



ORIENTIERUNG

Nr. 21 · 61. Jahrgang Zürich, 15. November 1997

ICH KOMME MIR WIE EIN Ernst-Verderber oder ein Preis-Verderber (um das hier wirklich unpassende Wort Spiel-Verderber abzuwandeln!) vor. Denn ich kann die Verleihung des Friedensnobelpreises an die *Internationale Kampagne für ein Verbot der Landminen* (ICBL) und ihre Koordinatorin, *Jody Williams*, loben, nicht aber ihre Begründung, weil darin schon wieder der Versuch gemacht wird, zwischen guten(!) und bösen Minen zu unterscheiden (die bösen, das heißt die Anti-Personen-Minen [AP-Minen] hat die Anti-Landminen-Kampagne unerbittlich und nun erfolgreich bekämpft!).¹

Minen: Die Sisyphosarbeit der Moderne

Ich finde es gut, daß die im September 1997 in Oslo beratenden Staaten sich am 3. und 4. Dezember dieses Jahres noch einmal in Ottawa treffen und dann den Vertrag unterzeichnen. Aber ich kann das nur loben als ersten Schritt, dem viele weitere folgen müssen. Ich kann auch die juristische Arbeit an diesem Vertragswerk, die Monica Schurtman und Kenneth Anderson so eindringlich und bewegend in ihrem Artikel beschreiben, nur bedingt bewundern², weil ich leider weiß und gesehen habe, daß die juristisch ausgefeilten Terminologie-Schlupflöcher – betreffend Anti-Tank-Minen, Minen mit *sophisticated* Selbstauslöser, die AP-Minen, verbunden mit den AT-Minen – töten. Ich kann nicht umhin zu wissen, daß diese Schlupflöcher nicht akademisch ausgeklügelte Feinessen, sondern Mord- und Verkrüppelungsgruben sind.

Man möge mir verzeihen. Hier kann ich nur Miesmacher sein zugunsten derer, ob es Menschen oder Tiere wie Elefanten, Esel, Kühe, Ziegen, Affen sind, die ich alle schon auf den Auslösern von Landminen habe verenden und in ihrem Blut sich wälzen sehen. Sie sterben oder werden verstümmelt, unabhängig davon, ob die Mine hauptsächlich für sie oder für Fahrzeuge ist...!

Man kann auch ins Detail ausweichen. Bei den Minen versucht die internationale Staatengemeinschaft ständig, ins Detail auszuweichen. Es ist wie im Krieg in Bosnien, als die UNO behauptete, sie müsse den Frieden im Krieg erhalten. Friedenserhaltende Maßnahmen sollten die Soldaten durchführen – in einem Krieg. Dieser schon logische Widerspruch wurde auf dem Rücken von 30000 Soldaten ausgetragen.

Als der Krieg auf seinem gräßlichen Höhepunkt war, kam es zu einem Konflikt zwischen zwei Generälen, dem französischen General Bertrand Janvier und dem britischen Unprofor-General Rupert Smith. Janvier entschied den Konflikt durch diese ominöse Bemerkung: «Wir erfüllen eine friedenssichernde Mission. Wir haben nicht die Möglichkeit, in einen Krieg einzutreten. Es ist nicht unser Mandat.»

Es heißt, daß am 9. Juni 1995 – wenige Wochen vor dem Massaker an gut 6000 Muslimen in Srebrenica im Juli 1995 – diese beiden Generäle samt ihrem Gefolge sich in der schönen Adria-Hafenstadt Split in ein Restaurant am Meer zurückzogen, «eines der bevorzugten Lokale des UNO-Chefs Ayushi Akashi. Die Generäle, nun milder gestimmt, sprachen über die von Frankreich angeregte schnelle Eingreiftruppe. Janvier warf unter anderen die Frage auf, ob die Unprofor den starken logistischen Bedarf der Rapid Reaction Force bewältigen könne. Erleichtert stürzten sich die Generäle in die Diskussion militärtechnischer Details.»

Auf ähnliche Weise weichen auch die Vertreter der Regierungen und der jeweiligen Verteidigungsministerien in die Definition dessen aus, was Landminen sind, welche verboten und welche zugelassen werden können. Die Anti-Personen-Minen, die «hauptsächlich» (nach der Definition des Abschlußdokumentes der Genfer Minenkonferenz vom April 1996) dazu da sind, Menschen zu töten oder zu verstümmeln, sollen künftig verboten sein. Aber sie sollen – feinsinniger Unterschied – dann erlaubt bleiben, wenn sie «verbunden» mit Anti-Tank-Minen diese gegen – wie es in militärischer Expertensprache heißt – «Wiederaufnahme» sichern sollen und deshalb einen Menschen töten. Das bedeutet: Die Landminen bleiben in der Welt, ja sogar die Anti-Personen-Minen. Technisch unterscheiden sich die beiden nur durch die Menge des Sprengstoffes: 70 g oder 7 kg TNT...

POLITIK

Minen: Die Sisyphosarbeit der Moderne: Zur Verleihung des Friedensnobelpreises 1997 an die *Internationale Kampagne für ein Verbot der Landminen* und an *Jody Williams* – Die Unterscheidung zwischen «guten» und «bösen» Minen – Von den Genfer Verhandlungen zu den Konferenzen von Oslo und Ottawa – Ein kleiner Schritt in die richtige Richtung – Zur Definition von Anti-Personen-Minen – Die Strategie der Weltgemeinschaft – Der Markt des kommerziellen Minenräumens. *Rupert Neudeck, Troisdorf*

TAGUNG

Daoistische Tradition und Moderne: Zu einer internationalen Konferenz in St. Augustin bei Bonn – Die gesellschaftliche Bedeutung des Daoismus – Der Verweis auf die chaotische Dimension menschlicher Existenz – Rezeption innerhalb philosophischer Positionen in China wie im Westen – Das Ideal einer «Gesellschaft des Großen Friedens» – Daoismus und die europäische Moderne und Postmoderne – Zu zukünftigen Entwicklungen in China und Taiwan. *Knut Wolf, Nijmegen*

LITERATUR

Zwischen Ehrfurcht und Revolte: *Hermann Hesse* und die Doppelgesichtigkeit aller Religion – Radikale Abkehr von einem exklusivistisch-traditionalistischen Christentum – Der Buddhismus als eine Art Reformation in Indien – Die Ambivalenz jeder Religion – Persönlich-private und politische Krise des Ersten Weltkrieges – Gottesvergiftung und deren Folgen – Frommsein ist nichts anderes als Vertrauen – Eine asiatische Hermeneutik des Christentums – Eine Wiedergewinnung des Christentums. *Christoph Gellner, Zürich*

MODERNE/THEOLOGIE

Theologisches Denken in der Weimarer Republik: Ein Forschungsgebiet katholischer und reformatorischer Theologiegeschichte – Zu einer Studie von *Thomas Ruster* – Von einer religionssoziologischen Analyse zur Beschreibung innertheologischer Positionen – Die Ungleichzeitigkeit des Katholizismus als charakteristische Sozialform begriffen – Die Nützlichkeit der katholischen Religion.

Christoph Lienkamp, Essen

GESPRÄCH

Abschied von Macau und Rückblick ins alte Lusitanien: Im Gespräch mit dem portugiesischen Autor *João Aguiar* – Macau, der letzte Vorposten des ehemaligen portugiesischen Imperiums – Vor den Toren Chinas.

Interview: Albert von Brunn, Zürich

Der neue Ottawa-Vertrag – ein Fortschritt?

«Each State Party undertakes to destroy all antipersonal mines in accordance with the provision of this convention.» So vielversprechend steht es im Artikel 1 des Vertrags, den die 80 oder 90 Staaten ratifizieren und dann unterschreiben werden, der am 2. und 3. Dezember 1997 in Ottawa feierlich aus der Taufe gehoben werden soll.

Das ist sicher ein gewaltiger Schritt, den die Menschheit da schon lange machen möchte, die Staatengemeinschaft aber immer noch zögerlich ist zu unternehmen. Selten war die Kluft zwischen den Völkern und den Staaten selbst so riesengroß. Die Politik hinkt der Anti-Landminen-Bewegung wirklich hinterher. Der Schritt ist um so größer, als die Landminen neben den Drogen wohl zu den profitabelsten Bereichen des internationalen Business gehören.

Aber diese Erfolge werden vermindert durch die Interessen der Firmen, die bisher oder immer noch Minen produziert haben und produzieren, wie auch durch die Interessen der Generalstäbe der großen Armeen.

Minen gehören einfach zum alten Ausrüstungsinventar einer Armee. Und deshalb kann man sich davon so schlecht verabschieden. Lieber führt man ja feinsinnige Definitionen ein, wie diese folgende, die im April 1996 bei der Genfer Minenkonferenz formuliert wurde:

▷ Die Anti-Personen-Mine sei eine Mine, wie ich erwähnte (aber das ist so ungeheuerlich, daß ich es zweimal sagen muß), die «hauptsächlich» («*mainly*») darauf angelegt sei, Menschen zu töten oder zu verstümmeln.

Die Nachfrage, ob es für einen Menschen eine Rolle spielt, «hauptsächlich» oder «nebensächlich» getötet zu werden, stellen die Delegierten ganz offensichtlich nicht.

Das Argument der Anti-Landminen-Kampagne hat doch einiges für sich: Die physische Präsenz einer Explosion, eines abgerissenen Beines oder Armes würde die Konferenzteilnehmer zu ganz klaren Entscheidungen bewegen. Die sterile Atmosphäre der Bankette und Kongresse mit Cocktailempfängen allerorten schafft die Lust und Neigung zu feinsinnigen Kompromiß-Differenzierungen.

▷ Die Definition im österreichischen Vertragsvorschlag für eine Konvention für das Verbot des Gebrauchs, der Lagerung, der Produktion und des Exports von Anti-Personen-Minen und ihrer Zerstörung heißt: «AP-Minen meint eine Mine, die dahingehend ausgelegt ist, durch die Präsenz, die Nähe oder durch den Kontakt von einer (menschlichen) Person zur Explosion gebracht zu werden. Diese Explosion will eine oder mehrere Personen verwunden, unschädlich machen oder töten. Minen, die so ausgerüstet sind, daß sie durch die Präsenz, die Nähe und den Kontakt durch ein Fahrzeug – und damit entgegengesetzt zu einer Person – die auch mit Wiederaufnahme-Zündern verbunden oder ausgerüstet sind, werden in dieser Konvention nicht als Anti-Personen-Minen angesehen, weil sie eben letztendlich anders ausgestattet sind.»

Das klingt so gut und ist gleichzeitig so verhängnisvoll, denn es heißt im *Jane's Book of Military Weapons and Vehicles: Family of Mines*. In diese unheilige Familie gehört die AT 2 Anti-Tank-Mine, mit einem leichten Artillerie Rocket System (LARS) und

¹Vgl. zur ethischen Diskussion: Jef van Gerwen, Anti-Personen-Minen. Eine ethische Reflexion, in: Orientierung 59 (1995), S. 67–71; Thomas Küchenmeister, Otfried Nassauer, «Gute Mine» zum bösen Spiel? Landminen made in Germany. Idstein 1995; Jozef Goldblat, Land-Mines and Blind Laser Weapons: the Inhumane Weapons Convention Review Conference, in: Sipri Yearbook 1996. Oxford University Press, Oxford 1996, S. 753–781; Anti-Personnel Land-Mines, in: Sipri Yearbook 1997. Oxford University Press, Oxford 1997, S. 495–501; Angelika Beer: Erfolgreich, aber (noch) nicht am Ziel: Die internationale Kampagne gegen Landminen, in: Jahrbuch Frieden 1996. München 1995, S. 241–250; Kenneth Anderson, Hrsg., Landmine: A Deadly Legacy, Human Rights Watch Arms Project and Physicians for Human Rights, New York 1993; Kevin M. Cahill, Hrsg., Clearing the Fields: Solutions to the Global Land Mines Crisis, Human Rights Watch Arms Project and Physicians for Human Rights, New York 1995.

²Kenneth Anderson, Monica Schurtman, The United Nations Response to the Crisis of Landmines in the Developing World, in: Harvard International Law Journal 36 (1995), 2, S. 359–371.

einer Signal-Mine und einer AP-Mine. «All at development status», heißt es in dem Katalog. Man kann sie schon bestellen, man muß nur noch etwas warten.

Wörtlich steht in dem großen Bestellkatalog aller Minen, letzte Ausgabe 1994/95, *Mines Germany*: «Dynamit Nobel Dynamine Family of Mines»: «Beschreibung: Diese Familie der Minen basiert als Kernstück auf der Anti-Tank-Mine AT 2. Dazu gehört auch die Anti-Personen-Mine AP 2. Der Zünder der AP 2 besteht aus einer Splitterumhüllung, die mit schweren Metallkugeln verbunden ist. Nach der Verlegung und Orientierung springt die Mine mit drei Sprengbewegungen hoch. Jede dieser Bewegungen hat eine Länge von 13 Metern. Diese Zündbewegungen bringen den Kern der Mine selbst zur Auslösung.» (S. 196.) Eine Abbildung der AP-2-Mine zielt diese Angebotsseite.

Die Genfer Minenkonferenz vom April 1996 sollte eigentlich einen beherzten Abrüstungsschritt beschließen, statt dessen aber öffnete sie die Tür sperrangelweit für die Entwicklung, Erfindung, serialisierte Produktion von «*smart-mines*» (engl.) oder «intelligenter Minen»: Anti-Tank-Minen mit Selbstzerstörungsmechanismus, die in 15 Prozent der Fälle nicht funktionieren.

Im gleichen Moment, da der deutsche Verteidigungsminister Volker Rühle im Februar 1996 die Vernichtung der alten Bestände von Anti-Personen-Minen anordnete, bekam die Firma Rheinmetall den 320-Millionen-DM-Auftrag für die nächsten vier Jahre, eine neue, intelligente Mine, also eine Mine gegen «nicht weiche Ziele» («*soft-targets*», «weiche» Ziele sind wir: Menschen) zu bauen und zu entwickeln, die man englisch «*smart-mine*» nennt.

Die Blasphemie wurde damit auf die Spitze getrieben. Ich muß auch sagen, daß sich die Freude sowohl über das Moratorium der deutschen Bundesregierung wie über den Beschluß des Verteidigungsministeriums wie auch über den Friedensnobelpreis immer wieder in Grenzen hält. Denn in der Begründung zum Friedenspreis werden wieder nur die Anti-Personen-Minen genannt. Und wenn es nun mal um radikale Entscheidungen geht, dann müssen wir alle Landminen, AT- und AP-Minen aus der Welt schaffen.

Das geschieht nur durch das totale Verbot der Landminen, das alle Typen und Definitionen einschließt und nicht mehr unterscheidet zwischen «guten» und «bösen», «intelligenten» und – folgerichtig – «dummen» Minen! Denn die erneut feinsinnige Diskussion der USA mit den Europäern ging ja darum: Dürfen die AP-Minen nun doch wieder erlaubt werden, um eine Anti-Tank-Mine vor der Wiederaufnahme zu schützen? Ja, sagen alle. Ja, aber – sagen die Oslo-Ottawa-Pakt-Unterzeichner: Aber nur, wenn diese AP-Mine verbunden ist mit der Anti-Tank-Mine. Nein, sagen die Amerikaner, selbst wenn sie nur um die Anti-Tank-Mine gestreut sind, müßten die AP-Minen erlaubt sein, um eben die AT-Minen zu schützen.

Es muß aber irgendwann mal radikal entschieden werden, sonst gerät ein immer größer werdender Teil der Weltbevölkerung in den Radius dieser unsichtbaren Waffe.

Trotz des Friedensnobelpreises

«Politisch hat die Bundesregierung auf bestimmte veraltete Anti-Personen-Minen verzichtet. Gleichzeitig beharrt sie jedoch darauf, moderne Landminen und Minensysteme zu entwickeln und zu produzieren. In den letzten Jahren wurden jeweils mehr als 200 Millionen DM für Minen insgesamt ausgegeben. Im Haushaltsplan 1998 werden für Landminen und militärische Minenräumung allein 91 Millionen DM vorgesehen. Für die Folgejahre ist die Summe von 333,09 Millionen DM vorgesehen.» Die Fraktion Bündnis 90/Die Grünen fordert die Umwidmung dieser Mittel, die im Bundeshaushalt für die Minen vorgesehen sind. Sodaß nicht mehr 13 Millionen für das Minenräumen und 91 Millionen für die Entwicklung neuer «intelligenter» Minen vorgesehen sind, sondern 104 Millionen für das Minenräumen. Die Firmen, die an diesen Fleischtöpfen hängen, verdienen natürlich über diese locker ausgeworfenen Summen unsinnigerweise viel. Gleichzeitig gibt das Auswärtige Amt, das über einen

vergleichsweise mickrigen Minenräumetat von 13 Millionen DM verfügt, Subventionen an Firmen wie Diehl (oder FFG) oder Rheinmetall (MAK), die alle gegenwärtig das große Geld des jetzt neu begründeten Minenräum-Marktes riechen.

Mit Hilfe des deutschen Militärattachés in Bosnien hat es die Firma Diehl geschafft: Als Firma, die weiterhin («intelligente»!) Minen produziert, den Zuschlag für das Ausprobieren ihres Geräts «Minebreaker 2000» zu bekommen.

Der «Minebreaker 2000» soll südlich der bosnischen Stadt Tuzla eingesetzt werden. Das Minensuchgerät «Mineclearer 2000» ebenfalls. Alle Experten, die ich bisher kenne, sind von der Güte dieses Geräts nicht überzeugt. Es ist viel zu schwer mit weit über 55 Tonnen Gewicht und kann sich deshalb im Gelände nur langsam vorwärtsbewegen. Der Panzermotor wird auch schnell kaputtgehen, weil dieser Motor eigentlich auf Panzerschnelligkeit (also 30 km/h) angelegt ist, aber dann nur 5 km/h fahren kann.

Der ebenfalls den Leopard-Panzer als Chassis für das Minenräumen benutzende Bofors-Panzer mußte unverrichteter Dinge wieder aus Bosnien nach Schweden zurückgebracht werden, weil er sich im Gelände als zu unbeweglich und zu aufwendig erwiesen hatte.

«Beide Fahrzeuge – «Minebreaker 2000» und «Mineclearer 2000» – sind durch Zusatzpanzerstahlplatten und «Inliner» verstärkt. Die Fahrerkabine des Minebreakers besteht aus dickwandigen Panzerstahlplatten und Panzerglas. Damit die Explosionskräfte und die Belastungen nicht auf das Bedienungspersonal übertragen werden, ruht die Fahrerkabine auf speziell dafür ausgelegten Schockabsorbern.» So heißt es in einem Text der Waffen- und Munitionsfirma Diehl.

Das ist das Ende der humanitären Arbeit der privaten Minenräumer. Jetzt beginnt der geballte Konkurrenzkampf, der sich zum Beispiel in Bosnien austobt. Die Weltbank hat im Oktober 1997 22 Millionen US-Dollar dafür freigegeben. Diese Summe muß natürlich von Firmen genutzt werden. Da können kleine, idealistische und trotzdem professionell vorgehende Nicht-Regierungs-Organisationen gar nicht mehr mithalten.

Da hat sich der «Minebreaker 2000» angesagt. Die Zimbabwe-Firma Mine Tech des Obersten Lionel van Dyke hat einen Auftrag über die Hälfte dieser freigegebenen Summe zugesprochen bekommen.

Die Sisyphosarbeit

Ich kann den brüllenden Paulo Samakuva nicht vergessen. Fröhlich war er aus der Hütte zu den Ställen gegangen, hatte vorher in der kleinen Kneipe von Bailundo (der Stadt in Angola, in der das Hauptquartier der Unita ist), einen Loza, einen kleinen Schnaps, gehoben, dann war er losgezogen, dann krachte es unter ihm, es riß ihm den Fuß und den Unterschenkel bis ans Knie weg. Der Knochen hing mitsamt verbrannten, an den Rändern angeschwärzten übelriechenden Menschenfleisches an dem gesplitterten Knochen. Nachdem der unmittelbare Schreck vorbei war, konnte Paulo Samakuva nur noch schreien, brüllen, kreatürlich brüllen.

Dr. Azzam Hanano, ein Arzt, der sonst in Berlin arbeitet, hatte sofort alles stehen- und liegengelassen. Dieser Paulo Samakuva wird nie mehr für seine Familie geradestehen können, er wird als Krüppel verachtet sein. Und wir haben ihn auf dem Gewissen. Wir haben ihn auf die Mine gebracht. Wir schafften es immer noch nicht, diese Terrorwaffe aus der Welt zu schaffen. Wir bringen es jetzt sogar fertig, daß die Produzenten der Mörderwaffe, der «hidden killer», jetzt auch dafür bezahlt werden, die Minenräumgeräte zu bauen und die von ihnen selbst gebauten Minen wegzuräumen.

Die Perversion kann nicht größer gedacht werden. Ich kann nie das Kind vergessen, das mir in Hargeysa in Nord-Somalia mit einer von der Explosion weggerissenen halben Gehirnhälfte entgegenlief und schrie, dem die Gehirnmasse herausquoll, das vor meinen Augen starb, weil es auf eine solche Mörder-Mine getreten war. – Ich bin in diesem Zusammenhang schon nahe an Jan Palach: Es

gibt Situationen, wo nicht nur Heinrich Kleist, Jan Palach oder Franz Werfel den eigenen Tod – den Selbsttod – der weiteren schuldbehafteten Verzweiflung vorziehen. Ich kann das verstehen.

Wenn die deutsche Waffenfirma Diehl jetzt den Auftrag bekommt, den «Minebreaker 2000» und den «Mineclearer 2000» zu bauen und damit in Bosnien operational zu werden, wenn Diehl dafür nicht mal die eigene Produktion und Serienentwicklung von Minen aufgeben muß (wie Mechem, die südafrikanische Waffen- und Minenfirma in Pretoria das nicht aufgeben mußte, bevor sie in Angola und Mosambik eingestiegen ist), dann ist das die gleiche Situation, wie wenn Dr. Azzam Hanano, der deutsche Arzt, die Mine für Paulo Samakuva erst gelegt hätte, um ihn genüßlich vor dem Verbluten durch eine kunstgerechte Amputation zu retten und den Unterschenkel abzutrennen.

Wir schaffen es nicht, obwohl das Bewußtsein der Mehrheiten in den Gesellschaften schon längst für den totalen Bann der Landminen geschärft und bereit ist.

Manchmal denke ich, wir brauchen für die kommende Generation nur noch einen kleinen Schub, und die humanitäre Revolution ist da! Müssen denn alle Menschen diese direkte Erfahrung machen wie wir? Muß denn jeder erst in der Verwandtschaft einen Minenverletzten wirklich um sich haben, um zu begreifen, daß es eine gräßliche Bürde ist, ein Opfer einer solchen Waffe geworden zu sein?

Der Markt des kommerziellen Minenräumens

Nun stehen sie alle schon in den Reihen der Anbieter. Walter Krohn ist der totale Außenseiter der Szene. Der fast 70jährige Förster besitzt eine Baumschule in der südlichen Eifel, in Masburg. Er ist ein Außenseiter, weil die bisherigen Minenräumagenturen mit Militärs arbeiten. Militärs und Ex-Offiziere dirigieren die Arbeit der verschiedenen UN-Abteilungen.

Krohn hat 1993 in einem wachen Moment im Fernsehsessel ein Bild gesehen, das ihn elektrisierte und empörte. Er sah, wie pedantisch man sich an der Ex-Zonengrenze in Deutschland abmühte, einige Tausend Minen mit der Hand aus dem Boden zu heben. «Das darf doch nicht wahr sein!» – dachte sich Krohn, baute eine normale Waldfräse zu einer Minenräumfräse um. Diese Fräse arbeitet auf der Basis eines Caterpillar-Chassis und hat vorne eine gepanzerte Kabine, in der die Walze den Boden durchpflügt mit einer Fräse, die so verstärkt wurde, daß sie die Minen regelrecht zerhackt und durch die Erdbewegungen diese Minen auch nicht in alle Himmelsrichtungen explodieren läßt.

Der große Vorteil dieser Fräse: Sie ist nicht so schwer wie die Minenräumer, die militärisch alle auf Panzern aufbauen, so der Bofors (auf dem Leopard-Panzer), wie der Keiler, wie der Minebreaker 2000, wie der T-55 mit der Vorschlagrolle KMT 5. Dieses erste zivile Gerät wollte aber niemand akzeptieren. Warum? Die Militärs, bisher Träger des Experten-Monopols in Minen, sagten: «So etwas hatten wir noch nie, das haben wir nie gemacht!» Kurz: Die Gewöhnung der UN-Militärs, daß nicht nur Militärs beim Minenräumen aktiv sein dürfen, hat lange gedauert. Walter Krohn, der mit einer unbezähmbaren Energie durch dick und dünn geht und sich durch keinen Widerstand brechen ließ, hat sich durch das sympathische Fehlen jeder Taktik und jedes diplomatischen Lacks fast alle in der Szene zu Gegnern, ja manchmal sogar zu Feinden gemacht. Aber das Krohn-Gerät gilt auch bei seinen Gegnern mittlerweile als das beste der Welt.

Wie kann es weitergehen?

Wie wenig weit wir trotz des Nobelpreises, trotz der in Oslo formulierten Konvention, die im Dezember in Ottawa unterzeichnet werden wird, in Wirklichkeit gekommen sind, wie weit zurückgefallen und entsetzlich zurückgeblieben wir sind, zeigt wieder die Statistik: Im Jahre 1996 wurden etwa 100000 Minen geräumt, die Bundeswehr und die SFOR rühmen sich, 1996 in Bosnien 19000 Minen geräumt zu haben, nur im Jahr 1996 wurden zwei Millionen Minen neu gelegt. Ich bin zutiefst skeptisch

gegenüber den multilateralen Anstrengungen geworden, die ein einziges Alibi-Konzert geworden sind.

Viel stärker, im Wortsinn gewaltiger, wäre es, wenn mein eigenes Land, die Bundesrepublik Deutschland, die Schweiz³ und andere Länder die Produktion von Minen, von Minenabwurfssystemen, jede Lizenzproduktion, also auch jeden Export, vollständig verbieten würden. Das würde auf der Welt Eindruck machen.

Es ist gut, daß es die Konvention nach dem 3./4. Dezember 1997 geben wird. Es ist falsch, davon zu erwarten, daß die Bestände der Minen abnehmen, die Aufträge zurückgehen werden, die Welt sich total auf die Minenräumarbeiten konzentrieren wird.

«Im Fall, daß es ernste Zweifel über die Erfüllung des Vertrags durch einen der Konventions-Staaten gibt, hat jeder Staat das Recht, auf einem bestimmten Gelände oder an einem anderen Platz eine Inspektion der Lokation dieser Minen vorzunehmen, mit dem einzigen Zweck, die Fragen zu klären, die mit der möglichen Nicht-Erfüllung der Konvention durch einen der Konventionsstaaten zusammenhängen.»⁴

Diese Konventionsprosa macht mißtrauisch. Weil das Offenhalten der Lücke Anti-Tank-Mine mit den mit der Anti-Tank-Mine «verbundenen» AP-Minen, um zu verhindern, daß die AT-Mine wiederaufgenommen wird, genau dazu geeignet ist, den gesamten Prozeß zu sprengen.

Der Kampf geht also weiter. Vielleicht liegt an dem Wege dieses zähen und geradezu unverschämt langsamen Kampfes (auch das ist Jerusalem nach Jericho, aber mit dem Begehren, daß die Räuber gefaßt werden, die an diesem Weg die Minen *booby trapped* legen und damit kalkulieren, daß derjenige, der unter die Räuber fällt, auch amputiert werden muß, und den Samari-

³Das Schweizerische Bundesgesetz über das Kriegsmaterial (vom 13. Dezember 1996) verbietet in Art. 8, «Anti-Personenminen zu entwickeln, herzustellen, zu vermitteln, zu erwerben, jemandem zu überlassen, ein-, aus-, durchzuführen, zu lagern oder anderweitig über sie zu verfügen».

⁴Text: Österreichischer Entwurf der Minen-Verbotskonvention.

ter zeit seines Lebens braucht!) noch mal die Leiche von Jan Palach, dieses Mal verletzt, sein Fuß zersplittert, blutend, in der Lache zuckend. So wie die täglich 30 Menschen und das unzählige Vieh, die sich in ihrem Blut wälzen, wenn sie sich auf einen der Minengürtel am Kuruman-Staudamm verirrt haben.

Die Elefanten, denen eine Anti-Tank-Mine mühelos einige Tonnen Fleisch aus dem kompakten Körper durch die Explosion herausgerissen hat: ein gräßlicher Anblick. Ich habe dieses Bild unvergeßlich-mächtig, gräuslich-beeindruckend im Mupa-Nationalpark in Süd-Angola, auf dem Weg von Ondjiva nach Lubango, gesehen... Wäre mal eine Kamera bei einer solchen Explosion dabei, sähe sich niemand mehr in der Lage, je wieder eine Entwicklung für eine intelligente Mine in Auftrag zu geben. Noch einmal nachgelesen: Die schönste Stelle für ein Leben, in dem Erfolg nicht einer der Namen Gottes ist, der Schluß des Sisyphos-Mythos von Albert Camus. «Ich verlasse *Sisyphos* am Fuße des Berges! Seine Last findet man immer wieder. Nun lehrt *Sisyphos* uns die größere Treue, die die Götter leugnet und die Steine wälzt. Auch er findet, daß alles gut ist. Dieses Universum, das nun keinen Herrn mehr kennt, kommt ihm weder unfruchtbar noch wertlos vor. Jedes Gran dieses Steins, jeder Splitter dieses durchnächtigten Berges bedeutet allein für ihn eine ganze Welt. Der Kampf gegen Gipfel vermag ein Menschenherz auszufüllen. Wir müssen uns *Sisyphos* als einen glücklichen Menschen vorstellen.»

Genau das kann ich mir für den Minenräumer in den Weiten der landwirtschaftlich verwilderten Äcker von Derventa und Bosanski Samac, wo die Kriegshetzer und Schlächter durchgegangen sind, in den Weiten des Schlachtfeldes zwischen Kubanern und Südafrikanern der Apartheid-Zeit, genau das kann ich mir nicht vorstellen: daß der Minenräumer ein glücklicher Mensch ist. Allenfalls derjenige, der den mörderischen Produktionsprozeß ein für alle Mal an das Ende bringt, den wird man sich glücklich vorstellen können.

Rupert Neudeck, Troisdorf

Daoistische Tradition und Moderne

Unter diesem Titel fand vom 8. bis 10. Oktober 1997 eine internationale Konferenz in St. Augustin bei Bonn statt. Veranstalter waren die Konrad-Adenauer-Stiftung, das Institut Monumenta Serica der Steyler Mission, beide in St. Augustin ansässig, sowie die Chinesische Akademie der Sozialwissenschaften (Chinese Academy of Social Sciences) in Beijing (Peking). Insgesamt nahmen an der Konferenz etwa 45 Personen als Referenten, Zuhörer oder Dolmetscher teil. Die Teilnehmer kamen zur Hälfte aus der Volksrepublik China und Taiwan, die anderen aus Europa und den USA. Die Vertreter der Pekinger Akademie waren entweder Mitglieder ihres philosophischen Instituts oder des Instituts für Weltreligionen.

Bereits die Tatsache als solche, daß sich im Westen erstmals eine internationale Konferenz mit der gesellschaftlichen Bedeutung des Daoismus befaßte, verdient Beachtung und ist dementsprechend erwähnenswert. Direkt oder indirekt wird im Westen allenfalls der Konfuzianismus als traditionelle chinesische Weltanschauung mit weitreichenden Wirkungen bis in die Gegenwart wahrgenommen. Es ist interessant und beunruhigend zugleich zu sehen, daß im vieldiskutierten Buch von *Samuel P. Huntington*, *The Clash of Civilizations*¹, der Daoismus in seiner Analyse des chinesischen Kulturkreises überhaupt keine Rolle spielt. Er setzt mit seiner auf- und anregenden Analyse der heutigen Welt sowie mit seinen Prognosen für die Zukunft im Hinblick auf China eine bedauerliche Tradition fort, nämlich die Mißachtung oder zumindest Unterbewertung des Daoismus als bedeutender gesellschaftlicher Faktor in der chinesischen Gesellschaft, in der Kultur Chinas.

¹Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations*, New York 1996 (Der Kampf der Kulturen, *The Clash of Civilizations*. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München-Wien 1996).

Spricht man von Daoismus, muß man natürlich auch wissen oder zumindest fühlen, daß man bewußt oder unbewußt westliche Kriterien oder gar Schablonen auf ein Phänomen der jahrtausendealten chinesischen Kultur anwendet. So verbindet sich mit jedem «Ismus» die Vorstellung einer wie auch immer gearteten Struktur, also etwa einer politischen, juristischen, philosophischen. Was das Alte China betrifft, das sich nicht gewollt oder nur unter äußerem Druck an westlichen Vorbildern orientierte, besaß auch jenes weltanschauliche, philosophische und kulturelle Phänomen, das später von westlichen Beobachtern mit dem Terminus «Taoismus» bzw. «Daoismus» bezeichnet wurde, keine Struktur im westlichen Sinn. Zudem wird man zwischen dem «Daoismus» vor und nach den Einflüssen des Buddhismus zu unterscheiden haben. Auch wird im Westen bislang zu wenig beachtet und gewürdigt, daß zwischen der Bedeutung und dem Einfluß der DAO-Lehre und dem wie auch immer strukturierten Daoismus nochmals zu unterscheiden ist.

Daoistische Sicht der Welt

In seinem kurzen Eröffnungsvortrag «Daoistische Sicht der Welt, der Gesellschaft und des Menschen» setzte *Kristofer M. Schipper* (Leiden/Paris) bereits wichtige Akzente. Welt, Gesellschaft und Mensch seien Begriffe, auf die er gemäß daoistischer Auffassung keine Antwort geben könne. Der Körper des Menschen sei der Welt gleichzusetzen (*Sima Chengzhen*). Er verwies in diesem Zusammenhang auch auf *Laozi*.² Die Daoisten wür-

²Dauedtsching [Tao-Te-King] Kap. 13: «Dem aber, der die Welt macht zum Selbst, mag man die Welt überlassen. Dem, der liebend der Welt gleichsetzt sein Selbst, mag man die Welt anvertrauen.» In der Übersetzung von Ernst Schwarz: *Laudse, Dauedtsching*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1994 (dtv TB 2152)

den etwa die Menschheit mit den Augen der Hausfrau in der Küche beurteilen, allein, «like a big lump of clay» («wie ein großer Klumpen Tonerde»). Und diese ungewohnte Sichtweise, nicht gerichtet auf Gesundheit, Schönheit, Reichtum und Intelligenz, habe dazu beigetragen, dem Daoismus nicht nur in Deutschland, sondern in China selbst wenig Interesse entgegenzubringen. Der Daoismus verweise uns auf die chaotische Dimension unserer Existenz: Leben sei in Wahrheit Chaos. Wir lebten im Chaos. Im Mutterleib sei das Leben des werdenden Menschen progressiv, nach der Geburt regressiv zum Tode hin. Und papierdünn ist die Wand zwischen Chaos und Ordnung. Der Gedanke der «verborgenen Zeit» (*dunjia*) ist nach Schipper faszinierend, könne durch Meditation, Schauen nach der alten Kunst, dem Hören der Musik erfahren werden. Wer diese Wege der Erfahrung gehe, sei Daoist, ohne zu wissen, daß er es ist. Und damit sei er wahrer Daoist. So ist der Daoismus etwas unausgesprochen Anwesendes, auch in der Kultur Chinas. Auch dort ist er nicht in den offiziellen Kreisen, den Akademien oder Vereinigungen präsent, jedoch im täglichen Leben des Volkes. In weiteren Referaten wurde der Unterschied zwischen der «Daojia» (etwa: Schule[n] der Daoisten) als einer Kultur und der Dao-Religion als einem Aspekt dieser Kultur herausgearbeitet, in ihrer historischen Dimension (Hu Fuchen, Beijing) und Bedeutung in der heutigen chinesischen Gesellschaft (Chen Guuying, Taipeh). Dabei wiesen chinesische Teilnehmer gelegentlich darauf hin, daß erst ausländische Gelehrte wie *Needham*, *Yukawa* oder auch *Capra* ihnen die Augen geöffnet hätten für die Entdeckung der Aktualität daoistischen Gedankenguts und seiner globalen Bedeutung. In diesem Zusammenhang wurde das 1991 veröffentlichte Werk «Die neue Daojia unserer Zeit» von *Huang Guangbi* hervorgehoben. 1996 fand schließlich in Beijing ein internationales Seminar zur Daojia-Kultur statt, wobei die Bezeichnung «Neue Daojia der Gegenwart» geprägt wurde. Besonders die äußerst lebhaften Diskussionen zwischen den chinesischen und westlichen Teilnehmern verdeutlichten, daß sowohl in China als auch im Westen das Aufleben daoistischen Gedankenguts auf philosophischem Gebiet geschieht und daß gerade dies den Diskurs zwischen China und dem Westen keineswegs erleichtert. Unterschiedliche Auffassungen bzw. Begriffe, beispielsweise von «Seele», «Natur», «Subjekt» oder recht konkret «Menschenrechte», bedürfen ständiger Reflexion und auch besseren gegenseitigen Verständnisses.

Die gesellschaftliche Bedeutung des Daoismus

Die konkreten Bezüge daoistischer Auffassungen zur gesellschaftlichen Realität des heutigen China wie der westlichen Länder verdeutlichten besonders die Teilnehmer aus der VR China, etwa *Li Xi* mit seinem eindrucksvollen Beitrag «Haß mit Güte vergelten». Die chinesische Geschichte kenne zwei unterschiedliche Traditionen: jene des «Haß mit Güte vergelten» des Laozi und der Daojia und jene des «Haß mit Aufrichtigkeit vergelten» des Konfuzius und des Konfuzianismus (*Rujia*). Einer der bedeutendsten Vorträge war der von Frau *Li Xia* (Hefei) über den «Gleichheitsgedanken der Daojia und seine aktuelle Bedeutung». Sie belegte, daß Daoisten wie *Laozi* und besonders *Zhuangzi* die unterschiedlichen physiologischen Bedingungen des Menschen und seine geschlechtlichen Charakteristika anerkannten und diskutierten. Auffallend sei, daß bei *Zhuangzi* zahlreiche Figuren vorkommen, die körperlich mißgestaltet, doch geistig vollkommen seien, während körperlich «Perfekte» gelegentlich geistig defekt seien. Die Schlußfolgerungen von Frau *Li* für die praktische Politik in der VR China wie auch in westlichen Ländern könnten beachtlich sein: Gleichheit von Frau und Mann, Gleichrangigkeit des Behinderten, Gleichheit zwischen Herrschenden und Volk usw. Ähnliche Bedeutung hatte der Beitrag von *Guo Yi* (Beijing) über «Die Daojia und die moderne Freiheitsidee».

Ein Teil der Konferenz war dem Beitrag des Daoismus zu Ausformung und Erhalt chinesischer Sozialstrukturen, besonders im

ländlichen Bereich³, gewidmet (Schmidt-Glitzter, Wolfenbüttel; Weller, Boston). Dies führte zu Diskussionen über Möglichkeiten wie Hemmnisse der daoistischen Traditionen für eine moderne gesellschaftliche Entwicklung in China (Boesken, Hamburg). *Lu Guolong* (Beijing) beschrieb am Beispiel des «Tempels der Weißen Wolken» (*Baiyun*) in Beijing, wie ein religiöses Zentrum dieser Art in der VR China heutzutage existieren kann. Für den Zugang sind Eintrittsgelder zu bezahlen, wobei man bei der Höhe des Betrags einen Unterschied zwischen Touristen und «Gläubigen» macht. Weiter finanziert man den Unterhalt des Tempels und des angeschlossenen Klosters mit zurzeit etwa 40 Mönchen durch ein kleines Hotel, das allerdings keine Ausländer beherbergen darf, einen Devotionalienladen, Spenden sowie Gebühren für daoistische Rituale. Im Klosterkomplex befindet sich eine Art Seminar für angehende Dao-Priester, zudem eine Pension für herumreisende Mönche und Priester. Das eingenommene Geld wird nicht nur für die mit dem Tempel verbundenen Einrichtungen und Zwecke verwendet, sondern auch für soziale Projekte («Projekt Hoffnung»). Informativ waren in diesem Zusammenhang Vortrag und Bericht von *Ma Xisha* (Beijing), der zunächst eine historische Übersicht daoistischer Vereinigungen und Gruppierungen gab. Für die Zukunft Chinas seien daoistische Auffassungen vom Umgang mit der Natur sowie von sozial verträglichem Zusammenleben bedeutsam. Er schätzt, daß zur Zeit in der VR China etwa 5000 daoistische Mönche in Klöstern lebten. Es gibt verheiratete und zölibatär lebende Mönche. Viele Klöster seien nicht offiziell registriert, so daß seines Erachtens noch 2000 bis 3000 weitere Mönche hinzugezählt werden könnten. Wegen der bekannten historischen Ereignisse seien diese Mönche zum Teil in höherem Alter, es gebe aber auch inzwischen viele jüngere. Ein angehender Dao-Priester muß zunächst zwei Jahre als Praktikant in einem Tempel verbringen. Danach schließen sich ein zweijähriges Studium der daoistischen Klassiker und das Erlernen der Rituale in einem Seminar an. Nach erfolgreichem Abschluß folgt ein Fortbildungskurs von nochmals zwei Jahren.

Immer wieder kamen die Teilnehmer auf den symbiotischen Charakter des Daoismus zu sprechen («Viele Flüsse fließen in den Strom»). Auch wurde öfters hervorgehoben, daß daoistische Praktiken wegen ihrer heilenden Funktionen und Wirkungen gesellschaftliche Bedeutung haben (Heilung von Krankheiten, die sog. Reinigung von Wöchnerinnen usw.). *Liu Weihua* von der Konfuzius-Stiftung (*Jinan*) beschrieb Entstehen und Entfaltung daoistischen Gedankenguts in Zeiten gesellschaftlicher Not. Die Daojia ziele die Verwirklichung des Dao des «langen Lebens und dauernden Schauens» an, und ihre letztliche Anteilnahme der Gesellschaft gegenüber ziele auf die Realisierung des Ideals der «Gesellschaft des Großen Friedens» (*tai ping she hui*).

Die Daojia und die Dao-Religion kennen nicht wie andere Religionen ein Fortleben der Seele nach dem Tode. An anderer Stelle der Konferenz sagte jemand, das chinesische Zeichen «Langes Leben» bedeute eigentlich «lange sehen»: «Nach dem Tod ist der Körper eine Feder geworden», so ein chinesischer Teilnehmer. Die Daojia (im Sinne von Befolger des Dao) folgten einer Lebensphilosophie, nach der der Name dessen, der verdienstvolle Taten ausführt, im verborgenen bleibt. Beide in China existierenden Grundmodelle einer idealen Gesellschaft, nämlich die von den Daojia angestrebte «Gesellschaft des Großen Friedens» sowie die «Welt der Großen Gemeinsamkeit» der Konfuzianer haben nach *Liu* die Chinesen gleichermaßen und hinreichend geprägt. Und dies werde wohl auch so bleiben.

Die westliche Rezeption

Ein weiterer Teil der Konferenz zeigte die Rezeption westlicher Philosophie in China sowie des daoistischen Gedankenguts im

³Trotz der zunehmenden Verstädterung wegen der Anziehungskraft der großen Städte und Ballungsgebiete leben auch heute noch 80 Prozent der Bevölkerung der VR China auf dem Land.

Westen auf. *Tang Yis* (Beijing) Beitrag über «Daoismus und postmoderne Rationalität» war ein Höhepunkt der Konferenz. Ähnlich wie bei Schipper stand am Ende seiner Ausführungen die Frage, ob es möglich sei, daß Rationalität natürlicherweise unklar (misty) und dunkel (obscure) sei. Wenn dies so sei, dann könnte der Daoismus das letzte Wort haben.

Karl-Heinz Pohl (Trier) gab eine hervorragende, weil ebenso detaillierte wie kritische Bestandsaufnahme der Daoismus-Rezeption im Westen seit dem 18. Jahrhundert.⁴ Ein Mehrwissen in Hinsicht Daoismus habe nicht unbedingt zu einem tieferen Verständnis der Sache an sich geführt. «Diese intellektuelle Fallgrube ist jedoch dem Daoismus als Denksystem eingebaut: Es läßt den, der sich allzu spitzfindig auf ihn einläßt, in den «Reusen der Worte» (Zhuangzi) zappeln.» Pohl wies darauf hin, daß die paradoxe Mischung von «Mystik» und Einfachheit der daoistischen Klassiker, gepaart mit einer mysteriösen Ambiguität und Offenheit der Texte, «den Daoismus heutzutage zur alternativen Philosophie bzw. zum Religionsersatz werden läßt». Pohl sprach in diesem Zusammenhang von einem «kreativen Mißverständnis», was Anlaß zu lebhafter Diskussion gab. *Herbert Mainusch* (Münster) setzte sich kritisch mit dem Begriff «Weltethos», auch mit dem Künghschen Projekt «Weltethos» auseinander. Die Stärke des Daoismus liege darin, keine eigene ethische Theorie ausgebildet zu haben. Gerade das von den Daoisten skeptisch betrachtete, ja abgelehnte Streben nach der Definition des Guten erzeuge das Böse. Bedeutsam sei die daoistische «Urteilsenthaltung». Werte seien mit der Vorstellung von Gewißheit verbunden, eine für Daoisten völlig unmögliche Auffassung. Mainusch plädierte statt dessen für «das

⁴Vgl. dazu auch: Knut Walf, TAO für den Westen, München 1997. Ders., Westliche Taoismus-Bibliographie (WTB) – Western Bibliography of Taoism, 4., verbesserte und erweiterte Auflage, Essen 1997.

Einüben von Spurenlosigkeit». *Knut Walf* sprach zum Thema «Daoismus und Moderne: Erkenntnisse und Ansätze für gesellschaftliche Entwicklung in Zeiten der Globalisierung», wobei er auch auf die Thesen von Samuel P. Huntington einging.

Die Beiträge von Schipper und Mainusch, die am Anfang und Ende der Konferenz standen, bezeugten recht eindringlich die Faszination daoistischer Vorstellungen im Westen. Die gesellschaftliche Situation vieler westlicher Länder wurde in der Diskussion mit «Anomie» umschrieben.⁵ China laufe bis heute dem Westen hinterher, orientiere sich an aus dem Westen importierten Ideen und Systemen, während es seinen eigenen Traditionen zu wenig Beachtung schenke. Hingegen wachse neuerdings in Taiwan, einem Land mit Kapitalismus pur, das Gefühl für die eigenen Traditionen, das Interesse an autochthoner Kultur. Die Teilnehmer aus der VR China meinten, daß man bereit sei, die «exzellenten» Teile der eigenen Traditionen zu bewahren und aus ihnen Kraft und Anregungen für Gegenwart wie Zukunft zu schöpfen. Aus dem Westen eingeführte Ideen würden wie importierte Bäume in chinesischer Erde keine Wurzeln schlagen, aber man könne Zweige oder Äste westlicher Bäume auf die Bäume chinesischer Tradition aufpfropfen. Ähnliches könne mit den daoistischen Ideen, Vorstellungen und Anregungen im Westen geschehen. Unstrittig war, ja einmütige Zustimmung bestand, daß der Daoismus, die Daojia, heute und in Zukunft in den Ländern chinesischer Kultur und auch weltweit Bedeutung besitzt.⁶

Knut Walf, Nijmegen

⁵Zustand, in dem die Stabilität der sozialen Beziehungen gestört ist. Duden, Mannheim-Leipzig-Wien-Zürich ²¹1996, 115.

⁶Ganz im Sinne Laozis geziemt es sich, den beiden Dolmetschern der Konferenz, Florian Reissinger und Zhao Miaogen, voll Bewunderung herzlichen Dank zu sagen.

Zwischen Ehrfurcht und Revolte

Hermann Hesse und die Doppelgesichtigkeit aller Religion¹

Dem Christentum durch den heillosen Moralismus seiner christlich-pietistischen Herkunft und Erziehung schon früh entfremdet, in den Religionen Indiens und Chinas dagegen schon früh heimisch geworden, suchte Hermann Hesse (1877–1962) zeitlebens die Religion, die ihm entsprach. In radikaler Abkehr vom exklusivistisch-traditionalistischen Christentum seines der Indienmission verbundenen Calwer Elternhauses fand Hesse denn auch zu einem ökumenisch-universalen Einheitsdenken, das ihn weniger das Trennend-Dogmatische als vielmehr das Gemeinsam-Experientielle der großen Weisheits- und Religionstraditionen von Ost und West betonen ließ. Hellsichtig sah Hesse dabei die Doppelgesichtigkeit des Phänomens Religion durchaus auch in anderen Religionen. Ja, seine Asienfaszination machte ihn keinesfalls blind für die Doppelgesichtigkeit aller Religion.

Der Buddhismus – eine Art Reformation in Indien

«Meine Beschäftigung mit Indien, die nun schon bald zwanzig Jahre alt ist, scheint mir nun an einem neuen Entwicklungspunkt angelangt zu sein», notiert Hesse 1921 während der Arbeit an «Siddhartha» in sein Tagebuch. «Bisher galt mein Lesen, Suchen und Mitfühlen fast ausschließlich dem philosophischen, dem rein geistigen, dem vedantischen und buddhistischen Indertum, die Upanishaden und die Reden Buddhas standen im Mittelpunkt dieser Welt. Erst jetzt nähere ich mich mehr dem eigentlichen religiösen Indien der Götter und Tempel», der volkstümlich-bilderreichen Götterwelt Vishnus und Indras, Brahmas und Krishnas. «Und jetzt erscheint der ganze Buddhismus mir mehr

und mehr als eine Art indischer Reformation, genau entsprechend der christlichen.» – Für Hesse konnte das nur heißen: mit genau denselben fatalen Konsequenzen wie im Protestantismus! «Es beginnt beidemal mit einer Vergeistigung und Verinnerlichung, es wird das Gewissen des Einzelnen zur wichtigsten Instanz, es wird mit äußerlichem Kult, mit Käuflichkeit der Gnade, mit Zauber und Opferkult aufgeräumt, die Priesterkaste verliert an Einfluß, das Denken und Gewissen des Einzelnen wehrt sich gegen alte Autoritäten. Wie nach wenigen Jahrhunderten die protestantische Kirche verkommt, als Kult verarmt und verknöchert, so sinkt allmählich der Buddhismus wieder zurück vor dem Aufbluten neuer Kulte und Seelenwelten aus dem alten Götterreich.» Beidemal, in Indien wie in Europa, sei denn auch die götterlose, scheinbar so viel reinere, geistigere, protestantische Religion nicht als Religion zeugungsfähig geblieben. Warum?

«Der reformierte, puritanische Glaube fordert eine Hingabe des Selbst, derer nur wenige fähig sind... Das Opfer meiner Selbst, meiner Triebe und Wünsche kann ich nur selten und nur unvollkommen bringen; das Opfer der Gaben, der Anbetung, der Bekränzungen, der Tänze und Kniebeugen aber kann ich jederzeit leisten... Und so erzieht denn auch jede reformatorisch gefärbte Religion zu einem bösen Kultus der Minderwertigkeitsgefühle.»² Daß im Buddhismus wie im Protestantismus eine gefährliche Kultur der Minderwertigkeitsgefühle geschrieben wurde: Hesse wußte, wovon er sprach. Waren ihm doch die neurotisierenden Folgen solch reformiert-puritanischer Frömmigkeit, wie er sie jetzt im indischen Buddhismus entdeckte, durch seine eigene christlich-pietistische Erziehung nur allzu vertraut: «Wir lebten unter einem strengen Gesetz, das vom jugendlichen Menschen, seinen natürlichen Neigungen, Anlagen, Bedürfnissen und Entwicklungen sehr mißtrauisch dachte und unsere angeborenen

¹Vortrag bei den Hermann-Hesse-Tagen «Unterm Rad der Fremdbestimmung» im Oktober 1996 in Calw/Maulbronn. Zitiert wird nach der Werkausgabe: H. Hesse, Gesammelte Werke in zwölf Bänden, Frankfurt a.M. 1970; ausgewählte Briefe, Frankfurt a.M. 1964 (abgekürzt AB); Gesammelte Briefe, 4 Bde. Frankfurt a.M. 1973–1986 (abgekürzt GB).

²Zit. nach V. Michels, Hrsg. Materialien zu Hermann Hesses «Siddhartha», Bd. 1, Frankfurt a.M. 1976, 15ff.

Gaben, Talente und Besonderheiten keineswegs zu fördern oder gar ihnen zu schmeicheln bereit war. Es war das pietistisch-christliche Prinzip, daß des Menschen Wille von Natur und Grund aus böse sei und daß dieser Wille also erst gebrochen werden müsse, ehe der Mensch in Gottes Liebe und in der christlichen Gemeinschaft das Heil erlangen könne.» (X, 212)

«Das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf.» (Gen 8,21) – In der Welt des Christentums hat dieser Bibelspruch Jahrhunderte lang die Erziehung bestimmt (und zwar im katholischen, auch dafür gibt es zahlreiche literarische Zeugnisse, kaum weniger, wenn auch anders als im protestantischen Bereich). Für das Brechen des Eigenwillens war vor allem August Hermann Francke (1663–1727), einer der Väter des Pietismus, bekannt. Mit seiner vermeintlich christlichen «Ersündenpädagogik», die im menschlichen Eigenwillen wenig anderes als einen Ausdruck der Erbsünde sah, übte er nicht nur auf das pietistische Erziehungsdenken nachhaltigen Einfluß aus. Man versteht Hesses bitteres Resümee nur allzu gut: «Diese Lehre hat mein Leben verdorben, und ich kehre nicht zu ihr zurück!» (GB II, 139)

Daß Religionen im Negativen, im unheilvoll-krankmachenden Sinne unendlich viel Leid angerichtet haben und zum Teil noch immer anrichten, indem sie Menschen an der Entfaltung ihrer menschlichen Identität und Individualität hindern, ihr Gewissen, ja, ihr ganzes Fühlen und Erleben unter der Last ständiger Schuldgefühle verkrümmen – wer würde das nicht beklagen? Doch umgekehrt können Religionen auch im Positiven, im heilvoll-lebensförderlichen Sinne unendlich viel leisten und haben dies auch getan, indem sie zum Glücken und Gelingen menschlicher Existenz, zur Selbstfindung und so zur Lebensbewältigung im persönlichen wie im gesellschaftlichen Bereich Wesentliches beitragen. Heilvolles und Unheilvolles, wahre und pervertierte Religion sind dabei oft zum Verwechseln ineinander verwoben: «Ich glaube, eine Religion ist ungefähr so gut wie die andre», lautet denn auch Hesses Fazit. «Es gibt keine, in der man nicht ein Weiser werden könnte, und keine, die man nicht auch als dümmsten Götzendienst betreiben könnte.» (AB 204)

Das verbannte Wissen

Es brauchte die persönlich-private und politische Krise des Ersten Weltkriegs, es brauchte vor allem die Begegnung mit der Psychoanalyse, ehe Hesse sich von dieser *traumatischen Prägung durch Religion* befreien und deren heillos-krankmachende Mechanismen literarisch ungeschminkt zur Sprache bringen konnte. Mit dem «Demian»-Roman (1919) ist es endlich soweit: erstmals wagt Hesse darin einen rückhaltlosen «Blick ins Chaos» all der dunklen, unheimlichen Regungen, Widersprüche und Abgründe in der Tiefe der menschlichen Seele, die seine rigide Erziehung ängstlich weggelesen und als böse, verdorben und verboten ver-teufelt hatte. Ja, im Zeichen des zwiesichtigen Abraxas-Gottes sollte nunmehr die neurotisierende Aufspaltung der Wirklichkeit in «zwei Welten» – die helle, reine, «göttlich-offizielle» mit ihren festen Normen auf der einen, die dunkle, unheimliche, «totgeschwiegene teuflische» Welt der Abenteuer, der Gefahren und ungebändigten Gefühle auf der anderen Seite – zur Versöhnung gebracht werden. Was Hesses christliche Erziehung auseinander gerissen hatte in Gut und Böse, sündhaft und erlaubt, Schuld und Unschuld, Gott und Teufel, was die christlich-pietistische Sündenmoral seines Elternhauses an Rissen in seiner Seele angerichtet, an Verteufelungen verursacht, an Spaltungen bewirkt hatte: Jetzt endlich sollte es zur Versöhnung kommen im Zeichen jenes ambivalenten Abraxas-Gottes, der Gut und Böse, Licht und Dunkel, Heiligstes und Gräßlichstes, ja, Gott und Teufel in einem war. Die Radikalisierung der Gottesproblematik im «Demian»-Roman ist denn auch der literarische Ausdruck von Hesses eigener psychotherapeutischer Erfahrung, die ihn allererst die Annahme des bisher weggelesenen und als

amoralisch verfernten Bösen im Menschen selber lehrte.³ Nirgendwo hat Hesse jedoch literarisch minutiöser ausgeleuchtet, was eine heillos-angstbesetzte religiöse Erziehung und die mit ihr einhergehende *Gottes- und Beziehungsvergiftung* in der Seele eines heranwachsenden Kindes anrichtet, als in der Novelle «Kinderseele» (1918). Mit großem Einfühlungsvermögen schildert Hesse darin die Gefühle eines elfjährigen Knaben, der aus dem Zimmer seines geliebten Vaters einige Feigen gestohlen hat, nur um etwas, das dem Vater gehörte, ganz nah bei sich zu haben. Skrupulöse Schuldgefühle, Angst und Minderwertigkeit quälten ihn in seiner Einsamkeit, das Kind fühlt sich verdorben, böse und ausgestoßen.⁴ In seinem Herzen streiten *Ehrfurcht und Auflehnung* gegenüber dem Vater. Von Haß, ja, sogar von unterdrückten Mordphantasien ist die Rede. In einem seiner Tagträume revoltiert das Kind denn auch gegen den grausamen Gott solch strengfrommer Erziehung, die jede Regung von Eigensinn bestrafte: «Wenn ich hingerichtet und tot war und im Himmel vor den ewigen Richter kam», läßt Hesse den Knaben phantasieren, «dann wollte ich mich keineswegs beugen und unterwerfen. O nein, und wenn alle Engelscharen ihn umstanden und alle Heiligkeit und Würde aus ihm strahlte! Mochte er mich verdammen, mochte er mich in Pech sieden lassen! Ich wollte mich nicht entschuldigen, mich nicht demütigen, ihn nicht um Verzeihung bitten, nichts bereuen... ich hasse dich, ich spucke dir vor die Füße, Gott. Du hast mich gequält und geschunden, du hast Gesetze gegeben, die niemand halten kann, du hast die Erwachsenen angestiftet, uns Jungen das Leben zu versauen.» (V, 183)

Frommsein ist nichts anderes als Vertrauen

Doch befreit vom Alpdruck all dieser anerzogenen religiösen Schuldkomplexe und verinnerlichten bürgerlichen Moralkonventionen, gelang es Hesse allmählich, auch den christlichen Gottesglauben, der ihm in seiner Jugend so gründlich verleidet worden war, neu schätzen zu lernen: «Fromm sein ist nichts anderes als Vertrauen», konnte Hesse jetzt schreiben. «Vertrauen hat der einfache, gesunde, harmlose Mensch, das Kind, der Wilde. Unsereiner ... mußte das Vertrauen auf Umwegen finden. Vertrauen zu dir selbst ist der Beginn. Nicht mit Abrechnungen, Schuld und bösem Gewissen, nicht mit Kasteiung und Opfern wird der Glaube gewonnen. Alle diese Bemühungen wenden sich an Götter, welche außer uns wohnen. Der Gott, an den wir glauben müssen, ist in uns innen. Wer zu sich selbst nein sagt, kann zu Gott nicht ja sagen. Wer aus einem frommen Protestantentum stamme, habe freilich «einen weiten Weg bis zu dieser Erkenntnis» (VI, 157 ff.).

Religion also nicht als Zwangsjacke, Fremdbestimmung und seelische Verkrüppelung, Religion vielmehr verstanden als angstfreies Vertrauen. Was Hesse daher an den großen spirituellen Traditionen Asiens, zunehmend aber auch am Christentum, faszinierte, das war in erster Linie die *therapeutisch-experimentelle Dimension* des Religiösen: Religion als eine Quelle der seelischen Gesundheit, von Ichstärke, innerem Gleichgewicht und der Liebesfähigkeit. Die Entdeckung, daß Religion nicht Angst machen muß, sondern gerade die Kraft zur Überwindung von Angst vermittelt, indem sie einen letzten und tiefsten Vertrauensgrund, ja, ein grundloses, unbedingtes Bejaht- und Angenommensein jenseits aller moralischen Leistungen und Anstrengungen verbürgt. Hesse nannte dieses «Vordringen zu Gnade und Erlöstsein ... oder kurz gesagt: zum Glauben» die *«dritte Stufe der Menschwerdung»*, die er denn auch bei Indern, Chinesen und Christen «überall in analogen Symbolen ausgedrückt fand» (X, 76). Der Inder sagt Atman, der Chinese Tao,

³Hierzu K.-J. Kuschel, Hermann Hesse und die Abgründigkeit der Seele. In: ders., «Vielleicht hält Gott sich einige Dichter...» Literarisch-theologische Porträts. Mainz 1991, 203–240.

⁴A. Miller, Das «Verdorben» in der Kindheit Hermann Hesses. In: dies., Das Drama des begabten Kindes und die Suche nach dem wahren Selbst. Frankfurt a. M. 1979, 148–159.

der Christ Gnade, und jeder Christ, der «dem Bereich der bloß christlichen» Erlebnisse entwachsen» sei, finde «bei den Gläubigen anderer Religionen, nur in anderer Bildersprache, alle jene Grunderlebnisse der Seele unfehlbar wieder» (X, 79).

Nirgendwo findet sich dies erzählerisch eindringlicher beschrieben als in Hesses indischer Legende «Siddhartha». Hesse sah darin zu recht den Versuch, das indisch-meditative Lebensideal und die alte asiatische Lehre von der göttlichen *Einheit aller Dinge*, das Kernstück aller östlichen Lebens- und Weisheitslehren, «für unsere Zeit und in unserer Sprache» neu zu formulieren. Das Bemühen, in der Meditation und Kontemplation zur ganzheitlichen Verbundenheit alles Lebens vorzudringen, in einen Bereich, der alles Individuelle, alles Ichhafte, alle Vorstellungen des Unterschiedenseins hinter sich läßt – all das macht ja bis heute die besondere Faszination östlicher Selbsterfahrungs- und Meditationsmethoden wie Zen und Yoga hier im Westen aus!

Asiatische Hermeneutik des Christentums

Nun hat Hesse diese asiatische Einheitsvorstellung in «Siddhartha» noch mit einem weiteren Gedanken verknüpft, dem der *Liebe zu allen Dingen und Wesen*, eine Gedankenverbindung, die in den altindischen Texten höchstens in Andeutungen vorhanden ist. Siddharthas Freund Govinda empfindet denn auch sogleich den Widerspruch zur weltüberwindenden Buddha-Lehre. In der Tat endet Hesses «Siddhartha» weder im Zeichen buddhistischer Weltentsagung noch hinduistischer Weltanschauung (Welt=Maja=Schein), auch nicht der Hingabe an die taoistische Polarität des Lebens, sondern eher christlich.⁵ Doch worin gründet Siddharthas überraschendes Bekenntnis zur Liebe? Es gründet in der alles verwandelnden Tiefenerfahrung einer letzten Identität von individuellem und universellem Selbst, wie sie in jenem «großen Wort» der Upanishaden ausgesprochen ist: *tat twam asi* (das bist du). Gerade darum vermag ja Siddhartha allen Dingen und Wesen Liebe entgegenzubringen, weil er die zehntausend Dinge der Erscheinungswelt als seinesgleichen empfindet: «Das ist es, was sie mir so lieb und verehrungswert macht: sie sind meinesgleichen. Darum kann ich sie lieben.» (V, 466f.) Dieses Einverständnis mit dem göttlichen Ganzen hat für Hesse nichts mit passivem Quietismus zu tun. Es ist vielmehr die Bedingung der Möglichkeit, von innen heraus, frei von aller Außenlenkung, aller Fremdbestimmung, zur Selbst-, Welt- und Nächstenliebe befreit zu werden. Befreit von allem verkrampften Machenmüssen, befreit von allem moralischen Perfektionsstreben und der letztlich verzweifelten Anstrengung des Sich-selber-durchsetzen-Müssens wird dem Menschen allererst jene *Liebe und Gelassenheit* zuteil, aus der das rechte Handeln gewissermaßen wie von selbst, spontan, ohne von außen auferlegte Gebote und Verbote, einfach daraus folgt, daß jeder Mitmensch und alle Dinge meinesgleichen sind.

Liebe also, die aus der intuitiven Erkenntnis der ungeschiedenen Einheit alles Seienden entspringt: Muß man lange erklären, warum für Hesse dadurch das christliche Liebesgebot – «Du sollst deinen Nächsten lieben, er ist wie du!» (Lev 19,18; Mt 22,39) – plötzlich eine ganz neue Plausibilität gewann, sah er darin doch nicht länger nur eine von außen auferlegte Sollensforderung? «Wenn man die Sprüche des Neuen Testaments nicht als Gebote nimmt», als von außen auferlegte moralische Forderung und Befehl, «vielmehr als Äußerungen eines ungewöhnlichen Wissens um die Geheimnisse unserer Seele», formuliert Hesse im «Kurgast»-Tagebuch (1923), «dann ist das weiseste Wort, das je gesprochen wurde... jenes Wort »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst« (VII, 105). Für Hesse lag darin der «Inbegriff aller Lebenskunst und Glückslehre» beschlossen. Warum? «Asiatisch», das heißt im Sinne des indisch-mystischen Einheitsgedankens laute dieses Bibelwort: «Liebe

⁵H. Küng, Nahezu ein Christ? Hermann Hesse und die Herausforderung der Weltreligionen. In: W. Jens, H. Küng, Anwälte der Humanität. Thomas Mann, Hermann Hesse, Heinrich Böll, München 1991, 159–240, hier 193ff.

den Nächsten, denn er ist du selbst, eine christliche Übersetzung des »tat twam asi« (VII, 106). Davon war Hesse zutiefst überzeugt: Der innerste Kern jeder Seele, den der Inder Atman nennt, das Selbst des Menschen, «ist bei allen Menschen gleich». Und wer dies Ich, «die Norm alles Lebens», finde, «sei es auf dem Wege Buddhas oder der Veden oder des Lao Tse oder Christi, der ist in seinem Innersten verbunden mit dem All, mit Gott, und handelt aus einem Einverständnis mit ihm heraus» (GB I, 445f.).

Ein Zurückneigen zum Christentum?

Es ist denn auch *mehr ein mystisches als ein kirchliches Christentum*, zu dem sich Hesse nun bekennt: Eine Religion außerhalb, zwischen und über den Konfessionen, die zutiefst von der Erkenntnis durchdrungen ist, daß die großen religiösen Stromsysteme der Menschheit letztlich in ein und derselben mystisch-meditativen Grunderfahrung wurzeln: «Daß mein Siddhartha nicht die Erkenntnis, sondern die Liebe obenanstellt, daß er das Dogma ablehnt und das Erlebnis der Einheit zum Mittelpunkt macht», räumt Hesse später ein, «mag man als ein Zurückneigen zum Christentum, ja als einen wahrhaft protestantischen Zug empfinden» (X, 72). In Hesses «Glasperlenspiel» (1943), dem Buch der weitausgreifenden westöstlichen Synthese, tauchen denn auch, wie schon in der «Morgenlandfahrt» (1931); ganz neue ethisch-ästhetische Schlüsselworte auf – Ehrfurcht, Frömmigkeit, Dienenwollen –, die ganz unverkennbar im pietistischen Christentum wurzeln.⁶ Stellt Hesse darin doch dem Feuilletonismus wie dem übertriebenen westlichen Individualismus einen neuen Wertekanon von Ordnung und Bindung, Sammlung und Gelassenheit entgegen, ein weisheitliches Ethos dienst- und opferbereiter Weltverantwortung aus dem Grund meditativ-kontemplativer Erfahrung, das sich zutiefst von Überzeugungen und Haltungen des Christlichen, zumal der im schwäbischen Pietismus so hochgehaltenen *praxis pietatis* speist: «Daß Menschen ihr Leben als Lehen von Gott ansehen und es nicht in egoistischem Trieb, sondern als Dienst und Opfer vor Gott zu leben suchen», schreibt Hesse im Blick auf seine Eltern und Großeltern, «dies größte Erlebnis und Erbe meiner Kindheit hat mein Leben stark beeinflußt» (X, 70f.). «Ihr nicht gepredigtes, sondern gelebtes Christentum ist unter den Mächten, die mich erzogen und geformt haben, die stärkste gewesen.» (AB 335) Das also ist charakteristisch für Hesses eigenwillige Religiosität: Kritik und Glaube, Ehrfurcht und Revolte, Eigensinn und Hingabe, Individuation und Einordnung ins überpersönliche Ganze. Diese beiden Pole markieren denn auch Hesses lebenslange Auseinandersetzung mit dem Phänomen Religion, das er schon früh in seiner Doppelgesichtigkeit erfuhr. Das religiöse Erbe seines christlich-pietistischen Elternhauses, an dem er sich von klein auf wundriete und gegen das er schon früh revoltierte – Hesse hat es sich in der Tat nur «über den Umweg eines radikalen Traditionsbruchs» (W. Müller-Seidel) hinweg aneignen können, um es schließlich durch seine intensive Beschäftigung mit den Religionen Indiens und Chinas zu einer eigentümlichen *religionen- und kulturenübergreifenden westöstlichen Synthese* zu transformieren.⁷ Gerade so führt uns Hesse vor Augen, was es heißt, nach dem Abschied vom Kindheitsgott, der für ihn weit hin identisch war mit skrupulöser Selbstverleugnung, Ichauslöschung, mit lebenshemmenden Schuld- und Minderwertigkeitsgefühlen, in einer neuen, gewandelten Weise religiös zu sein, die mit den Kategorien traditioneller Christentums- und Kirchenzugehörigkeit indes kaum zu greifen ist. Vielleicht erkennen wir Nachgeborenen gerade darin heute Hesses Zeitgenossenschaft.

Christoph Gellner, Zürich

⁶So R. Karalschwili, Hermann Hesse. Charakter und Weltbild, Frankfurt a.M. 1993, 16.

⁷Zur Vertiefung sei verwiesen auf die eingehendere Darstellung in meinem Buch: C. Gellner, Weisheit, Kunst und Lebenskunst. Fernöstliche Religion und Philosophie bei Hermann Hesse und Bertolt Brecht, Mainz 1997.

Theologisches Denken in der Weimarer Republik

Nach verschiedenen Versuchen einer philosophisch-theologischen Diskussion der Zwischenkriegszeit liegt nun in Gestalt zweier von *Bernd Wacker* (vormals Dozent an der Katholischen Rhabanus Maurus-Akademie) herausgegebenen Tagungsbänden und mit der in Bonn eingereichten Habilitationsschrift von *Thomas Ruster* (jetzt Professor für Dogmatik an der Universität Dortmund)¹ eine umfassende Relecture der katholisch-theologischen Diskussion der Weimarer Zeit vor, die in einem größeren Forschungszusammenhang zu sehen ist. So hat in den letzten zehn Jahren eine erneute Auseinandersetzung vor allem mit Texten von deutschsprachigen Denkern der Zwischenkriegszeit (1918–1939) begonnen, deren gemeinsames Ziel die Rekonstruktion der spezifischen Formen von Intellektualität während der Weimarer Republik bzw. der ihr vorausgehenden und auf sie folgenden Jahre ist.²

In diese Diskussion wurde auch die evangelische Theologie, die die Rekonstruktion ihrer Vordenker der Weimarer Jahre auch mit Blick auf gegenwärtige Positionsbestimmungen verstärkt aufgenommen hat, von vornherein mit einbezogen. Bei diesen Rekonstruktionen stoßen allerdings zwei gegensätzliche Positionen aufeinander, deren eine eher einer kulturprotestantisch-liberalen Tradition und mit Namen wie *Friedrich Wilhelm Graf* und *Trutz Rendtorff* verbunden ist, während die andere, vor allem von *Friedrich Wilhelm Marquardt* vertretene Position eher Barthschen Inspirationen folgt. Der Barthschen Theologie wiederum wird z.B. von Graf vorgehalten, daß sie «einer analytischen Kompetenz für die ethischen Herausforderungen der liberaldemokratischen politischen Kultur entbehre» und eine «konstruktive theologische Auseinandersetzung und Vermittlung mit der neuen politischen Ordnung» verhindert hat. (SZ 11. 5. 86)

Demgegenüber waren in diesen Rekonstruktionen katholische Theologen und Denker mit der Ausnahme von *Carl Schmitt* und *Hugo Ball* – und auch diese kaum unter der Hinsicht der Katholizität ihrer «Theologie» – bisher kaum im Blick. Die hier genannten Arbeiten wollen diesem Defizit abhelfen.

Nachdem die entscheidenden Impulse zunächst von außen kamen – von der Religionssoziologie im allgemeinen und den Untersuchungen von *Richard Faber* und *Ulrich Bröckling* im besonderen –, hat *Thomas Ruster* den Fehdehandschuh auch innertheologisch aufgenommen und in seiner Habilitationsschrift einige maßgebliche Theologien der Weimarer Zeit im Kontext der Entwicklungen des Katholizismus und seiner Auseinandersetzung mit der Moderne einer Relecture unterzogen. Dabei geht es ihm in erster Linie darum aufzuzeigen, inwiefern sich alle diese Theologien von *Romano Guardini* über *Erich Przywara* bis *Karl Adam* darum bemühten, die Nützlichkeit der katholischen Religion angesichts ihrer klar wahrnehmbaren Ungleichzeitigkeit zur Moderne, d.h. u.a. der Ablehnung ihrer Leitwerte,

zu belegen. Moderne wird dabei von *Ruster* nicht als fest umrissener Epochenbegriff verstanden, sondern in Anlehnung an den Religionssoziologen *Franz Xaver Kaufmann* als reflexives Bewußtsein, das sich durch die Vorläufigkeit seiner Ordnungsmuster und die Fähigkeit zu lernen auszeichnet.

Die Notwendigkeit, sich mit dieser Moderne auseinanderzusetzen, fand diese Theologen zum Ende des Ersten Weltkriegs und zu Beginn der Weimarer Republik unvorbereitet. Die politischen, kulturellen und sozioökonomischen Veränderungen waren enorm und trafen auf einen katholischen Teil der Bevölkerung, der bis zu diesem Zeitpunkt geschützt in einer katholischen Sonder- und Gegengesellschaft gelebt hatte. Trotzdem begriffen diese Theologen die Ungleichzeitigkeit des Katholizismus als der charakteristischen Sozialform, als Vergesellschaftung und Selbstorganisation des katholischen Bevölkerungsanteils, als Chance. Denn, so fragten sie sich, waren nicht die bürgerlich-liberalen Kulturwerte in die Krise gekommen und standen nicht die «katholischen Werte» bereit, den Zusammenhalt der Gesellschaft neu zu stiften? Aber es stellten sich bei der Übertragung der vormodernen katholischen Tradition in die Nachkriegsepoche unübersehbare Schwierigkeiten ein, mit denen sich die in der Studie behandelten römisch-katholischen Theologen auseinandersetzen suchten. *Ruster* stellt die These auf, daß «die Gründlichkeit und Intensität, mit der sie sich dem Problemfeld Katholizismus und Moderne zu ihrer Zeit gewidmet haben, für uns heute von Belang» sei. «Sie entwickelten», so *Ruster*, «modellhafte Verhältnisbestimmungen zwischen katholischem Glauben und moderner Lebenskultur, die zum Teil noch heute das Handeln der Kirche und das Denken vieler Katholiken prägen. (...) Was immer damals zum Thema Katholizismus und Moderne vorgedacht wurde, es ist erhellend für das gegenwärtige, prekäre Selbstverständnis der katholischen Kirche, das nach wie vor aus einer unsicheren und unaufgelösten Verhältnisbestimmung zur modernen Gesellschaft resultiert.»⁽¹⁷⁾ Dabei berührt sich das Anliegen *Rusters* mit den schon zitierten Arbeiten von *Bröckling* und *Faber*, aber vor allem auch mit der zu Unrecht in Vergessenheit geratenen Studie von *Hermann Greive* über Katholizismus und Judentum in Deutschland und Österreich 1918–1935 mit dem Titel «Theologie und Ideologie».³

Eine Relecture der jüngsten theologischen Vergangenheit

Das Anliegen von *Rusters* Studie ist in erster Linie eine systematische Relecture einer Epoche der Theologiegeschichte, «ein Wiederdurchgehen ihrer Gedanken unter dem Interessensgesichtspunkt gegenwärtigen Fragens. Heutiges Theologietreiben wird ohne eine solche gründliche Relecture der jüngsten theologischen Vergangenheit wohl kaum zu neuen Ergebnissen führen können und es schwer haben, bereits gemachte Fehler zu vermeiden. Die Probleme, denen jene Theologie sich stellte, sind unseren verwandt.» (32) Dabei bedient sich *Ruster* für diese Relecture einiger römisch-katholischer Theologen im historischen Kontext der Weimarer Republik der Methodologie der «kontextuellen Theologie(-geschichte)» (18ff., 33).

In den nächsten beiden Kapiteln geht er deshalb zunächst den Wandlungen im Verhältnis von Glauben und Leben im Katholizismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts und der Weimarer Republik nach und formuliert in Kapitel IV die neuen Herausforderungen, vor die sich der Katholizismus und seine Theologie in dieser Zeit gestellt sieht. Erst auf diesem Hintergrund erläutert die Studie die verschiedenen theologischen Reaktionen auf die Moderne. Aber bereits dieser Kontext stellt sich so dar, wie die sich in ihm vollziehenden theologischen Auseinandersetzungen: als in sich plural, als in verschiedene Richtungen zerglieder-

¹ Vgl. in dieser Zeitschrift auch schon *Thomas Rusters* Beitrag: Zur Lage des Katholizismus in der Moderne (in: *Orientierung* 57 [1993] S. 260–263). Die hier besprochene Veröffentlichung: *Thomas Ruster*, Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik. Schöningh, Paderborn–Wien–München–Zürich 1994, 421 Seiten, DM 78.–.

Die beiden von *Bernd Wacker* verantworteten Tagungen und deren Veröffentlichung sind in der Orientierung besprochen worden. *Bernd Wacker*, Hrsg., Die eigentlich katholische Verschärfung. Konfession, Theologie und Politik im Werk *Carl Schmitts*. Fink, München 1994; Rezension: *Thomas Ruster*, Katholische Verschärfung? in: *Orientierung* 59 (1995), S. 125ff.

Bernd Wacker, *Dionysius DADA Areopagita*. *Hugo Ball* und die Kritik der Moderne. Schöningh, Paderborn–Wien–München–Zürich 1996; Rezension: *Christine Funk*, Ein Katholizismus, zu dem man sich bekehrt? in: *Orientierung* 61 (1997), S. 222ff.

² Dies ist in Monographien und Sammelbänden u.a. von *N. Bolz*, Auszug aus der entzauberten Welt – Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen (München 1989) und *G. Rault*, *M. Gängl*, Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik. Zur politischen Gemengelage einer Kultur (Frankfurt/M. 1994) geschehen.

³ Diese Studie erschien bereits 1969 in Heidelberg.

ter Katholizismus. Ruster bedient sich in seiner Analyse der sehr erhellenden Typologie Robert Grosches (95f.): Neben denjenigen, die entweder über das neue katholische Selbstwertgefühl verfügen oder noch im Minderwertigkeitsgefühl der Kulturkampfzeit befangen sind, gibt es nach Grosche noch die beiden Typen der katholischen Jugendbewegung und des Kulturkatholizismus, der die Kirche als Ordnungsmacht gegenüber den nivellierenden Tendenzen der Neuzeit begreift, für den religiöse Inhalte aber keine Rolle spielen. Diese Pluralität des Katholizismus fand ihren Niederschlag in der Pluralität der theologischen Ansätze, die sich bemühten, die «Begründungszwänge, denen katholische Strukturen und Denkweisen nun ausgesetzt waren» (114), zu verarbeiten. So kommt es zu einem Typ von Theologie, der sich gegenüber der politisch-gesellschaftlichen Realität und der wissenschaftlichen Diskussion vor einen doppelten Begründungszwang gestellt sah, der durch die Gebundenheit an die kirchliche Autorität und das Lehramt zusätzlich erschwert wurde und gerade diese Gebundenheit eigens rechtfertigen mußte. Für die Ausbildung eines Profils dieser Theologie arbeitet Ruster bestimmte Feind- und Leitbilder heraus, die auch insgesamt die katholische Wahrnehmung der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg kennzeichneten. Gegen Subjektivismus und Individualismus, Relativismus, Historismus und Liberalismus sucht diese Theologie wie andere Strömungen dieser Zeit im Gemeinschaftsideal, das sich letztlich in der konkreten Gestalt der römisch-katholischen Kirche, so Erik Peterson, ein Vertreter dieser Position, verwirklicht und sich in der Überlegenheit des Wesens der katholischen Weltanschauung, so *Romano Guardini*, manifestiert. Rationalismus, Technizismus, Ökonomismus und Mechanismus werden den organisch gewachsenen, naturhaft personalen Ordnungen entgegengehalten. Auch die für sozialpolitische Fragen offenen und nicht restaurativen Theologen nahmen angesichts der so analysierten gesellschaftlichen Zustände Zuflucht bei organischen und rückwärtsgewandten Modellen von Gemeinschaft.

Lehramt und Autorität der Kirche wurden so in dieser Situation nicht nur als rechtfertigungsbedürftig angesehen, sondern dieser Typ von Theologie erblickte darin Werte, die gegen Rationalismus und Subjektivismus in Stellung zu bringen waren, indem die Unterordnung des Einzelnen und seiner *ratio* und die objektive Wahrheit des (römisch-katholischen) Glaubens und der Autorität der Kirche gefordert wurde. Daß es dabei unter den geschilderten Voraussetzungen zu antisemitischen und rassistischen Anwendungen kam, wurde schon von Hermann Greive in der erwähnten Studie ausgeführt und am Beispiel der Schriftleitung der Zeitschrift *Hochland* und dem darin ersichtlich werdenden «theologischen» Unterbau zu den Hetzartikeln des Rassisten Otfried Eberz (145ff.) ergänzt. Doch das schroffe Gegenüber von Christentum und Kultur bzw. Katholizismus und Moderne konnte so nicht aufrechterhalten werden, und Theologen wie *Guardini*, *Przywara* oder *Theodor Haecker* suchten ab Mitte der 20er Jahre mit dem Begriff der Analogie nach einer Überwindung dieses Hiatus. Die Entsprechung, nicht Wesensgleichheit, von Christentum und Kultur wurde mit der schöpfungstheologischen Formulierung von der Ähnlichkeit bei je größerer Unähnlichkeit interpretiert, d.h. Christentum und Kultur sind zwar «wesensverschiedene Wirklichkeiten, die dennoch in einem angebbaren Verhältnis zueinander stehen sollen». (159f.) Die Verschiedenheit stand nun einer positiven Verhältnisbestimmung in der Denkform der Analogie nicht mehr im Wege.

Die Nützlichkeit der katholischen Religion

In einem weiteren Kapitel wendet sich Rusters Studie nun jeweils unter den vier selben Gesichtspunkten: Wahrnehmung der Moderne, Leitung der Religion für den Menschen, theologische Denkfiguren und Konsequenzen für die Art von katholischer Religiosität, acht Theologen (*R. Guardini*, *K. Adam*, *J. Wittig*, *E. Michel*, *A. Rademacher*, *O. Casel*, *E. Przywara*, *K. Eschweiler*) in

angemessener Ausführlichkeit und fünf weiteren ihrer Bedeutung entsprechend in Kürze zu. Allen gemeinsam ist – so die Grundthese – die Nützlichkeit der katholischen Religion für die veränderte, modern gewordene Welt zu erweisen und damit auch die Wahrheit des Katholischen wieder in Geltung zu bringen. Generell unterscheidet Ruster dabei zwei Typen: der eine suche die Nützlichkeit der Kirche in der Moderne, der andere die Bedeutung des individuellen Glaubens zu reflektieren. Gegenüber der Studie von Bröckling sucht Ruster die Differenziertheit und den Reichtum der Positionen innerhalb dieser zwei Gruppen herauszuarbeiten.

Was die erste Gruppe angeht, so ist ihre Ekklesiozentrik gekennzeichnet durch verschiedene Forderungen, wie die nach der Rückkehr unter die objektive Autorität der Kirche, nach einer Rekatholisierung im Rahmen der katholischen Kirche oder nach einem Verständnis der Kirche als Ort wahrer Gemeinschaft oder wahren Menschseins. Auch diese letzte Forderung ging von stark normativen Vorgaben wie «wahre Gemeinschaft» aus, die sich in der katholischen Kirche verwirklicht habe, oder des Vorbildcharakters dieser Kirche für den Prozeß der Vollendung der deutschen Gesellschaft. Einige Vertreter formalisierten diese Position soweit, daß sie von Inhalten des christlichen Glaubens weitgehend absahen. Carl Schmitt war zwar unter denjenigen, die diese Formalisierung am weitesten vorangetrieben haben, er war aber bei weitem nicht der einzige. Eine andere Position betrachtete die Kirche als Hort des Rückzugs und manifestierte sich in der Liturgischen Bewegung und z.T. auch in der Jugendbewegung. Die Differenziertheit der ekklesiozentrischen Positionen, so zeigt Ruster auf, haben ihre Entsprechung z.T. auch in Positionen, die die Bedeutung des individuellen Glaubens hervorheben. Diese zweite maßgebliche Richtung wollte an die Stelle äußerer Setzungen innere Einsicht treten lassen: «Autorität sollte aus innerer Überzeugung akzeptiert werden.» (368) Eine zweite Bestrebung innerhalb dieser Richtung galt dem Versuch, angesichts der verlorengegangenen Stimmigkeit zwischen Glauben und Lebenswelt mit dem Modell «Glaube als Interpretation» das Deutungsmonopol des katholischen Glaubens in bezug auf Sinn- bzw. Sinnlosigkeitserfahrungen in der Lebenswelt zu restituieren, ohne allerdings eine Veränderung der Wirklichkeit anzuzielen.

Neben diesen gab es drei weitere auf den Glauben zentrierte Lösungsmodelle. Auch eine Christentum und Kultur als nicht mehr versöhnbar erfahrende und deshalb «tragische Existenz» wie z.B. die T. Haeckers erhielt weiterhin ihren Halt aus theologischen Denkfiguren wie der erbsündlichen Verfassung der Menschheit. Die Veränderungs-, Erinnerungs- und Hoffnungskraft des Glaubens hingegen wurde in den Lösungsansätzen von *Ernst Michel* und *Joseph Wittig* thematisiert. Für Michel ist der Glaube eine subjektive Motivationshilfe im gesellschaftlichen und politischen Handeln der Christen, während Wittigs biblisch-erzählende Theologie Erinnerungsarbeit an der christlichen Tradition, die von der Gegenwart her befragt wird, leistet.

Die «metahalachische» Situation

Ausgehend von dem, wie es der vor kurzem verstorbene israelische Philosoph *Jeshajahu Leibowitz* begreift, «meta-halachischen Problem» legt Ruster in seinen Schlußüberlegungen dar, daß die Durchformung der gesamten Lebenswelt der Gläubigen durch Ordnungen und Vorschriften, die für jüdische wie für katholische Gläubige bis heute gelten, für das Bewußtsein katholischer Identität sicherlich bedeutsamer ist als der Glaube an kirchliche Lehren. Doch diese Lebensordnung verlor mit der Auflösung ständischer Ordnung und zunehmender Individualisierung an Verbindlichkeit. Katholische Identität suchte sich also angesichts der Pluralisierung des katholischen Geisteslebens eindeutig zu behaupten. Dies gelang den theologischen Entwürfen dieser Zeit jedoch nicht. Gerade ihre Vielzahl und Verschiedenheit zeigt an, daß das Wesen des Katholizismus nicht mehr eindeutig identifizierbar war. «Jeder von ihnen aktualisierte ein

Bruchstück des vergangenen katholischen Kosmos und versuche es für die Gegenwart zu totalisieren, (...) sie verfehlten die jeweils angestrebte Totalität des Katholischen, indem sie sich gegenseitig neutralisierten. Wogegen sie alle ankämpften, dem verhalfen sie durch ihr Schaffen erst recht zum Durchbruch: der Subjektivierung und Vervielfältigung der Wahrheit.» (390f.)

Daß die römisch-katholische Theologie zur Moderne und ihren leitenden Ideen insgesamt kein Verhältnis finden und ihr anti-modernes Profil auch das nicht überwinden konnte, wo sie sich aus der Isolation herausbewegte, sollte nicht den Blick verdecken für die neuartigen intellektuellen Anstrengungen, die die Prinzipien des «Katholischen» auf ihre allgemeine Bedeutung zu objektivieren suchten. Dabei konnten sich diese Theologien mit dem Anschluß an Strömungen der zeitgenössischen Philosophie und der die Weimarer Zeit insgesamt prägenden Suche nach Gemeinschaft, Ganzheit oder dem Heiligen gegen eine entzauberte Moderne weitgehend einig wissen, obwohl sie daran festhielten, die Nützlichkeit der katholischen Religion zu erweisen. Dabei trat bei denen (*Adam, der frühe Guardini, Rademacher, Przywara, Eschweiler und Michel*), die die Brauchbarkeit betonten, die Inhaltlichkeit zurück, während es sich bei *Wittig, Lippert* und beim *späten Guardini* umgekehrt verhielt, vor allem weil sie die biblische Theologie wieder in den Vordergrund rückten. Doch auch bei ihnen blieb die Orientierung an der Mündigkeit des Subjekts und die Kritik am heraufziehenden

Faschismus ein Desiderat. Dem entsprach das Gottesbild und die inkarnatorische Ekklesiologie. «Der Begriff eines souveränen, universalen, absoluten, übergeschichtlichen und irrtumslosen Gottes wurde in den Dienst einer Kirche gestellt, die eben diese Attribute für sich in Anspruch nahm», (395) mit allen Konsequenzen für die innerchristliche und interreligiöse, besonders jüdisch-christliche Ökumene. Diese Art von Theologie wieder aufzunehmen würde in die aufgezeigten Aporien und Widersprüche führen. Was bleibt, ist ein Christsein, das sich als universale Lerngemeinschaft versteht, «die ihre besondere Verantwortung gegenüber der Geschichte zum Nutzen aller wahrnehmen. (...) Nicht allein die «gefährliche Erinnerung» an uneingelöste Verheißungen ist aus der Geschichte zu eruieren, sondern nicht weniger die Gefahr des Götzendienstes, die immer mit dem Christentum einherging. (...) Indem sie (die Katholiken, C.L.) zu ihrer Geschichte in ihren Höhen und Tiefen stehen und sich mit ihr kritisch identifizieren, brauchen sie um ihre Identität nicht mehr besorgt zu sein.» (400f.) Ergebnis wäre vielleicht, eine Friedensfähigkeit christlicher Kirchen, die im Vertrauen auf die Erfüllung der Verheißungen Gottes, dem Heil der ganzen Menschheit dienen will. Die Habilitationsschrift von Thomas Ruster hat mit dieser Relecture einer Epoche deutscher Theologiegeschichte dazu einen wichtigen und zukunftsweisenden Beitrag geliefert.

Christoph Lienkamp, Essen

Abschied von Macau und Rückblick ins alte Lusitanien

Gespräch mit João Aguiar über seine Romane

Nach der Rückgabe von Hong Kong steht 1999 eine weitere Übergabe bevor: Macau, der letzte Vorposten des ehemaligen portugiesischen Imperiums, geht an China und wird fortan Oumun heißen. Dieser surreale Stadtstaat auf Zeit – Cidade do Santo Nome de Deus de Macau – ist Schauplatz eines portugiesischen Romans, der zum Portugal-Schwerpunkt der Frankfurter Buchmesse in deutscher Übersetzung erschienen ist¹: *Die Perlenesser von Macau* von João Aguiar.

Hauptfigur des Romans ist der von einer Midlife-Crisis, Depressionen und Zukunftsängsten geplagte Journalist Adriano. Sein Arzt, Freunde und Bekannte vermitteln ihm eine Stelle an einem Forschungsprojekt im portugiesischen Fernen Osten – er soll den Nachlaß eines chinesischen Wohltäters der Stadt mit Namen Wang Wu erschließen, erfassen, auszugsweise publizieren und dabei seine Lebenskrise überwinden: «Zwölf nummerierte und versiegelte Holztruhen, vollgepackt mit Papieren und wer weiß was sonst noch. Seit ungefähr sechzig Jahren befinden sich diese Kisten im Besitz der Misericórdia, siebenfach versiegelt und beinahe vergessen (...) Und dieser Nachlaß soll nun aufgearbeitet werden. Alles, was von Interesse ist, muß publiziert werden, zur Erbauung der Völker. Und hier kommt endlich *du* ins Spiel. Wir brauchen eine angesehene Persönlichkeit, einen Geisteswissenschaftler und Schriftsteller...». Also reist Adriano nach Macau und taucht ein in eine fremde Welt, an der Schwelle zu China. Seltsame Zeichen stehen an der Wand – seine Mission scheint mit irgendeinem Geheimnis behaftet zu sein. Da ist ein roter Honda mit einer jungen Journalistin, die ihn verfolgt. Sein Assistent, der ihm die chinesischen Texte übersetzt, versucht, ihn in einen Skandal zu verwickeln. Ein Mordanschlag wird auf den Journalisten verübt. Alte Instinkte erwachen. Adriano weigert sich aufzugeben. Schließlich entdeckt er in der zwölften und letzten Rosenholzkiste den Schlüssel: der angebliche «Wohltäter» Wang Wu entpuppt sich als Pirat und Halsabschneider, dessen Kinder um das Erbe der Piratenbeute bis aufs Messer kämpfen. Jedoch nicht in der abenteuerlichen Handlung liegt der Reiz dieses Romans, sondern in der seltsamen Atmosphäre

der Stadt, am Ende der Kolonialzeit und des 20. Jahrhunderts.² João Aguiar, geboren 1943 in Lissabon, studierte Journalismus an der Freien Universität in Brüssel. Von Beruf Journalist, arbeitete er für verschiedene Zeitungen, Radio- und Fernsehstationen. In seinem literarischen Werk befaßte er sich intensiv mit der Geschichte des römischen Lusitanien: *A Voz dos Deuses* (1984), *O Trono do Altíssimo* (1988), *A hora de Sertório* (1994). Das erste dieser Bücher behandelt Viriato, den sagenhaften Helden der Lusitanier im Kampf gegen Rom (154–135 v.Chr.) und wurde bereits ins Spanische übersetzt, *Os Comedores de Pérolas* (1992) erschien 1996 in italienischer Übersetzung. An der Buchmesse gewährte João Aguiar der *Orientierung* folgendes Interview:

O: Herr Aguiar, die Frage ist unvermeidlich: Wie sind Sie auf dieses Thema gestoßen? Welches ist ihre persönliche Beziehung zu Macau?

A: Die Idee zu diesem Roman geht zurück auf eine Einladung des *Instituto Cultural de Macau*. Diese Institution machte mehreren Schriftstellern den Vorschlag, die Stadt zu besuchen, ohne jede Vorbedingung. Wenn nun der Schriftsteller Gefallen fand an der Stadt und ihrer Atmosphäre, so stand es ihm frei, sich dort für einige Zeit niederzulassen und etwas zu schreiben. Das war 1990. Ich flog hin und war fasziniert. Ich hatte das große Glück, dabei von einem befreundeten Ehepaar unterstützt zu werden. Die Frau ist Macaenserin und spricht kantonesisch. So war alles viel leichter. Ich war niemals zuvor in Macau gewesen – wie die Mehrheit der Portugiesen. Es gab da immer eine Vorstellung im Hinterkopf, die besagte, daß Macau nie eine Kolonie gewesen war, sondern Portugal von China gegen Tribut überlassen wurde – weiter nichts. Es war die Berührung mit Macau in jenen zehn Tagen, die mich veranlaßte, etwas über die Stadt zu schreiben. Aus den verschiedenen Gesprächen entstand die Idee zum Buch.

O: Die Geschichte Macaus hat stets eine besondere Faszination auf Europäer ausgeübt. Ich denke da beispielsweise an den englischen Historiker Charles R. Boxer, den Historiker des portugiesischen Imperiums, der während des Zweiten Weltkriegs in Macau weilte und sich dort entschloß, portugiesische Geschichte zu schreiben.

¹João Aguiar. *Die Perlenesser von Macau*. Aus dem Portugiesischen von Marianne Gareis. Ullstein, Berlin 1997, S. 47–48. (Ullstein-Buch; Nr. 24199).

²Bettina Schmidt. «Das Geheimnis der kostbaren Rosenholzktruhen – Reflexionen über Macau und die Zivilisation» in: *Sächsische Zeitung*, 14. Oktober 1997, S.8.

Aber was bedeutet Macau eigentlich heutzutage für Portugal?
A: Das ist eine schwierige Frage. Macau bedeutet für Portugal herzlich wenig. Das historische Bewußtsein ist kaum entwickelt. Was ich aber versuchen kann zu erklären, ist, was Macau für mich persönlich bedeutet: Es ist das gute Recht Chinas, Macau zurückzufordern – den letzten Ort der direkten, physischen Begegnung zwischen Orient und Abendland. Wenn Portugal eine Weltmacht wäre, so könnte Macau für China eine Verletzung der nationalen Ehre bedeuten. Aber das ist nicht der Fall. Es kann für China keine Schande sein, wenn sich das Territorium unter portugiesischer Verwaltung befindet. Die Gemeinschaft der Macaenser ist eine einzigartige Mischung, etwas ganz Besonderes. Einerseits gibt es eine formell europäische, portugiesische Kultur und andererseits eine chinesische, asiatische: Macau steht mit einem Bein im Tejo und mit dem anderen im Perfluß. Diese Gemeinschaft soll 1999 geopfert werden. Das finde ich sehr schade – der direkte, physische Kontakt mit China geht verloren und mit ihm eine der großen kulturellen Chancen der Begegnung.

O: Zurück zu Ihrem Roman: Macau ist die Perle, die hier gegessen wird, und zwar gleich von zwei Staaten – Portugal und China. Welche Bedeutung hat denn die Stadt in Ihrem Roman?

A: Macau ist ein Schauplatz, in den die Lebenskrise des Protagonisten hineinprojiziert wird. Die traditionelle Rolle der Stadt war die eines Vorpostens im portugiesischen Kolonialreich. Man trifft in Macau einen Menschentyp, der durch und durch portugiesisch ist und doch eigentümlich – den Diaspora-Portugiesen. Er fühlt sich nur wohl, wenn er sich nach Portugal zurücksehen kann, stammt aus Angola, Moçambique, Goa, Timor und kommt nach Macau, um die Atmosphäre der Ferne zu atmen. Er fühlt in sich diesen Hunger nach Abstand. Und so kommen viele Portugiesen des ehemaligen Imperiums nach Macau, an den Kristallisationspunkt des Fernwehs (*febre da diáspora*). Wohl habe ich in Macau eine Menge Korruption und Betrügereien vorgefunden, aber auch Menschen, die dort wohnen, weil ihnen die Stadt gefällt, anständige Leute, wie im letzten Jahrhundert der Dichter Camilo Pessanha (1867–1926) oder der Japan-Reisende Wenceslau de Moraes (1854–1929).

O: Nun noch zwei Fragen zu Ihren übrigen Werken. In mehreren Ihrer Bücher greifen Sie zurück auf Mythen der portugiesischen Geschichte – Viriato, Sertório, Inês de Castro. Wäre es wohl zu gewagt, Ihr Werk als eine poetische Mythographie Portugals in einer Zeit der Krise zu interpretieren?

A: Wir haben in Portugal genügend Mythen, um damit die ganze Literatur am Leben zu halten. Ich persönlich neige dazu, dem

Mythos diejenige Definition zu geben, die Mircea Eliade in *Aspects du mythe*³ gegeben hat – eine Geschichte, die einen Archetypen beschreibt, *in illo tempore*. Ausgehend von dieser Auffassung denke ich an den Gründermythos der portugiesischen Nation, den Mythos von Ourique, einer Schlacht aus dem Jahr 1139. Die Schlacht hat wirklich stattgefunden, aber wichtiger noch ist der Mythos, der sich um dieses Ereignis rankt. Es war ein Sieg von König D. Afonso Henriques (1109?–1185). Am Vorabend der Schlacht erschien dem König – gemäß der Überlieferung – Jesus Christus und überreichte ihm die fünf Scheibchen (*quinas*) in Form eines Diagonalkreuzes, die für die fünf Wundmale Christi stehen, mit den Worten: Unter diesem Zeichen wirst Du siegen! D. Afonso Henriques heftete die Scheibchen auf seinen Schild und gewann die Schlacht. Dabei wurde er gleichzeitig zum König proklamiert. Gemäß diesem Gründermythos (die historischen Fakten liegen etwas anders) erscheint also Christus dem portugiesischen König, das heißt, Portugal übernimmt die Rolle eines Verteidigers des Glaubens und Vorkämpfers der Rückeroberung der Iberischen Halbinsel von den Mauren. Christus übergibt die *quinas*; aber D. Afonso Henriques wird zum König durch die Proklamation seiner Untertanen. In der portugiesischen Monarchie gab es immer die Vorstellung, wonach der König nicht Besitzer des Landes ist. Die Macht kommt von Gott und geht über auf die Gemeinschaft, und die Gemeinschaft übergibt diese Macht an den König. Dieser Mythos ist von grundlegender Bedeutung für Portugal – das Gesetz stand immer über der Monarchie, ein großer Mythos, literarisch noch kaum bearbeitet.

O: Drei Ihrer Romane – *A hora de Sertório* (Die Stunde des Sertorius), *A Voz dos Deuses* (Die Stimme der Götter) und *O Trono do Altíssimo* (Der Thron des Höchsten) spielen in der Antike. Welche Bedeutung messen Sie dem römischen Lusitanien bei?

A: Ich habe mich dreimal, zu verschiedenen Zeiten, mit dem römischen Lusitanien beschäftigt. Dieses Thema ist durchzogen von einer gemeinsamen Absicht, die ich so formulieren könnte: ich will die Portugiesen an ein sehr altes und völlig in Vergessenheit geratenes Erbe erinnern. Das Gedächtnis des portugiesischen Volkes reicht nicht so weit zurück – nur bis zum Kampf gegen die Mauren. Dahinter kommt dann nichts mehr. Die weiter zurückliegende Geschichte verbindet Spanien und Portugal, und die Spanier haben sich dieses alten Erbes bemächtigt. 1580 versuchte Kastilien unter Verletzung der portugiesischen Gesetze die Iberische Halbinsel politisch zu vereinigen. Die Folge davon war, daß Portugal Spanien 1640 den Rücken kehrte. Dieser Bruch war nicht nur politischer, sondern auch kultureller Natur. Ich will in diesen Büchern keineswegs der Iberischen Union das Wort reden. Ich meine lediglich, wir haben als Portugiesen das Recht, dieses römische Erbe wie auch die Spanier für uns zu beanspruchen. *A Voz dos Deuses* handelt von Viriato, Held im Kampf der Lusitanier gegen Rom, *O Trono do Altíssimo* von der Häresie des Priscillian und seiner Gefolgsleute, die im Norden Portugals von großer Bedeutung war. Es war eine christliche Häresie, welche die damalige Provinz *Gallaecia* erfaßte, das heutige portugiesische Staatsgebiet von der Grenze im Norden bis zum Douro. Ich wollte Vorkommnisse aus der Frühgeschichte des Christentums in Portugal aufzeigen – schließlich waren wir nicht immer römisch-katholisch. Im Konzil von Braga (561) – meines Wissens zum ersten Mal in der Geschichte des Christentums – wurde ein Ketzer der zivilen Justiz zur Hinrichtung übergeben. Dies löste eine solche Bewußtseinskrise aus, daß die beiden verantwortlichen Bischöfe – derjenige von Mérida (Emerita Augusta) und Faro (Ossobona) ihres Amtes enthoben wurden. Dieses Thema hat mich so gepackt, daß ich *O Trono do Altíssimo* schrieb. Das dritte und letzte Buch, *A hora de Sertório*, handelt vom Kampf des Generals Sertorius gegen Rom in der Zeit der Bürgerkriege von Marius und Sila. Es sind drei Bücher, die verschiedene Epochen behandeln – die vorrömische Zeit, das erste Jahrhundert vor Christus und das 4. Jahrhundert nach Christus.

Interview: Albert von Brunn, Zürich

³Mircea Eliade. *Aspects du mythe*. Gallimard, Paris 1963. (Idées; 32). Deutsch: *Mythos und Wirklichkeit*. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Insel-Verlag, Frankfurt a. M. 1988.

ORIENTIERUNG erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich
Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83

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

Preise Jahresabonnements 1997:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 51.– / Studierende Fr. 35.–

Deutschland: DM 58.– / Studierende DM 40.–

Österreich: öS 430.– / Studierende öS 300.–

Übrige Länder: sFr. 47.– zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 60.– / DM 70.– / öS 500.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG,

Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),

Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

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.