind deshalb so exorbitant und fragwürdig, weil sie in aller Regel die Kosten für den Personalhaushalt ausmachen. Die Blauhelme im Irak, 500 an der Zahl, verdienen pro Monat pro Mann 10 000 US-Dollar. Dort haben diese Guards ein lässiges, leichtes Leben, sie müssen eigentlich nur in guten funktionstüchtigen Wagen in der Gegend herumfahren, müssen Präsenz demonstrieren. Von diesen 10 000 Dollar müssen sie keinen Cent ausgeben,

weil für die Unterkunft und Verpflegung gesorgt ist. Die Blauhelme in Angola verdienen 127 US-Dollar pro Tag – es handelt sich um eine Truppe, in der nicht weniger als 15 Nationen zusammengebracht sind: Guinea, Bissau, Portugal, Nigeria, Rußland, USA, Indien, Ungarn, Tschechoslowakei, Malaysia, Indonesien, Argentinien, Spanien, Brasilien, Jugoslawien. Viele dieser Blauhelme haben in ihrem prächtigen Wohnmobil-Quartier alles: Tennisplatz, Swimming-Pool, Klimaanlage – und auch das notwendige Entertainment. Eine große Zahl von ihnen wollen sich aus der heißen Angola-Wüste (Temperaturen in Luanda bis 35 Grad) nach Jugoslawien versetzen lassen. Dort bekommen die Blauhelme pro Tag 147 Dollar. Charles Chaplonech sagt mir, während wir durch die Wohncontainer auf der Suche nach einem ägyptischen General sind: «Wissen Sie, ich habe Kinder zu Hause, und ich habe überlegt, nach Hause zu fliegen. Wir haben hier nichts Richtiges zu tun...»

Die UNO arbeitet unpraktisch, vergeudet Zeit in Assessment und Meetings, Sitzungen und Besprechungen, Herumfahren und Herumfliegen. Sie müßte die UN-Friedensmissionen technisch anders organisieren. Zur symbolischen Demonstration der Internationalität und Neutralität würde es reichen, die UN-Truppe in Angola aus zwei Nationen zu bilden. Eine aus dem Westen, eine andere aus Afrika: Also z. B. die Briten und die Nigerianer. In Kambodscha dagegen z. B. die USA und die Indonesier oder Thailänder. Damit würde eine erhebliche Reduktion von Kosten und von Reibungsverlusten entstehen. Charles Chaplonech lacht sich kaputt, als er sich an die Szene erinnert, als ein brasilianischer und ein jugoslawischer Offizier versuchten, sich portugiesisch, dann englisch zu unterhalten. Der Versuch, schon jetzt Soldaten und Offiziere aus den Armeen Osteuropas miteinzubeziehen, ist völlig untauglich. Sie sprechen weder Englisch, noch sonst eine westliche Sprache. Allenfalls Deutsch, wie ich in Luanda merke – beim Gespräch mit einigen Ungarn und Tschechen. Aber was bringt das Deutsche hier?

Die Armeen der MPLA und der UNITA sind jetzt auf dem Weg in Sammellager, denn die UNO hat die Demobilisierung von mindestens 150 000 Soldaten zu überwatchen. Die MPLA-Staatsarmee mit insgesamt 150 000 und die UNITA-Armee mit 50 bis 60 000 Soldaten werden auf eine künftige Angola-Armee von 50 000 zusammengeschmolzen, in der UNITA- und MPLA-Offiziere wie Mannschaften zu gleichen Teilen vertreten sind. Das hat schon jetzt zur Folge, daß bis zu 38 000 Soldaten einfach in den Busch und die Savanne verschwunden sind, natürlich unter Mitnahme ihrer Kalaschnikoff AK 47. Deshalb gibt es immer mehr Banditen im Land, die Fahrten über Land zu einer gefährlichen Unternehmung werden lassen.

Aber Übergriffe auf fremdes Eigentum sind nicht nur im weißen Land zu gewärtigen. Jede Nacht wird im Hafen von Luanda unter Mithilfe von Polizei, Hafenpolizei, MPLA-Armee und UNITA-Armee kräftig geklaut, organisiert geklaut. Einmal kamen 15 LKWs für die neue Armee am späten Nachmittag, wenn das meiste entladen wird, an, günstig für Diebstähle, weil es am gleichen Tag nicht mehr aus dem Luanda-Port herausgeholt werden kann. Am nächsten Morgen waren die LKWs verschwunden – wie auch kleinere Bierladungen. Es gibt eine ganz neue Klasse von Post-war-mongern, also solchen, die von den chaotischen Bedingungen profitieren. Plündern war schon die Methode unter den alten, sie ist auch die Methode unter den sich häutenden MPLA-Chamäleonis. Der Besuch des Vertreters der SPD, des Bundestagsabgeordneten Günter Verheugen, wurde sehr beachtet, Verheugen bekam alle Audienzen. Grund dafür: Die MPLA möchte gern in die «Sozialistische Internationale» aufgenommen werden, um sich über Nacht und noch vor den kommenden Wahlen das sozialdemokratische Mäntelchen umzuhängen. Aber auch die UNITA hat Probleme mit den neuen Zeiten. Sie muß sich, wozu sie gar keine Neigung hat, demokratischer Konkurrenz aussetzen, muß sich nach den beiden verschwundenen Tito Chingun-

ji und Wilson dos Santos fragen lassen, die beide als hochrangige Diplomaten für die UNITA tätig waren (Tito Chingunji als Vertreter der UNITA von 1986 bis 1988 in Washington und Wilson dos Santos in Lissabon). Zurückgerufen nach Angola kamen sie dem tyrannischen Gebaren des UNITA-Herrschers Jonas Savimbi in die Quere. Was die zwei Minister aus dem Schattenkabinett Savimbis und «ancien combattants» Miguel Nzau Puna und Tony da Costa Fernandes nach ihrer Dissidenz von der UNITA am 28. März 1992 in Paris der Weltöffentlichkeit berichteten, läßt alle jene westlichen Diplomaten erschauern, die mit dem damaligen US-Präsidenten Ronald Reagan der Meinung waren, daß Jonas Savimbi und die UNITA die Herolde westlicher Freiheit und Demokratie in Angola gewesen seien.<sup>5</sup>

### Panzer zu Pflugscharen

«... und führen wohin wir nicht wollen». Wer von uns hätte 1979 daran gedacht, als wir mit einem Schiff auf das Südchinesische Meer dampften, daß wir im Sommer 1992 in Angolas Steppe, südlich von Huambo, in der Welt, die 1852 Linvingstone zum ersten Mal für die Europäer erkundet hatte, mit ehemaligen Panzern vom Typ T-55 und schwerem Sprengstoff daran gehen würden, Minen der verschiedensten Herkunft zu knacken. Die Belastung für uns alle, die wir uns daran machen, solche schwere, Angst einflößende Ungetüme (Gewicht: 36 Tonnen) für diese lebensrettenden Aktionen zu benutzen, ist horrend. Wir Europäer kommen mit unseren Trauerarbeiten nicht mehr richtig nach! Wir haben die Trauerarbeit über die Folgen der Kolonialzeit noch nicht richtig zu Ende führen können, da überfällt uns schon die nächste Katastrophe, an der nicht mitschuldig zu sein wir auch nicht bitten dürfen. Denn unter den Minen-Typen, die mir angolanische Offiziere auf zwei fein säuberlich getippten Listen übergeben, gibt es auch die Mine «PPM-2» aus «Alemanha», eine DDR-Mine. Es sind sowjetische wie US-amerikanische, kubanische wie süd-afrikanische, tschechische wie chinesische Minen, die im Boden Angolas herumliegen und das Land über Generationen noch behindern und verkrüppeln werden. Im Lande gibt es ca. 600 000 bis 800 000 Kriegsversehrte. Allein im Großraum Luanda sind es an die 300 000. Bisher beteiligt sich das Schwedische Rote Kreuz mit einer Prothesenwerkstatt in Luanda, dazu liefert eine kleine einheimische Werkstatt im Vorort Viana eine kleine Menge von Prothesen – solange Material und Energie vorhanden sind. Manche der Krüppel und Amputierten wollen gar keine Prothesen haben, wie mir die schwedischen Helfer erzählen. Warum? Sie verlieren dann die staatliche Versorgung, die sie nur so lange bekommen, wie sie richtige Krüppel mit Krücken sind...!

Wir müssen diese Traurigkeit akzeptieren: Um humanitär weiterzukommen, reicht es nicht mehr, die Chirurgie und die Prothesenwerkstätten zu verbessern und zu vergrößern. Eine Stufe der Prävention besteht darin, die Zahl der Minen im Lande durch Vernichtung (Explosion, Sprengung) zu vermindern. Diese Minenräumpanzer im kastrierten Kleid, weiß angestrichen und mit dem grünen Baum des Komitees Cap Anamur darauf gemalt, haben vor ihren Ketten im Abstand von 3 Metern zwei Schaufelrollen, die mit einem Gewicht von je 2,2 Tonnen auf den Boden schlagen. Diese Rollen bringen die Minen zur Explosion. Bei Anti-Personen-Minen kann die Rolle Hunderte und mehr zur Explosion bringen. Aber nach 5 bis 10 Anti-Panzer-Minen sind die beiden Minen-Räum-Rollen zerstört. Wir müssen sie ersetzen. Wir wollten als Humanitäre und geborene Pazifisten niemals Berührung mit Kriegshandwerk und Waffen haben. Jetzt müssen wir im deutschen Verteidigungsministerium auf der Hardthöhe in Bonn dauernd auftauchen und uns um neues Gerät, LKWs, Brücken-Lage-Panzer, Minenräum-Panzer bemühen, damit wir Völker von dieser Last mit-befreien, die dazu aus eigener Kraft nicht in der Lage sind.

<sup>5</sup> Vgl. Le Monde vom 28. März 1992, S. 4.

Die Hypothek der letzten drei Jahrzehnte besinnungslosen Aufrüstens und Waffenexportierens in diese Habenichtsländer wird uns noch eine schwere Last werden. Wir haben diese Länder, die z. T. nur nomadisch und agrikulturell funktionieren und leben, bis über die Halskrause voll mit Waffen gestopft. Sie ersticken unter den Waffen. Somalia existiert als Land und Staat nicht mehr, weil eine junge Generation dort nicht mehr weiß, wie sie von den Waffen läßt.<sup>6</sup> Die Kalaschni-

<sup>6</sup> Dies gilt u. a. auch noch für Kambodscha, Liberia, Sudan, das südliche Äthiopien, Afghanistan.

koff (AK 47) kostete vor zwei Monaten in Somaliland (Nord-Somalia) ganze 35 000 Somali-Shillinge, das sind 12 US-Dollar. Und die 220 SAM-Raketen im Hafen von Berbera sind so alt und hochexplosiv, daß sie jederzeit in die Luft gehen und einen großen Teil der Stadt und des umliegenden Landes verwüsten können. Wer weiß da noch weiter? Warum fragen sich die Verantwortlichen für diesen Waffenexport nicht mal danach, welchen Wahnsinn sie da angerichtet haben? Warum fragen wir uns nicht mal, weshalb wir so etwas zugelassen haben?

Rupert Neudeck, Troisdorf

## Hoffnungszeichen eines polnisch-jüdischen Dialogs

Unlängst nahm ich an einer westdeutschen Universität an einem dem deutsch-polnischen Verhältnis gewidmeten Symposium teil. Im Rahmen der Veranstaltung sprach ein deutscher Jude aus Israel über den «polnischen» Antisemitismus der Nachkriegszeit – angefangen von dem Kielcer Pogrom des Jahres 1946 über die verschiedenen, mit politischen Krisen verbundenen Instrumentalisierungen des Antisemitismus durch die kommunistische Partei bis hin zu den antisemitischen Begleitumständen der jüngsten polnischen Wahlen. Damit hatten die Veranstalter eine von ihnen kaum vorhergesehene peinliche Situation heraufbeschworen: die polnischen Teilnehmer fühlten sich brüskiert und reagierten äußerst emotional. Nicht daß sie das Faktum antisemitischer Erscheinungen im Nachkriegspolen geleugnet hätten, aber die Tatsache, daß sie ausgerechnet vor einem überwiegend deutschen Auditorium des Antisemitismus beschuldigt wurden und die deutschen Teilnehmer gleichsam – gewollt oder ungewollt – in die Rolle eines Schiedsrichters gerieten, empfanden sie als unzumutbar. Und nicht nur sie. Auch den anwesenden Deutschen war unbehaglich zumute.

Vertreter der Nation, die für den Holocaust die alleinige Verantwortung zu tragen hat, haben sicher kein Recht, die polnischen Nachbarn, deren Lebensraum sie beehrten und zum Todesraum der Juden erkoren, Antisemitismus vorzuhalten. Aber sollen sie einfach schweigen? Ist es nicht vielmehr ihre Aufgabe, das in ihrer Macht stehende zu tun, um zu einer polnisch-jüdischen Verständigung beizutragen? Dazu gehört ein tieferes Verständnis der jüdisch-polnischen Problematik in dem komplexen Geflecht historischer, kultureller, soziologischer, politischer, religiöser und mentaler Faktoren. Doch über eine solche, von Verständnis getragene Analyse hinaus sollten deutscherseits auch jene Hoffnungszeichen aufmerksam registriert werden, die das Bemühen erkennen lassen, die polnisch-jüdischen Barrieren zu überwinden, antijudaistischen Einstellungen entgegenzuwirken und trotz aller Schwierigkeiten den so notwendigen Dialog zu führen. Von solchen Hoffnungszeichen soll im folgenden die Rede sein, und sie sind dort zu finden, wo der Antisemitismus seine tiefen Wurzeln hat und mitunter seltsame Blüten treibt – im Raum der polnischen Kirche.

Für gewöhnlich werden drei Ereignisse angeführt, um die Aktualität eines «polnischen» Antisemitismus zu belegen: Lanzmanns Filmopus «Shoa», der Streit um das Karmeliterinnenkloster in Auschwitz sowie die polnischen Präsidenten-, Parlaments- und Sejmwahlen. Dabei wird in der Regel übersehen, daß alle drei Fakten ihre positive Kehrseite haben: Lanzmanns «Shoa» mit seiner Dokumentation eines primitiven, religiös begründeten Antisemitismus, der selbst für den Holocaust das Deutungsmuster eines göttlichen Strafgerichts über die «Gottesmörder» zuläßt, hat in Polen die lange tabuisierte Diskussion um eine moralische Verstrickung in die von den Deutschen betriebene Judenvernichtung der Okkupationszeit in Gang gebracht, für die die katholischen Medien der sog.

Znak-Gruppe – Tygodnik Powszechny, Znak und Wiek – Mitte der achtziger Jahre das Forum abgaben. Der Streit um das Kloster in Auschwitz hat nicht nur letztlich dazu geführt, daß die katholische Seite dem jüdischen Wunsch nach Verlegung des Klosters nachkam, bedeutsamer ist wohl noch, daß damit die bislang kaum gestellte Frage nach der Bedeutung von Auschwitz im jüdischen Verständnis samt ihren Konsequenzen für eine «Theologie nach Auschwitz» aufbrach. Und die antisemitischen Begleitumstände der jüngsten polnischen Wahlen schließlich, bei denen als neue Form eines politisch instrumentalisierten Antisemitismus der politische Gegner unbeschadet seiner polnischen Abstammung zum Juden ernannt wurde, hat Polens Kirche für diese gefährliche Entwicklung immerhin insoweit sensibilisiert, daß sie darauf pastoral mit einem Hirtenbrief reagierte, der unmißverständlich klarmacht, daß «jede Form von Antisemitismus mit dem Evangelium unvereinbar ist».<sup>1</sup>

### Dialog mit Verspätung

Der christlich-jüdische Dialog kam in Polen – von vereinzelten Beiträgen abgesehen – mit reichlicher Verspätung erst in den achtziger Jahren in Gang, und es waren nicht Polens Bischöfe, die sich als erste zu Wort meldeten, sondern die katholischen Intellektuellen aus dem Kreis der sog. Znak-Gruppe. So befaßte sich 1983 die Krakauer Monatsschrift Znak in einem Doppelheft mit dem Verhältnis von «Katholizismus und Judentum». Fünf Jahre später wurde von der Redaktion die jüdische Problematik unter der Überschrift «Juden, Polen, Christentum – Erbe und Gegenwart» erneut aufgegriffen. In diesen Jahren wuchs unter der polnischen geistigen Elite die Einsicht, daß mit der Vernichtung der polnischen Juden angesichts ihrer traditionellen Bedeutung für Kultur und Geistesleben die polnische Identität selbst Schaden gelitten hat und Polen ohne Juden ein anderes Polen sei als vordem. Um diesen schmerzlichen Verlust bewußt zu machen und gleichzeitig das jüdische Erbe als Teil polnischer Kultur zu wahren, wurden seit Mitte der achtziger Jahre in einzelnen Städten «Wochen der jüdischen Kultur» veranstaltet, zumeist in der Trägerschaft der Klubs Katholischer Intelligenz.

1986 berief die Polnische Bischofskonferenz eine «Unterkommission für den Dialog mit dem Judentum», die ein Jahr später den Rang einer Ordentlichen Kommission erhielt. Diese von Bischof Henryk Muszynski (seit kurzem Metropolit-Erzbischof von Gnesen) geleitete und mit engagierten Theologen besetzte Kommission hat seitdem gute Arbeit geleistet: sie war maßgeblich am Zustandekommen der Begegnung Johannes Pauls II. mit Vertretern des polnischen Judentums in der Residenz des Primas (14. Juni 1987) beteiligt, organisierte 1988 in Krakau und der nahegelegenen Benediktinerabtei Tyniec gemeinsam mit der jüdischen Liga B'nei B'rith ein Internationales Theologisches Kolloquium «Juden und Christen im Dialog» und hat

<sup>1</sup> Dieser Brief ist leicht zugänglich in französischer Übersetzung: Documentation Catholique, 17.2.1991, S. 208ff. (von der Bischofskonferenz verabschiedet am 30. November 1990, veröffentlicht am 20. Januar 1991).

entscheidend zur Entschärfung und schließlich Beilegung des Streits um das Kloster in Auschwitz beigetragen. Allerdings hat diese Auseinandersetzung die Kräfte der Kommission so stark gebunden, daß sich die Herausgabe einer dem Verhältnis von Christentum und Judentum gewidmeten Dokumentensammlung verzögerte.

Unter den theologischen Hochschulen des Landes ist vor allem die Warschauer Katholisch-Theologische Akademie um eine Klärung des Verhältnisses der Kirche zu den Juden und dem Judentum bemüht. Seit 1989 veranstaltet sie regelmäßige Kolloquien, um die theologischen Grundlagen des Dialogs zu sichern, ein tieferes Verständnis des Judentums zu gewinnen und Voraussetzungen zu schaffen, den Antijudaismus im Raum der Kirche durch pastorale Bemühungen zu überwinden. Von besonderer Bedeutung ist hier das III. Kolloquium (1991), auf dem – jüdisch wie christlich – nach einer «Theologie nach Auschwitz» gefragt wurde und das den folgenden Überlegungen teilweise zugrunde liegt. Das IV. Kolloquium, das für den 11./12. Mai 1992 geplant ist, wird dem «Streit um Jesus» gewidmet sein und – hoffentlich – über Polen hinaus internationale Beachtung finden.

Die Aufzählung der hauptsächlichlichen und keineswegs vollständigen Initiativen eines christlich-jüdischen Dialogs in Polen ist gewiß beeindruckend und sollte auch im Ausland zur Kenntnis genommen werden, zumal dann, wenn vom Antisemitismus in Polen die Rede ist. Andererseits ist nicht zu übersehen, daß es sich hier um eine relativ schmale Schicht einer theologischen und geistigen Elite handelt, die noch sehr isoliert erscheint und ihre Probleme hat, sich im Raum der Kirche und über sie hinaus Gehör zu verschaffen. Hier spielt die bereits erwähnte – gegenüber anderen Ländern – verspätete Aufnahme des Dialogs eine Rolle: das allgemeine Bewußtsein in Kirche und Gesellschaft ist auf die spätestens durch das II. Vatikanum veränderte Situation nur ungenügend vorbereitet. Überkommene Vorurteile und Stereotype wirken nach, die beiderseitig empfundene Last der Vergangenheit ist noch unbewältigt, die Bereitschaft zum Dialog gering, die Abwehrreaktion groß. Entgegen der Annahme, daß Juden und Polen in den Jahren der Okkupation durch das gemeinsam vergossene Blut einander näher gekommen seien, hat der Umstand, daß die Stätten des polnischen Martyriums zugleich die Orte jüdischer Massenvernichtung sind, beide Völker entzweit. Die räumliche Distanz zwischen der Rampe und den Krematorien von Birkenau und dem Stammlager Auschwitz hat im Bewußtsein und Empfinden beider Völker die Dimension tiefster Entfremdung angenommen: in der Erinnerung an Auschwitz blieben Juden wie Polen jahrzehntelang in ihrem eigenen nationalen und religiösen Denken und Empfinden gefangen, ohne nach dem Verständnis des anderen zu fragen. Unter diesen Voraussetzungen war ein Dialog kaum möglich.

Angesichts dieser Problemlage verwundert es nicht, daß es die um einen Dialog mit dem Judentum und den Juden bemühten Kräfte schwer haben, die Barriere gleichgültigen oder auch feindseligen Schweigens zu durchbrechen. Auf den Symposien und Kolloquien gehaltene Referate werden zwar in Zeitschriften von einigem theologischen und intellektuellen Niveau publiziert, doch es mangelt an ihrer Popularisierung in Medien mit breiter Leserschaft. Die Redaktionen katholischer Blätter weigern sich weithin, die jüdische Thematik in einem positiven Sinn aufzugreifen. Und wo dies – wie etwa in der Krakauer Wochenzeitung *Tygodnik Powszechny* – mit beharrlicher Regelmäßigkeit geschieht, da kommt es zu unerfreulichen Reaktionen. So konnte beispielsweise ein dem *Tygodnik Powszechny* erteiltes Interview von Bischof Muszynski (1987, damals Bischof von Włocławek), in dem er auf die gemeinsamen Wurzeln und Aufgaben von Juden und Christen hinwies, eine Flut von geradezu böswilligen Stellungnahmen hervorrufen, die den Bischof der Häresie beschuldigten und den *Tygodnik Powszechny* als «Judenblatt» zu diffamieren suchten. Was in westlichen Medien in jüngster Zeit als Erscheinungsformen eines «polnischen» Antisemitismus zitiert wird, läßt oftmals den Kontext vermissen und den Leser darüber im Ungewissen, daß diese Phänomene zu einem Teil Reaktionen auf Bemühungen darstellen, in Kirche und Gesellschaft einen Bewußtseinswandel herbeizuführen und die Basis für einen fruchtbaren Dialog zu erweitern.

Die Auseinandersetzung gewinnt auch dadurch an Schärfe, daß die bereits von den Kommunisten praktizierte Instrumen-

alisierung des Antisemitismus nunmehr durch nationalistische Gruppierungen mit katholischem Etikett fortgesetzt wird und bei den Wahlkämpfen um das Präsidentenamt und die Sejm-Sitze auch Wirkung zeigte. So werden theologische Verfechter eines Dialogs mit den Juden zu Zielscheiben politischer, mit theologischen Scheinargumenten nur notdürftig getarnter Attacken und sehen sich ihrerseits gezwungen, den Kampf auch in der politischen Arena aufzunehmen und die sich betont katholisch gebenden Antisemiten zu demaskieren. Schließlich kann die Kirche nicht die Augen vor einer Situation verschließen, in der unter ihrem Schild und mit Argumenten einer längst überholten Theologie ein Antisemitismus geschürt und die Religion zur Erreichung politischer Zwecke mißbraucht wird. Dies in aller Deutlichkeit ausgesprochen zu haben, ist eines der großen Verdienste der um den Dialog mit den Juden bemühten polnischen Theologen und Intellektuellen.

### Das jüdische Verständnis des Holocaust

Ein entscheidender Punkt dieses Dialogs ist das Verständnis des Holocaust. Hier klaffen polnische und jüdische Auffassungen weit auseinander. Und das sowohl in den Kategorien nationaler wie religiöser Interpretation. Deutlich geworden ist dies vor allem im Kontext des Streits um das Kloster in Auschwitz. Polnischerseits war man nicht einmal auf den Gedanken gekommen, sich über die Einrichtung dieses Klosters in dem an das KZ grenzenden Alten Theater mit Vertretern des Judentums abzusprechen. Man war daher von der jüdischen Reaktion und ihrer Heftigkeit überrascht. Die hieraus resultierenden Auseinandersetzungen haben letztlich darin ihren Grund, daß jede Seite ihr eigenes Verständnis des Holocaust hat, ohne daß über diese Unterschiedlichkeit bislang ein Dialog geführt worden wäre. Will man zu einem wechselseitigen Verständnis kommen, dann ist Dialog dringend geboten.

Für die Polen ist Auschwitz vor allem ihr nationales Golgota. Nicht daß das Leiden und Sterben von Menschen anderer Nationen vergessen wäre, doch steht dieses im Schatten des eigenen nationalen Schicksals. Dabei läßt diese Sicht durchaus Raum für die Frage nach dem Eigentlichen des Menschseins, das in Auschwitz einer extremen Prüfung unterzogen wurde, doch die Explikation geschieht dann doch aufgrund polnischer Erfahrungen und Selbstzeugnisse – bis hin zu dem Lebensopfer von Pater Maximilian Kolbe, der – zumal durch seine Heiligsprechung – zum religiösen wie nationalen Symbol für die Überwindung von Auschwitz wurde.

Den Juden ist ein vergleichbarer Zugang zu Auschwitz unmöglich. Zwischen der Rampe und den Krematorien von Birkenau blieb ihnen kein Raum der Bewährung. Die «Endlösung der Judenfrage» ist auch theologisch eine ungleich radikalere Herausforderung als es die Leiden eines jeden anderen Volkes, die Zigeuner ausgenommen, unter der NS-Herrschaft sein konnten. Was immer eine «Theologie nach Auschwitz» an Veränderungen im christlichen Glaubensverständnis bewirken mag, die Formel impliziert dennoch die grundsätzliche Möglichkeit von Theologie nach dem Holocaust – und ein Karmeliterinnenkloster hat in dieser Konzeption seinen Platz. Nicht so im jüdischen Verständnis. Die Tatsache, daß Gott sein Volk der Vernichtung preisgab, läßt kaum mehr eine theologische Deutung zu. Jede religiöse Betrachtung von Auschwitz verdunkelt in den Augen der Juden die Abwesenheit Gottes am Ort des Holocaust. Ihm gegenüber versagt das traditionelle jüdische Denkmuster, wonach die Sünden des Volkes seine Katastrophen bedingen. Wenn es für den gläubigen Juden überhaupt auf Auschwitz eine Antwort gibt, dann ist es die, daß Gott seinem Volke die Erfahrung seiner Vernichtung zugemutet hat, damit es sich in Zukunft nicht mehr als Opfer der Geschichte von den Völkern zur Schlachtabank führen läßt, sondern sein Los selbst in die Hand nimmt – eine Auffassung, die vom israelischen wie amerikanischen Rabbinate – unter Einbe-

**U**nsere Leben ist die Geschichte unserer Begegnungen. Vor diesem Hintergrund wirft der bekannte römische Theologie-Professor Josef Imbach neues Licht auf die im Neuen Testament geschilderten Begegnungen Jesu mit den Außenseitern seiner Zeit. Der Umgang Jesu mit seinen Mitmenschen wird so zum Schlüssel für die heutigen Gottesbegegnungen.

**Josef Imbach**  
**Jesus begegnen**  
 Biblische Erfahrungen heute.  
 182 Seiten. Gebunden  
 DM/sFr. 29,80



**L**eidenschaftliche Hoffnung kennzeichnet die Spiritualität der Zukunft. Für den bekannten Kapuzinerpater ist Selbsterfahrung die Voraussetzung für jedes gesellschaftliche Engagement. Nur so eröffnen sich dem/der Glaubenden ganz neue Möglichkeiten der Gotteserfahrung. Wer mit Anton Rotzetter gelernt hat, mit allen Sinnen zu glauben, wird die Kraft des biblischen Glaubens erfahren.

**Anton Rotzetter**  
**Leidenschaftliche Hoffnung**  
 Die Kraft des biblischen Glaubens  
 196 Seiten. Broschur  
 DM/sFr. 29,80



ziehung und Berücksichtigung der Vielfalt jüdisch-theologischer Reflexion – als theologische Idee akzeptiert wurde.<sup>2</sup> Eine Konsequenz dieser Denkweise ist die Gründung des Staates Israel samt seiner politischen Doktrin: der Holocaust hat das jüdische Volk ein für alle Male gelehrt, daß es – zerstreut unter den Völkern – offenbar seiner Existenz beraubt ist und seine Sicherheit nur in einem eigenen, zur Selbstverteidigung bereiten Staat finden kann.

Diese Antwort auf den Holocaust wird – wie Rabbi Byron L. Sherwin auf dem III. Kolloquium der Warschauer Katholischen-Theologischen Akademie ausführte – für die Juden selbst zu einem Problem ihrer Identität. Die Kontinuität ihrer eigenen Geschichte gerät in Gefahr, weil sich die heutigen Juden nicht mehr mit der chassidischen Tradition des stummen Leidens und Sterbens identifizieren, dafür aber mit dem bewaffneten Widerstand und dem ehrenvollen Tod der Helden des Warschauer Ghetto-Aufstands von 1943. Auch der Antisemitismus erfährt in dieser Perspektive eine Radikalisierung, insofern er in einen unmittelbaren und unlöslichen Zusammenhang mit dem Holocaust gebracht wird – eine Prämisse, aus der im jüdischen Denken eine Mitschuld der Polen am Holocaust als schlüssig erscheint.

Auschwitz wird so für das moderne israelische wie auch amerikanische Judentum zum Ausgangspunkt eines – theologisch gerechtfertigten – Säkularisierungsprozesses, als dessen Folge die religiös-geistigen Werte weit hinter den ethnisch-nationalen zurückstehen. Dies führt zu einem utilitaristischen Umgang mit der religiösen Tradition – je nach ihrer Verwertbarkeit für die Sicherung des Staates Israel und seiner Interessen. Hier zeigt sich bei aller Unterschiedlichkeit eine Parallele zu den Erscheinungsformen einer politischen Instrumentalisierung der Religion, wie sie gegenwärtig in nationalistischen Kreisen der polnischen Kirche und Gesellschaft zu beobachten sind.

Angeichts dieser Situation dürfte ein auf der theologischen Ebene geführter polnisch-jüdischer Dialog nicht nur von einiger Brisanz sein, er könnte auch – zumal in der Frage nach dem Verhältnis von religiöser Tradition und moderner Säkularisation – zu einer wechselseitigen Klärung beitragen. Vielleicht gelingt es im Laufe dieses Dialogs, die Konsequenzen jener Tragik zu überwinden, wonach Polen, die – geschichtlich gesehen – zweite Heimat der Juden, zur Stätte der Shoa wurde. Hier scheinen Juden wie Polen aufgefordert, ihre nationalistische Befangenheit zu überwinden und die Gemeinsamkeit ihrer Geschichte zu bejahen, die im Hirtenbrief der polnischen Bischöfe so betont herausgestellt wurde. Dies würde das jüdische wie polnische Erbe bereichern und die Existenz des jüdischen Volkes nicht mehr in dieser Ausschließlichkeit durch den Staat Israel, sondern – auch nach dem Holocaust – in den Traditionen jüdischer Diaspora gesichert sehen.

## Eine unmißverständliche Botschaft

Ein bedeutsamer Schritt in diese Richtung ist der aus Anlaß des 25. Jahrestags der Konzilerklärung «Nostra aetate» verfaßte Hirtenbrief der Polnischen Bischofskonferenz. Der Text hebt einleitend die Beziehung zum jüdischen Volk und seiner Religion als eine «ungemein wichtige Angelegenheit» hervor, womit sich Polens Kirche gegenüber der bisherigen Praxis des Schweigens und einer Marginalisierung des Antisemitismus deutlich absetzt. In einem ersten Teil wird unter mehrfacher Bezugnahme auf Johannes Paul II. und Aussagen des II. Vatikanums die theologische Sicht des Judentums dargelegt, nach der die Kirche mit dem jüdischen Volk «in einer engen Verbindung» steht und die Juden «unsere älteren Brüder im Glauben» sind. Die Bischöfe liefern dafür die nötige heilsgeschichtliche und inkarnatorische Begründung. Sie betonen – gegen traditionelle, im polnischen Denken noch tief verwurzelte Auffassungen – die bleibende Erwählung des jüdischen Vol-

<sup>2</sup> Vgl. u. a. Geoffrey Wigoder, La pensée juive après l'Holocauste, in: Istina 36, 1991, pp. 274–290.

kes, das durch das «Gottesvolk der neuen Erwählung und des Neuen Bundes ... nicht ... enterbt» sei. Ebenso deutlich weisen sie den Vorwurf zurück, die Juden generalisierend «mit der Verantwortung für den Tod Christi zu belasten». Der erste, theologisch-religiöse Teil schließt mit dem Hinweis auf das Vatikanische Dokument über die «richtige Darstellung von Juden und Judentum in Verkündigung und Katechese der katholischen Kirche» (1985), das «weitestgehende Verbreitung» verdiene, von dessen Existenz aber die Masse der polnischen Gläubigen, den Klerus eingeschlossen, bislang kaum etwas ahnte.

Der zweite Teil des Hirtenbriefes behandelt die nationale Problematik. Auch hier greifen die Bischöfe auf die Autorität des «polnischen» Papstes zurück, um die Gemeinsamkeit von Juden und Polen aufgrund ihrer gemeinsamen Geschichte zu verdeutlichen. Sie erinnern an die lebensrettende Hilfe, die «viele Polen» den Juden im letzten Krieg zuteil werden ließen, verschweigen aber auch nicht, daß es solche gab, «die dieser unfabaren Tragödie gegenüber gleichgültig blieben», ja «auf irgendeine Weise zum Tod von Juden beigetragen haben»; und sie schließen diesen Passus mit den Worten: «Wenn nur ein Christ, der helfen konnte, einem Juden während der Gefahr nicht die helfende Hand gereicht oder zu seinem Tod beigetragen hätte, müßten wir unsere Schwestern und Brüder Juden dafür um Vergebung bitten.» Wenngleich in dieser Satzkonstruktion der Konjunktiv einen Sinn hat, so hätte man sich doch schon wegen der sich anbietenden Analogie zu dem Versöhnungsbrief der polnischen Bischöfe an ihre deutschen Amtsbrüder (1965) eine indikativische, jedes Mißtrauen ausschließende Aussage gewünscht.

Ein besonders heikler Punkt ist die verbreitete Identifizierung der Juden mit dem kommunistischen System. Die Bischöfe ziehen zwar die Beteiligung von «Menschen jüdischer Herkunft» an dem Unrechtssystem nicht in Zweifel, betonen aber, daß diese zu solchen Handlungen «weder durch ihre Herkunft noch durch ihre Religion, sondern durch die kommunistische Ideologie» inspiriert wurden, wobei «übrigens die Juden selbst viele Ungerechtigkeiten erfahren haben». Gleich anschließend bedauern Polens Oberhirten «alle antisemitischen Ausschreitungen ... auf polnischem Boden» und erklären «jegliche Erscheinung von Antisemitismus mit dem Evangelium für unvereinbar». Wenngleich der Kontext, in dem diese Aussage steht, dazu verleiten könnte, den Antisemitismus in Polen als eine bloße Folge des kommunistischen Systems mißzuverstehen, so bleibt doch die Absolutheit einer Verurteilung des Antisemitismus festzuhalten, die keine kontextuale Engführung verträgt.

Im Schlußteil des Hirtenbriefes setzen sich dann Polens Bischöfe gegen «die Verwendung des Begriffs des sogenannten polnischen Antisemitismus als einer besonders bedrohlichen Form» zur Wehr und bringen ihre tiefe Verletzung darüber zum Ausdruck, daß wiederholt die «Konzentrationslager nicht mit ihren faktischen Verursachern, sondern mit den Polen im von den Deutschen okkupierten Polen» in Verbindung gebracht werden. Und sie betonen, daß man «über die beispiellose Vernichtung der Juden» nicht vergessen dürfe, daß die Polen «zu den ersten Opfern» gehörten. Sie verbinden damit die Hoffnung, daß «das gemeinsam vergossene Blut nicht trennt, sondern verbindet», und bekräftigen noch einmal die gemeinsamen Glaubensgrundlagen. Der Brief schließt mit einem Aufruf zum Dialog, der u. a. dazu dienen soll, «die eigenständigen religiösen Inhalte von Juden und Christen so zu erleben und zu beurteilen, wie sie heute von Juden und Christen selbst erlebt werden».

### Boykott und Widerspruch

Der Hirtenbrief fand weltweit ein positives Echo und wurde von jüdischen Kreisen seiner klaren Absage an den Antisemitismus wegen begrüßt. Aber wie wurde er in Polen aufgenommen? Trägt er zu einer Veränderung des Bewußtseins bei oder wird er zu einem bloßen Alibi, nachdem die «offizielle» Haltung der polnischen Kirche zum Judentum nunmehr erklärt erscheint, «inoffiziell» aber alles beim alten bleibt?

Man hätte sich gewünscht, daß der Hirtenbrief nicht erst am 30. November 1990 verabschiedet worden wäre, sondern einige Wochen

früher, um dann auch gleich zur Verlesung zu kommen, und nicht erst – wie geschehen – am 20. Januar 1991. Dann hätten sich nämlich Polens Bischöfe nicht dem Vorwurf auszusetzen brauchen, gegenüber der antisemitischen Propaganda im Wahlkampf um das Präsidentenamt geschwiegen zu haben. Bekanntlich haben im Herbst 1990 antisemitische, zum Teil auch von den Kanzeln und in den Gemeinden verbreitete Parolen eine entscheidende Rolle gespielt, wobei an Tadeusz Mazowiecki, Lech Walesas Gegenkandidat, ein im übrigen tiefgläubiger, wenngleich «linker» Katholik mit weit zurückreichendem polnischen Stammbaum, die neue Form des Antisemitismus erprobt wurde, nämlich die einer «Ernennung zum Juden». Und dies nicht ohne Wirkung, wie der Warschauer Neutestamentler Prof. Czajkowski auf dem III. Kolloquium der Katholisch-Theologischen Akademie ausführte. Im Rahmen seines Referats über «Die Bedeutung der Shoa für die polnische Pastoral» konnte er als Beleg eine ganze Reihe von beschämenden Beispielen beibringen, darunter den Fall einer Frau, der die Kommunion verweigert wurde, weil sie sich für die Wahl von Mazowiecki, einem angeblich «jüdischen Freimaurer», eingesetzt hatte.

Nun, auch noch am 20. Januar glich die Botschaft der Bischöfe einem Stich ins Wespennest. Daß die nationalistische Rechte um den erklärten Antisemiten Boleslaw Tejkowski, Führer der politisch unbedeutenden Nationalen Partei, geifern würde, war zu erwarten. In einem von ihm herausgegebenen Flugblatt nimmt er den Hirtenbrief als «Beweis für die Judaisierung der katholischen Kirche». Er negiert jede Form von Gemeinsamkeit zwischen Polen und Juden, wobei er letzteren die gegenwärtige Verelendung und Demoralisierung der Polen anlastet und den Ausverkauf Polens durch «jüdisches und deutsches Kapital» beschwört.

Man brauchte solche Absurditäten nicht zu Papier zu bringen, gäbe es nicht auch einen breiten Widerstand innerhalb der Kirche gegen den Hirtenbrief. Er wurde, so Prof. Czajkowski, von vielen Geistlichen boykottiert, so daß er in zahlreichen Gemeinden unbekannt blieb. Einzelne Diözesen hatten ihren Pfarrern die Verlesung freigestellt, was vermuten läßt, daß nicht alle Bischöfe in gleicher Weise hinter den Aussagen des Briefes stehen. In einer ganzen Reihe von Fällen wurde der Hirtenbrief im Sinne der alten Theologie kommentiert und so um seinen Sinn gebracht. Die Rezeptionsbereitschaft innerhalb des Klerus hielt sich somit sehr in Grenzen. Entsprechend war die Reaktion; auch hier eine Polarisierung in Ablehnung und Zustimmung. Die Schärfe auch der innerkirchlichen Auseinandersetzung macht deutlich, daß die einstige Geschlossenheit der polnischen Kirche, wie sie im Kampf mit dem kommunistischen System bewahrt wurde, nicht mehr gegeben ist. Nun wird deutlich, daß diese Einheit mehr durch den äußeren Feind und innere Tabuisierung als durch die Gemeinsamkeit im Glauben bedingt war. Der Konflikt scheint dort aufzubrechen, wo nationale Überzeugungen mit dem katholischen Glauben in Widerspruch geraten. Ist dies der Fall, dann wird letztlich der Antisemitismus im Raum der polnischen Kirche nur zu überwinden sein, wenn diese beginnt, ihre «Theologie der Nation» kritisch zu reflektieren, die – in bezug auf das Judentum – eine doppelte Enterbung impliziert; die der Synagoge durch die Kirche aufgrund einer traditionellen Theologie und des auserwählten Volkes durch die polnische Nation. So bedeutsam der Hirtenbrief in seiner Aussage auch ist, er dringt offenbar noch nicht bis zu den Wurzeln des Antisemitismus vor. Vielleicht daß die vom Papst persönlich im Juni letzten Jahres eröffnete Synode der polnischen Kirche in diese Richtung weiterführt. Eine eigene Arbeitsvorlage liegt freilich zu dieser «ungemein wichtigen Angelegenheit» nicht vor. Lediglich das Ökumenismus-Papier enthält einen, wenngleich bedeutsamen Passus: «Im Geiste des Evangeliums gilt es, im Rahmen der Katechese sowie anderer Formen der Pastoral die Achtung vor der religiösen jüdischen Tradition und dem jüdischen Verständnis des Holocaust zu erlernen. Es geht darum, der Gefahr des Antisemitismus zu begegnen, der stets unter verschiedenen Formen zutage treten kann.»

Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

# Jean Grenier: Schreiben gegen die Angst

Im deutschsprachigen Raum ist Jean Grenier noch ein Unbekannter<sup>1</sup>, während er in seinem Land laut «Biographie française» als «Klassiker» gilt (was natürlich nicht unbedingt bedeutet, daß er auch gelesen wird!). Mit seinen philosophischen und kunsttheoretischen Essays fand Jean Grenier (1898–1971) in Frankreich und im frankophonen Mittelmeerraum immerhin über mehr als 50 Jahre regelmäßig Beachtung, er hatte Umgang mit bedeutenden Zeitgenossen wie René Char, Louis Guilloux, Jean Giono, André Malraux, Jean Paulhan, Manès Sperber und vielen anderen. Dennoch stand sein Werk zeit seines Lebens im Schatten des berühmten Schülers Albert Camus, den er 1930 im Philosophieunterricht in Algier kennenlernte und bis zu dessen Unfalltod im Jahre 1960 freundschaftlich begleitete. Daher ist Jean Grenier, speziell im Ausland, vorwiegend dem Kreis der «Camusianer» bekannt, die seine Verdienste um den literarischen Werdegang des «Prix Nobel» einhellig, wenn auch zumeist ohne weitere Präzisierung, loben. Die Würdigung seines eigenen umfangreichen Werkes – er ist Autor von etwa 50 Buchveröffentlichungen und unzähliger Artikel – steht indes, bis auf einige wenige, allerdings bemerkenswerte Arbeiten<sup>2</sup>, noch aus.

Jean Grenier war ein liberaler Philosoph und Schriftsteller, der sich kritisch sowohl mit der Rechten als auch mit der Linken in Frankreich auseinandersetzte. Seine Schriften, größtenteils in der – französischen Philosophen «erlaubten» – Essayform verfaßt und in der Methode assoziativ-phänomenologisch, zeugen von großer denkerischer und politischer Unabhängigkeit.<sup>3</sup> Sein Interesse war weitgefächert; Schwerpunkte waren die griechische Philosophie, ferner das Denken Indiens und der Taoismus<sup>4</sup> sowie, im Rahmen seiner Lehrtätigkeit an der Sorbonne, die Kunsttheorie. Sein wohl am stärksten ausgeprägtes Merkmal war eine nie aufgegebene Skepsis. In seinem zwanzigsten Todesjahr wurden zwei wichtige Vorstöße unternommen, die hoffentlich eine angemessene Grenier-Rezeption fördern werden.

## Die Tagebücher 1944–1971

Die längst angekündigte Veröffentlichung der Tagebücher<sup>5</sup> gibt nun auf 570 Seiten Aufschluß über Interessen, Arbeitsweise, Eigenarten des Autors. Der Leser wird mit einer Fülle von Reflexionen, Leseerträgen sowie Notizen zu geplanten Essays konfrontiert, aber genauso mit banalen Faits divers und frivolen Graffiti, mit Dingen des Alltags, die Grenier auffielen, weil sie absurd sind oder witzig (sprachliche Fehlleistungen etwa<sup>6</sup>), und sehr häufig mit Details aus dem Privatleben seiner Bekannten und Freunde, was von Greniers ausgeprägter Neugierzeugt: Gide, Malraux, dem Gallimard-Clan gelten diese Aufzeichnungen gern – und immer wieder Camus (jetzt

erfährt man auch einiges über die leidige Geschichte der Nachlaßverwaltung)! Gespräche mit Albert Camus, Louis Guilloux und vielen anderen Besuchern werden wortgenau protokolliert.

Der Leser der Tagebücher profitiert von dieser akribisch genauen Arbeitsweise, zumal die Herausgeberin Claire Paulhan die zahlreich vorhandenen Initialen meist aufgeschlüsselt und zum besseren Verständnis mit historischen Erläuterungen versehen hat. Zudem hat sie eine informative Einleitung sowie ein dankenswertes Personenregister verfaßt. So liest sich dieses Tagebuch auch streckenweise wie eine «Geschichte der Intellektuellen» in Frankreich, die sich allerdings – anders als die jüngste modische Veröffentlichung eines Bernard-Henry Lévy – frappierend objektiv präsentiert. Jean Grenier geht so weit, daß er nicht nur ihm Nahestehende, sondern auch sich selbst nur mit Initialen bezeichnet – eine Distanzierung, die ganz seinem Naturell entsprach. Eine für ihn selbst nicht immer glückliche Mischung aus leicht verletzlichem Stolz und tiefgreifender Skepsis wie auch seine subtilen Reflexionen über die Möglichkeit der Wahl, den Gebrauch der Freiheit, die Freiheit der Wahl sind der Hintergrund dieser ungewöhnlichen Ferne des Autors von seinem Text. Grenier enthält sich konsequent jeder persönlichen Bewertung und beschränkt sich auf die genaue Beobachtung, den minutiösen Bericht. Insofern ist dieses Tagebuch ebenso «untypisch» für seine Gattung, wie es schon Greniers Autobiographie war.<sup>7</sup>

Die Abwesenheit des Autors – Grenier spricht schon in seinem ersten wichtigen Buch *Die Inseln* von der Fragwürdigkeit des Ich – läßt der Darstellung anderer Standpunkte viel Raum. Andererseits appelliert gerade die vermeintliche Teilnahmslosigkeit des Autors an die Sensibilität seines Lesers, dem die Zusammenstellung der Passagen, die Gewichtung der Aufmerksamkeit, die Auswahl der Gesprächspartner als Wegweiser genügen müssen, wenn er sich für den Autor selbst interessiert, der sich fortwährend entzieht. Grenier erläutert seine Methode einmal selbst: «Der Einsiedlerkrebs benutzt als Wohnung eine Muschel, die von anderen Mollusken gebaut wurde; wir gebrauchen Möbel und Häuser, die weder von noch für uns gemacht wurden; warum dann uns nicht mit Sätzen ausdrücken, in die andere ihr Denken und das unsere haben einfließen lassen? Man kann sich ein Tagebuch vorstellen, das ausschließlich aus Zitaten besteht, und mit dem jemand, ohne auch nur einen einzigen eigenen Satz, sich vollkommen auszudrücken und vollständig, genau, ohne Vorbehalte, seine komplexesten Gedanken und geheimsten Empfindungen mitzuteilen vermöchte.»

## Kunst, Politik, Religion

Drei Themen treten aus der manchmal verwirrenden Vermengung feinsinniger Reflexionen mit vordergründig unbedeutenden Beobachtungen und ironischen Kommentaren hervor: die Malerei, die Beschäftigung mit dem politischen Tagesgeschehen und die Auseinandersetzung mit Hinduismus und Taoismus sowie mit dem Katholizismus, der ihn als Kind ebenso fasziniert wie abgestoßen hatte und der ihn zuletzt nicht mehr losließ.

Die Kunst, besonders die Malerei, hatte Grenier schon früh beschäftigt. In den zwanziger Jahren führte ihn Max Jacob in den Kreis der Surrealisten ein. Für das Résistance-Organ *Combat* hatte Grenier auf Camus' Wunsch 1944 begonnen, Ausstellungsberichte zu schreiben, so wurde er mit Picasso, Braque, Chagall bekannt. Bald zählte er auch eine große Zahl jüngerer Künstler zu seinen Freunden. Mit der Berufung auf

<sup>1</sup> Das Erscheinen eines seiner wichtigsten Bücher in deutscher Sprache scheint keine Rezeption in Gang gesetzt zu haben. Der Suhrkamp Verlag veröffentlichte 1985 «Die Inseln» (s. Besprechung von Heinz Robert Schlette, Jean Grenier – Nicht nur der Lehrer Camus', in: Orientierung 50 (1986) 204–206).

<sup>2</sup> John S. T. Garfitt, *The Work and Thought of Jean Grenier (1898–1971)*. London 1983; sowie die unveröffentlichte Doktorarbeit von Camille Tarot, *Problèmes du Sujet dans l'œuvre et la pensée de Jean Grenier*. Caen 1981.

<sup>3</sup> Wichtige Veröffentlichungen neben *Les Iles* (1933) sind *Essai sur l'esprit d'orthodoxie* (1938), *Le choix* (1941), *Inspirations méditerranéennes* (1941), *Entretiens sur le bon usage de la liberté* (1948), *L'Existence malheureuse* (1957), *Sur la mort d'un chien* (1957).

<sup>4</sup> 1957 veröffentlicht Grenier *L'Esprit du Tao*, eine Zusammenstellung bedeutender Texte des Taoismus, denen er kluge Einführungen voransetzt. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch der Briefwechsel mit Etiennele: *Correspondance 13 septembre 1945–4 mars 1971*. Romillé (La Folle Avoine) 1988.

<sup>5</sup> Jean Grenier, *Carnets 1944–1971*. Paris (Seghers) 1991.

<sup>6</sup> Als A-peu-près auch veröffentlicht, zuletzt 1987 im Pariser Verlag Ramsay.

<sup>7</sup> *Mémoires intimes* de X. Montpellier (Fata morgana) 1985.

den Lehrstuhl für Ästhetik an der Sorbonne im Jahre 1962 begann eine rege Publikationstätigkeit auf dem Gebiet der Kunsttheorie. Die Tagebücher geben Gespräche mit Künstlern wieder, memorieren Lektüren und zeigen vor allem die existentielle Bedeutung der Malerei für den Philosophen.

Aktivismus war Greniers Sache nicht, aber er war ein wacher Beobachter der politischen Entwicklungen und hatte schon früh vor Totalitarismen von rechts und von links gewarnt. In seinem 1938 erschienenen *Essai sur l'esprit d'orthodoxie* wies er auf die Gefahren hin, die ein in Parteigläubigkeit erstarrter Marxismus bedeutete. Wie recht Grenier damals hatte, wurde vielen erst viel später klar. Daß Grenier wegen seiner Marxismus-Kritik ebenso wenig der Rechten zuzurechnen ist wie Albert Camus, geht schon aus seiner wiederholt bekundeten Sympathie für den Syndikalismus in der Tradition *Proudhons* hervor.

Das Tagebuch enthält umfangreiche Passagen zum Befreiungskampf Algeriens. Grenier, der insgesamt neun Jahre in Algier gelebt hatte, war zutiefst betroffen von der Schärfe und Unmenschlichkeit der Auseinandersetzungen; die Transkription seiner Dialoge mit Albert Camus, später mit dessen Ehefrau *Francine*, lassen leider keine eigene Position bezüglich einer politischen Lösung erkennen. An solchen Stellen wird dem Leser Greniers «Objektivität» gelegentlich zum Problem! Hingegen bestätigen die Notizen vom Mai '68 Greniers Sympathien für die demonstrierenden Studenten; am 16. Mai wertet er die Einigung der CGT-Vertretung der Arbeiter von Renault mit der Regierung als Verrat: «Schließlich haben die Studenten die Kastanien aus dem Feuer geholt.»

Über die Bedeutung des Glaubens in Greniers Leben ist man wahrscheinlich deswegen so unterschiedlicher Auffassung, weil Grenier diesen Bereich als strikt privat betrachtete und sich wenig darüber geäußert hat.<sup>8</sup> Mit den Tagebüchern wird nun die zentrale Rolle der Reflexion über das Religiöse bei Grenier deutlich, und man kann wenigstens Elemente seiner schmerzhaften und widersprüchlichen Gottsuche benennen: die Ablehnung jeglicher pantheistischer oder anthropomorphisierender Gottesvorstellung trotz seiner Affinität zur Mystik, die große Bedeutung der Tradition als Vermittlung, der verzweifelte Wille zum Glauben an einen Erlösergott.

#### Eine erste Tagung über Grenier in Cérisy-la Salle

Daß diese erste Tagung in der traditionsreichen, dem offenen Gespräch so zuträglichen Atmosphäre des Centre Culturel International von Cérisy stattfand, kann man als Glücksfall bezeichnen. Vom 1. bis 8. August des vergangenen Sommers kam dort ein kleinerer Kreis von Wissenschaftlern zusammen, um Arbeitsergebnisse auszutauschen und den Forschungsstand zu sichten. Die Schwerpunkte von Greniers Denken, die aus dem Tagebuch deutlich werden, kamen dabei zwar nicht ganz ausgewogen zur Sprache (was allein schon der bedauerliche Mangel an Grenier-Experten erklärt), aber es wurden doch alle relevanten Aspekte des Grenierschen Werks berührt und vertieft – mit einer Ausnahme, die allerdings überrascht: Der wichtige Stellenwert griechischen Denkens, griechischer Kunst im Werk Jean Greniers, der auch und gerade die Camus-Forscher interessiert, kam viel zu kurz! *Jacques André*, Herausgeber einer unlängst erschienenen Aufsatzsammlung über Grenier<sup>9</sup>, leitete die Tagung, in deren Verlauf literaturwissenschaftliche Aspekte im Vordergrund standen, wobei man es offenbar bewußt vermied, die Parallelen zum Werk Albert Camus', die sich mehr als einmal anboten, aufzugreifen. Neben einer literarhistorischen Situierung durch den Guil-  
loux-Herausgeber *Yannick Pelletier* aus Greniers Heimat-

stadt Saint-Brieuc, der den Akzent auf die bretonischen Wurzeln des in Paris geborenen Autors legte und die Bedeutung des von Grenier selbst beschworenen «mal celtique» hervorhob (jener metaphysischen Sehnsucht verbunden mit einer ausgeprägten Neigung zur Melancholie)<sup>10</sup>, sowie eingehender Darlegungen über Greniers Tätigkeit für die (*Nouvelle*) *Nouvelle Revue Française* und sein nicht immer spannungsfreies Verhältnis zur Gruppe der NRF-Autoren durch *Vincent Wackenheim* aus Paris, gaben vor allem die Untersuchungen von *Jacques André* und *Serge Meitinger* Einblick in den Schreibprozeß und die kreativen Mittel Jean Greniers.

Der Literaturwissenschaftler und Lyriker Meitinger wandte sich gegen die Einschätzung *Poirot-Delpechs*, der Jean Grenier das Etikett «Mehr Schriftsteller als Philosoph» angehängt hat.<sup>11</sup> Meitingers Anliegen war es im Gegenteil, den «philosophischen Stil» Jean Greniers zu definieren. Hier wurde auch deutlich, daß sich Grenier nie ganz damit abfinden mochte, Philosoph zu sein statt Dichter oder Mystiker. Dem rationalen Zugriff des Philosophen entzieht sich die in der lyrischen oder mystischen Ekstase offenliegende Erfüllung, die Grenier selbst offenbar gestreift hatte: Für das Verständnis seines Werks zentral sind die Beschreibungen der sogenannten «Instants», Momente quasi mystischer Erfahrung, die als jenseits der Zeitlichkeit, als «Wärme, Licht, Vorgeschmack der Ewigkeit» empfunden werden. Der Philosoph, unfähig dieses ganz und gar gegenwärtige Glück anzunehmen, fällt mit der Frage nach der «Wahrheit» in die Verfassung des von der Gnade verlassenen Mystikers zurück.

Auch *Jacques André* stellte den «Instant» – neben den beiden anderen zentralen Kategorien «Fragment» und «Reprise» – in den Mittelpunkt seiner Ausführungen. Die Reprise, charakteristische Wiederaufnahme und wiederholte Überarbeitung von Texten, ist als Konsequenz der Ablehnung des Fortschrittsgedankens zu verstehen, während das Fragmentarische, von Grenier in den verschiedenen Versionen seines *Lexique* zur Meisterschaft gebrachte Form des «winzigen Chaos» (charakteristisch auch für den skeptischen Weltzugang), den eklatanten Widerspruch zwischen dem Anspruch auf absolute Wahrheit und der offensichtlichen Banalität und Beliebigkeit des Alltagslebens besser vermittelt als andere literarische Formen. Im Fragment sind spontane Einfälle, Assoziationen, launige Wortspiele ebenso erlaubt wie entlehnte Zitate. Es handelt sich hier um eine extrem offene Schreibweise, die immer auf der Suche ist, sich nicht dem Diktat eines Konzepts unterwerfen will.

Der «Instant» als eines der Hauptziele dieser Suche in Greniers Schreiben, wird von ihm einerseits als absolute Leere mit der ihr eigenen Anziehungskraft und zugleich als universelle Gegenwart des Göttlichen erlebt. Landschaften, besonders die mediterranen, spielen hierbei eine wichtige Rolle. Für einen Augenblick werden im «Instant» die Welt und das Subjekt dem quälenden Zweifel der Unwirklichkeit entzogen: «Was wir Welt nennen, erscheint vollständig im Zeitraum eines Instants, und was wir «ich» nennen auch ... Dies ist ein Zustand, in dem das Subjekt im größten Maße über sich hinausgeht, in dem es nicht mehr «ich» sagen kann, in dem es in einen fremden Himmel entführt wird.»<sup>12</sup>

#### Die Suche nach dem «Absoluten»

Die Bedeutung des Subjektbegriffs im Werk von Jean Grenier hob *Camille Tarot* hervor, der Grenier an der Nahtstelle zweier «Kulturen» sieht: derjenigen des «culte du moi» und derjeni-

<sup>8</sup> Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang der Briefwechsel Jean Paulhan/Jean Grenier. Correspondance 1925–1968. Quimper (Calligrammes) 1984.

<sup>9</sup> Jean Grenier. Cahier dirigé par Jacques André. Romillé 1990.

<sup>10</sup> Jules Lequier, Bretonne und christlicher Freiheitsphilosoph, über den Grenier seine Doktorarbeit schrieb, ist hier ebenso als Schlüsselfigur anzuführen wie Chateaubriand und Villiers de L'Isle Adam.

<sup>11</sup> Bernard Poirot-Delpech, Plus écrivain que philosophe, in: *Le Monde* (27.2.1981) 13 u. 15.

<sup>12</sup> Jean Grenier, *Les Grèves*. Paris 1957, 442.

gen, modernen, die das Subjekt schlicht leugnet. Grenier hat seinerseits – nicht zuletzt unter dem Eindruck des extremen Individualismus Georges Palantes<sup>13</sup> – den Subjektbegriff radikalisiert, ja sein frühes Philosophieren kommt einer Revolte des personalen Ich gleich, die vor allem Albert Camus nachhaltig beeinflusste. Das selbstdenkende Individuum allein ist Garant der Freiheit und trägt die Verantwortung für das Handeln in der Geschichte. Den Kern von Greniers Denken bildet dabei konstant die Suche nach dem «Absoluten», was ihn in alle möglichen spirituellen Richtungen trieb – im vollen Bewußtsein, daß manche für einen Europäer letztlich nicht nachvollziehbar sind.

Die Ambivalenz einer solchen, von vornherein in Frage gestellten Bemühung ist wiederum charakteristisch: sie ist ein durchgehendes Merkmal Grenierschen Schreibens und Denkens, wie es sehr klar in einem der Gebete zum Ausdruck kommt, die zum Schönsten gehören, was Grenier geschrieben hat: «Ich möchte vor dir fliehen, weil ich dich umschlingen will, – dich verlassen, weil ich dich besitzen will. Ich möchte weder Mensch noch Tier mehr sein, noch irgendetwas anderes auf der Welt, nur aber ein Nichts, um dein Wesen besser spiegeln zu können. So wie der Spiegel umso besser eine Sache reflektiert wenn seine Oberfläche glatt und vollkommen ebenmäßig ist.»<sup>14</sup> Zum Begriff der Ambivalenz bei Jean Grenier und speziell zu seiner Auseinandersetzung mit dem hinduistischen und buddhistischen Denken und Glauben sprach Leo Gillet aus Amsterdam, während Jacques Munier die enge Verschränkung von Glaube und Skepsis bei Jean Grenier aufzeigte. Der für Grenier zentrale Begriff der «Indifférence» wurde dabei ebenso angesprochen wie seine langjährige Beschäftigung mit *Sextus Empiricus* und seine Auseinandersetzung mit dem Quietismus.

<sup>13</sup> Georges Palante, der Kierkegaard in Frankreich eingeführt haben dürfte und ein glühender Nietzsche-Verehrer war, wird seit Ende der achtziger Jahre eine späte Aufmerksamkeit zuteil. Der kleine südfranzösische Verlag Folle Avoine gab 1987 *L'Individu en détresse* heraus, 1989 *Combat pour l'individu* sowie die Studie von Michel Onfray, Georges Palante. *Essai sur un nietzschéen de gauche*. Am 11. November 1990 fand in Saint-Brieuc eine Tagung über Palante statt, der 1925 seinem tragischen Leben selbst ein Ende gesetzt hatte.

<sup>14</sup> A la Perfection, in: Prières. Veilhes, Tarn, Puel 1965, 10.

## 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 †, Nikolaus Klein, Karl Weber, Josef Bruhin, Werner Heierle, Josef Renggli, Pietro Selvatico  
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

### Preise Jahresabonnement 1992:

Schweiz: Fr. 42.– / Studierende Fr. 30.–  
Deutschland: DM 49.– / Studierende DM 34.–  
Österreich: öS 370.– / Studierende öS 260.–  
Übrige Länder: sFr. 38.– zuzüglich Versandkosten  
Gönnernabonnent: Fr. 50.– / DM 60.– / öS 420.–

### Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8  
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)  
Konto Nr. 6290-700  
Österreich: Zentralsparkasse und Kommerzbank Wien, Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),  
Konto Nr. 473 009 306, Stella Matutina, Feldkirch  
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Druck: Vontobel Druck AG, 8706 Feldmeilen

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.

Zwei vom psychologischen Ansatz her korrelierende Beiträge fanden recht unterschiedliches Echo. Während die Psychiaterin Anne Henry den autobiographischen Band *Mémoires intimes de X.* als Schulbeispiel einer Zwangsneurose las, das die (medizinische) Fachwelt geradezu begeistern müsse, interpretierte Toby Garfit «Le chat Mouloud» – Ursprungstext des späteren Kapitels «Le chat» in *Les Iles* – als ein Selbstporträt des Autors. In subtiler Analysearbeit zeigte er, wie Grenier unter dem Eindruck seiner intensiven Beschäftigung mit dem indischen Denken hier zunächst eine Metaphysik des Vedanta zu entfalten scheint, die dem Menschlichen jeden Wert in Abrede stellt, wie aber andererseits im Rückgriff auf die Beziehung des Kindes zur Mutter der Versuch einer Selbstdefinition unternommen wird. Die für Greniers Schreiben charakteristische enge Verbindung des künstlerischen Schaffensprozesses zur Metaphysik wurde anhand der Schlüsselstellung der «Parerga», insbesondere von Palinodie und Parenthese, deutlich. All diese Hilfsmittel dienen nur dazu, den einzigen wahren Text, den einzigen Wert, das Absolute hervortreten zu lassen. In Verbindung mit der von Grenier selbst als Diktum bezeichneten Triade «Solitude, Silence, Soleil» sollen sie den «Instant» ermöglichen, in dem für einen kurzen Augenblick die Angst (Angoisse métaphysique) und der Schmerz des einsamen Individuums verstummen: «Der ganze Mensch wird zu einer vibrierenden Stimmgabel; die Grenzen fallen, die ihn von den anderen Teilen der Welt trennen, er ist nur noch einer dieser Teile, der empfindsamste, da er, für den Zeitraum eines Augenblicks, endlich zu dem Wunder gelangt, sich selbst nicht mehr zu gehören.»<sup>15</sup>

## Metaphysik und Ästhetik

Daß die metaphysische Suche nach Motiv und Ziel von Greniers Auseinandersetzung mit der Ästhetik war, zeigte der letzte Beitrag von Jacques Busse, Maler postkubistischer Tradition und langjähriger Freund von Grenier. Er hob die besondere Affinität und Solidarität Greniers gegenüber der Malerei und den Malern hervor. Den größten Raum hat Grenier in seinen kunsttheoretischen Schriften der Abwendung von der klassischen Ästhetik und deren Prinzip der Imitatio gewidmet.<sup>16</sup> Die Emanzipation von diesem Prinzip mit ihrem strengen Regelkodex entsprach ganz Greniers Impulsen, war ihm doch sowohl existentiell als auch philosophisch jedes «System» zuwider. Was Grenier über die Philosophie sagte, galt im besonderen Maße für seine Ästhetik: «Wenn die Philosophie etwas nützen soll, dann insofern, daß sie Verallgemeinerungen verhindert.»

Greniers ästhetische Reflexion ist von Skepsis geprägt: So fragt er sich nach der Realität der Natur, die man zu imitieren glaubt, während man eigentlich doch nur einen idealen Aspekt imitiert, den man der Natur andichtet. Mit der Diskreditierung des idealen Konzepts von Schönheit gibt es keine Regeln, keine festgelegten Bedingungen mehr für das Schöne; auch ist es unmöglich geworden, das Schöne zu provozieren: «Das Schöne ist mir nur in den Zwischenakten meines Lebens erschienen. Und für diese Zwischenakte habe ich gelebt.»

Die ästhetische Reflexion Greniers scheint damit genausowenig trennbar von seiner diffusen religiösen Suche wie sein Philosophieren, ja Busse fragt mit Recht, ob nicht das Schöne für Grenier im Sinne des Tao einer der «Wege» war, die ihn zum Göttlichen, zum «divin» führen sollten, das ihm die Philosophie verwehrte.<sup>17</sup>

Martina Yadel, Bad Honnef

<sup>15</sup> Les Grèves. A. a. O., 438.

<sup>16</sup> Vgl. *L'Imitation et les principes de l'esthétique classique*. Paris 1963; *Vicissitudes de l'esthétique et révolutions du goût*. Paris 1965; beide veröffentlicht im Centre de Documentation Universitaire, «Les Cours de Sorbonne»: Esthétique.

<sup>17</sup> Ein Tagungsband wird in Kürze im Verlag Folle Avoine, Romillé, erscheinen.