



# ORIENTIERUNG

Nr. 21 58. Jahrgang Zürich, 15. November 1994

**E**REIGNISSE KÖNNEN NICHT NUR «ihre Schatten vorauswerfen». Ihre Nachwirkungen sind gerade dann besonders folgenreich, wo sie selber nicht ausdrücklich in die Erinnerung treten. Dies gilt auch für den Kontext und den Ablauf der 9. ordentlichen Bischofssynode über «Das gottgeweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt», die vom 2. bis zum 29. Oktober 1994 in Rom getagt hat. Wurde in den Debatten und Entscheidungen der soeben zu Ende gegangenen Synode vielfach eigens auf das knapp 29 Jahre zurückliegende Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) und besonders auf das dort verabschiedete Dekret «Über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens» verwiesen, so blieb im Unterschied dazu die zweite außerordentliche Bischofssynode von 1985 außerhalb jeder ausdrücklichen Erwähnung.

Dieser Sachverhalt war für den Ablauf der Beratungen nicht ohne Bedeutung. Dies aus mehrfachen Gründen. Einmal läßt sich nicht von der Hand weisen, daß die vorangegangenen zwei ordentlichen Bischofssynoden (und zwar einmal die Synode von 1987 über «die Berufung und die Sendung der Laien in Kirche und Welt» wie die von 1990 über «die Ausbildung der Priester in den gegenwärtigen Bedingungen») in einer Folge sich auf die Sondersynode von 1985 beziehen, der nun gleichsam auf natürliche Weise eine Synode über die Ordensleute sich anschließen könnte, vielleicht auch müßte, wie dies unter anderem in einem kurzen Nebensatz in einem Text des Vatikanischen Presseamtes angedeutet wurde.<sup>1</sup> Von größerer Bedeutung ist aber, daß im Rückblick auf die seit 1985 abgehaltenen Synodenversammlungen auffällt, daß der Problemüberhang der außerordentlichen Synode von 1985 auf die Beratungen aller nachfolgenden Synoden durchschlägt, in den jeweiligen Beschlußfassungen aber nicht aufgegriffen wird, und zwar nicht einmal in einem solchen Maße, daß mindestens der Stand der zu behandelnden Frage (status quaestionis) zureichend formuliert wäre.

## Römische Bischofssynode 1994

Die Sondersynode von 1985, von Papst Johannes Paul II. 20 Jahre nach dem zweiten Vatikanischen Konzil einberufen, um die seit dem Konzil verwirklichten wie die noch ausstehenden Kirchenreformen zu debattieren, betonte ohne alle Vorbehalte die Übernahme der Botschaft des Zweiten Vatikanums und hob zugleich zu Recht die gegenüber der Konzilszeit veränderten geschichtlichen Bedingungen zur weiterführenden Verwirklichung seiner Beschlüsse hervor. Die Sondersynode erreichte aber gerade dort das von ihr angestrebte Ziel nicht, wo sie die in den Vorbereitungsarbeiten und den Synodendebatten in vielfacher Weise geäußerten Stellungnahmen zu den «kulturellen» wie «strukturellen» Bedingungen der Verwirklichung kirchlicher Gemeinschaft in ihren Schlußdokumenten nicht zur Diskussion stellte. Mit der Redeweise von «kulturellen und strukturellen Dimensionen» verweist der amerikanische Kirchenhistoriker Joseph Komanchak einmal auf die Herausforderungen<sup>2</sup>, die sich der Kirche nach einer jahrhundertelangen Dominanz der europäischen Kulturen angesichts der zu ihrem Auftrag gehörenden Versöhnung von Einheit und Vielgestaltigkeit des Christentums ergeben, der sich in gleicher Weise die Frage nach einer authentischen und eigenverantwortlichen Realisierung der Ortskirchen und ihrer Gemeinschaft untereinander nach einer langen Geschichte des römischen Zentralismus anschließen müsse.

Diese immer wieder hinausgeschobenen Fragen mußten notwendigerweise in der Vorbereitung auf die diesjährige Bischofssynode von neuem aufbrechen, auch wenn sie bei einem ersten Hinsehen scheinbar nicht zum Thema der Synode gehören. Nicht nur läßt sich bei einem oberflächlichen Blick auf die Geschichte der Kirche ein enger Zusammenhang zwischen Neuaufbrüchen in den Orden und Kongregationen und den Reformen der Kirche insgesamt feststellen.<sup>3</sup> Dazu kommt noch, daß unter den vom Zweiten Vatikanischen Konzil verabschiedeten Beschlüssen das Dekret «Perfectae Caritatis», das heißt «Über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens» der einzige

### ORDEN

**Römische Bischofssynode 1994:** Ungelöste Fragen an der Sondersynode von 1985 – Kulturelle und strukturelle Dimensionen kirchlicher Gemeinschaft – Zusammenhang von Reform der Orden und Kirchenreform – Rückkehr zu den Quellen und zeitgemäße Erneuerung – Vorbereitungsphase der Synode von Oktober 1994 – Die Unterscheidung zwischen schon erreichten und noch ausstehenden Reformen – Kirchliche Autorität und Autonomie der Orden – Stellungnahmen aus der ganzen Welt für die Erarbeitung eines Arbeitsdokumentes. (2. Teil folgt) *Nikolaus Klein*

### DOKUMENTATION

**Nicht mehr schweigen!** Eine Erklärung von vier Pastoraltheologen zur gegenwärtigen Situation in der katholischen Kirche – Symptome einer Agonie – Kirche und verweigerter Moderne – Die durch das Zweite Vatikanische Konzil geweckten Hoffnungen wurden enttäuscht – Resignation engagierter Gläubiger – Kollektiver Gewissensaufstand der Getauften – Irrationale Aspekte des Macht-Ohnmacht-Zusammenhanges – Hoffnungsvolle Aufbrüche – Der eingeschlagene Weg zur Mündigkeit muß fortgesetzt werden.

### THEOLOGIE

**Welche Identität für das Christentum?** Über die Unfähigkeit der Einen, sich der Anderen zu erinnern – Die Tragweite des Anerkennungsparadigmas – Muß es von seiner Herkunft her in einer Aporie enden? – Das Verständnis von Vernunft in der Moderne – Vom Erkennen zur Erinnerung – Das geschichtliche Ereignis der Conquista – Wenn das Erkennen den Andern nicht erreicht – Erinnerung als mühsame Belebung von Erfahrung – Wenn man in der Erinnerung nicht dem Andern, sondern nur sich selbst begegnet – Verantwortung für die Gewaltverhältnisse gegenüber dem Andern – Eurozentrismus und Kulturbegriff – Was bedeutet ein plurikulturelles Verstehen des Evangeliums. *Paulo Suess, São Paulo*

### LITERATUR

**Irland: Gesuchte, geliebte Insel:** Reisen und Erfahrung – *G. Späth's* Roman «Das Spiel des Sommers neunundneunzig» – Verlust von Lebenslust – Abschied vom bisherigen Leben und das Eindringen von Todesbildern – *M. Baur's* Roman «Alle Herrlichkeit» – Eine Frau flieht von Zürich nach Irland – Die schmerzende Distanz zwischen Erleben und Erzählen – *B. von Wulffens* Reiseprosa «Irische Geschichten» – Suche nach einer zweiten Heimat – Die unvergessene schwere Vergangenheit und der tägliche Notstand der irischen Bevölkerung.

*Paul Konrad Kurz, Gauting b. München*

Text ist, der einmal im Titel die von Johannes XXIII. dem Konzil auftragene Zielsetzung des Aggiornamento ausdrücklich enthält und im Text selber den Kern einer zeitgemäßen Erneuerung formuliert: «Zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens heißt: ständige Rückkehr zu den Quellen jedes christlichen Lebens und zum Geist des Ursprungs der einzelnen Institute, zugleich aber deren Anpassung an die veränderten Zeitverhältnisse» (Art. 2). Auffallend bei dieser Formulierung ist die vom Konzil bewußt festgeschriebene Verknüpfung von «Erneuerung» und «Anpassung». Dies wird durch einen Blick auf die Textgeschichte unwiderlegbar deutlich.<sup>4</sup> Neben dieser Beschreibung, was Aggiornamento sei, ging das Konzil aber in diesem Dekret noch einen Schritt weiter, indem es Kriterien einer solchen «zeitgemäßen Erneuerung» formulierte, hier zwar im Hinblick auf die Orden und die religiösen Institute, aber die einschlägige Passage des Ordensdekretes hat gerade dadurch eine gesamt Konziliare Bedeutung, weil es das einzige ist, das einen solchen Kriterienkatalog zu formulieren versuchte.<sup>5</sup> Man kann diesen Sachverhalt auch so formulieren, daß damit auf eine indirekte Weise vom Zweiten Vatikanischen Konzil der Zusammenhang von Ordens- und Kirchenreform festgehalten werden sollte, das heißt, daß überall dort, wo über Orden und Ordensreform debattiert wird, unausweichlich auch über die Reform der Kirche gesprochen wird und auch gesprochen werden muß. Aber es gilt auch der Zusammenhang, daß überall dort, wo die Kirche zu keiner kritischen Diskussion ihrer eigenen Reformbedürftigkeit bereit ist, die Diskussion über die Reform der Orden nur eine halbierte sein kann – dies zum Schaden der Orden und der Kirche.

### Die Periode der Vorbereitung

Dieser Zusammenhang läßt sich auch durch einen Rückblick auf die Vorbereitungszeit der Synode verdeutlichen. Sie begann formell mit der Veröffentlichung einer Diskussionsgrundlage, der sogenannten Lineamenta, im November 1992 und fand mit der Publikation des Arbeitsdokumentes im Juni 1994 ihren Abschluß.<sup>6</sup> Zwar konnte man schon damals davon ausgehen, daß die Lineamenta nur eine vorläufige Textgrundlage bieten, doch lassen sich auch noch im Rückblick auf die Vorgeschichte nicht nur Aufbau und Absicht des später veröffentlichten Arbeitsdokumentes verstehen, sondern auch die Debatten und Kontroversen während der Bischofssynode gewinnen Konturen auf dem Hintergrund der durch die Lineamenta formulierten Vorgaben.

<sup>1</sup> «Einige haben diesen Vorschlag (scl. für die Bischofssynode 1994) als eine logische Folge in der Behandlung der einzelnen Lebensstände in der Kirche verstanden, beginnend mit den beiden vorangegangenen Synoden über die Laien und über die Priester.» Vgl. Synodus Episcoporum. Materiale informativo, Città del Vaticano 1994, S. 26.

<sup>2</sup> J. A. Komonchak, Introduction, in: Synode extraordinaire. Célébration de Vatican II. Cerf, Paris 1986, S. 9–32; Synode 1985 – eine Auswertung, in: Concilium 22 (1986) S. 409–506

<sup>3</sup> J. W. O'Malley, Priesthood, Ministry, and Religious Life: Some Historical and Historiographical Considerations, in: Theological Studies 49 (1988) S. 223–257, bes. S. 227ff.

<sup>4</sup> Zur Textgeschichte insgesamt: G. Jelich, Kirchliches Ordensverständnis im Wandel (Erfurter theol. Studien, 49). Leipzig 1983; F. Wulf, Einleitung und Kommentar zum «Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens», in: LThK Ergänzungsband II., Freiburg 1967, S. 250–265 und 266–307; L. Kaufmann, Evangelium suprema regula. Die Kriterien kirchlicher Erneuerung im Spiegel des Ordensdekretes, in: J. Ch. Hampe, Hrsg., Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput. Band 2, München 1967, S. 291–334.

<sup>5</sup> Das arbeitet vor allem L. Kaufmann in seiner Studie (vgl. Anm. 4) heraus; vgl. auch G. Alberigo, Aggiornamento, in: LThK Band 1, Freiburg, dritte Neubearb. Aufl. 1993, Sp. 231; A. Ganoczy, J. Doré, Vatican II et le «Renouveau» de l'Eglise, in: J. Doré, Hrsg., L'Ancien et le Nouveau. Paris 1982, S. 223–255.

<sup>6</sup> Das gottgeweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt (Kathpress. Sonderpublikation 10/92). Wien 1992; Synode der Bischöfe. IX. Ordentliche Vollversammlung, Das gottgeweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt. Instrumentum Laboris. Vatikanstadt 1994.

Die Gliederung und die Gesamttendenz der Aussagen der Lineamenta bewegen sich in dem von der Sondersynode von 1985 erarbeiteten Rahmen ekklesiologischer Reflexion, und sie teilen auch die damit gegebenen Defizite. Sie gehen deduktiv vor: Sie beginnen mit einer Beschreibung von «Natur und Eigenart des gottgeweihten Lebens», geben im zweiten Teil eine Analyse der aktuellen Situation der Orden und religiösen Institute («Das gottgeweihte Leben in Kirche und Welt von heute»), um dann abschließend über die «Sendung des gottgeweihten Lebens» und deren Beheimatung in einer Communio-Ekklesiologie zu sprechen. Parallel zu dieser Abfolge sind die Lineamenta durch ein weiteres, diesmal zweiteiliges Schema bestimmt, das einmal das deduktive Vorgehen stärkt und gleichzeitig durch dieses hohe Plausibilität gewinnt. Das Dokument lebt nämlich von der Unterscheidung zwischen solchen Reformen, die schon erreicht worden sind, es spricht in diesem Zusammenhang von den «Früchten der Erneuerung», und solchen Reformen, die noch ausständig sind. Als solche werden unter dem Stichwort «Negative Aspekte» eine Reihe von Fehlverhalten von Ordensleuten aufgezählt, von denen diese sich abkehren sollten. Untermauert wird dies durch eine kritische Beschreibung der gegenwärtigen kulturellen und religiösen Situation als fundamentale Gefährdung der Ideale des Ordenslebens («Die Überwindung von Zweideutigkeiten und Herausforderungen der modernen Gesellschaft»). Von diesem zweiten Teil spricht das Dokument als einer noch unvollendeten Erneuerung, zu deren Fortsetzung es auffordert. Damit nimmt es der in Artikel 2 des Ordensdekretes «Perfectae Caritatis» gewünschten «ständigen Rückkehr zu den Quellen jedes christlichen Lebens und zum Geist des Ursprungs der einzelnen Institute» ihr Gewicht, weil es die Frage nach der Rückkehr zu den Ursprungsintentionen löst von der Frage nach deren aktuellen Realisierung als Antwort auf die Herausforderung der jeweiligen Zeit.

Dieser einschränkenden Deutung des Konzilstextes entspricht dann auch konsequent jene Passage der Lineamenta, in der die Treue zum Ursprung und zum Charisma eines Ordens bestimmt wird durch die «umfassende Aufmerksamkeit» der Ordensmitglieder gegenüber der legitimen Autorität der Kirche, «die über seine Echtheit wacht und die «Stifterwillen und anerkannte Ziele» garantiert» (Nr. 16).<sup>7</sup> In Übereinstimmung mit dieser Position wird darum auch durchgehend im Text die Abhängigkeit der Orden und ihrer Mitglieder von der Hierarchie hervorgehoben, wo von der kirchlichen Gemeinschaft gesprochen wird. Ebenso wird die gegenwärtige Kultur in ihren Herausforderungen wie Schwierigkeiten als Gefährdung für die Orden und nicht als ein Ort beschrieben, an dem die Ordensleute die «Zeichen der Zeit» erkennen können.

### Von den Lineamenta zum Arbeitsdokument

Die entschiedene Kritik, die die Lineamenta fanden – insgesamt gab es 84 Eingaben von Bischofskonferenzen, Kurienbehörden, Orden und Ordensverbänden – fand teilweise ihren Niederschlag im am 26. Juni 1994 publizierten Arbeitsdokument. Soweit diese Stellungnahmen veröffentlicht wurden,<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Erinnert sei hier nur an die Rolle der kirchlichen Autorität in den konfliktreichen Reformprozessen der unbeschuhten Karmelitinnen zugunsten des reformunwilligen Flügels. Vgl. H. Waldenfels, Frauen in der Kirche. Fallbeispiel Karmelitinnen, in: Stimmen der Zeit 210 (1992), S. 673–684.

<sup>8</sup> A. Flannery, Hrsg., Towards the 1994 Synod. The Views of Religious. Dominican Publications, Dublin 1993. Dieses Buch dokumentiert eine Reihe von Stellungnahmen zu den Lineamenta, u. a. von: The US Leadership Conference of Women Religious, US Conference of Major Superiors of Men, Vereinigung Deutscher Ordensobern Deutschlands, Vereinigung der Ordensobern der Brüderorden und -kongregationen Deutschlands, Vereinigung der Ordensoberinnen Deutschlands, Europäische Superiorinnenkonferenz, Unione dei Superiori Generali in Rom. Die Vereinigung der Generaloberinnen in Rom hat ihrerseits eine Auswertung der bei ihr eingetroffenen Stellungnahmen zu den Lineamenta veröffentlicht: M. Letourneau, Das Geweihte Leben und sein Auftrag in Kirche und Welt, in: UISG Bulletin Nr. 94 (1994) S. 9–20.

lassen sie vor allem die Sorge der Ordensleute erkennen, die Tendenz der Lineamenta, die Ordensreform als im wesentlichen abgeschlossen zu verstehen, könnte an der Synode festgeschrieben werden. Damit würde die Synode der gegenwärtigen Situation der Orden in zweifacher Hinsicht nicht gerecht: Einmal würde sie verkennen, daß im Selbstverständnis vieler Ordensleute die Reform der Orden eigentlich erst bevorsteht, da sie ja als eine dauernde Herausforderung begriffen werden muß, und sie würde zweitens die «noch nicht abgeschlossene Reform», von der die Lineamenta wohl sprechen, nur als disziplinäre Maßnahmen verstehen müssen. Nicht nur die Orden, sondern auch die Kirche würde unter diesen Umständen Schaden leiden.

Auffallend ist am Arbeitsdokument einmal, daß es anders als die Lineamenta gliedert ist. Es ist eine eher induktive – beschreibende – Vorgehensweise, die für einige der Themen auch andere, das heißt nicht nur negative, sondern positiv weiterführende Akzentuierungen zuläßt. Fragt das erste Kapitel nach der Lage der Orden unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen, von den kulturellen Verschiedenheiten in den einzelnen Kontinenten bis zum Nord-Süd-Konflikt und angesichts der Vielfalt der Traditionen der Orden und religiösen Institute, formuliert das zweite Kapitel eine Theologie des Ordenslebens. Es geht dabei von der Vielfalt der Gnadengaben (Charismen) innerhalb der Kirche aus und versteht das Ordensleben als jenes Charisma, das sich in der radikalen Nachfolge des Evangeliums in Gemeinschaft versteht. Auf diesem Hintergrund beschreibt das dritte Kapitel die Verwurzelung des Ordenslebens in der kirchlichen Gemeinschaft (Communio) und analysiert im vierten Kapitel den Anteil der Ordensleute an der Sendung der Kirche in der Welt. Trotz dieser Neuakzentuierungen haben sich im Arbeitsdokument entscheidende Grundpositionen der Lineamenta durchgehalten. So wird die Frage, was zeitgemäße Reform des Ordenslebens sei, einerseits mit einer ausführlichen Darlegung der Vielfalt des Ordenslebens beantwortet und auf die schon realisierten Reformen verwiesen. Wo von den noch ausstehenden Reformen gesprochen wird, werden sie vor allem in den «neuen Gemeinschaften» verortet, von denen die klassischen Orden zu lernen hätten. Ein solcher Vorschlag mag wohl seine Berechtigung haben, aber er beantwortet nicht die Frage, wie im Rahmen eines solch enggeführten Verständnisses von Erneuerung der gleichfalls im Arbeitsdokument eingeklagte Rückgriff auf das Ursprungscharisma zu denken sei. Zur Prüfung des Charismas der «neuen Gemeinschaften» verweist der Text seinerseits auf eine lange Kriterienliste, welche die kirchliche Autorität anwenden soll.

Aber nicht nur auf die Frage, wie die sachgemäße Beschreibung des jeweiligen Ursprungscharismas zu bestimmen sei, bleibt am Ende der Hinweis auf die kirchliche Autorität. Auch dort, wo der Text ausführlich die Einbindung der Orden in die kirchliche Gemeinschaft darstellt, das heißt nach der Verknüpfung des Schicksals der Ordensgemeinschaften mit dem Schicksal des Volkes Gottes fragt, und dies unter dem Stichwort der Sendung der Orden für die ganze Kirche (Universalität) tut, geschieht dies nur mit dem Hinweis auf den Gehorsam gegenüber dem Papst. Nicht nur schiebt eine solche normative Beschreibung im Rückblick auf Konflikte einzelner Ordensleute und Ordensgemeinschaften mit der kirchlichen Autorität ihnen einseitig die Beweislast zu<sup>9</sup>, sondern sie macht auch schwer verständlich, wie das Hören auf das ganze Volk Gottes für die Ordensleute grundlegend sein soll, wie es das Arbeitsdokument in seiner Beschreibung der Zielsetzung des Ordenslebens voraussetzt: «Das gottgeweihte Leben hat zum Ziel, die christliche Berufung des ganzen Volkes Gottes zu fördern, der Antwort auf die allgemeine Berufung zur Heiligkeit die Bahn zu ebnen, wahre Apostel Christi für unsere Welt zu formen.» (Zweiter Teil folgt)

Nikolaus Klein

<sup>9</sup> Als ein Beispiel vgl. B. Häring, *Meine Erfahrung mit der Kirche*. Freiburg u. a. 1989.

# Nicht mehr schweigen!

Zur gegenwärtigen Situation in der katholischen Kirche\*

In der Römisch-Katholischen Kirche häufen sich seit einiger Zeit Vorgänge, die immer größere Teile des gläubigen Volkes an dieser ihrer Kirche irrewerden lassen. Für nicht wenige ist damit eine existentielle Betroffenheit verbunden, die zu einer tiefreichenden Anfrage an den und zur Krise für den eigenen Glauben werden kann. Wenn älter gewordene Menschen, die sich ihr Leben lang – sei es haupt-, sei es ehrenamtlich – in den Dienst ihrer Kirche gestellt haben, rückblickend nunmehr Zweifel bekommen, ob ihr Engagement sinnvoll gewesen ist: Wer kann darüber gleichgültig hinweggehen? Daß die meisten Heranwachsenden erst gar nicht mehr eine solche affektive Beziehung zur und eine Bindung an die Kirche aufbauen, kann ihnen möglicherweise einiges an Problemen und Krisen ersparen. Aber was bedeutet das für die Zukunft der Kirche?

## Symptome einer Agonie

Sicher ist es kurzschlüssig, die sich immer stärker zuspitzende Krise der katholischen Kirche nur auf intern bedingte Ursachen zurückführen zu wollen. Epochale gesellschaftliche Wandlungsprozesse und damit einhergehende tiefreichende Veränderungen des individuellen und kollektiven Bewußtseins wirken sich aus. Die Religion verschwindet zwar nicht. Sie verändert sich jedoch radikal; auch hier greift die gesellschaftliche Modernisierung mit ihren Individualisierungs- und Pluralisierungstendenzen nachhaltig durch.

Genau diese Modernisierung ist es, mit der sich die katholische Kirche von deren Beginn an schwertut. Erst das Zweite Vatikanische Konzil schien endlich und nach vorne weisend eine neue Einstellung der katholischen Kirche der modernen Gesellschaft gegenüber aufzustoßen. Aber die darin gesetzten Hoffnungen einer grundlegenden Kirchenreform haben sich – so ist dreißig Jahre später festzustellen – nicht erfüllt. Im Gegenteil: ein Geist der Abgrenzung und eine Praxis der Verdächtigungen und Verurteilungen solchen Öffnungen gegenüber beherrscht das kirchliche Klima. In deutlicher Weise manifestiert sich das vor allem in einer Reihe von päpstlichen beziehungsweise vatikanischen Verlautbarungen:

- ▷ An die Stelle des Verständnisses von Kirche als Volk Gottes ist wiederum eine einseitige hierarchische Kirchauffassung getreten;
- ▷ an die Stelle der dialogischen Wahrheitsfindung eine für sich Endgültigkeit beanspruchende Indoktrination;
- ▷ an die Stelle einer ökumenischen Offenheit die Beanspruchung einer klaren Vorrangstellung, die einzig wahre Kirche zu sein;
- ▷ an die Stelle einer Respektierung der verantworteten Gewissensentscheidung der einzelnen die Unterordnung des Gewissens unter das Lehramt als objektiver Wahrheitsinstanz;
- ▷ an die Stelle einer Anerkennung der Unableitbarkeit des Glaubenssinnes bei Gläubigen dessen Degradierung zu einem Echo kirchenamtlicher Lehrverkündigung;
- ▷ an die Stelle eines schon begonnenen und von der neutestamentlichen Tradition inspirierten Neuverständnisses des kirchlichen Amtes, wodurch auch Frauen nicht länger ausgeschlossen bleiben, eine sexistisch ausgeprägte Reklerikalisierung.

Wie weit die Disziplinierungsmaßnahmen inzwischen gehen, hat jüngst das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe über den Kommunionempfang von wie-

\* Erklärung der vier katholischen Pastoraltheologen Prof. Dr. Ottmar Fuchs (Bamberg), Prof. Dr. Norbert Greinacher (Tübingen), Prof. Dr. Norbert Mette (Paderborn) und Prof. DDr. Hermann Steinkamp (Münster/Westfalen) zum Reformationsfest am 31. Oktober 1994.

derverheirateten geschiedenen Gläubigen gezeigt: Selbst Bischöfe, die die geistliche Not von betroffenen Menschen in ihrer Kirche sehen und, ohne die Doktrin in Frage stellen zu wollen, pastoral verantwortbare Lösungen für solche Situationen ihren Seelsorgern und Seelsorgerinnen an die Hand geben wollen, werden von höchster kirchlicher Autorität gemäßregelt. Wenn so selbst die Kollegialität unter den Bischöfen mißachtet wird, kann es nicht verwundern, daß der Ruf nach einer Mitverantwortung aller Gläubigen an der Heilssendung der Kirche, die ihnen kraft Taufe und Firmung zukommt und ihnen im Grunde niemand nehmen kann, faktisch ins Leere läuft. Uniformismus und Zentralismus feiern in der katholischen Kirche wiederum fröhlichen Urstand.

Wie sich das auf die innerkirchliche Stimmung auswirkt, wird nachhaltig spürbar, wenn man zu hören bekommt, wie etwa

▷ kirchlich gebundene Eltern darüber trauern, daß ihre Bemühungen, auch für ihre Kinder die Kirche zu einem Stück Heimat werden zu lassen, vergeblich waren; ja manche Eltern bringen inzwischen Verständnis für die Haltung ihrer Kinder auf, weil sie selbst zutiefst irritiert sind;

▷ Religionslehrerinnen und Religionslehrer darüber klagen, daß ihr redliches Bemühen, unter Heranwachsenden wenigstens ein Interesse an Religion und Glaube zu wecken, durch die Weise, wie sich die Kirche offiziell präsentiert, konterkariert wird;

▷ Priester erschöpft und ausgebrannt bekunden, vor dem Zusammenbruch zu stehen, weil sie immer mehr Gemeinden zu verwalten und zu versorgen und für ihre Aufgabe, Seelsorger für die Menschen zu sein, keine Zeit und Kraft haben;

▷ Laien, die ehrenamtlich in der Kirche einen Dienst tun, Zweifel bekommen und sich fragen, ob es nicht lohnender ist, sich anderswo für den Aufbau des Reiches Gottes zu engagieren;

▷ lange Zeit in der Kirche tätige Priester und Laienmitarbeiter und -mitarbeiterinnen nicht damit fertig werden, daß sie wegen einer kirchenrechtlichen Stigmatisierung (Aufgabe des Zölibats; Wiederheirat nach einer Scheidung) ihrer kirchlichen Berufung nicht mehr nachkommen dürfen;

▷ Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen in der kirchlichen Jugendarbeit sich über die pauschale Verdächtigung verletzt zeigen, sie trieben die Jugendlichen aus der Kirche und den Gemeinden heraus;

▷ Theologiestudierende sich entmutigt sehen, in dieser Kirche wirklich die befreiende und frohmachende Botschaft von Gottes Liebe zu den Menschen verkündigen zu können; nicht zufällig sinkt die Zahl derer, die ein Theologiestudium beginnen, rapide ab.

Die Enttäuschung und Resignation gerade unter den noch Engagierten nehmen drastisch zu. Nicht wenige ziehen sich zurück oder kehren endgültig der Kirche den Rücken. Bei den anderen wächst die Ungeduld; sie sind nicht mehr bereit, länger zu warten. Gerade das konforme Verhalten der Bischöfe wird für eine wachsende Zahl von Katholiken und Katholikinnen bis in repräsentative kirchliche Gremien hinein nicht mehr nachvollziehbar. Sie melden sich inzwischen unüberhörbar zu Wort und nehmen gegen für sie unerträgliche kirchliche Praktiken und Verlautbarungen Stellung. Verwiesen sei etwa auf

▷ die Forderung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, mit der verhängnisvollen Praxis der Dialogverweigerung in der Kirche endgültig Schluß zu machen;

▷ die zahlreichen Proteste nicht nur von Jugendverbänden auf den Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz zur sogenannten Neustrukturierung der kirchlichen Jugendpastoral;

▷ die klar ausgesprochene Option von Ordensleuten für die Jugendlichen auch und gerade in dem Bereich, in dem diese Jugendlichen mehrheitlich den kirchenoffiziellen Moralvorstellungen nicht mehr entsprechen, nämlich dem Bereich menschlich gelebter und verantworteter Sexualität;

▷ die in der Breite des Kirchenvolkes zu verzeichnende Weigerung, das päpstliche Verbot der Frauenordination als endgültige Entscheidung hinzunehmen.

### **Irrationales Machtgebaren als Hintergrund der Krise**

Die gegenwärtige Eskalation von Machtausübung in der katholischen Kirche, für die die aufgeführten Vorgänge insgesamt sprechen lassen, empfinden viele Menschen als Parallele zu einem Ereignis, das wir jüngst in Deutschland erlebt haben: das Vorspiel des Zusammenbruchs eines totalitären Regimes, das bis zuletzt das Faktum eines massenhaften Loyalitätsverlustes nicht wahrhaben wollte. Die Zunahme autoritärer Entscheidungen und Diskussionsverbote, am markantesten etwa hinsichtlich der Frauenordination, löst diese Assoziation aus.

In breiten Kreisen der kirchlichen Öffentlichkeit wird ein Zusammenhang zwischen dem autoritären Leitungsstil kirchlicher Obrigkeit und ihrer Angst um noch weiteren Einflußverlust vermutet. Viele Christen erleben, daß die kirchliche Autorität mit ihrem eigenen Leben nichts mehr zu tun hat beziehungsweise zu tun haben will. Sie erleben die unbarmherzige «Prinzipientreue» als zynische und ausgrenzende Mißachtung ihrer Lebens- und Glaubensrealität.

Die beschämende Einsicht, nicht schon vor Jahren protestiert zu haben, kehrt sich bei vielen um in die Weigerung, den jetzigen Zustand noch länger hinzunehmen.

Im Volk Gottes wächst das Bewußtsein, daß Macht sich immer auch vor denen legitimieren muß, über die sie ausgeübt wird.

Der weltweiten Empörung über die fundamentalistische Staatskirchenpolitik des Vatikans anläßlich der UN-Bevölkerungskonferenz in Kairo im September dieses Jahres entspricht in breiten Schichten der Kirche der Verdacht, daß über die Kontrolle menschlicher Sexualität letztlich eine Domestizierung individueller Freiheitsräume intendiert wird. Diesem Herrschaftsanspruch werden Einsichten in wichtigere soziale Zusammenhänge und ökonomische Widersprüche untergeordnet. Gegenüber der Fixierung auf den Bereich der Sexualität erscheinen andere und zentrale Glaubensfragen und Orientierungsnöte heutiger Menschen als sekundär.

Die massenhafte Weigerung von Christen, sich in Gewissensfragen von der Kirche bevormunden zu lassen, kann man als kollektiven Gewissensaufstand der Getauften verstehen, statt solche Verweigerungen immer erneut auf das sogenannte «irri-ge Gewissen» einzelner zurückzuführen.

Die Strategie der Personalisierung von strukturellen Konflikten, die oftmals mit dem Ausschluß von der Teilnahme an sakramentalen Vollzügen identisch ist, wird derzeit gerade von solchen Menschen als fundamentale Bedrohung erlebt, die von der Kirche materiell abhängig sind. Diese tief sitzende Angst beruht bei vielen auf lebenslang internalisierten religiösen Überhöhungen kirchlicher Machtansprüche und Sanktionsdrohungen («heilige Herrschaft»), die sich bis tief in unbewußte Regionen menschlichen Erlebens auswirken.

Nur diese unbewußt-irrationale Aspekte des Macht-Ohnmacht-Zusammenhangs erklären den massenhaften lautlosen Austritt vieler Christen aus der Kirche, der entweder von Gefühlen tiefer Enttäuschung oder kalter Wut begleitet ist.

Dabei nutzen Menschen den Fortschritt der Moderne, um sich Sanktionen zu entziehen, die ehemals die Gestalt lebensbedrohender Vernichtungspraktiken hatten. Die ambivalente Beziehung fundamentalistischer Kreise in der Kirche gegenüber der gesellschaftlichen Freiheitsgeschichte könnte – diese Vermutung steht im Raum – mit dem Verlust solcher existentieller Sanktionsmöglichkeiten zusammenhängen.

### **Hoffnungsvolle Aufbrüche**

Indessen wächst aber der Widerstand der erwachsen gewordenen «Töchter und Söhne» gegen den «heiligen Vater». Es kommt zum zivilen Ungehorsam der Getauften. Im prakti-

schen Verhalten von Christinnen und Christen war dies schon länger zu beobachten, wie am deutlichsten etwa die nichterfolgte Rezeption der von der Enzyklika «*Humanæ vitæ*» (1968) aufgestellten Norm beim Gebrauch von Empfängnisverhütungsmitteln belegt.

Auf dem Weg der Bewußtwerdung des Volkes Gottes spielte die Kölner Erklärung vom 6. Januar 1989 eine große Rolle. Der Widerstand gegen den Machtmißbrauch und gegen den göttlichen Wahrheitsanspruch der katholischen Amtskirche ist nicht länger Sache kleiner Gruppen, sondern er hat sich in den letzten Monaten auf weite Kreise ausgebreitet. Wir sehen darin hoffnungsvolle Zeichen der Bewußtwerdung des Volkes Gottes.

So hat etwa die Vorsitzende der «Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands», Irmgard Jalowy, ihr Verständnis dafür öffentlich zum Ausdruck gebracht, wenn katholische Frauen aus der Kirche austreten. Sie könne verstehen, daß Menschen, die sich in einer besonders schwierigen Situation von der Kirche nicht angenommen und nicht verstanden fühlen, die Frage stellen, warum sie dieser Gemeinschaft noch angehören. Die Vorsitzende der CDU-Frauenunion, Bundestagspräsidentin Rita Süßmuth, schloß sich der Kritik von Irmgard Jalowy an der Haltung des Papstes an. Offizielle Stimmen aus dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken kritisieren, daß die päpstliche Position an der Not der Menschen vorbeigeht. Mit «Bestürzung und Zorn» reagierten 700 Priester und Laien vom «Kölner Netzwerk» auf das Schreiben von Rom. Der «Frekenhorster Kreis», eine Solidaritätsgruppe von Priestern und Laien in der Diözese Münster, erklärt: «Wir haben eine andere Praxis, als sie jetzt von Rom gefordert wird, und werden auch weiterhin daran festhalten.»

Ähnliche kritische Reaktionen werden überall laut: von Theologinnen und Theologen, von Verbänden und Initiativgrup-

pen, von katholischen Zeitschriften des In- und Auslandes, bis hin zu dem Bischof Paul Iby von Eisenstadt/Österreich, der in der Öffentlichkeit seine Enttäuschung über das Schreiben von Kardinal Ratzinger zum Ausdruck brachte.

Das Volk Gottes richtet sich in seiner übergroßen Mehrheit nach dem eigenen Gewissen und läßt sich auch mit dem traditionellen Mittel der Höllenangst nicht mehr einschüchtern, wie es der Papst in seinem neuesten Buch «Die Schwelle der Hoffnung überschreiten» noch einmal versucht. Viele Christinnen und Christen haben bewußt oder unbewußt erkannt, daß es auch in der katholischen Kirche kein Zurück mehr gibt hinter bestimmte Errungenschaften unserer Zeit, wie vor allem die Anerkennung der Menschenrechte.

Angesichts des «pastoralen Notstandes» in der Kirche, aufgrund dessen immer mehr Gemeinden keinen eigenen Priester mehr haben und sich um ihre fundamentalen Rechte auf Eucharistiefeyer und Gemeindeleitung beraubt sehen, wird die ökumenische Gastfreundschaft immer wichtiger. Vor die Alternative gestellt, entweder an keiner Eucharistiefeyer teilnehmen zu können oder am Abendmahl der protestantischen Kirche zu partizipieren, schließen wir diese letzte Möglichkeit nicht mehr aus. Darüber hinaus ist es notwendig, die von Laien faktisch wahrgenommene Gemeindeleitung auch kirchlich anzuerkennen bis hin zu der Vollmacht, der Eucharistiefeyer vorzustehen.

In all diesen kritischen Äußerungen und dem nach wie vor lebendigen Engagement von katholischen Christinnen und Christen, vor allem auf der Ebene der Gemeinden, sehen wir ein hoffnungsvolles Zeichen des Erwachsenwerdens des Volkes Gottes und rufen dazu auf, diesen eingeschlagenen Weg der Mündigkeit mit gelassener Leidenschaft und voller Hoffnung weiterzugehen.

## Welche Identität für das Christentum?

Über die Unfähigkeit der Einen, sich der Anderen zu erinnern\*

Es gibt viele Gründe, die Anerkennung der Anderen in ihrer irreduziblen Andersheit ins Gespräch zu bringen und doch immer wieder an der Möglichkeit dieser Anerkennung zu zweifeln. Und «irreduzible Andersheit» braucht nicht den kleinsten Nenner von Alterität im Auge zu haben, dem gegenüber es einen Bereich von «reduzierbarer Andersheit» geben könnte. Das Anerkennungsparadigma will die Irreduzibilität von Andersheit als solcher, bei vorausgesetzter universaler Reziprozität von Rechten und Pflichten, zum Ausdruck bringen. Dabei handelt es sich nicht nur um eine provinzielle, sozusagen ortskirchliche Angelegenheit zur Regelung des Umgangs mit autochthonen Kulturen. Ausländer- und Asylpolitik, soziale und politische Migrationsbewegungen, ethnisch, religiös und politisch motivierte Bürgerkriegssituationen sind keine Vorkommnisse «weit hinten in der Türkei», sondern spielen sich täglich im Nahbereich der Haustüre ab. Auch der Norden hat heute seine «Indios», seine Anderen, Fremden, Flüchtlinge, seine arbeits- und bodenlosen «Barbaren».

Das Anerkennungsparadigma kann also durchaus universale Relevanz für sich in Anspruch nehmen, und es wird zu untersuchen sein, ob es nicht bisher gerade an der Provinzialität seines europäisch-abendländischen Horizonts scheitern mußte. Denn es will mir scheinen, daß der Zug einer «Kultur der Anerkennung», soweit es ihm überhaupt gelingt, den Sackbahnhof europäisch-abendländischer Ursprungsidentität zu

verlassen, auf zwei krummen Schienen läuft, auf den Schienen *Erkenntnis* und *Erinnerung*. Zu dieser Schienenverwerfung haben nicht Erdverschiebungen aus dunkler Vorgeschichte beigetragen, sondern vor allem die modernen Schweißgeräte verschiedener Vernunftmodalitäten. Mit ihnen wurden die Schienen bündig zusammengeschweißt, ohne den für regionale Witterungsveränderungen wichtigen Spielraum der Erfahrung vorzusehen. So hält der Zug, trotz mäßiger Geschwindigkeit und intakter Lokomotive, immer wieder irgendwo auf freiem Felde an und droht, eines Tages auf dem Abstellgleis eines Güterbahnhofs gänzlich stillgelegt zu werden.

An-Erkennung ist nur möglich im Rückgriff auf *Erkennen* und *Erkenntnis*. Erkennen und Verstehen – darum geht es ja bei einer Anerkennungs hermeneutik – setzen Erfahrung im Umgang mit den Anderen in ihrem Anderssein voraus. Bei dem Erfahrungsdefizit europäisch-abendländischer Erkenntnis in Sachen Alterität ist eine solche Anerkennungs hermeneutik von vielen Aporien umlagert. Dem erfahrungsarmen, von Vorurteilen und Selbstbespiegelung bedrohten Erkennen soll – von der Politischen Theologie<sup>1</sup> immer wieder emphatisch angemahnt – *Erinnerung* zu Hilfe kommen. Erinnerung könne abstrakter, zeitloser Vernunft die für das Lebensprojekt der Anderen notwendige anthropologische und historische Dimension geben.

Aber auch über *Erinnerung*, die sich von instrumenteller Vernunft gütlich getrennt hat und nun in Bigamie lebt mit der materialen Schönheit und Güte praktischer und der formalen

\*Gekürzte Fassung eines Beitrags, der vollständig in einem Sammelband zum 60. Geburtstag von Helmut Peukert Anfang 1995 erscheinen wird: E. Arens, Hrsg., *Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation.* (Quaestio disputata, 155). Herder, Freiburg 1995.

<sup>1</sup> Vgl. J. B. Metz, Für eine anamnetische Kultur, in: *Orientierung* 56 (1992) 205–207. Ebenso P. Rottländer, Ethik in der Politischen Theologie, in: *Orientierung* 57 (1993) 152–158.

Rechtschaffenheit diskursiver Vernunft, führt kein einfacher Feldweg zu den Anderen. Auch Erinnerung kommt nicht ohne die Rekonstruktion historischer Erfahrung aus. Dabei ist nicht nur mit den üblichen kommunikativen Stolpersteinen eines hermeneutischen Perspektivenaustausches zwischen partikularen Lebensformen und individuellen Lebensgeschichten zu rechnen. Bisher noch kaum wahrgenommene Gräben selbstverblendeter Partikularität mit universalen Ansprüchen tun sich auf, die den gegenwärtigen Reflexionsstand – falls da nicht noch weitere Schneisen in den eurozentrischen Wald geschlagen werden – als melancholisches Nachdenken am Hochsitz eines Holzweges erweisen.

Aufgrund der Erfahrungsarmut im Umgang mit den Anderen, die sich im Erkennungs- und Erinnerungsversuch zeigt, können diese weder durch diachronische Beschwörung noch durch systematische Ausleuchtung auf den Bildschirm unseres Bewußtseins gebracht werden. Und dies nicht nur, weil Ausleuchten ja immer schon eine «feststellende» Integration in unseren Lichtkegel bedeutet, sondern auch aufgrund konzeptioneller Ungenauigkeit zwischen Kultur und Zivilisation, zwischen regionalen Unterschieden und universaler Gleichheit.

Zunächst gehe ich von der Unschärfe des Erkennungsparadigmas (I) aus und versuche in einem weiteren Schritt, aufzuzeigen, daß ein das Erkennungsdilemma umgehendes Erinnerungsparadigma (II) ohne den festen Boden der Erfahrung sich als sumpfiges Gelände erweist. Dann gehe ich dem hinter der sogenannten Anerkennungskultur verborgenen universalistischen Kulturkonzept nach (III), das einem lebensweltlich bestimmten, den Ort der Alterität umschreibenden Kulturkonzept sperrig im Wege steht. Ich weise ferner auf den in *Anerkennung* noch versteckten Erkennungskern hin, der sich im Programm einer *Anerkennung der Anderen in ihrer irreduziblen Andersheit* immer wieder kontrafaktisch durchzusetzen versucht. In einem weiteren Schritt weise ich auf die Ergänzungsbedürftigkeit und Aporien hin, die ein nur prozedurales Verständigungsparadigma (IV) für ein parteiisches Programm der Option für die Anderen mit sich bringt. Schließlich versuche ich, mögliche Quellen des Widerstands (V) der Anderen aufzuzeigen. Weil die Anderen keine Sonderwelt am Rande oder außerhalb der Moderne bilden, besteht die Möglichkeit, daß Aufklärung und Moderne durch die Anderen aufgeklärt und in ihrer Destruktivität gezügelt werden. Eine über sich selbst aufgeklärte Moderne bietet elementare Ressourcen zur Verteidigung des Lebensprojektes der Anderen.

## I. Erkennen

Der Umgang der Einen mit den Anderen ist von einer noch nicht hinreichend reflektierten Unbestimmbarkeitsrelation geprägt. Erkenntnis, anders als Kenntnis, lebt von dem durch Erfahrung konstituierten Wiedererkennen. Russell spricht von «Wissen durch Bekanntschaft».<sup>2</sup> Die Anderen stellen diese Bekanntschaft der Einen in Frage und sperren sich gegen die Einpassung in die vormundschäftlich etablierten pseudouniversalen Erkenntnisstrukturen der Einen. Aber wer sind das überhaupt, diese fragenden und ideologiekritischen Anderen?

Für die indianischen Völker zum Zeitpunkt der Conquista waren auch die als Subjekte von Zivilisation und Christentum auftretenden Eroberer Andere. Beim gesellschaftskritischen, Herrschaftsinteressen und Unterdrückungsverhältnisse freilegenden Theologietreiben in Lateinamerika interessiert nicht «der Mensch an sich» noch «der Andere als solcher». Beim theologischen An-Denken der historisch-kontemporären Möglichkeiten für menschenwürdige Gegenwart und Zukunft der Anderen geht es nicht um die ontologische Totalität des Humanum, sondern weiterhin um die Option für die Armen, um die Anderen als Arme, um die armen Anderen. Sie sind Weltmehrheit und gleichzeitig eine rechtlose «soziologische Minderheit». Die Anderen sind auch all jene, die ihre Lebens-

mittel aus dem Müll der Einen beziehen und deren soziale Beschädigung auf ihre vorgängige kulturelle Zerstörung, nicht aber auf etwaige «Kulturlosigkeit» hinweist.

Über diese Anderen kann man sich nur voller Selbstzweifel in dem dialektischen Spannungsverhältnis von Selbstbewußtsein und Selbstlosigkeit aussprechen. Weil die Anderen nicht in Über-ein-stimmung mit den Einen gebracht werden können, sind sie letztlich «unbestimmbar». Von den Anderen geht ein unbestimmbarer Ton aus, der ihre Musik macht. Davor scheidet jede assimilatorische Erkenntnisbemühung, die nach Entsprechungen zwischen Denken und Gedachtem sucht und die Anderen über die Leisten der Einen schlagen will.

Zwischen den Einen und den Anderen besteht eine erkenntnistheoretisch strukturelle Unschärfe- bzw. Unsicherheitsrelation, die mit Hilfe der modernen Physik wenigstens analog umschrieben werden kann. Die durch *Werner Heisenberg* in die Quantenphysik eingeführte Unschärferelation besagt, daß, je genauer man die Geschwindigkeit eines Elektrons mißt, desto ungenauer wird die Bestimmung seiner räumlichen Lage und umgekehrt. Man könne ein fliegendes Elektron nur messen, so erklärt Max Planck, wenn man es sehen könne. Um es aber zu sehen, müsse man es beleuchten. Die beleuchtenden Strahlen «erteilen aber dem Elektron einen Stoß und verändern dadurch seine Geschwindigkeit in unkontrollierbarer Weise. Je schärfer der Ort des Elektrons bestimmt werden soll, um so kürzere Lichtwellen müssen wir zur Beleuchtung benutzen und um so stärker wird der Stoß und mit ihm die Unsicherheit der Geschwindigkeitsbestimmung».<sup>3</sup> Unser Blick auf die Anderen, ist das nicht immer jener ihren Lauf hemmende Stoß, eine Stillelegung und Feststellung besonderer Art? Wie über den Anderen schreiben und nachdenken, ohne ihn festzuschreiben oder stillzustellen?

Jeder europäisch-abendländische Anspruch auf erkenntnistheoretische und handlungspraktische Universalität steht heute in besonderer Weise unter Legitimationspflicht. Dabei vermischt sich ein diffus-traumatisches Mißtrauen der Anderen mit ihrem begründbaren ideologiekritischen Verdacht, daß sich hinter dem Vorschlag einer synthetischen Totalität – Universalgeschichte, Metakultur, Universalgrammatik, die eine Vernunft – eine ihre Alterität zerstörende Partikularität verbergen kann. Durch die historische Erfahrung destruktiver Assimilation und marginalisierender Exklusion sind die Anderen mit der Weitergabe von Informationen vorsichtig geworden. Sie haben keinen Grund, den Einen Zugang zu ihrem Weltbild zu verschaffen. Zu oft wurde ihr Vertrauen mißbraucht. Die den Einen zu einem besseren Verstehen mitgeteilten Informationen wurden als Waffe für die Zerstörung der Anderen benützt. Die Arkandisziplin der Anderen – die Einen sprechen oft vom sogenannten Mißtrauen der Anderen – ist eine historisch erworbene Weise der Selbstverteidigung. Aber selbst ein Offenbarungseid der Anderen brächte nur ein Mehr an Kenntnissen über ihre Lebensweise zustande, aber keine Erfahrung voraussetzende Erkenntnis ihrer Alterität. Alterität als Seinsmodus ist nicht mitteilbar. «Die Existenz ist das einzige», sagt Lévinas, «das ich nicht mitteilen kann: ich kann von ihr erzählen, aber ich kann meine Existenz nicht teilen.»<sup>4</sup> Teilen gehört in die Sphäre des Habens, nicht des Seins.

Das Bewußtsein dieser erkenntnistheoretischen Aporie, das Wissen um die Tatsache, daß die Anderen aufgrund des abendländischen Erkenntnisparadigmas nicht unzerstört und unverfälscht erkannt werden können, kommt dem sokratischen «ich weiß, daß ich nichts weiß» nahe. Dieses Wissen um Grenzen und Fallibilität des Erkennens kann ein wichtiger Schritt zu einem selbstkritischen, sich der Positivität verweigernden Umgang mit Alterität sein.

<sup>3</sup> M. Planck, Die Kausalität in der Natur, in: ders., Vorträge und Erinnerungen, Darmstadt 1970, 259.

<sup>4</sup> E. Lévinas, Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo, Wien 1986, 44.

<sup>2</sup> Vgl. Art. Erkennen, in: HPhG II, München 1973, 401.

## II. Erinnern

Von der Kontingenz dieser Erkenntnisse verunsichert, bot die Politische Theologie den heilenden Rückgriff auf Erinnerung an. Erinnerung – jüdisch-christliche Traditionen mit aufklärerischer Vernunft versöhnend – schien nicht nur das Lebensprojekt der Anderen jenseits der ihnen historisch zugemuteten Brüche wieder aufzunehmen. Durch Erinnerung schien auch die Rekonstruktion des faktisch Vergessenen möglich. Erinnerungsarbeit als kollektive Trauerarbeit zur Überwindung historischer Traumata sollte die Möglichkeit von Zukunft nicht nur für die Anderen, sondern der Anderen als Subjekte eröffnen.

Aber Erinnerung ist keine voraussetzungslose Vermittlerin zwischen den Einen und den Anderen. Wo Erinnerung nicht von «vorgewußten Wahrheiten» abgeleitet wird, wie etwa in der Platonischen Anamnesislehre, da muß sie als Belebung von Erfahrung verstanden werden, die im Gedächtnis eine Spur hinterlassen hat, der in mühevoller Arbeit nachgegangen werden kann. Gibt es diese rekonstruierbare Erfahrung der Einen im Umgang mit der *irreduziblen Andersheit* der Anderen?

Im Rückgriff auf Erfahrung wäre dieser Erinnerungsweg bisweilen auch abkürzbar durch Stichworte aus dem Souffleurkasten der Geschichte. Mit solchen den Text erinnernden Stichworten – Kallinikon, Verden, Cajamarca, Auschwitz, Candelaria – können kurzfristige Erinnerungslücken überbrückt werden. Aber aus dem Souffleurkasten kommt nichts Neues. Stichworte erinnern nur das Textbuch. Im Erinnerungsparadigma wird davon ausgegangen, daß die Anderen in ihrer *irreduziblen Andersheit* im Textbuch der Einen ganz selbstverständlich vorkommen. Es gäbe den Anderen gegenüber zwar permanente Praxismängel, temporäre Erinnerungslücken und vielleicht sogar strukturelle Gedächtnis-Blackouts, denen aber allesamt rekonstruktiv beizukommen sei. Aber im Textbuch der Einen – ich will es einmal verkürzt das Textbuch der Moderne nennen – kommen die Anderen in ihrer irreduziblen Andersheit überhaupt nicht vor. Sie können folglich gar nicht erinnert werden. Eine im Hinblick auf die Anderen reflexiv gewordene Theologie kann daher die Anderen in ihrer irreduziblen Andersheit nicht abrufen, sondern nur ihr Nichtvorhandensein konstatieren.

Das Selbstbewußtsein der Moderne kann also nicht die Anderen, sondern nur die Selben erinnern. Die zu Selben und Gleichen reduzierten Anderen und die als Ungleiche und Nicht-selbstbewußte, die selbst-bewußtlosen Anderen können nicht in ihrer irreduziblen Andersheit erinnert werden. Erinnert werden kann nur Vergessen als solches, Vergessen als Vernichtung in der Gestalt von Verselbstung oder Entselbstung, als Assimilation oder Ausschluß. Die Reduktion zu Gleichen als Auflösung der Anderen in der Immanenz der Subjektivität und der Ausschluß der Ungleichen als Nicht-Subjekte sind gedächtniszerstörende Operationen. Was da übrigbleibt, ist ein Trümmerhaufen bewußtloser Sekundärerinnerungen. Erinnerbar ist da nicht der Andere, sondern das durch Immanenz und Ausschluß charakterisierte Gewaltverhältnis.

Weil die Anderen aufgrund genetischer Erfahrungslosigkeit der Einen nicht einfach erinnert werden können, muß das Textbuch der Moderne umgeschrieben werden. Auch im Christentum, das für das Selbst-Bewußtsein der Moderne wesentlich mitverantwortlich ist, wurden die Anderen sehr früh wie auf einer Paßbehörde zwangsidentifiziert, und unter Berufung auf «heilige Texte» nötigte man sie gewaltsam hereinzukommen: oder aber sie wurden als identifikationsresistent, als nicht-identisch und nichtidentifizierbar ausgeschlossen und verfolgt.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Seit den *Retractationes Augustini* (II 31: CSEL 36, 137) beziehen sich

Der Anderen erinnern können sich die Anderen selbst und – hypothetisch – alle jene, welche die Anderen in ihrer irreduziblen Alterität erfahren haben. Das Gedächtnis der Anderen Lateinamerikas durchzieht eine ihre Leidensgeschichte erinnerbare Spur. Leiden kann nur von denen erinnert werden, die gelitten haben. Die Einen können Leiden nur «an sich» erinnern, es objektivieren, es beschreiben oder studieren. Liebe kann nur von denen erinnert werden, die Liebe erfahren haben. Noch einmal, Erinnerung setzt Erfahrung voraus. Gefährliche Erinnerung ist die Überlieferung einer «bösen» Erfahrung. Da kann sich niemand einschleichen in diese Erinnerung. Die Einen können nicht weiter erzählen, was die Anderen erfahren haben.

Damit steht das Erinnerungsparadigma vor der Sisyphusarbeit, ständig den Stein des Vergessens den Berg hinaufschieben zu müssen und von der Schwerkraft des Sich-nicht-erinnern-Könnens wieder in den Abgrund gerissen zu werden. «Erinnerungskultur» und «Erinnerungsethik» leben von halbiertem Erinnerung: Von der Erinnerung an die Verantwortung für das Gewaltverhältnis der Einen gegenüber den Anderen. Die Anderen selbst jedoch, in ihrer identitätsstiftenden Andersheit, können sie nicht erinnern. So ist das Erinnerungsparadigma wie ein Ozeandampfer, der mit Kompaß und Funkgerät, aber mit zu wenig Treibstoff ausgerüstet, in See sticht. Irgendwann muß er dann doch von einem Schlepper der «universalen Kommunikationsgemeinschaft» ans Ufer der Anderen gebracht werden.

## III. Anerkennen

Das Elend der Anderen Lateinamerikas bedroht und zerstört ihre Kulturen, macht aber aus den Elenden doch keine kulturlosen Wesen. Indios und Nachfahren der Negerklaven, Mindestlohnempfänger, Land-, Obdach- und Arbeitslose, die sich unter einer Brücke oder dem Vordach eines Supermarktes eingerichtet haben, widerstehen dem Tod nicht nur biologisch, sondern kulturell. Oft malen sie sich kreativ eine andere Welt aus, die ihnen die Kraft zum Weiterleben gibt. Kulturelle Alterität bringt in die Eintönigkeit des sozialen Massenelends neue Widerstandselemente. Elendsberge entstehen immer auf kulturellen Ruinen. Armut und ihre extreme Form, das Massenelend, sind eine Begleiterscheinung, oft eine Folge kultureller Zerstörung. Nicht nur menschheitsgeschichtlich ganz allgemein, sondern in Lateinamerika ganz konkret, muß Alterität zeitlich vor der Armut gedacht werden.

Damit soll ein unhistorischer und elitärer Kulturbegriff verabschiedet werden, der Kultur festmacht an Ursprungskultur, an Bildung (Erziehung) oder auch einseitig an materieller Kultur (Technik, Bauwerke) oder aber an universalen Werten. Der elitäre Kulturbegriff, der Kultur durch die Aktivitäten eines Kultusministeriums abgedeckt sieht oder an einer internationalen Werteskala abträgt, ist eine Crux im interkulturellen Gespräch.<sup>6</sup>

Unter Kultur verstehen wir die von sozialen Gruppen und Völkern historisch konstruierte zweite Ökologie, welche für die Grundprobleme von Leben, Zusammenleben und Weiterleben regionale und gruppenspezifische Lösungen herausbildet, die sich dann in eine sozio-politische, eine ökonomische und ideologische Sphäre ausdifferenzieren können. Kultur ist

Missionare und Theologen immer wieder auf Lk 14,23 («nötige sie hereinzukommen») und auch auf die Berufungsvision des Propheten Jeremias. Vgl. hierzu M.-J. Congar, *Ecce constitui te super gentes et regna* (Jer 1,10) in *Geschichte und Gegenwart*, in: J. Auer/H. Volk, Hrsg., *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (FS f. M. Schmaus), Münster 1957, 671–696.

<sup>6</sup> Auch das Zweite Vatikanum bezeichnet noch «das Recht aller auf menschliche Zivilisation» als sog. «Basiskultur» (*Gaudium et spes* 60). Auch das Dokument IV der Dokumente von Medellín (*Adveniat*, Essen, 1970, Nr. 3, S. 49) folgt diesem elitären Kulturverständnis und nennt «die Analphabeten» einen «großen Sektor», der von Kultur ausgeschlossen sei.

nicht reduzierbar auf ein sogenanntes Weltbild, sondern meint immer schon eine aus verschiedenen Integrationsebenen konstituierte ganze Lebenswelt. Wer die Bedingungen für die Möglichkeit des historischen Projekts der Anderen überdenkt, muß vor allem die in Politik, Ökonomie, Ideologie und Administration eingelagerten kulturellen, lebensweltlichen Voraussetzungen mitbedenken.

Die Rede von der «Kultur der Anerkennung», *Johann Baptist Metz* spricht von der «Kultur der Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein»<sup>7</sup>, gebraucht den lebensweltlichen Kulturbegriff, der sich auf die zweite Ökologie sozialer Gruppen bezieht, in analoger und universaler Weise. Kultur als Ort der Alterität wird in der sogenannten Anerkennungskultur zum abstrakten gemeinsamen Nenner aller um Anerkennung Bemühten. Eine solche Kultur hat weder einen ausmachbaren Ort noch kennt sie soziologisch bestimmbare Subjekte. Wie man in der Alltagssprache etwa von Bakterienkulturen spricht, so können auch Kulturbildungsprozesse analog als Züchtungsprozesse von kontextunspezifischen, universalen Werten verstanden werden. Es ist heute üblich geworden, von einer Kultur des Friedens, der Solidarität, der Arbeit und auch der Anerkennung zu sprechen. Weltweit operierende Institutionen, wie die UNO oder die Römische Kurie, greifen immer wieder auf solche flächendeckenden Konzepte zurück.

Aber die Sprachregelung der Anerkennungshermeneutik hat sich nicht von den Fußangeln des Eurozentrismus freihalten können. *Johann Baptist Metz*, beispielsweise, geht von der selbstverständlichen Voraussetzung aus, daß es kein vor- oder akulturrelles, «kein «reines» oder «nacktes» Christentum» geben könne. Es gibt ja auch keine kulturlosen Menschen. Aber er sagt dann auch, daß *das* Christentum «die aus jüdischen und griechisch-hellenistischen Traditionen assimilierte europäisch-abendländische Kultur»<sup>8</sup> nicht wie ein Kleid ablegen und durch ein anderes ersetzen könne. Dies mag für das europäisch-abendländische Christentum gelten, nicht aber für *das* Christentum. Wenn Metz dann noch nachschiebt, daß es keine «kultur- und geschichtsenthobene Identität» *des* Christentums gebe, die sich «erst im nachhinein» verschiedene Kulturgewänder umlegt, dann wird die Rede von der Anerkennungskultur zu einem mehrdeutigen Sprachspiel. Die Identität des Christentums besteht nicht in der Kontinuität *einer* ungebrochen eindimensionalen Geschichte. Die nachkoloniale Identität des Christentums muß über ein plurikulturell und multihistorisch durchgehaltenes Programm konstruiert werden. Sonst läuft das Christentum Gefahr, Heilsgeschichte als Parallelgeschichte der Anderen anzubieten. Historisch ist die Identität des Christentums durch ihre Gründungs- und Gründerreferentiale. Historizistisch würde sie, wenn auch noch die spezifische Aneignungsgeschichte *einer* Form des Christentums einer allgemein gültigen Identität *des* Christentums zugeschlagen würde.

Es muß als anthropologisches Grunddatum gelten, daß Kultur und Geschichte der Einen nie normativ sein können für die Anderen. Auch die Anderen haben eine kultur- und geschichtsverwurzelte Identität zu verteidigen, die anerkannt werden will. Die Geschichte eines Volkes zur normativen Urgeschichte anderer Völker zu machen, hieße beide Geschichten zerstören. Ein europäisch-abendländischen Ursprüngen normativ verhaftetes Christentum muß unter Ideologieverdacht gestellt werden. Ein postkoloniales Christentum, das sich nicht von vornherein auf einen nur lockeren interkulturellen und interreligiösen Dialog beschränkt und die exogamische Suchbewegung der missionarischen Dimension des Chri-

stentums nicht ausklammert, muß die Verteidigung dieser Identität zum integrierenden Bestandteil ihrer Evangelisation machen. Das Ernstnehmen von Geschichte muß sich gerade in der Anerkennung der Geschichtlichkeit eines jeden Kulturgewandes des Christentums erweisen. Damit beginnt – durchaus noch formal und unsubstantiell – die Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein. Im Christentum geht es weder um Bodenidentität wie in autochthonen Kulturen, noch um eine ontologisch-geschichtslose oder eine historizistisch-fixierte Ursprungsidentität, sondern um eine plurihistorische Weg-Identität.

Aber selbst wenn es eine Ursprungsnormkultur des Christentums gäbe, so würde sie nicht den wahren Zugang zum Original des Evangeliums garantieren, sondern nur den Zugang zu *einer* kulturellen Übersetzung. Die plurikulturelle Verifizierung des Evangeliums repräsentiert einen sehr viel breiteren hermeneutischen Zugang zum unzugänglichen Urgeheimnis Gottes, als dies eine noch so vollkommene Monokultur leisten könnte. Die Gefahr für das Christentum kommt nicht von seinen unvollkommenen Inkulturationsweisen, sondern von der *urbi et orbi* dekretierten Kulturhegemonie abendländisch-europäischer Provenienz, welche die Kulturnormen der Einen den Anderen als Glaubensinhalte und normative Spielregeln vorschreibt.

Einen Ausweg aus dieser Verstrickung umschreibt der von den Kirchenvätern viel variierte und in neueren kirchlichen Dokumenten<sup>9</sup> immer wieder zitierte Satz, daß das Christentum nicht erlösen könne, was es kulturell und geschichtlich von den verschiedensten Völkern nicht rezipiert habe. Ein Christentum, das die Alterität nicht als babylonisch-postmodernen Störfaktor betrachtet, muß den heilsgeschichtlichen Faden in Kultur und Geschichte einer jeden sozialen Gruppe aufnehmen. Daher muß im Umgang mit den Anderen von vornherein auf der Kultursubjektivität aller sozialen Gruppen bestanden und auf bewertende Prädikate wie «hoch» oder «primitiv» («Hochkultur» vs. «Waldläuferkultur» oder «Kulturvolk» vs. «Naturvolk») verzichtet werden. Dies gilt auch für prozedurale Diskursethiken, die sich einerseits auf die Gleichbehandlung aller durch die unparteiliche Anwendung diskursiv ausgehandelter Spielregeln beschränken wollen, andererseits aber doch das «substantielle» Moment von «mehr» und «weniger» Rationalität in die Verhandlungen einbringen, wenn sie behaupten, daß mit der Universalität eines Prinzips seine Rationalität zunehme. Damit kommt Alterität, die ja nicht blockhaft abstrakt, sondern immer im partikulären Plural zu denken ist, sofort in den Geruch ethnozentrischer Binnenverhältnisse eines «kollektiven Selbstbehauptungssystems» vormoderner Rationalität.<sup>10</sup>

Reflexive Erinnerung und selbstkritische Vernunft sind wichtige Elemente einer bescheiden gewordenen «Anerkennungspolitik». Zu solcher Anerkennung gehört das Wissen um die eigene Erfahrungslosigkeit im Umgang mit den Anderen, das Wissen, die Anderen nicht erkennen, noch sich ihrer in ihrem Anderssein erinnern zu können. Aber die Einen können auch wissen, daß sie den Anderen vermeidbares Leid zugefügt haben und daß sie für die Anderen solidarisch verantwortlich sind. Freilich kann eine solche Anerkennungspolitik auf die Dauer nicht idealistisch selbstlos oder auf der Basis eines «schlechten Gewissens» oder nur juristisch als Wiedergutmachungspolitik durchgehalten werden. Weil sie durch Reziprozität vor partikulären Sonderinteressen geschützt ist, kann sie als Lebensstrategie aller aufgezeigt werden. Wer sich für die Anderen einsetzt, streitet für eine gemeinsam bewohnbare Welt der Gleichzeitigen und für eine lebenswerte Zukunft der kommenden Generation. (Schluß folgt)

*Paulo Suess, São Paulo*

<sup>7</sup> J. B. Metz, Wider die zweite Unmündigkeit. Zum Verhältnis von Aufklärung und Christentum, in: J. Rüsen, E. Lämmert, P. Glotz, Hrsg., Die Zukunft der Aufklärung, Frankfurt/Main 1988, 86. Ebenso ders., Für eine neue hermeneutische Kultur, in: Orientierung 53 (1989) 256–259, hier 257.

<sup>8</sup> J. B. Metz, Wider die zweite Unmündigkeit, 86.

<sup>9</sup> Vgl. Vatikanum II, Ad Gentes 3; Puebla 400.

<sup>10</sup> J. Habermas, Gerechtigkeit und Solidarität, in: ders., Erläuterungen zur Diskursethik, (stw 975) Frankfurt/Main 1991, 49–76, hier 70.

# Irland: Gesuchte, geliebte Insel

Es gab die Italienreisenden, die Griechenlandsehnsucht, die Morgenlandfahrer, die Indienwallfahrer: von Goethe bis Hermann Hesse, von Hölderlin bis Ingeborg Bachmann, von Johann Gottfried Seume bis Johannes Poethen, von Max Frisch bis Ulrich Plenzdorf. Nicht nur Dichter deutscher Zunge, sondern auch Maler. Nicht nur Wallfahrer, sondern auch Flüchtlinge. Goethe in der Postkutsche von Karlsbad über den Brenner. Flucht vor den Staatsgeschäften in Weimar und Flucht vor Frau von Stein.

In unserem reiselustigeren und reiseleichteren Jahrhundert kamen zu den Dichtern die Aussteiger, die «Blumenkinder», die Meditationswilligen, vor allem aber die Touristen. Reisetickets für jedermann, jedefrau. Einige suchen archaische Kulturen, andere die freie, zumindest weniger dicht besiedelte Natur. Einfach Abwechslung wollen viele, andere Abstand. Die von Verhaltenszwängen Angewiderten, von so viel instrumenteller Vernunft Ermüdeten versprochen ihrer Unlust das Andere, nicht vom Alltag, von den Geschäften, von Terminen und Pflichten, von teutonischer oder alpenländischer Enge Verstellte. Reise als Ankunft oder Reise als Flucht, zum Beispiel aus einer unglücklichen Beziehung. Reisen, um ein fremdes Land kennenzulernen, um seiner selbst ansichtig zu werden im Fremden, um zu vergessen, Abstand oder eine neue Gegenwart zu finden. Mehr denn je wird auch in der Literatur gereist. Je eintöniger die Gegenwart, desto mehr Reisen. Je festgezurrt die Bindungen, desto mehr Bedürfnis nach Lockerungen der Seile. Am liebsten fährt man in Gegenden, wo die Menschen nicht mit einem Terminkalender im Kopf herumlaufen.

Während Pauschalreisende nur selten rundum erneuert oder mit neuer Einsicht von ihrer Reise zurückkehren, gelingt es anderen, daß sie mit neuen Augen, anderen Ohren, manchmal sogar einer neuen Sicht ihrer selbst zurückkehren. Autoren reisen, zumal wenn sie schreiben wollen, mit gesteigerter Sensibilität, mit diesen von keinem Reisebüro festgeschriebenen Sinnen.

Seit den fünfziger Jahren ist für deutsche Gemüter auch Irland ein Land der Erkundung, der Sehnsucht, der Trennung vom Eingefahrenen geworden. Literarisch setzte das ein mit Heinrich Bölls Reiseprosa «Irishes Tagebuch» (1957). «Als Gott die Zeit schuf», sagen die Iren, «hat er genug davon gemacht.» Deshalb ist, «wer keine Zeit hat, ein Ungeheuer» (Irishes Tagebuch). Aus der Schweiz hat die Zürcherin Claudia Storz (geb. 1948) ihre Projektionsgestalt Lanie nach Irland geschickt, nach Dublin «Auf der Suche nach Lady Gregory» (Roman, 1981)<sup>1</sup>. Lady Gregory, irische Freiheitsheldin und Gründerin des berühmten «Abbey Theatre», sollte in einer schwierigen Entscheidungsphase der jungen, alleinstehenden Lanie Mut machen. An einem Zimmermädchen, Mutter zahlreicher Kinder, gefällt ihr diese Lebensform aus Mut, Chaos und erworbener Freiheit. Nicht Irland, irische Menschen stehen der Schweizer Lebenssucherin vor Augen. Und mehr noch als Lady Gregory hat die Schweizerin Lanie, leidend in einer Männergesellschaft, sich selbst gesucht.

Zwei neue Romantexte kommen 1993 aus der Schweiz, in denen der Held, die Heldin, nach Irland reist (aus Zeitgründen fliegt), um dort in der Abgeschiedenheit und in der Begegnung mit der anderen Landschaft, den anderen Lebensformen zugleich Abstand vom Alten und vielleicht eine neue Form des Bei-sich-Seins zu finden. Reisen, um bei sich anzukommen. Reisen, um bei sich zu sein – und vielleicht Frieden machen zu können mit dem, was passierte, was einem angetan wurde, was man selber tat. Beide Male, in Gerold Späths «Sommerpiel» und in Margrit Baur's «Herrlichkeit», haben die Hauptpersonen ihre Lebensmitte überschritten. Sie kommen aus einer Gefährdung. Sie müssen eine Bedrohung ihres Lebens überwinden. Sie sollten irgendwie «weise» werden, zumindest klüger. Sind irische Menschen weise, weil sie arm sind oder gläubig oder noch beheimatet (auf dem Land) in archaischen Le-

bensformen, deren wichtigste Herkunft und Nachbarschaft heißen? Kann man unter Armen weise werden? Als Einsiedler am abgeschiedenen Ort oder als fahrender Einsiedler (der nicht mehr siedelt), eingepackt ins Mietauto?

## Rückzug in den irischen Westen

«Es gibt dieses Irland», beteuert Heinrich Böll am Eingang seines «Irischen Tagebuchs». Der Erzähler hat es gefunden, das Irland der Kirchen und der Pubs, der Gläubigen und der Trinker, der Cottages und Slums, das Land dieser herzensoffenen, dem Tag vertrauenden Menschen, ein- und nachdrücklich nahe jenem jesuanischen «Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder». Er hat den irischen Regen gespürt, hautnah die Gastfreundschaft, die Einladung an den Kamin. Böll ist damals mit dem Dampfer angekommen. Er fuhr in jenen mittleren 50er Jahren mit dem Zug nach Westport, ans äußerste Westende in Mayo; knapp unter 54 Grad nördlicher Breite notiert der Rheinländer.

Auf 53½ Grad nördlicher Breite verbringt Heinrich R. in Gerold Späths Roman «Das Spiel des Sommers neunundneunzig»<sup>2</sup> den Sommer an der irischen Westküste. Hat Späth den Vorgänger Böll gelesen, weil auch er den Breitengrad notiert? – Im Unterschied zu Bölls geographischen Ortsangaben lokalisiert Gerold Späth ein fiktives Dorf Maidenford, liefert sogar die Gründungslegende nach, beläßt es aber im übrigen bei Dorf und Haus am See. Bölls irische Tagebucheinträge verweisen auf vorhandene Wirklichkeit. Man konnte die Reiseroute nachfahren. Späth hat, obschon Autor und Verlag eine Gattungsbezeichnung verweigern, eine Art Roman geschrieben. Die erzählte Wirklichkeit ist eine fiktive. Sie wird allein durch das Bewußtsein und die Sprache des Erzählers konstituiert, auch wenn einzelne Erzählpartikel erfahrene Wirklichkeit nachbilden. Die im Roman dargestellte Welt besteht so nur in Form und Sprache des Geschriebenen.

Heinrich R., von den Freunden Heiri genannt, Schweizer Geschäftsmann im 59. Lebensjahr, ist nach einem Herzinfarkt gerade noch davon gekommen. «Absolute Ruhe» verlangt der Arzt, «keinerlei Aufregung, keine Anstrengung». An der irischen Westküste besitzen Freunde ein Haus am See, zurzeit unbewohnt. Also auf nach Irland. Ankunft auf einem «Hoppefeld» von Flugplatz. Patrick Swift, Freund von Heinrichs Freunden, Allround-Kleinunternehmer, holt den Ortsunkundigen ab, fährt ihn zum Haus, erklärt Einrichtung, Nutzung, Lage. Nicht Begegnung heißt das Programm, sondern Ausspannen. Einsiedler möchte Heinrich sein in diesem «Eimann-Erholungsheim». Seine erste Frau ist an Krebs gestorben. Schuldgefühle bedrängen ihn. Seine zweite, generationsjüngere Frau unternimmt gerade eine Weltreise. Er kann nicht umhin, einige Leute aus dem Dorf kennenzulernen; eine dralle Pub-Wirtin, eine junge Verkäuferin, die ihm (zumindest in seiner Phantasie) geradezu Angebote macht, «einige Barkeeper, den schrulligen Briefträger, einen abgetakelten Colonel, ein paar Bauersleute, den typischen Landdokter in seinem «Cabinet», Honorar vierzig Pfund für den «small talk». Kleine Dorfszenen, Kneipenszenen, Einkaufsszenen. Vergebliche Ausfahrten mit dem Boot zum Fischen. Nur «Forellen und Lachs» empfiehlt Paddy Swift, keine Hechte oder gar Barsche.

Aber der Schweizer Henry hat nicht nur keine Whiskyzunge, er hat auch kein Anglerblut. Er hat eine Schreibhand. Er macht Aufzeichnungen. Er ist mit sich selbst beschäftigt. Ist es eine Lebenskrise? Muß er sich mit dem Tod beschäftigen? Er könnte Maidenford zu Maidenfreud hinüberbuchstabieren. Sexuelle Phantasien und Frauenbrüste verfolgen ihn. Aber

<sup>1</sup> Siehe dazu P. K. Kurz in: Orientierung 47 (1983), S. 35f.

<sup>2</sup> Gerold Späth, Das Spiel des Sommers neunundneunzig. Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1993. 178 Seiten. DM 34,-.

irgendwie ist Abstand eingetreten zu den Frauen. Seiner ersten Ehefrau ist er nicht gerecht geworden. Seine junge zweite hat anderes im Sinn als den alternden Heinrich. Zu den örtlichen Einladungen fehlt ihm die Unbeschwertheit, die Frivolität, vor allem Vitalität. Heinrichs nächste Nachbarin, die alte Missis Molloy, schwimmt nachts nackt im See. Sie feiert – immer noch oder schon auf andere Weise – Hochzeit mit ihrem Verstorbenen, dessen Asche sie in den See gestreut hat. Ja, er sieht ihn noch, den animalischen Lebenstanz, der bei den meisten schon ein Todestanz ist. Aber Henry ist ein Betrachter, Denker, ein Stück weit Nachdenker des Vergangenen, mehr aber Vordenker auf den «Sommer neunundneunzig». Da wird Autor Gerold Späth sechzig Jahre alt sein, so alt wie sein herzgeschwächter Held jetzt. Noch flackert Leben, sexuelle Lust. Noch blickt das komödienbewußte Auge lässig in die Welt. Noch sammelt der Schreibende Geschichten, tragikomische Geschichten vor allem der anderen, in der erzählerischen Vorstellung kunstvoll gerafft auf weniger oder wenig mehr als eine Druckseite.

Was tragen im irischen Kontext die Selbstmordaneddote von einem Schweizer Soldaten aus dem Zweiten Weltkrieg, was die kalifornischen Porno-Filmszenen zur Befindlichkeit des Helden bei? Vermutlich dies, daß Sexualität und Tod, die ihn bedrängen, von denen er durch seine irische Abgeschlossenheit Abstand genommen hat, sagen «et in Arcadia ego»; ich, der Lebenstrieb, ich, der Lusttrieb, ich, der nahende Tod.

Formal will es der Autor dem Leser nicht schwer machen. Auf Seite 44 zeichnet er den Plan des Straßendorfes mit seinen typischen Etablissements von Pub, Post Office bis Haushaltsartikel. Eine größere Anzahl der Geschäfte, Metzgerei, Bäckerei, Versicherungen, Bank spielen erzählerisch keine Rolle (sind also blindes Material). Dagegen fehlt unter den mehr als zwanzig als öffentlich bezeichneten Häusern eine Kirche. Das gibt es nicht in Irland. Und außer ein paar abschätzigen Bemerkungen über Glauben und Pfarrer taucht das Katholische der Iren nicht auf. Wollte oder konnte Autor Späth es nicht sehen? Hätte es sein Erzählen gestört, weil da ein anderer Erzählfaden hätte hereingewirkt werden müssen? Leserfreundlich auch am Buchende die Vorstellung des Personals: 23 benannte und einige unbenannte Personen. Für einen so schmalen Erzähltext verwunderlich, weil der Leser die paar wiederkehrenden Hauptpersonen rasch im Kopf hat. Was man vermißt – und deshalb kann man nicht eigentlich von einem Roman sprechen –, ist die Interaktion der Personen. Betrachter, Erzähler, Bewußtseinszentrum ist Heinrich R. Kunstvoll bewußt, manchmal selbstironisch schneidet er seine Szenen. Es gibt keinen Perspektivenwechsel, keine Rückfragen über die Empfindungen der anderen. Sie sind Figuren in diesem «Erzähl»-Spiel, die auftauchen, die Wahrnehmungsbahnen der Hauptperson kreuzen, sie aber nicht beeinflussen oder gar verändern. Indem sie die Erzählbühne mit Kürzestmitteilungen oder einseitig geführten Dialogen überqueren, zeigen sie nicht nur sympathische Mitmenschlichkeit. Sie illustrieren auch das, was man zu Barockzeiten «vanitas», die Armseligkeit, ja Vergeblichkeit des Anknüpfens gegen die Vergänglichkeit genannt hätte. In ihrer fast anekdotischen Funktion sind sie auch Staffage für das Porträt des Ich-Erzählers Heinrich R. Konsequenterweise fügt der Autor auf der letzten Seite, wo er die «Aufzeichnungen» seines Irlandesiedlers titulierte («Das Spiel des Sommers neunundneunzig»), hinzu: «Un Ritratto, A Portrait».

Ein Porträtroman. Porträtbilder, so hieße also die Gattung. Und etwas bedeutungsvoll, wenn auch als Zitat strapaziert, fügt der Schreibende hinzu: «to whom it may concern.» Wen immer es betrifft, wer immer sich betroffen fühlt von der Lebenskrise, dem Vitalitätsverlust, dem erzwungenen Abstandnehmen, den Bildern des Todes, die sich ungefragt einschleusen. Sie sind wie ein Puzzle zusammengesetzt, mit Zwischenräumen, nicht ganz ausgezogen die Linien; halbernst, manchmal skurril, als melancholisches Scherzo. Ich hätte als Leser mehr Wahrnehmung des Irischen, mehr Lotung ins Abgründige des Porträtierten, mehr Existenz- und Beziehungszusammenhang gewünscht. Wenn der betroffene Heinrich Gründe hat, einiges zu verbergen, so müßte der Erzähler dem Verbergenden die Maske abreißen. Blaß bleiben die beiden Ehefrauen als Gestalten, die verstorbene und die junge welt-

reisende. Tochter Livia und Schwiegersohn tauchen nur mit ein paar Ansichtskartenstichworten aus der Ferne ins Bild. Sie bleiben Komparsen. Der Autor zeichnet das Porträt eines alternden Mannes, der, wie es scheint, ohne Widerwillen Abstand nimmt von seiner Umgebung, aber mit entschiedenem Widerwillen wahrnimmt, daß er Abstand nehmen muß von sich selbst, vom Anspruch auf Vitalität, Sexualität, Wichtigsein, vom Anspruch, daß andere ihm selbstverständlich ihre Zuwendung gewähren. Das Umschlagbild zeigt Pablo Picassos Rötelzeichnung «Fünf Tänzerinnen» (von 1925). Steckt im «Spiel des Sommers neunundneunzig» der Todestanz? Todestänze beginnen bekanntlich viel früher. Denn zuletzt, zuallerletzt tanzt man nicht mehr. War es so gemeint, daß der Tanz der irischen Lebens- und Todesbilder und Heinrichs Tanz der Phantasie den Abgrund des Lebens kunstvoll und also bewußt verdecken, damit das Erzählte heiter und der Leser im Spiel bleiben darf?

#### «Wie kann man zwei sein»

Die Zürcherin Margrit Baur steht als Autorin im Schatten ihrer männlichen Kollegen. Natürlich betrachtet eine Frau das Leben mit anderen Augen als der Herr der Welt. Mit Opferaugen? anderer Seele? als ganz unphilosophische Nominalistin, die die Besitzergreifung der Welt durch den Mann der Wörter mit Bestürzung notiert? Ich kenne – neben Gertrud Leutenegger – keine andere Schweizer Autorin, die so radikal die Beziehung *Frau-Mann* erzählerisch spiegelt, durchdenkt und das ins Wort Gesetzte mit mehreren Fragezeichen stehenläßt. «Das Leben schreibt keine Geschichten», sagt Margrit Baur's Erzählerin im 1988 erschienenen Roman «Geschichtenflucht». «Es hat keine nötig. Nötig werden sie immer erst danach», nämlich dann, wenn die Fragen kommen, wenn die Katastrophe geschehen ist, die Enttäuschung erfolgt, die Trennung unabänderlich; wenn man Wörter sucht und mit Hilfe der Wörter die Vorgänge, die Bilder, die Gefühle zu verstehen sucht. In «Geschichtenflucht» verschwand ein 48jähriger Schweizer Elektroingenieur (eine «midlife»-Gestalt also wie im neuen Roman die «midlife»-Frauen) in ein griechisches Dorf. Kein Hellasjünger und auch kein Tourist. Und keine geradlinige Erzählfabel, sondern perspektivisch gebrochen. Dem alt und hinfällig Gewordenen entlockt im Spital die jüngere Helen einige Worte. Mißtrauisch, störrisch, auch unerfahren und ungeübt ist der Alte an Worten. Das Thema damals wie im neuen Roman «Alle Herrlichkeit»<sup>3</sup>: Jeder, der nicht stumpf dahinlebt, sucht seine Geschichte. Und irgendwie flieht auch jeder seine wahre Geschichte. Fliehend flieht er in eine, seine oder eine andere Geschichte.

Eine Geschichte, eine erzählte Geschichte, braucht Wörter. Man muß sie suchen. Die Wörter, die eine(r) findet, erzählen nur Teile der Geschichte, Erwartungen, Enttäuschungen, Gefühle, Verletzungen. Auch wenn Erzähler und Sprecher sich anstrengen, erhält die Geschichte keinen eindeutigen Schluß. Eindeutige Schlüsse gibt es nur in Trivialromanen. Die wahren Geschichten bleiben offen – offen wie das Leben selbst bis zum Tod. Jede(r) läßt eine nur in Annäherungen zugängliche, zuletzt ungeklärte Geschichte zurück. Recherchen? Vorstellungen? «Ein Mann hat eine Erfahrung gemacht, jetzt sucht er die Geschichte dazu», sagte Max Frischs Erzähler im Roman «Mein Name sei Gantenbein». Man muß es nicht so konjunktivisch durchprobieren wie Max Frisch. Frauen erzählen meist wirklichkeitsnäher. Sie geben sich nicht mit einem Erzählspiel zufrieden. Sie graben in die Schmerzlandschaft, sie suchen die Stellen und Gründe, warum das Leben nicht (mehr) fließt.

In Margrit Baur's Roman «Alle Herrlichkeit» hat die Frau eine enttäuschende Erfahrung gemacht mit dem Mann. Sie braucht Abstand. Sie will die Geschichte ihrer Trennung finden, auch jenen Teil, der von ihr selbst übriggeblieben ist. Mit ihm muß

<sup>3</sup> Margrit Baur, Alle Herrlichkeit. Roman. Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1993. 203 Seiten. DM 32,-.

sie weiter leben. Mit ihm möchte sie zu einer neuen Ganzheit kommen – wie sich herausstellt, ohne den Mann. Die Frau heißt Ruth. «Was ist mit Ruth?» ruft eine Regine in das Portal des Romans. Sie und Lore unterhalten sich über die Entschwundene. Alle drei Frauen haben unbefriedigende, sogar trennende Erfahrungen gemacht mit Männern. Alle drei werden auf sich selbst zurückgeworfen. Ruth, erfahren wir, ist Malerin, Anfang fünfzig. Sie war mit dem arrivierten Zürcher Maler Serge liiert. Lore, umherschweifende Keramikerin, ist im Tessin dem kitschig weichlichen Landschaftsmaler Vittorio begegnet. Regine, Konsumverkäuferin, hat mit Kurt Reisen gemacht, eine davon nach Irland. Mit einer Hermes-Schreibmaschine hämmert sie Sätze auf Papier.

Nach dem Scheitern ihrer Beziehung war Ruth nach Irland geflohen. Vom alten «Gresham» aus (der Schreiber war in den 50er Jahren in dieses Hotel von irischen Freunden zum Dinner eingeladen worden) erkundet sie Dublin, Saint Patrick's und Trinity College. Mit einem Mietwagen fährt sie die Touristenroute: die alte Mönchsiedlung Glendalough, die Wicklow Mountains, an der Ostküste hinunter nach Tramore, von dort hinüber nach Cashel, die Küstenstraße nach York, ins Rhododendrenland um Killarney, entlang der Westküste über Limerick und Galway hinauf ins Moorland Connemara bis Clifden. Wieder sind wir auf dem Breitengrad 53%. Schließlich fährt Ruth mit dem alten Ford quer durchs Mittelland, hinüber nach Drogheda und Dundalk im Nordosten des Freistaats. In einer Dubliner Hotelsuite beschließt die Reisende fiebergeschüttelt, in Fieberträumen ihre Schmerz- und Heilungsreise. Sie beschreibt Orte, sie schildert Landschaften, das irische Wetter, die Einkehr in vorgebuchten Hotels. Nur wenig Umgang mit oder gar Annäherung an Menschen. Wer nie in Irland war, wird entzückt sein über den anregenden Reiseführer. Wer Irland kennt, wünschte, daß die Autorin ihr touristische Route verliere und tiefer eindringen würde in die Seele des Landes, der Leute, ihrer Geschichte. Nicht nur unterschwellig lastet die eigene Befindlichkeit auf Ruth. Die Unentschiedenheit der Erzählerin zwischen Außen- und Innenperspektive lastet wiederholt auf dem Roman. Aber der Leser findet Kabinettstücke des Erzählens, zum Beispiel die Betrachtung des Kiesel; den nächtlichen Gang übers Moor, das Unheimliche der Töne und Lichter, Fragen nach Fremde, Furcht und Liebe des Kosmos mit seinen «bodenlosen Lichtjahren» und «schwarzen Löchern». Manchmal müssen Stimmungen der Landschaft die Stimmung der Seele balancieren. Empfindungen von innen und Wahrnehmungen von außen durchdringen sich. Da ist, ganz im Westen, «Land's End». Haben die Menschen, «wenn sie über den Rand hinaus dachten, sich dort alles voll Gott gedacht? *Der die Welt trägt / und hält* – infolgedessen auch fallen lassen kann wie ein Kellner sein Tablett? Wo haben sie es zerschellen sehen in ihrer Vorstellung, das Tablett mit dem kompletten Menü...?» (152) Nein, keine Theodizee, auch keine irisch-katholische Gottesfrage, vielmehr eine angekratzt aufgeklärte Beobachterin, eine reformierte Fragerin. Bibelspuren im assoziierenden Gedächtnis; Adam und Eva, «das erfundene Paradies mit der erfundenen Mitte, ... Fiktion um Fiktion, als würde den zweien damit zu helfen sein.»

Wir sind beim Thema. «Was war mit den zweien?» (20) Was war mit Serge? «Lieber Serge, ich bin in Connemara... Vier Augen statt zwei – warum geht das nicht. Und warum will ich schon wieder glauben, daß es nur nicht geglückt, aber möglich ist. Ohne Krieg und Unterwerfung.» (152f.) War es, bleibt es der «Sündenfall»? – Aber Ruth, alle drei Frauen, haben eine andere Sprache, sind von anderen Bildern bewegt, ohne ernsthafte Rückkoppelung an diese theologische Weltdeutung. Er, der Herr, Serge war ihr «Orkan», hat sie «um- und umgewirbelt». Er wollte seinen «Triumph». «Ihr Schreck, ihr Verstummen, wenn er ihr, manchmal mitten im Satz, ein Wort abgeschossen hat, haben ihn mehr interessiert als alles, was sie ihm hätte sagen können. Was für ein Sieg: sie um ihre Sprache zu bringen. Sie hat keine andere, und indem er ihr diese erschlagen hat, hat er sich sein Gegenüber erschlagen... Schweigen kann sie auch ohne ihn.» (159) Der Herr seiner Schöpfungen ist gar nicht in erster Linie an der lebenden Person Ruth interessiert. Er ist an ihren Reaktionen, ihren Gefühlsäußerungen, an ihrem lebendigen Durchbrechen der Persona-Maske interessiert als Stimulans, Mittel seiner künstlerischen Produktivität. Ein altes Mißverhältnis von Künstler und Modell. Eine alte Klage. Am eindrucksvollsten hat die Wahlschweizerin Erica Pedretti (übrigens auch Malerin) dies in ihrer Erzählung «Valerie oder

das unerzogene Auge» (Frankfurt 1986) dargestellt. Der Maler Franz (Hodler) ist als Künstler am Krankheitszerfall seiner Geliebten, seines Modells (Valentine Godé-Darel) mehr interessiert als an ihrem Schicksal, mehr auf erschütternde Bilder aus als auf die Sterbensnot der Frau.

Alles Sehen ist perspektivisch, subjektbedingt. In Zürich rätseln Lore und Regine über die irische Ruth. Im Tessin hat Lore, nicht ganz überzeugend, die Rolle «Le Beau et la Bête» gespielt. Mit Serge ist sie in Zürich einen langen Abend herumgezogen. Sie möchte ihn als Mann und als Maler bewundern. Auch unter Alkohol spricht Serge kein Wort von Ruth, nur «von der eigenen Grandiosität und den Feinden». Lore ist angewidert von seiner Egozentrik. Sie beschimpft ihn. Erzählerisch sind die Erfahrungen, Reaktionen, Spiegelungen, Stellungnahmen von Lore und Regine, die die Autorin nach dem Cutting-Verfahren in Ruths Reisebericht schneidet, weniger gewichtig als der Hauptstrang, auch weniger ergiebig für die Beziehung der Frau zum Mann, zur Mitwelt, zu sich selbst. Die tiefere Lotung in die Erschütterung von Ruth, die inwendige Aufdeckung ihrer Lebenskrise, wäre episch die radikalere Entscheidung gewesen.

Zurückgekehrt nach Zürich, erfahren wir, daß Ruth abgestiegen ist zu den unteren sozialen Schichten und Berufen. Sie wohnt in einem Haus, in dem Ausländer wohnen. Die Wände sind so dünn, daß man nicht nur den Streit von Mann und Frau hört. Ruth verkauft Zeitungen und Zigaretten. Resigniert und entschlossen, nicht nur Bilder zu malen, denn «Bilder ändern nichts». War Ruth die Malerin am Ende nur eine halbherzige Malerin? Der Leser erfährt es nicht, die Autorin bleibt auch hier eine Erklärung schuldig. «Man lebt den Wörtern nicht voraus», sagt sie, «sondern hinterher.» Da ist sie wieder, Margrit Baur's Wörterproblematik, die den Erzählvorgang nicht nur problematisiert, sondern auch blockiert. Und wie steht es mit dem anspruchsvollen Titel «Alle Herrlichkeit»? Er kommt wörtlich im Roman nicht vor. Angesichts der skizzierten Szenen von Serge muß man diese totalisierende Herrlichkeit ironisch auf Serge beziehen. Er beansprucht sie für sich, von der Frau aber, daß «du niederfällst und mir huldigst». So ausdrücklich steht es – in einem anderen Kontext – im Evangelium, nicht im Roman. Nein, eine Judith mit dem Schwert – das Motiv klingt mehrfach an – kann und will Ruth nicht sein. Gewählt oder erzwungen, das macht der Romanschluß nicht recht deutlich, wählt sie ein Leben unter Armen. Da bleiben offene Räume im Erzählvorgang, Ausparung, Verschweigen, auch die bei der Autorin strapazierte Diskrepanz zwischen Erleben und Erzählen. Sind sie nur Methode oder auch Erzählschwäche? Ich fürchte, beides.

### Vielgeliebte Insel

Gerold Späths Heinrich und Margrit Baur's Ruth brauchen, benutzen die Irische Insel; der Mann, um sich von seiner Herzkrankheit zu erholen; die Frau, um Abstand zu gewinnen von der gescheiterten Zweierbeziehung, Abstand und vielleicht die Freiheit zum Leben ohne Abhängigkeit vom Mann. Sie suchen nicht Irland als Irland, sondern mit Hilfe des Aufenthalts dort eine neue Möglichkeit zu leben. Irland soll ihnen helfen, ihr Lebensproblem zu lösen. Ruhe also und Konfliktlösung, Heilungssuche im stilleren Land, in der Ferne; der Suchende ausgeklinkt aus dem heimischen Alltag, aus dem Arbeitsprozeß, Beziehungsstreß.

Der rheinische Reisende Heinrich Böll suchte nicht die Lösung eines persönlichen Problems in Irland. Er versucht, sich diesem Land und seinen Menschen, seiner Lebensweise mit allen Sinnen und aus ganzer Seele zu öffnen. Irland war nicht so sehr eine Zwischenstation, es war eine Art zweite Heimatsuche. Und das gleiche gilt für Barbara von Wulfens «Irische Geschichten».<sup>4</sup> Nicht als ob man Bölls Irlandtagebuch oder

<sup>4</sup>Barbara von Wulfen, Maureen. Irische Geschichten. S. Fischer Verlag, Frankfurt 1993. 284 Seiten. DM 36,-.

von Wulfens «Irische Geschichten» auf- oder abwerten könnte, weil der Erzähler eine persönliche Ichproblematik nicht mitbringt. Nein, der Ausgangspunkt ist verschieden, die Perspektive der Wahrnehmung und die Erzählhaltung. Bei Späth und Baur ein Roman, das heißt eine Person (oder mehrere) im Konflikt mit sich und der Welt. Bei Böll und von Wulfen Reiseprosa, eine Expedition ins unbekannte Land mit allen Sinnen. Fiktionale Prosa dort, nichtfiktionale (wohl aber stilisierte) Prosa hier.

Heinrich Böll war, aus dem Nachkriegsdeutschland kommend, überwältigt von der Freundlichkeit der Menschen, begeistert von der archaischen Landschaft, tief berührt von der Nachbarschaft der Leute, die damals in Deutschland, im Zuge der Wohlstandsgesellschaft, gerade verlorenging. Keine Spur von Hektik in jenen frühen 50er Jahren, nichts von Berechnung und Raffgier der Menschen, die sich am Rhein auszubreiten begann. Und über allem diese katholische Luft, das katholische Göttliche, sehr nahe dem urtümlichen rheinischen Katholizismus mit seinen Kirchen, den Glocken, den volksnahen, fröhlichen Priestern, die alle Melancholie überstrahlten. Die Menschen lebten in einem anderen Verhältnis zur Zeit, zueinander, zum katholischen Gott und seinen überaus zahlreichen Heiligen. Wie kann man das fast ikonographisch gerahmte Irlandbild Bölls als Muster überwinden? Wie anhand der eigenen Erfahrungen das Atmosphärische und den persönlichen Sprachton finden? Barbara von Wulfen ist es, fast vierzig Jahre nach Böll, eindrucksvoll gelungen.

Über Jahre ist sie immer wieder zu ihrer im County Offaly auf einer Farm lebenden Schwester gereist. Dabei ist sie so tief in das irische Landleben, in irische Nachbarschaft und bis ins Mittelalter gegenwärtige irische Geschichte eingetaucht, daß sie nicht nur vom Zauber des einfachen Lebens erzählen kann, sondern auch von den Leiden der Menschen, nicht nur vom köstlichen irischen Humor, sondern auch von den Sorgen der Landwirte und der zurückgebliebenen Alten. Die Autorin, das spürt der Leser, lebte nicht nur in einer enthusiasmierten Besuchergegenwart. Sie lernte die tägliche Arbeit auf dem Bauernhof kennen, den Ablauf des Jahres. Sie studierte die Überlieferung in Büchern, und sie hörte von den sagenstarken und sagenschönen, traurigen Frauen in einer immer noch erzählten und gesungenen Welt. Böll bewunderte «das einzige

## ORIENTIERUNG

nicht wenigen wurde sie erst bekannt durch ein

### GESCHENKABONNEMENT

Wäre es nicht etwas für Ihre Töchter und Söhne in der Fremde?  
Für Ihre Bekannten, Kolleginnen und Kollegen?  
Wenn Sie bald bestellen, werden wir besorgt sein, daß die Geschenkkarte rechtzeitig zur oder zum Beschenkten gelangt.

Volk Europas, das nie Eroberungszüge unternahm». Barbara von Wulfen sieht die Wunden und Narben, den fast täglichen Notstand des Volkes, das über drei Jahrhunderte ein eroberetes, enteignetes, sogar im Glauben verfolgtes Volk war. Unvergessen lastet die schwere Vergangenheit auch heute noch auf Irland. Jetzt hoffen die Iren auf industrielle Arbeitsplätze, aber die Farmer fürchten das landwirtschaftliche Produktionsprogramm der EU und den Verfall der Agrarpreise. Alle Iren fürchten die Einheitsrichtlinien aus Brüssel, den Verfall der eigenen Kultur, den drohenden Verlust der über die Jahrhunderte bewahrten Identität.

Die Autorin konzentriert ihre Erfahrungen, ihre einfühlsame Teilnahme und ihre Kenntnisse in der Gestalt Maureens. In ihr führen mehrere Spuren zusammen. Maureen hat eine bayerische Mutter. Sie hat als Studentin am berühmten «Trinity College» in Dublin einen O'Molloy, Landwirtschaftsstudent der Katholischen Universität, kennengelernt. Dessen Vorfahren, unter Cromwell vertrieben, stammen aus einem alten Offaly-Clan. Die Nachfahren haben im angestammten Gebiet ein Stück Land zurückgekauft, nicht als Gutsherren- oder Sommersitz, sondern um es mit eigener Hände Arbeit zu bebauen und zwischen eingesessenen Nachbarn zu leben. County Offaly liegt ziemlich genau in der Mitte der Insel. Die Landschaft besteht aus flachen Viehweiden, Feldern, ausgedehnten Mooren und fischreichen Seen, einem alten Kanal zum Shannon, mit den Slieve-Bloom-Bergen im Südwesten. Bewegung zeigt fast nur das unablässige Wolken- und winterliche Farbenspiel des Himmels. Der irische Himmel über dem Moor kann süchtig machen.

Böll poetisierte das besuchte Land. Barbara von Wulfen realisiert, was sie erfuhr von den Menschen und ihren wunderlichen Geschichten, ohne den Zauber der mythischen Wurzeln zu verlieren und die Wölbung des katholischen Himmels aus den Augen zu lassen. Sie drang ein in die wehmütig heroische und in die jammervolle Hungergeschichte («the Great Famine») des Landes. Als Familienmitglied nahm sie teil am Heranwachsen und Fortgehen der Kinder. Sie kennt die «Singeschwäne vom Raheensee», die irischen Madonnen und die Postsendungen zu den Verwandten nach Amerika. Sie ist mitgegangen zur dreitägigen Fastenwallfahrt nach Lough Derg droben in Donegal, der strengsten heute in Europa. Maureen, ihre Erzählgestalt, läßt sich betend hineinmahlen in das «Fegefeuer des hl. Patrick», bis daß sie am dritten Tag, nicht völlig verwandelt, aber mit anderen Augen und Gefühlen, mit einer anderen Aufmerksamkeit daraus hervorgeht. Und was wäre die alte Formel «neu beseelt» anderes?

Die Farm «Derrybeg», kleine Eiche, ist nicht der Nabel, aber der erzählte Mittelpunkt dieser Welt. Weder Idylle noch Fels im Moor, eher der unpathetische Versuch, diese Erde zu lieben und das Leben, ja, heiligzuhalten. «Maureen» ist ein poetisches und ein realistisches Buch. Schön zu lesen gegen unsere Ansprüche, nachdenklich machend, wer über Zeit und Gegenwart sinniert, unbedingt zu lesen vor der nächsten Irlandreise. So steht das in keinem der touristischen Bücher. Die Autorin hat schauend und hörend, mitleidend und bewundernd die irische Seele entdeckt.

Paul Konrad Kurz, Gauting bei München

## ORIENTIERUNG

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information

Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

### Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich

Telefon (01) 2010760, Telefax (01) 2014983

Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,

Josef Bruhin, Werner Heierle, Josef Renggli, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-

Leutenegger (Murj BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert

Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

### Preise Jahresabonnement 1995:

Schweiz: Fr. 48.- / Studierende Fr. 32.-

Deutschland: DM 56,- / Studierende DM 38,-

Österreich: öS 410,- / Studierende öS 280,-

Übrige Länder: sFr. 44.- zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 60.- / DM 70,- / öS 500,-

### Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8

Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG, Zweig-

stelle Feldkirch (BLZ 20151),

Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Vontobel Druck AG, 8620 Wetzikon

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.