ORIENTIERUNG

Nr. 4 64. Jahrgang Zürich, 29. Februar 2000

BUDAPEST, Czernowitz, Prag, Krakau und Vilnius waren einst bedeutsame Zentren jüdischen Lebens in Osteuropa. Nun liegt mit dem «Jüdischen Städtebild Budapest» ein weiterer Band innerhalb einer Reihe des Jüdischen Verlags vor; früher sind Publikationen zu Frankfurt, Amsterdam, Berlin, Wien, Czernowitz, Krakau, Prag und Hamburg erschienen.
Nach bewährtem Muster wird auch hier in einer kurzen Einführung ein Abriß der jüdischen Geschichte(n) dieser Stadt nachgezeichnet. Peter Habers Skizze folgt den Spannungen zwischen Ausgrenzung und Integration, zwischen Rechten und Verfolgung. Indessen existiert eine Stadt namens Budapest erst seit 1872. Damals vereinigten sich die drei Städte Buda, Óbuda (Altofen) und Pest, welche bis anhin sehr unterschiedliche Wege in ihrer Politik gegenüber der jüdischen Bevölkerung eingeschlagen hatten. Schon die Voraussetzungen wichen stark voneinander ab: In Buda bildete die Grundlage der jüdischen Gemeinde ein königliches Privileg, in Óbuda ergaben grundherrliche Vereinbarungen die existentielle Basis, in Pest dagegen wuchs die jüdische Gemeinschaft als Teil der entstehenden Bürgerstadt heran. Ihre anfangs restriktive Situation verbesserte erst ein Patent des Kaisers Joseph II. aus dem Jahr 1783. Damals lebten bereits etwa achtzigtausend Juden in Ungarn (ein Prozent der Gesamtbevölkerung). Neben dem freien Aufenthaltsrecht sah die kaiserliche Bestimmung im Geist des aufgeklärten Absolutismus den Ausbau des Schulwesens vor, erlaubte den Juden die Ausübung zahlreicher bisher verbotener Berufe und die Pachtung von Boden zur landwirtschaftlichen Nutzung. Sie war der erste obrigkeitliche Versuch, die Juden in die ungarische Gesellschaft zu integrieren, obgleich diese Konzessionen eingehen mußten.

Scheidelinien jüdischer Lebenswelten

Ungarn war noch in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts vorwiegend Agrarland. Die Gutsherren herrschten über die Bauern wie über Leibeigene, der Analphabetismus war weit verbreitet. Wichtige Impulse für Neuerungen gingen indessen damals ausgerechnet vom Adel aus. Aber erst mit dem sog. Ausgleich zwischen Ungarn und Österreich (1867) erhielt auch die Gleichstellungsfrage der Juden neuen Auftrieb. Das ungarische Parlament beschloß die bürgerliche und politische Gleichstellung – lediglich die religiöse ließ noch fast dreißig Jahre auf sich warten.
Mit der ständig wachsenden jüdischen Bevölkerung vergrößerte sich auch der Bedarf nach angemessenen Gemeindestrukturen. Das Schulwesen und die Gründung eines Rabbinerseminars gehörten zu den heiß umstrittenen Fragen, an ihnen schieden sich die konservativen und liberalen Geister. 1859 wurde die Pester Synagoge fertig erstellt, das Symbol des reformorientierten aufstrebenden Pester Judentums an der Dohány utca und bis heute die größte Synagoge Europas. Die konservativen Juden erbauten dagegen an der Rumbach Sebestyén utca 1872 eine zweite große Synagoge, das Gegenstück zur «jüdischen Kathedrale» der Reformjuden, deren Bau eine Orgel beherbergte und stark an katholische Kirchen erinnerte. Überhaupt stand gerade Ungarn an der Scheidelinie der großen historischen Ereignisse, welche die gesamteuropäische jüdische Lebenswelt prägten: im Westen der Geist der Aufklärung, im Osten hingegen die Orthodoxie. Beide Strömungen prallten in dieser Stadt mit besonderer Heftigkeit aufeinander. Verhältnismäßig früh trennten sie sich indessen voneinander. Die *orthodoxe Judenschaft* bewahrte sich ihre Lebensform unter Verzicht auf gesellschaftliche Integration – dem *Reformjudentum* (in Ungarn «Neologie» genannt) jedoch stand der Weg in die völlige Assimilation rascher als anderswo offen.
Das bevorzugte Wohngebiet der meisten Juden ist bis heute Erzsébetváros (7. Bezirk) geblieben. Lebensader war die Király utca, die vom Zentrum aus ins Stadtwäldchen führte. Hier wohnten die kleinen Händler, hier befanden sich die billigen Kaffeehäuser. Die Juden im 8. Bezirk haben indessen die Brüder *Giorgio* und *Nicola Pressburger* mit ihren bewegenden Erinnerungen wieder ins Bewußtsein zurückgeholt. – Immer mehr

LITERATUR
Scheidelinien jüdischer Lebenswelten: Zu *Peter Habers* Buch «Jüdisches Städtebild Budapest» – Zwischen Ausgrenzung und Integration – Ungarn im 19. Jahrhundert – Agrarland und Reformimpulse durch den Adel – Der Ausgleich zwischen Ungarn und Österreich von 1867 – Gründung eines Rabbinerseminars – Auseinandersetzung zwischen Orthodoxie und Reform – Der «Weiße Terror» von rechts – Deutsche Besetzung und Deportation in die Todeslager – Die Nachkriegssituation – Neuaufbrüche und Normalität.
Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

THEOLOGIE/PHILOSOPHIE
Jacques Derrida und die Theologie: Zu einer Studie von *Joachim Valentin* – Atheismus in der Spur Gottes – Die Zirkelhaftigkeit in der Geschichte der Metaphysik – An der Grenze des philosophischen Diskurses – Ein «Außerhalb» der Sprache, das Spuren hinterläßt – Von der Destruktion zur Dekonstruktion – Der materielle Anteil der Sprache – Kommentare und Interpretationen zu einem nicht vorliegenden Urtext – Die Voraussetzungen eines mutmaßlichen Judentums – Kritik am abendländisch/männlichen Subjektbegriff – Nähe zu Emmanuel Levinas – Totalitätskritische Umdeutung theologischer Traditionen.
Christoph Lienkamp, Bremen

BEFREIUNGSTHEOLOGIE
Auf dem Weg zu einer autochthonen Kirche: Bischof Samuel Ruíz tritt in den Ruhestand – Roms Eingriff in die Nachfolge – Gefährdete Kontinuität in der pastoralen Arbeit und im Friedensprozeß in Chiapas. *Nikolaus Klein*

Interview mit Bischof Samuel Ruíz: Was heißt Inkulturation des Christentums? - Der verpaßte interreligiöse Dialog am Beginn der Neuzeit – Die Wende auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil – Die «Samen des Wortes Gottes» in der Vielfalt der Kulturen – Der schwierige Weg zur Praxis – Der Aufbruch der indigenen Völker – Die Wiederentdeckung der eigenen Geschichte – Der Weg der Kirche in Chiapas – Das Engagement der Katechisten – Fortschritte in der Frauenemanzipation – Der Wert der Gemeinschaft – Priesteramt und indigene Kultur – Eine radikale theologische Diskussion ist gefordert – Das Recht der Gemeinden auf die Eucharistie – Die katholische Tradition ist umfassender, als die römisch-katholische Kirche glaubt.
Interview: Gary MacEoin, San Antonio/Texas

BUCHBESPRECHUNG
Jahrhundertgedächtnis: Eine Anthologie deutscher Lyrik im 20. Jahrhundert – Differenziertes Auswahlverfahren – Weimarer Republik und Drittes Reich – Das Ende des Jahrhunderts.
Wolfgang Schlott, Bremen

aber bildete sich dank der Emanzipation eine neue Schicht von jüdischen Unternehmern und Intellektuellen heraus. Ihre Heimat wurde Leopoldstadt (Lipotváros), das elegante Viertel entlang der Pester Seite der Donau. Für sie war das Judesein allenfalls noch eine Frage des Glaubens, keine Frage der Lebenswelt mehr. Sie lebten ihr Judentum nur in dem Maß, als es sie nicht an der Eingliederung in die christliche Mehrheitsgesellschaft hinderte. Die aus Osteuropa zugewanderten «Kaftanjuden» galten in ihren Augen als Ärgernis, nicht weniger die Zionisten, deren Begründer *Theodor Herzl* dem Budapester Judentum entstammte. Doch dieser wußte, daß seine Ideen in der Geburtsstadt keinen Widerhall finden würden; so zog er als Achtzehnjähriger mit seinen Eltern nach Wien. Er wußte aber auch hellsichtig, daß die vermeintliche Integration der Juden in die ungarische Gesellschaft auf Sand gebaut war.

Integration und Ausgrenzung

Die weitere Entwicklung bestätigte seine düstere Prognose. Mit der raschen Integration der Juden erstarkten auch die antisemitischen Kräfte des Landes. Doch erst der Zusammenbruch der Doppelmonarchie und das Scheitern der Räterepublik 1919 verhalfen den negativen Tendenzen zum Durchbruch. Die Verträge von Trianon wurden für Ungarn zum Trauma der Niederlage, gleichzeitig zum Wendepunkt im Verhalten gegenüber der jüdischen Minderheit. Für die Verluste machten viele Ungarn nicht zuletzt die Juden verantwortlich. Es herrschte bald der «weiße Terror» von rechts. Unter Reichsverweser Admiral *Horthy* wurden die Antisemiten stärker in das neue autoritäre System eingebunden und die Juden schrittweise aus dem öffentlichen Leben zurückgedrängt. Mit dieser zunehmenden Ausgrenzung setzte aber eine innerjüdische Neubelebung ein, eine Rückbesinnung auf die eigenen Werte, die sich in einer Vielzahl kultureller Aktivitäten entlud. Zahlenmäßig begann jedoch die jüdische Bevölkerung seit ca. 1930 zu stagnieren.
Ab diesem Zeitpunkt betrieb Ungarn eine Politik der offenen Annäherung an das faschistische Italien und das nationalsozialistische Deutschland. Gleichzeitig verschärfte sich im Innern der Druck auf die Juden. Mit den drei «Judengesetzen», die zwischen 1938 und 1941 erlassen worden waren, erreichte die Regierung eine neue Dimension der Ausgrenzung. 1942 kam es zu ersten Gewaltakten gegen Juden und zu Massakern in der Provinz, wenn auch noch nicht wie in anderen Ländern zur Deportation. Doch die «judenfreundliche» Haltung Horthys entsprach rein opportunistischen Erwägungen: Sie sollte die Haltung der Alliierten zugunsten Ungarns beeinflussen. Horthy weigerte sich daher auch, die «Judenfrage» nach deutschem Vorbild zu «lösen». Im März 1944 jedoch besetzten deutsche Truppen das Land, und die Deportation der rund 800000 ungarischen Juden wurde von *Adolf Eichmann* und seinem Stab in die Wege geleitet. Etappenweise sollten erst die Deportationen aus der Provinz, danach aus der Hauptstadt erfolgen. Horthy ließ jedoch – vermutlich aus politischen Überlegungen heraus – die Verschleppungen stoppen. Doch der Herbst 1944 stand im Zeichen des Chaos. Einheiten der ungarischen Faschisten besetzten die strategischen Punkte der Hauptstadt, und Horthy mußte auf Druck der Deutschen den Führer der Pfeilkreuzler, *Ferenc Szálasi,* zum neuen Ministerpräsidenten ernennen. Die Juden aber wurden zum Freiwild.
Am 18. Januar 1945 befreite die Rote Armee das Budapester Ghetto. 119000 Juden hatten die Schreckenszeit überlebt – der Gesamtverlust der Budapester Gemeinde betrug indessen rund 100000 Menschen. Die Überlebenden verdankten ihr Schicksal den Alliierten, ferner der Möglichkeit, daß sie sich mit falscher Identität und der Hilfe von Christen hatten verstecken können, aber auch dem mutigen Einsatz einiger Diplomaten wie etwa des Schweden *Raoul Wallenberg* oder des Schweizer Gesandten *Carl Lutz.* Über ihn, den «Menschen inmitten von Unmenschlichkeit», hat Theo Tschuy 1995 ein informatives und repräsentatives Buch veröffentlicht.

Auseinandersetzung und Verschweigen

Bis zur kommunistischen Machtübernahme 1948, also zu einem vergleichsweise frühen Zeitpunkt, setzte eine intensive Diskussion bei Juden und Nichtjuden ein, wie das Unfaßbare der vergangenen Jahre hatte geschehen können. Danach veränderte sich die ungarische Realität. Für viele Ungarn waren die einmarschierenden Sowjets Sieger – für die überlebenden Juden dagegen Befreier. Diese unterschiedliche Wahrnehmung bei den Juden führte dazu, daß sie das neue Regime unterstützten; der jüdische Anteil innerhalb der kommunistischen Partei war überproportional hoch. So festigte sich in der übrigen Bevölkerung erneut die Meinung, daß die Juden die Macht in den Händen hielten. Doch vertraten weder der Parteichef *Rákosi* noch etwa der Chef des Staatssicherheitsdienstes, *Gábor Péter,* jüdische Interessen – im Gegenteil: Sie wollten keinesfalls an ihre Herkunft erinnert werden, wie einschlägige Anekdoten berichten. Beim Volksaufstand 1956 kam es wider Erwarten nicht zu antisemitischen Ausschreitungen.
Die Jahre unter *János Kádár* waren für die Budapester Juden eine Zeit relativer Stabilität. Jedoch wurde das Judentum konsequent ins private Leben abgedrängt. Eine Auseinandersetzung mit der Shoa, wie in den Jahren unmittelbar nach Kriegsende, war unmöglich. Das Rabbinerseminar bestand zwar als einzige Ausbildungsstätte im kommunistischen Europa weiter – ein Unikum, worüber gerätselt worden ist –, aber es verzeichnete nur eine Handvoll Studierender. Die jüdischen Organisationen konzentrierten sich auf die sozialen Einrichtungen, worin sie teilweise vom westlichen Ausland unterstützt worden sind. Die intellektuellen Gravitationszentren des ungarischen Judentums indessen befanden sich längst nicht mehr in Budapest, sondern verstreut über alle Welt. Die Fotografin *Herlinde Koelbl* hat in ihren «Jüdischen Porträts» gerade auch den ungarischen Exponenten in Wort und Bild ein Denkmal gesetzt: Persönlichkeiten wie der Finanzexperte André Kostolány, der Dirigent Sir Georg Solti, die Opernsängerin Gitta Alpar, der Regisseur und Schriftsteller Georges Tábori, die Atomphysiker Edward Teller und Eugene Paul Wigner belegen mit ihren Lebensläufen, wie sehr ungarische Impulse Kunst und Wissenschaft angeregt und bereichert haben.

Euphorie und Normalität

Nochmals grundlegend ändert sich die Situation der Budapester Juden mit dem Ende der kommunistischen Ära. Noch vor 1989 entstanden die ersten neuen jüdischen Vereinigungen, die das kulturelle Erbe der Vergangenheit wieder zu beleben versuchten. Anfang der neunziger Jahre blühte eine «jüdische Renaissance» in der Hauptstadt auf. Doch auch hier stellte sich das altbekannte Leidensmuster wieder her, denn gleichzeitig regte sich wieder der Antisemitismus.
Inzwischen ist das jüdische Leben nach der ersten Euphorie zur Normalität zurückgekehrt. Mit rund 80000 Juden ist Budapest noch immer eine der größten jüdischen Gemeinschaften Europas. Doch der Traum des Gastvolkes, man möchte mit dem Wirtsvolk in einer Symbiose aufgehen, hat sich definitiv als Illusion entlarvt. «Es ist nicht gelungen, Es hat nicht gelingen können», stellt etwa *György Konrád* lapidar fest und bestätigt damit nur Theodor Herzls Prophezeiung.
An diese inhaltsreiche Einführung schließt sich eine Auswahl von Texten und Interviews an, deren Problematik der Herausgeber kurz erwähnt. Denn was ist mit ungarisch-jüdischer Literatur gemeint? Sind es Texte ungarischer Juden oder einfach Beschreibungen jüdischen Lebens in Ungarn? Viele Autoren jüdischer Abstammung verstehen sich in Ungarn (und wohl nicht nur dort) nicht primär als jüdische Schriftsteller, und sie befassen sich nicht oder kaum mit dem jüdischen Leben bzw. ihrer Herkunft. Weil aber gerade dieser Gesichtspunkt für Peter Haber ausschlaggebend gewesen ist, fehlen in dieser Anthologie Namen wie etwa jener von Sándor Brody, Tibor Déry oder Imre Kertész. Dafür

stößt man lesend auf Neuentdeckungen (etliche Texte erscheinen erstmals in deutscher Sprache) oder Wiederentdeckungen, man schreitet die Wege verschiedener Schriftstellergenerationen ab und begegnet den jüdisch geprägten Fragen ihrer Zeit. Nun erst spürt man auch, wie hilfreich sich die klar konturierte Einführung Peter Habers für das tiefere Textverständnis erweist. Immer wieder aber kreist die Frage um das Anderssein – so etwa auch in den Interviews. Eine tiefsitzende Angst bricht hier durch, man möchte sich durch ein Anderssein in höchstem Maß gefährden. «...meine Eltern hatten mir von Auschwitz erzählt, und es gab immer diesen grundlegenden Punkt, daß es fürs Überleben essentiell war, in der Menge nicht aufzufallen. Daß man nicht aus der Reihe tanzte, daß man nicht anders ist...».
Dies ist einer der Momente innerhalb des lesenswerten Buches, da man beklommen innehält. Wäre diese Problematik des Andersseins nicht ein wichtiger Ansatzpunkt für Diskussionen? Warum darf man nicht anders sein? Sind Sozialisation und Anpassung als erzieherische Werte nicht zu sehr betont worden? Und mißt sich die sog. Menschlichkeit einer Gesellschaft nicht gerade auch an ihren Möglichkeiten zum Anderssein?

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern

Hinweise:
Jüdisches Städtebild Budapest. Herausgegeben von Peter Haber. Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1999.
Giorgio und Nicola Pressburger, Die Gesetzestafeln der Selma Grün. Geschichten aus dem achten Bezirk. verlag neue kritik, Frankfurt am Main 1989.
Theo Tschuy, Carl Lutz und die Juden von Budapest. Vorwort von Simon Wiesenthal. Verlag Neue Zürcher Zeitung, Zürich 1995.
Herlinde Koelbl, Jüdische Porträts. S. Fischer, Frankfurt am Main 1989.

Jacques Derrida und die Theologie

Das Werk des französischen Philosophen in einer neueren Forschung von Joachim Valentin

Jacques Derrida und die Theologie, dies ist nicht erst seit den sich gegen Ende der achtziger Jahre explizit der Theologie und Religion zuwendenden Arbeiten des in Paris und Kalifornien lehrenden Philosophen ein Desiderat theologisch-philosophischer Forschung. Es fehlten jedoch bis Mitte der neunziger Jahre im deutschsprachigen Raum die grundlegenden Vorarbeiten zu einer theologischen Rezeption seines Werkes.
Dabei kann es – dies zeigen die jetzt erscheinenden Arbeiten – nicht allein darum gehen, der Theologie oder dem philosophischen Nachdenken über Religion bestimmte Fragen erneut vorzulegen, sondern Derridas Denken fordert implizit eine neue Weise theologischen und religionsphilosophischen Denkens überhaupt. Ein Nachdenken, zu dem sich durchaus Anknüpfungspunkte allerdings in einer eher herrschaftskritischen Tradition der Theologie- und Philosophiegeschichte finden lassen.

«Atheismus in der Spur Gottes»

Dies ist der Ansatzpunkt für die hier vorzustellende Arbeit des Freiburger (Breisgau) Theologen Joachim Valentin, die im Jahre 1996 an der dortigen Katholisch-Theologischen Fakultät im Fach Fundamentaltheologie eingereicht und vor zwei Jahren unter dem Titel «Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida» im Matthias-Grünewald-Verlag (1997) publiziert wurde.[1] Angesichts der desolaten Forschungslage geht es Valentin darum, erste Wege im Gespräch mit dem Werk Derridas und seiner anglo-amerikanischen theologischen Rezeption zu bahnen. Dabei konzentriert sich die Untersuchung auf zwei Brennpunkte: die jüdische Signatur des Derridaschen Denkens und die negative Theologie. Dies ist eingebettet in die Auseinandersetzung mit den großen Themen abendländischer Theologie- und Philosophiegeschichte, wie dem der Metaphysik und ihrer Kritik, mit dem die Untersuchung Valentins einsetzt. Anhand der frühen Schriften Derridas, vor allem der «Grammatologie» (frz. 1967, dt. 1974), sucht Valentin das Modell der Derridaschen Metaphysikkritik zu skizzieren. Dabei gilt Derridas Kritik in erster Linie der «Annahme eines sinnkonstituierenden Zentrums, in dem alle Wahrheit überzeitlich und unzerstörbar versammelt gedacht wird.» Dies wird von ihm «als gefährlicher Teil des abendländischen Identitätsdenkens, als struktureller Hintergrund konkret geschehender Unterdrückung» (18) entlarvt und verworfen. Andererseits ist Derridas Philosophie der Sprache – und ihr gelten die frühen Schriften vor allem – gekennzeichnet durch die Suche nach nichtmetaphysischen Alternativen, die Primordialität der Sprache zu denken, ohne den Gefahren eines identifizierenden, verabsolutierenden Denkens etwa im Sinne eines substantiell oder präsentisch gedachten Ursprungs (der Sprache) zu erliegen. Derrida betrachtet die metaphysische Epoche nicht einfach als eine hinter uns liegende und damit uns selbst als in der nachmetaphysischen Epoche lebend. Im Gegenteil: Die Erfahrungen, die das metaphysische Denken in Gang brachten, sind unabgegolten, und der Rückgriff auf metaphysische Fragen und Antworten ist als gefährliche Möglichkeit ständig präsent. Auch Nietzsche, Freud und Heidegger gingen fehl in der Annahme, durch den Verzicht auf metaphysische Begriffe in ihren destruktiven Diskursen der Zirkelhaftigkeit der Geschichte der Metaphysik entkommen zu können. «Wir verfügen über keine Sprache», so Derrida, «– über keine Syntax und keine Lexik –, die nicht schon der Form, der Logik, den impliziten Erfordernissen dessen sich gefügt hätte, was er gerade in Frage stellen wollte.» (27) Deshalb geht es zunächst darum, sich die entscheidenden Charakteristika metaphysischen Denkens vor Augen zu führen. Valentin benennt als hervorstechendes Merkmal dieser Denkungsart zutreffend die hierarchische, binäre Ordnung, die die Ausgrenzung und Marginalisierung des jeweils unterlegenen Anderen denkt. «Von Plato bis Rousseau, von Descartes bis Husserl sind alle Metaphysiker so vorgegangen: Das Gute vor dem Bösen, das Positive vor dem Negativen, das Reine vor dem Unreinen, das Wesentliche vor dem Zufälligen, das Nachgeahmte vor der Nachahmung usw. Es handelt sich hier nicht um *eine* metaphysische Geste unter anderen; es ist die metaphysische Forderung schlechthin, die konstanteste, tiefste und stärkste Vorgehensweise.» (31) Valentin hebt mit Derrida vor allem drei Unterordnungen hervor: bezüglich der Zeitlichkeit die Unterordnung der Absenz unter die Präsenz, bezüglich des Verhältnisses von Sprache und Denken, die der Materialität der Sprache unter den (rein geistig gedachten) Logos und der Schrift unter die gesprochene Sprache.
Doch von wo aus denkt Derrida selbst? Er situiert sich an der Grenze des philosophischen Diskurses, an der Grenze, von der aus die Philosophie erst möglich geworden ist. «Ich versuche,

[1] Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf dieses Buch. – Bisher beschränkt sich die theologische Rezeption Derridas vor allem auf den angloamerikanischen Bereich. Hier seien lediglich einige Arbeiten genannt: M.C. Taylor, Alterity. Chicago & London 1987; Ders., Deconstructing Theology. New York und Chicago 1987; Ders., ERRING. A Postmodern A/Theology. Chicago & London 1984; D. Tracy, Plurality and Ambiguity. San Francisco 1987 (deutsch: Theologie als Gespräch. Mainz 1993); K. Hart, The Trespass of the Sign. Deconstruction, Theology and Philosophy. Cambridge 1989; H. Coward, T. Foshay, Derrida and Negative Theology. New York 1992; G. Ward, Barth, Derrida and the Language of Theology. Cambridge 1995. Mehrere Aufsätze schließen sich in der Diskussion an die Dokumentation des Capri-Kolloquiums (J. Derrida, J. Vattimo, La religion. Paris 1996) an, u.a. J. Greisch, Penser la religion: questions à Jacques Derrida, in: Transversalités No. 58 (1996) S. 57–69.

mich an der *Grenze* des philosophischen Diskurses aufzuhalten. Ich sage Grenze und nicht Tod, weil ich an das, was man heutzutage den Tod der Philosophie zu nennen pflegt, ganz und gar nicht glaube.»[2] Eine solche Position kann jedoch nur punktuell eingenommen werden, und die damit verbundene Lektürestrategie müßte es vermeiden, «die binären Gegensätze der Metaphysik einfach nur zu *neutralisieren,* wie auch, sich einfach in dem geschlossenen Feld dieser Gegensätze *anzusiedeln* und sie somit zu bestätigen.»[3] Vielmehr muß sich der Betrachter des Textes «immer wieder», so Valentin, «in die auf Gegensätzlichkeiten beruhende Struktur des Textes und damit in die Gefahr begeben, in totalisierende Denkstrukturen zurückzufallen, um zu verstehen, wie diese ‹funktionieren›, ohne sie für abschließbar halten zu wollen». (35) Daß Derrida in der Bevorzugung der Allegorie, der Metonymie, des Marginalen tiefe Nähen zum Denken Walter Benjamins und auch Theodor W. Adornos aufweist, ist in der Forschung zuletzt vermehrt festgestellt worden.[4]

Von der Destruktion zur Dekonstruktion

In seinen weiteren Ausführungen zur «Methode» der Dekonstruktion zeichnet Valentin Derridas Auseinandersetzung mit Heideggers ontologischer Differenz von Sein und Seiendem nach. Eine Differenz, die Heidegger durch die Destruktion der Metaphysik und deren Verstellung der Seinsfrage gewinnt. Valentin arbeitet die Skepsis Derridas gegenüber Heideggers Anliegen, hinter der Verstellung des Seins durch die abendländische Tradition sein eigentliches Wesen freizulegen, heraus. Heidegger bleibt damit dem von Derrida inkriminierten metaphysischen Vorrang der Präsenz verhaftet und dringt in seiner Erhebung der ontologischen Differenz nicht bis zu der Frage vor, ob der unerkannte Unterschied von Sein und Seiendem «älter (ist) als das Sein selbst», d.h. bis zu jener ursprünglichen Differenz, die «jenseits des Seins und des Seienden ... (sich) unaufhörlich differiert und bahnt.»[5] Derrida hält Heidegger zugute, daß dieser in *Sein und Zeit* vermerkt habe, daß diese Differenz als Differenz nicht erscheine.[6] Es wird allerdings auch deutlich, was im Unterschied zu anderen kritischen Texttheorien Derridas Dekonstruktion kennzeichnet. So werden Heideggers Texte durch immer wieder neue singuläre Lektüren auf das Fehlen der inneren Konsistenz, auf die darin enthaltenen gegenläufigen Strukturen untersucht, und nicht indem von außen – wie in der Diskussion um Heideggers Verstrickung in den Nazismus immmer wieder geschehen – eine neue Norm an den Text angelegt wird. Nicht um eine neue Norm geht es Derrida, sondern «um ein ‹Jenseits› des Bezeichenbaren, ein ‹Außerhalb› der Sprache, das in ihr seine Spuren hinterläßt, ja, das Bedeuten erst ermöglicht.» (43)
Diese Spuren treten am deutlichsten zutage in der Schrift, die weit über die konventionelle Bedeutung des materiellen Anteils des Sprach-Zeichens hinaus, zu einem «strategisch gebrauchten Sammelbegriff für die marginalisierte Materialität der Phänomene überhaupt verstanden werden kann». (44) Valentin macht damit zu Recht darauf aufmerksam, daß dies nicht nur relevant für eine Sprachtheorie sei, sondern auch subjekttheoretische und zeitphilosophische Implikationen habe. So wird «das Subjekt, das sich durch die Vorstellung einer absoluten Selbstpräsenz in der gesprochenen Sprache auf eindeutigem und festem Grund verortet glaubte und die Schrift zur weiteren Sicherung seiner Präsenz benutzen wollte, durch die unvermeidliche Verräumlichung und Verzeitlichung einer auf Schriftlichkeit gegründeten Existenz aus dieser Gewißheit gerissen und auf die Uneinholbarkeit jener begründeten Sprachlosigkeit verwiesen, die Derrida auch mit der Metapher des Todes faßt.» (44) Darüberhinaus wird das Individuum durch die differentiale Struktur der Sprache in einem gewaltsamen Prozeß, der kein lineares Voraus in der Zeit hat, aus seinem Solipsismus herausgerissen und auf die Erfahrung ursprünglicher Differenz, auf den Anderen bzw. das Andere verwiesen.
Dieses Eingeschriebensein des Subjekts in die Sprache vertieft Derrida in der Auseinandersetzung mit der Husserlschen Phänomenologie und dem Levinasschen Spurbegriff. Valentin bemerkt, daß Derridas Vorsicht, zu deutlich den Gott der jüdisch-christlichen Spiritualität mit dieser «Erfahrung» der ursprünglichen Differenz in Verbindung zu bringen, von dem Levinasschen Spurbegriff abweicht. «Die Spur, bei Levinas v.a. in ethischem Kontext und unter Beiseitelassen sprachphilosophischer Überlegungen gedacht, bezeichnet den be-deutenden Aspekt eines sonst sprachlich unerreichbaren Jenseits, dessen Anruf im Antlitz des Anderen das Selbst, das abendländische Bewußtsein, gleichzeitig zutiefst irritiert und hervorbringt. Auch der Aspekt einer Bestimmung der Zeitlichkeit aus der Spur sowie seine Verallgemeinerung auf den gesamten Bereich der Schriftlichkeit ... findet sich bereits bei Levinas.» (49) Im Unterschied zu Levinas, der den geoffenbarten Gott der jüdisch-christlichen Spiritulität durchaus mit der Spur in Verbindung bringt, ist für Derrida das Theologische lediglich «ein bestimmtes (déterminé) Moment in der gesamten Bewegung der Spur» (Grammatologie, 82, frz. 69), obwohl er sich durchaus auch – wie Valentin zeigt – auf theologische Traditionen, besonders die des Judentums und der negativen Theologie bezieht. Die Schrift als Spur und Instanz hat für den frühen Derrida eine talmudisch-religiöse Komponente. Doch wir verfügen – so Derrida im Anschluß an kabbalistische Traditionen – nicht über ein erstes Buch, eine geoffenbarte Urschrift, sondern lediglich über Kommentare und Interpretationen eines verlorengegangenen Buches. Doch «diese Abwesenheit der göttlichen Schrift, das heißt zunächst des jüdischen Gottes, der gelegentlich selbst schrieb, definiert nicht nur, und in unklarer Weise, so etwas wie ‹Modernität›. Als Abwesenheit und als Heimsuchung durch das göttliche Zeichen bestimmt sie die ganze Ästhetik und moderne Kritik.»[7]

Die Voraussetzungen eines mutmaßlichen Judentums

In einer auch von Valentin ausführlich zitierten Anmerkung seines Buches «Der philosophische Diskurs in der Moderne» (Frankfurt 1985) beschreibt Jürgen Habermas das Anliegen der Dekonstruktion als Erneuerung eines Diskurses mit Gott «unter Berücksichtigung der Bedingungen des modernen nachmetaphysischen Denkens, unter denen der ontotheologische abgeschirmte Diskurs mit Gott nicht fortgeführt werden kann». (Ph.D.M. 67, Anm. 46) In seiner Kritik am philosophischen Diskurs insbesondere des 20. Jahrhunderts führt Habermas die andere Bedeutung der Metaphysikkritik Heideggers und Derridas unter anderem auch auf die Erneuerung des «Jüdischen», die Nähe zur jüdischen Mystik im Denken Derridas zurück. Doch

[2] J. Derrida, Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva u.a. Wien 1986, S. 37. «J'essaie de me tenir à la limite du discours philosophique. Je dis limite et non mort, car je ne crois pas du tout à ce qu'on appelle couramment aujourd'hui la mort de la philosophie.» (Positions, frz. 1972, S. 14) Man sollte die Übersetzungen der Texte Derridas ins Deutsche jeweils genau überprüfen. An dieser Stelle z.B. wird französisch «philosophie» im Deutschen mit Metaphysik wiedergegeben.
[3] A.a.O., S. 87, frz. S. 56: «à la fois de *neutraliser* simplement les oppositions binaires de la métaphysique et de *résider* simplement, en le confirmant, dans le champs clos de ces oppositions.»
[4] Vgl. A. Haverkamp, Hrsg., Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin, Frankfurt 1994. Auf die Unhaltbarkeit einiger Ansätze der Benjamin-Interpretation in Derridas Buch «Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität» (Frankfurt 1991) weist zu Recht hin: Burkhardt Lindner, Derrida. Benjamin. Holocaust, in: Zeitschrift für kritische Theorie 5 (1997) S. 65–100.
[5] J. Derrida, Randgänge der Philosophie, Wien 1988, S. 84, frz. S. 77f.: «au-delà de l'être et de l'étant, cette différence (se) différait sans cesse, se tracerait (elle-même).» (Marges de la Philosophie, Paris 1972). Auch hier bleibt 'sans cesse' im deutschen Text aus unerfindlichen Gründen unübersetzt. Diese Misere setzt sich auch in neueren Übersetzungen von Texten Derridas fort.
[6] Vgl. a.a.O., S. 77.
[7] J. Derrida, Kraft und Bedeutung, in: ders., Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a. M. 1976, S. 9–52, hier S. 21f.

Derrida fragt in seiner Replik, ob denn so eindeutig sei, was Judentum bzw. was das Jüdische in seinem Denken bedeute.[8] In sehr eindrucksvoller Weise bemüht sich Valentin in diesem Kapitel seines Buches um die Aufhellung der vielen biographischen und intertextuellen Voraussetzungen zum Verständnis des Jüdischen im Werk Jacques Derridas. Valentin zeigt dies an der psychoanalytisch und theologisch inspirierten Deutung des jüdischen Rituals der Beschneidung, das von Derrida zunächst als symbolische Kastration, als Nacktheit des Phallus und Sichtbarmachung der männlichen Kastrationsangst verstanden wird und somit zu lesen als fleischgewordener Verweis auf ein unaussprechliches Geheimnis, auf die Vorgängigkeit der Realität vor jeder sprachlichen Äußerung. «Der beschnittene Jude: nackter vielleicht und darum schamhafter unter der Überfülle der Kleider, sauberer, schmutziger ohne die bedeckende Vorhaut und geschützter, weil exponierter.»[9]

Im Unterschied zur identitätsstiftenden Aneignung durch die Autobiographie, durch die man sich das eigene Leben zu erschreiben und zu entziffern sucht, ist mit der Beschneidung, so Valentin, und der damit verbundenen Namensgebung bzw. «dem Eintritt in die jüdische Glaubensgemeinschaft der Zugang zum autobiographischen Wahrheitsparadigma rituell unmöglich gemacht und jede endgültige Festschreibung einer Identität von der Wurzel her durchkreuzt.» (79) Damit wird deutlich, inwiefern von diesem Verständnis der Beschneidung als desidentifizierende Enteignung des Selbst her derjenige der «jüdischste» ist, dem am wenigsten (endgültig) eine Identität zurückgeschrieben werden kann. Nicht der Gedanke der Auserwähltheit, sondern der der Fremdheit und Andersheit wird in dieser Lesart zum Maßstab «jüdischer (Nicht-)Identität».

Diese Deutung der Beschneidung enthält darüber hinaus auch eine Kritik des abendländischen/männlichen Subjektbegriffs im allgemeinen. Hier liegt auch eine der vielen Nähen Derridas zum Denken Emmanuel Levinas', der vom Judesein als exemplarischer Existenzweise und von der Heimatlosigkeit der Authentizität, vom Nicht-Seßhaftsein des utopischen Menschen spricht. Valentin erläutert sorgfältig die Berührungspunkte, Nähen und Differenzen zwischen Levinas und Derrida, die in der Gegenwart, vor allem gegen Ende des Lebens von Levinas und mit seinem Tod, eher noch intensiver geworden sind. Er arbeitet jedoch auch deutlich die unterschiedliche Weise, Andersheit zu denken, heraus. «Während Levinas ... seine gesamte Philosophie als ‹Denken im Angesicht des Anderen› konzipiert, nimmt der Andere bei Derrida als Korrelat der *différance,* die selbst als Supplement des Ursprungs gedacht wird, keine zentrale Stellung ein.» (109) Derrida hält gegenüber Levinas daran fest, daß einerseits dem Anderen nur insofern eine Bedeutung zukommt, als er das Selbst immer mit transportiert und daß andererseits das Selbst irreduzibel durch den Anderen konstituiert und kontaminiert ist.

In den Texten Derridas zu Levinas und zu Gedichten und Schriften Paul Celans und Edmond Jabès finden sich immer wieder Hinweise auf die jüdische Tradition der Interpretation vor allem in der rabbinischen Literatur. Darüber hinaus weisen neuere Arbeiten zu den rabbinischen Interpretationen in Talmud und Midrasch, die im zeitgenössischen französischen Judentum und im Umkreis Levinas' und Derridas entstanden sind (Marc-Alain Ouaknin, David Banon, Shmuel Trigano u.a.), auf wichtige bisher philosophisch und theologisch nicht so stark ins Blickfeld getretene Aspekte dieser Literatur und ihrer Interpretationsregeln hin. Dabei sind hervorzuheben die Gleichursprünglichkeit von schriftlicher und mündlicher Thora, von Text und Kommentar, der Gedanke des Zimzum, d.h. der Rückzug, die Abwesenheit Gottes um der Möglichkeit von Schöpfung und Offenbarung willen und zuletzt die Materialität (der Schriftzeichen), die den Lektürevorgang erst ermöglicht. Vor allem im zuletzt genannten Prinzip sind viele der rabbinischen Interpretationsregeln begründet. Kennzeichnend ist darüber hinaus, daß man in der Lektüre vom offensichtlichen Textsinn voranschreitet zum im Text Abwesenden und niemals bei bestimmten Bedeutungen stehenbleiben, sondern immer über sie hinausgehen muß, wie Valentin im Anschluß an Ouaknin formuliert.[10]

Für ein theologisches Gespräch mit Derrida läßt sich daran anknüpfen, da der französische Philosoph den fundamentalen Bezug zwischen Gott und Schrift akzeptiert und an der Heiligkeit der Schrift festhält, obwohl diese Bedeutsamkeit der Materialität auf alle Texte ausgedehnt und die Unterscheidung heilig/profan hinfällig wird. Unzutreffend – nicht zuletzt auch aus der Perspektive der Dekonstruktion – erscheint Valentin eine daran anknüpfende simplifizierende Gegenüberstellung von christlich-

[8] Vgl. J. Derrida, Positionen 14 Jahre später, in: Positionen. Gespräche mit Henri Ronse u.a., Wien 1986, S. 9–30, hier S. 29 (dieser Text findet sich nur in der deutschsprachigen Ausgabe).

[9] Jacques Derrida. Ein Porträt von Geoffrey Bennington und Jacques Derrida. Frankfurt a. M. 1994, S. 26.

[10] Für eine weitergehende Auswertung der Bedeutung des rabbinischen Denkens und seiner Interpretationsregeln in den Schriften Derridas wären allerdings wohl umfassendere judaistische Fachkenntnisse nötig. So beschränkt sich der Verfasser auf allgemeinere Bemerkungen zur Dignität jeder möglichen Interpretation, zur Bedeutungsvielfalt jedes einzelnen Buchstabens und zum daraus resultierenden Prinzip der Mahloquet (dem Dialog gleichwertiger Positionen im rabbinischen Lehrhaus).

KFH NW

Katholische Fachhochschule Nordrhein-Westfalen

Die Katholische Fachhochschule Nordrhein-Westfalen (KFH NW) mit den Abteilungen in Aachen, Köln, Münster und Paderborn ist die größte nichtstaatliche Fachhochschule im Bundesgebiet. Sie bietet die Studiengänge Sozialarbeit, Sozialpädagogik, Heilpädagogik, Pflegemanagement, Pflegepädagogik und Religionspädagogik an.

An der Abteilung Paderborn im Fachbereich Theologie ist die Stelle eines

Professors

(Bes.Gr. C2) für das Fach Theologische Ethik (Moraltheologie/Sozialethik) zu besetzen.

Ausbildungsziel des Studienganges Religionspädagogik ist die Befähigung zur beruflichen Tätigkeit als Gemeindereferentin/Gemeindereferent.

Bewerber sollten eine Promotion im Fach Theologische Ethik nachweisen, praktische Erfahrungen in kirchlichen Handlungsfeldern mitbringen und Priester sein.

Die Bewerber müssen die Voraussetzungen des § 32 FHG NW erfüllen (abgeschlossenes einschlägiges Hochschulstudium, qualifizierte Promotion, pädagogische Eignung, mindestens fünfjährige fachbezogene hauptberufliche Tätigkeit nach Studienabschluss, davon mindestens drei Jahre außerhalb des Hochschulbereiches).

Es wird vorausgesetzt, zusätzliche Funktionen in der akademischen Selbstverwaltung zu übernehmen. Es gehört zu Ihrer Aufgabe, an der weiteren Profilierung einer Fachhochschule in der Trägerschaft der Katholischen Kirche mitzuarbeiten.

Wir bitten um Einreichung der Bewerbungsunterlagen ohne Klarsichthüllen und Mappen. Schwerbehinderte erhalten bei gleicher Eignung den Vorrang.

Bitte richten Sie Ihre Bewerbung mit tabellarischem Lebenslauf, Zeugniskopien, lückenlosem Nachweis der Schul- und Hochschulausbildung, Nachweis der bisherigen beruflichen und nebenberuflichen Tätigkeit und ggf. Schriftenverzeichnis bis zum **09.03.2000** an:

Rektor der Katholischen Fachhochschule Nordrhein-Westfalen - Personalsache -, Wörthstraße 10, 50668 Köln

Auskunft erteilt Herr Weiler unter Telefon (0221) 97 31 47 - 28 oder (0221) 97 31 47 - 0

metaphysischer und jüdisch-nachmetaphysischer Interpretation, wie sie vor allem von der amerikanischen Philosophin Susan Handelman vertreten wird. Er zielt vielmehr auf «eine Theologie, die angesichts des in der Abwesenheit der schriftlichen Zeugnisse und der je singulären Begegnung mit dem anderen Menschen Abwesenden sich ihrer Verwurzelung in der Metaphysik dennoch bewußt ist». (148)

Totalitätskritische Umdeutung theologischer Traditionen

So führt eine theologische Rezeption des Denkens von Jacques Derrida nicht nur zu einer totalitätskritischen Umdeutung theologischer Traditionen, mit denen sich Derrida explizit befaßt (Negative Theologie), sondern auch zu Anfragen an klassische theologische Traktate wie die Trinitätslehre, die Christologie oder Eschatologie. Aus der Reformulierung des Anliegens einer negativen Theologie unter spätmodernen und nachmetaphysischen Bedingungen, in dem Sinne, daß sie als Voraussetzung und beständige Sprengung jedes systematischen Abschlusses (ob affimierend oder negierend) der Rede von Gott verstanden werden kann, ergibt sich zwar eine Hochschätzung kataphatischer Redeweise wie z.B. im Gebet; Derrida selbst kann die Aussagen des Beters aber nicht als Beschreibung auf eine tatsächliche Wirklichkeit hinter den Texten, höchstens als Verweis auf den fundamentalen Anruf eines Anderen gelten lassen. Allerdings: «Da der Andere, den der Beter anruft, ihm immer schon zuvorgekommen ist und seine bewußte Existenz freisetzt, gründet auch jede frei gewählte und übernommene Verantwortung in dieser quasi geburtlichen Verpflichtung. ... Das Gebet erschiene dann als *praktischer* Erweis der Existenz eines Gegenübers. Es bezöge seine Legitimation aus dem ethischen Akt des Sich-Richtens – vorgängig zu jeder Gotte*serkenntnis*.» (250)
Doch kann nicht geleugnet werden, daß die strukturelle Unfähigkeit der Dekonstruktion zu jeder Affirmation außerhalb des ohne Wahrheitsanspruch auftretenden Gebets in Spannung steht zur konkreten und eine Entscheidung fordernden biblischen Offenbarung, obwohl gerade die biblische Tradition einer Verweigerung endgültiger Gottesprädikationen (Bilderverbot) die Derridasche Metaphysikkritik nicht nur zu unterlaufen scheint, sondern geradezu als adäquaten Zugang zur Gottesfrage rechtfertigt. Das Derridasche Denken, so Valentin abschließend, taugt also nicht als Grundlage einer mit Wahrheitsanspruch auftretenden und Entscheidung fordernden Offenbarungstheologie, «wohl aber als fortwährende ‹kritische› Instanz, der sich Theologie als (nur) menschliches Sprechen von Gott und seinen Taten nicht entziehen darf, sowie als Plädoyer für die theoretisch uneinholbare Singularität der Begegnung mit dem Anderen, die in eine nicht antizipierbare Verantwortung ruft.» (253) Ich teile die von Hans-Joachim Höhn (ThLZ 124 [1999] 12, 1275) ausgesprochene Hoffnung, daß der Freiburger Theologe seine zum Ende des Buches thesenhaft vorgetragenen Überlegungen zu einer postmetaphysischen Gotteslehre, Christologie und Eschatologie weiter ausbauen möge.

Christoph Lienkamp, Bremen

Auf dem Weg zu einer autochthonen Kirche

Interview mit Bischof Samuel Ruíz von San Cristóbal de Las Casas (Chiapas)

Eine Überraschung für alle Beobachter war die am 30. Dezember 1999 veröffentlichte Ernennung von Bischof Raúl Vera OP, Koadjutor von Bischof Samuel Ruíz García von San Cristóbal de Las Casas (Chiapas/México), zum Bischof der nordmexikanischen Stadt Saltillo (im Bundesstaat Coahuila). Man hatte allgemein erwartet, daß Don Raúl Vega die Nachfolge von Don Samuel Ruíz in der Leitung der Diözese San Cristóbal de Las Casas antreten werde. Don Samuel Ruíz hatte am 3. November 1999 seinen 75. Geburtstag gefeiert und gab damals bekannt, daß er am 25. Januar 2000, wenn er seine vierzigjährige Amtszeit als Bischof von San Cristóbal feiert, Papst Johannes Paul II. seinen vom Gesetz vorgeschriebenen Rücktritt anbieten werde. Als Koadjutor wäre Don Raúl Vera nach dem kirchlichen Recht der «natürliche» Nachfolger gewesen, und die Diözese wollte ihn auch als ihren Bischof, nachdem er sich seit seiner überraschenden Ernennung zum Koadjutor im Jahr 1995 für alle unerwartet durch sein Engagement für die indigene Bevölkerung und die Menschenrechte profiliert hatte.
Seit Ende letzten Jahres wird in der mexikanischen Öffentlichkeit eine heftige Debatte über die Akteure und die Hintergründe geführt, die den Vatikan zu dieser ungewöhnlichen Personalentscheidung geführt haben mögen. Mit guten Gründen sieht man die bisherige pastorale Arbeit in der Diözese San Cristóbal de Las Casas in Frage gestellt. Schon im November 1993 hatte der damalige päpstliche Nuntius Girolamo Prigione Don Samuel Ruíz zum Rücktritt zu nötigen versucht[1], 1995 erfolgte dann die Ernennung von Don Raúl Vera als Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge. Bischof Samuel Ruíz seinerseits versuchte zusammen mit Don Raúl Vera den Amtswechsel schrittweise vorzubereiten. Von 1995 bis 1999 führte er im Rahmen einer Diözesansynode eine Konsultation in allen Gemeinden und Räten der Diözese durch, um die bisherige pastorale Arbeit zu prüfen und im Anschluß daran Optionen für die weitere Arbeit zu formulieren. Seine vierzigjährige Amtszeit feierte er im Rahmen eines theologisch-pastoralen Treffens «Vom Zweiten Vatikanischen Konzil zum Dritten Jahrtausend» (22. bis 25. Januar 2000). Gleichzeitig veröffentlichte er einen Rechenschaftsbericht über seine Zeit als Bischof.[2] Der Höhepunkt für ihn aber war am 18. Januar 2000, als er zusammen mit Don Raúl Vera in Huixtán 103 Indígenas das Amt des Diakons und 53 Ehepaaren das Amt des Prädiakons übertrug. Für Don Samuel Ruíz waren es immer die einzelnen Menschen und die Gemeinschaften, in denen sie lebten, die die Kontinuität einer pastoralen Option ermöglichen. Die Entscheidung des Vatikans über die Versetzung von Don Raúl Vera ist in Mexiko noch aus einem zweiten Grund sehr umstritten. Don Samuel Ruíz hatte nach dem Aufstand der Zapatisten (EZLN) nicht nur als offizieller Vermittler bis zu seinem Rücktritt aus der nationalen Vermittlungskommission (CONAI) im Juni 1998 immer wieder für die Verhandlungen zwischen Regierung und EZLN optiert. Auch nachdem die Arbeit der CONAI durch die Politik der *low intensity conflict strategy* der Regierung nicht mehr weitergeführt werden konnte[3], blieb er ein Garant dafür, daß der gewaltfreie Weg des Ge-

[1] Vgl. Orientierung 58 (1994) S. 15ff.: Land, Freiheit, Würde. Zum Kontext der Indígena-Pastoral von Bischof Samuel Ruíz.

[2] Samuel Ruíz García, Mi trabajo pastoral. Ediciones Paulinas, México, D. F. 2000. Der mexikanische Kirchenhistoriker Jean Meyer schrieb im Auftrag der mexikanischen Bischofskonferenz und von Bischof Samuel Ruíz eine Studie über dessen Amtszeit: Un hombre, una diócesis: don Samuel 1960–2000. Ob diese Studie veröffentlicht werden wird, ist noch nicht entschieden.

[3] Diese *low intensity war strategy* zusammen mit der Weigerung, die am 26. Februar 1996 von der EZLN und Regierungsvertretern unterzeichneten Abkommen über «Rechte und indigene Kultur» dem Ratifizierungsprozeß zuzuleiten, haben die Politik der mexikanischen Regierung bestimmt. Dazu kommen eine zunehmende Verschlechterung der Menschenrechtssituation in Chiapas, Behinderungen der nationalen wie internationalen Versöhnungsarbeit und eine Reihe von Massakern durch paramilitärische Gruppen. Vgl. DIAL 2074, 2076, 2080, 2081, 2082, 2229; Acteal: entre el Duelo y la Lucha. Hrsg. vom Menschenrechtszentrum «Fray Bartolomé de Las Casas», Chiapas 1998.

sprächs nicht ganz aus dem Blickfeld der streitenden Parteien geriet. Am 16. Dezember 1999 brach Don Samuel Ruíz zum ersten Mal sein Schweigen darüber, welche Bedeutung er der Person seines zukünftigen Nachfolgers gibt: «Wenn der bisherige Prozeß in der Diözese nicht fortgesetzt wird, fürchte ich, daß der Friedensprozeß Schaden leidet und daß das Leben der indigenen Gemeinschaften bedroht sein wird.»[4]

Im folgenden veröffentlichen wir ein Gespräch, das *Gary MacEoin,* langjähriger Korrespondent des «National Catholic Reporter», Anfang November 1999 mit Bischof Samuel Ruíz geführt hat.[5]

Nikolaus Klein

Gary MacEoin: Ich glaube, wir können davon ausgehen, daß sich der Schwerpunkt der Kirche von der durch die europäische Zivilisation geprägten «westlichen Welt» in die «Dritte Welt» verlagert hat, in die Welt der Armut, in der die europäische Gestalt des Christentums nicht nur als fremd, sondern angesichts historischer Erfahrungen als feindlich erscheint. In diesem Rahmen möchte ich drei Fragen stellen. Bis zu welchem Grad ist es Ihnen gelungen, die Kirche in die Kultur der Maya-Völker zu inkulturieren? Wie weit kann Inkulturation gehen angesichts des heute geltenden kirchlichen Rechtes? Wie weit müßte man gehen, wenn gleichzeitig das kirchliche Recht den Umständen entsprechend geändert wird?

Bischof Samuel Ruíz: Auf die erste Frage möchte ich mit einer allgemeinen Überlegung beginnen. Daß das Evangelium sich in den verschiedenen Kulturen inkarnieren muß, ist die offizielle Position der Kirche, so daß wir von unserer Seite dazu weder eine Rechtfertigung suchen, noch eine Antwort darauf geben müssen. Während des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde diese Frage diskutiert, nachdem es von Bischöfen aus Afrika in die Diskussion eingeführt worden war. Auch die kanadischen Bischöfe haben dazu einen Beitrag geleistet. Auf der Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Medellín (1968) wurde es angesprochen, auf der Konferenz in Puebla (1979) weiter entfaltet und schließlich auf der Konferenz von Santo Domingo (1992) vertieft, wo es ausdrücklich zum Thema gemacht wurde. Die Bischöfe aus Afrika, Asien wie auch aus Kanada und den Vereinigten Staaten von Amerika haben es öfters zur Sprache gebracht. Papst Johannes Paul II. hat an verschiedenen Orten über die Inkulturation des Evangeliums gesprochen. In seinen Ansprachen in Oaxaca, in Yucatán und in der Hauptstadt Mexico sprach er von der Inkulturation als einem Prozeß, der schon im Gang sei.

Ich komme zu einem zweiten Punkt. Es ist so, daß die Reflexion über Inkulturation und die in Gang gekommene Praxis sich immer mehr annähern. So hat neben andern kirchlichen Stellen auch das Departement für Mission des CELAM verschiedene Treffen organisiert, um über spezifische Formen der Inkulturation nachzudenken. Dabei kommen wir zum Schluß, daß es einen Kern des Evangeliums gibt, der nicht mit einer vorliegenden Kultur identifiziert werden kann. Das Evangelium ist nicht in der westlichen Kultur entstanden. Es stammt aus dem Nahen Osten und ist davon geprägt worden.

Für die ersten Christen bestand die Herausforderung der Evangelisierung in der Entscheidung darüber, ob Römer und Heiden, wenn sie Christen wurden, sich der vom Gesetz des Moses vorgeschriebenen Beschneidung zu unterziehen hätten. Petrus und Paulus waren sich darüber einig, daß nach dem Ende des Gesetzes des Moses dies nicht mehr geboten sei. Aus Rücksicht auf Judenchristen aber aß Petrus kein Schweinefleisch, wusch sich die Hände und hielt alle rituellen Vorschriften ein, wenn er mit ihnen zusammen war. Wenn er mit zum Christentum konvertierten Nichtjuden aß, hielt er sich nicht an die Ritualvorschriften. Paulus hielt ihm vor, daß dieses widersprüchliche Verhalten Ärgernis errege und er eine eindeutige Position einnehmen müsse. Diese Praxis und die dadurch ausgelösten Spannungen waren der Grund für das sogenannte Apostelkonzil in Jerusalem. Das Problem, das sich uns heute stellt, ist also nicht neu, sondern eines, das schon damals aktuell war. Was damals geschah, war, daß das Christentum im Osten begann, dann den Schritt in den Westen machte und sich dabei in die westliche Kultur inkarnierte. In einer langen Periode des Hineinwachsens, der Entfaltung und der Verkündigung des Evangeliums in das Römische Reich entstand eine Gestalt des Christentums, welche abendländisch-christliche Kultur genannt wurde.

Der verpaßte interreligiöse Dialog

Als später Missionare aus Europa nach China und überallhin in der Welt zur Verkündigung des Evangeliums gesandt wurden, wurde nicht nur das Evangelium, sondern auch westliche Kultur und Lebensformen verbreitet. Sie haben die christliche Kultur als die einzige mögliche Form des Christentums verkündet.

Gary MacEoin: Bis zur Architektur der Kirchen...

Bischof Samuel Ruíz: Ja natürlich, so war es. Was geschah damals auf dem amerikanischen Kontinent? Man war von der Notwendigkeit überzeugt, daß das Christentum nur mit Hilfe der abendländischen Kultur verkündet werden könne. Das hatte zur Folge, daß es vor fünfhundert Jahren keine Chance für einen interreligiösen Dialog, für einen Dialog zwischen dem Christentum und den vorkolumbianischen Religionen gab. Die Theologie verwarf damals die Möglichkeit, daß in den nichtchristlichen Kulturen etwas Gutes existieren könnte.

Gary MacEoin: Also alles ein Werk des Teufels?

Bischof Samuel Ruíz: Ja, alles als Teufelswerk. Als Schatten des Irrtums und der Todesfinsternis empfanden es die Missionare, indem sie diese Worte aus den Psalmen zitierten. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ergab sich eine neue Situation: die in der Vergangenheit eingenommenen Positionen wurden kritisch geprüft. Wie auf dem amerikanischen Kontinent ist man sich in Afrika wie auf den übrigen Kontinenten bewußt geworden, daß man zwischen dem Evangelium und seinen kulturellen Ausprägungen unterscheiden muß. Natürlich ist die kulturelle Ausprägung für den einzelnen nicht bloß zufällig, denn jeder Mensch erfährt und lebt seine persönliche Existenz als durch eine bestimmte Kultur geprägte. Aber ebenso gewiß ist, daß in den verschiedenen Teilen der Welt die Kulturen jeweils verschieden sind und daß das Evangelium in den jeweiligen Kulturen sich inkarnieren muß.

Aber, und das ist der dritte Punkt im Rahmen der ersten Frage, mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil muß man davon ausgehen, daß die Gegenwart Jesu Christi mit der Verkündigung des Evangeliums verknüpft ist, auch wenn auf verborgene Weise in allen Kulturen der Welt die Offenbarung Gottes gegenwärtig ist,

LASSALLE-HAUS
Bad Schönbrunn
Zentrum für Spiritualität und soziales Bewusstsein

«Atem holen aus der Erde»

Ostern erfahren
20.–23. April

Zum Thema «Atem holen aus der Erde» (Rose Ausländer) werden **P. Niklaus Brantschen, Theres Bleisch** und der Schauspieler **Markus Amrein** über Ostern im Lassalle-Haus Bad Schönbrunn dem Geheimnis vom Dunkel im Licht, von der Trauer in der Freude nachspüren.

Informationen und Anmeldung:
Lassalle-Haus Bad Schönbrunn, 6313 Edlibach/Zug;
Tel.: 041 757 14 14, E-mail: lassalle@lassalle-haus.com

[4] Vgl. Andrés Aubry, La paz y la sucesión episcopal en Chiapas, in: La Jornada vom 31. Dezember 1999.

[5] Vgl. auch Gary MacEoin, The People's Church. Bishop Samuel Ruíz of Mexico and why He Matters. Crossroad, New York 1996.

wie dies die Kirchenväter mit dem Wort von den «Samen des Wortes» zum Ausdruck gebracht haben. Deshalb ist Evangelisierung und Inkulturation nicht der Versuch, man verzeihe mir das Bild, wieviele Treffer man erfolgreich in einer andern Kultur plazieren kann, d.h. zu sehen, wieviel an westlicher Kultur eine indigene Kultur ertragen kann. Sondern es ist der Wille, innerhalb der andern Kultur einen heilsgeschichtlichen Prozeß zu erkennen, eine Art Vorbereitung, in der sich Gott zu erkennen gibt. Diese Anerkennung der Präsenz Gottes bedeutet, daß dies ein heilsgeschichtlicher Prozeß ist, der bis zur ausdrücklichen Begegnung mit dem durch die Kirche verkündigten und bezeugten Jesus Christus führt.
Dies formulierte ein Kardinalpräfekt der Kongregation für die Evangelisierung der Völker einmal auf folgende Weise: «Die theologische Reflexion, das Denken der Menschen im Rahmen ihrer Kultur ist nicht nur ein Trampolin, um das Christentum zum Springen zu bringen, sondern es ist Bestandteil der Verkündigung des Evangeliums.» Mit anderen Worten, man muß davon ausgehen, daß es einen andauernden heilsgeschichtlichen Prozeß gibt, in welchem sich Gott, wie Paulus in einer seiner Reden in der Apostelgeschichte sagt, gemäß seinem Heilsplan den verschiedenen Völkern offenbart, bis die Zeit gekommen ist, daß sie ein Volk aus allen Völkern, nämlich das neue Gottesvolk, bilden.

Der schwierige Weg zur Praxis

Die Theorie ist ziemlich klar. Die Praxis hängt von einer Reihe von Umständen und nicht nur von kirchenrechtlichen Bestimmungen ab. Was die Maya-Völker in Chiapas betrifft, so leben sie zwar noch als solche, haben aber verloren, was ihre Identität ausgemacht hat. Deshalb sind wir an einem Prozeß engagiert, der regressiv scheinen mag, geht es doch darum, die Wurzeln der eigenen Identität wiederzugewinnen, denn ein Volk, das erobert wurde, verliert seine Geschichte und kennt nur noch die Geschichte des Eroberers. Aufgrund dieser historischen Gegebenheit haben sie viele charakteristische Eigenheiten ihrer Kultur verloren. So habe ich kürzlich folgende tragische Episode erzählt: Eine junge Indígena, der man von Jesus Christus erzählte, hielt sich die Ohren zu und sagte: «Ich möchte nicht über Jesus Christus sprechen hören. Ich möchte, daß man mir erlaubt herauszufinden, wer ich bin. Denn dann sehe ich, welches mein zukünftiger Weg sein wird.»
Kurz, die indigenen Völker hatten nicht die Zeit, im Kontext ihrer eigenen kulturellen Identität mit einer Religion, die von außen kam, in Dialog zu treten. Sie mußten sich anpassen, sie mußten in einer Art Schizophrenie leben, indem sie ihre ethnische Identität in ihrem Innern verbargen und gleichzeitig sich nach außen mit der westlichen Kultur identifizierten, um überhaupt Christen sein zu können. Diese Art von gespaltenem Bewußtsein verschwindet langsam auf dem amerikanischen Kontinent. Die indigenen Völker treten in die Geschichte mit dem Bewußtsein, eine eigene Identität zu haben. Sie haben mir diese Frage nicht ausdrücklich gestellt, aber sie ist in Ihrer ersten Frage enthalten. Wenn die christlichen Kirchen oder das Christentum in diesem Augenblick nicht rasch in der Lage sind, in den Kulturen den Prozeß von Gottes Offenbarung zu erkennen, Jesus Christus als die Frucht der in den Kulturen vorhandenen «Samen des Wortes» zu verkünden, werden die Indígenas ihre Identität nicht im Christentum, sondern in den präkolumbianischen Religionen suchen. Ihre Einheit werden sie dann nicht in einer Identität als Christen, sondern in einer als davon wesentlich unterschieden erkannten kulturellen Identität finden. Und dies verbindet die verschiedenen indigenen Völker.
Ich bin davon überzeugt, daß sich diese Entwicklung auf dem ganzen Kontinent vollzieht. Die Menschen identifizieren sich mit ihrer indigenen Identität und nicht damit, ob sie Christen oder Nicht-Christen sind. Darum ist es klar, wenn das Christentum den Schritt vollziehen kann, den in den Kulturen gegenwärtigen Prozeß der Heilsgeschichte zu erkennen und in ihrer Verkündigung eine in jeder Kultur schon gegebene Präsenz Jesu Christi ernstzunehmen, dann gelingt dieser Sprung vorwärts, den wir für den ganzen Kontinent erhoffen: Eine Kirche, die, bereichert durch die kulturelle Erfahrung aller Völker, in diesen die Gegenwart Gottes zu erkennen vermag, wird daraus ein kritisches Element der Unterscheidung für ihre eigene Kultur gewinnen, um einen Schritt weiter zu kommen, die in ihr dominierenden Unwerte zu überwinden, so daß sie ihre eigene kulturelle Identität immer mehr vertiefen kann.

Der Aufbruch der indigenen Völker

Bisher habe ich nur über einige Aspekte gesprochen, die Ihrer ersten Frage vorausliegen. Ich möchte nun zu deren abschließendem Teil kommen, indem ich darauf eingehe, wieweit die innerkirchliche Entwicklung vorangekommen ist. Ich bin der Überzeugung, daß sie einen entscheidenden Fortschritt gemacht hat. Zuerst einmal sind sich die indigenen Völker bewußt geworden, daß sie ihre eigene kulturelle Identität wiederentdecken müssen. Außerdem wissen sie, daß dies kein Zugeständnis von unserer Seite ist, sondern ihr natürliches Recht, nämlich als eine eigenständige Kultur geachtet zu werden, die von der westlichen unterschieden ist, und innerhalb derer sie ihren Glauben eigenständig leben könne.
Viele Gruppen arbeiten im Augenblick in diese Richtung. Einige sind Christen, die vor langer Zeit evangelisiert worden sind, die die Art und Weise, in denen sie ihren ursprünglichen Glauben ausgedrückt haben, vergessen haben. Sie suchen ihre Identität mit Hilfe dessen wiederzugewinnen, was in ihrem Denken und in ihrer Sprache davon noch übrig geblieben ist, um so ihre christliche Überzeugung in den Restbeständen ihrer Kultur zu leben. Schnelle Veränderungen sind möglich, sobald sie die Überlieferungen ihrer Religion entdeckt haben. Damit ist die Gefahr eines Rückschritts verbunden, aber die Mehrheit von ihnen ist der Überzeugung, daß sie auf ihre Vergangenheit und damit auf ihre Identität blicken müssen, indem sie diese von der gegenwärtigen Situation her zu deuten versuchen, d.h. vom Christentum her, so daß sie nicht nach einer Identität suchen, die einer Vergangenheit ohne Rücksicht auf die gegenwärtige Situation verhaftet bliebe.
Daneben gibt es andere Gruppen, in denen die einzelnen Menschen sich das Christentum nie voll zu eigen gemacht haben, ohne daß dies bekannt wurde. Diese leben weiterhin in ihrem vorkolumbianischen Glauben. Sie sind auf dem Weg zu dem, was man eine «indianische Theologie» nennen könnte, insofern sie nicht eine christliche, sondern ihre autochthone Religion reflektieren. Damit bereiten sie sich auf einen interreligiösen Dialog vor, der vor fünfhundert Jahren nicht stattgefunden hat.
Gary MacEoin: Und dies in vom Christentum geprägten Kategorien?
Bischof Samuel Ruíz: Das ist unterschiedlich. Es gibt einige, die nie evangelisiert worden sind, die z.B. in den Urwäldern und in den Anden nie Kontakte mit besiedelten Gebieten hatten. Dann gibt es welche, die Kontakt mit Siedlungen hatten, aber über Jahre hinweg ihre Religion nie offen praktizieren konnten. Diese haben oft ihren Glauben mit Hilfe christlicher Ausdrücke zur Sprache gebracht. Nun suchen sie neue Ausdrucksformen für ihre präkolumbianische Religion, um dann in den Dialog mit dem Christentum zu treten.

Der Weg der Kirche in Chiapas

Gary MacEoin: Wie dies zum Beispiel in Brasilien geschieht?
Bischof Samuel Ruíz: Ja, und auch an andern Orten. Wir machen Fortschritte, gewichtige Fortschritte. Wir haben viele indigene Gemeinschaften, die ihren christlichen Glauben auf dem Weg der Inkulturation ihrer Lebensformen mit deren Werten in das Christentum hinein zum Ausdruck bringen wollen. In Chiapas gibt es beachtliche Fortschritte. Wir haben rund 8000 einheimische Katechisten, von denen die Mehrheit sich ihrer Situation bewußt ist. Sie befassen sich in speziellen Studien mit der Frage,

wie die Werte ihrer Kultur im christlichen Glauben ihren Ausdruck finden können, wie sie ihren Glauben leben können, z. B. welche kulturellen Haltungen in der Ehe zum Ausdruck kommen, um zu sehen, wie das, was das Sakrament der Ehe will, in ihren eigenen kulturellen Formen realisiert werden kann. Auf diese Weise kommen wir voran.
Daneben werden andere Herausforderungen erkennbar. Zum Beispiel, was es vorher nicht gab und was eine Folge der Evangelisierung war, ist der Aufbruch der indigenen Frauen. Dies war das Ergebnis einer ernsthaften Reflexion und nicht wie in manchen feministischen Bewegungen das Resultat einer Ablehnung des andern Geschlechts. Die Frauen sagen jetzt: «Dies ist mein Gebiet. Hier hast du nichts zu suchen.» In der Diözese von San Cristóbal de Las Casas haben wir eine Frauenbewegung, die auch die Männer miteinbezieht. Denn wenn die Frauen sich zu Diskussionen und gemeinsamen Beratungen treffen, müssen die Männer zu Hause bleiben, um die Kinder zu hüten. Das heißt, Frauen und Männer gehen gemeinsam voran. Und dies ist die unerwartete Folge der Evangelisierung.
Wir haben inzwischen 311 Katechisten, die zu Diakonen geweiht worden sind. Aber der Weg zum Priestertum bleibt eine offene Frage. Wir müssen zur Kenntnis nehmen, daß in den indigenen Gemeinschaften des Kontinents von Alaska bis Patagonien menschliche Reife nicht nach Lebensjahren gerechnet wird, sondern nach den Erfahrungen, die jemand in der kleinsten gesellschaftlichen Struktur, nämlich der Familie, aufzuweisen hat. Das heißt für sie: wie kann ein Mensch, der nicht die Erfahrung gemacht, in einer Familie zu leben und für sie zu sorgen, für die ganze Gemeinschaft eintreten? Ich denke an einen jungen Mann, einen Katechisten von 29 Jahren. Wir waren an einem Treffen von Katechisten verschiedener Altersgruppen. Sie sprachen über ein Bild. Sollte es in San Cristóbal gemalt werden, oder sollten sie den Künstler in ihre Dorfgemeinschaft bitten, damit er es dort male? Dann fingen sie an, über Gewohnheiten zu diskutieren, was Gewohnheiten sind und wie sie sich ändern. Als der junge Katechist das Wort ergriff und die verschiedenen Gesichtspunkte zusammenfaßte, um seinen eigenen Standpunkt darzulegen, sagte ein älterer Mann: «Du traust dich hier den Mund aufzumachen, Muchachito!» Während der ganzen Versammlung wagte es dieser junge Mann nicht mehr, sich zu äußern. Es war ein begabter junger Mann, der verantwortliche Katechist in seiner Dorfgemeinschaft. Aber er war nicht verheiratet.
Gary MacEoin: Und was denken die Indígenas wirklich über die Priester?
Bischof Samuel Ruíz: Wie sie das durch die westliche Kultur geprägte Christentum akzeptiert haben, akzeptieren sie auch ein davon bestimmtes Verständnis des Priesters und seines Amtes. Das ist wirklich so. Ich habe mit zwei Seminaristen, die Indígenas waren, eine aufschlußreiche Erfahrung gemacht. Im Wissen um ihre Situation sagte ich ihnen: «Ihr habt Euren Weg zu finden, geprägt durch zwei verschiedene Kulturen. Und ich werde Euch helfen, diesen Schritt zu machen.» Sie verstanden, was ich sagen wollte. Der eine, gut beschlagen in der Theologie, sagte zu mir: «Verzeihung, Monseñor, aber ich kann nicht hier bleiben. Ich wollte ein Priester werden, aber kein ‹Priester von außen›. Ich verstehe nun meine Kultur. Vorher war sie mir unverständlich. Nun fühle ich mich als Indígena. Und ich weiß, daß ich zwar von der indigenen Bevölkerung, meinen Brüdern und Schwestern, aufgenommen, aber dabei mehr toleriert als wirklich akzeptiert werde. Weil ich von der westlichen Kultur geprägt bin, wird man mich als einen *Mestizo*-Priester aufnehmen. Aber das will ich nicht. Ich möchte ein Priester im Rahmen meiner Kultur sein.» Und deshalb hat er das Seminar verlassen. Er arbeitet jetzt mit uns in einer Arbeitsgruppe. Das ist das Problem.

Priesteramt und indigene Kultur

Gary MacEoin: Und der andere Seminarist?
Bischof Samuel Ruíz: Er hat das Seminar auch verlassen. Der eine arbeitet nun für die Diözese, der andere im Sozialbereich. Es gibt andere Fälle von Indígenas, in denen sie den Preis für die Ordination auf sich nehmen. Aber die Liebe zu ihrer Kultur ist so übermächtig, daß ihre Situation dadurch vollständig bestimmt ist. Ich erinnere mich an die schmerzhaften Erfahrungen eines indigenen Priesters, der mir folgendes erzählte: «Ich kam in das Seminar. Und nach einigen Tagen fragte mich der Rektor: ‹Gibt es hier irgendwo einen Spaten?›. Dann nahm er einen Spaten und fing an ein Loch zu graben. Ich wollte ihm helfen, holte mir auch einen Spaten, und die Soutane hochgeschürzt fragte ich ihn, ob ich weitergraben solle. Er sagte nein. ‹Was werden wir pflanzen?› fragte ich. ‹Wir werden keinen Baum pflanzen. In dieses Loch hinein wirst Du Deine Minderwertigkeitsgefühle als Indio legen. Dann bedecke es mit Erde und sei einer von uns.› Ich fühlte mich wie ein Fisch, der außerhalb des Wassers leben mußte. Und ich lernte, außerhalb des Wassers zu leben. Nach meiner Priesterweihe schickte mich mein Bischof in meinen Geburtsort. Meine Eltern und Verwandten lebten noch dort, aber ich beherrschte ihre Sprache nicht mehr. Die Dorfbewohner schlossen mich aus ihrer Gemeinschaft aus, denn für sie war ich ein Verräter. Ich hatte meine Kultur aufgegeben und eine andere angenommen. So zwang ich mich, meine Muttersprache wieder zu lernen und mit meiner Kultur wieder vertraut zu werden, bis man eines Tages sagte: ‹Wir wissen jetzt, daß dieser Bruder wirklich mit uns leben will.› Eine Woche später hörte ich, wie die Dorfmusik sich dem Pfarrhaus näherte. Das ist sonderbar, dachte ich mir. Es war weder ein Feiertag noch ein Festtag. Was ist also los? Es ist auch nicht mein Namenstag. Zusammen mit der Musiktruppe kamen der Vorsteher der Dorfgemeinde mit der ganzen Bevölkerung. Sie hielten vor meiner Tür, und ich fragte sie: ‹Brüder, welches Fest feiern wir heute?›. Sie antworteten mir: ‹Nichts besonderes, Padrecito. Aber wir möchten Dir sagen, daß wir glücklich darüber sind, daß Du wirklich einer von uns sein willst.› Darauf sagte der Vorsteher der Dorfgemeinschaft: ‹Weil wir dies schätzen, gebe ich Dir meine Tochter zur Frau.› Ich dachte, das Haus würde über mir zusammenstürzen. Ich wußte nichts anderes darauf zu sagen, außer sie zu bitten, mir zu gestatten, darüber mit dem Bischof zu sprechen. Der Bischof sagte zu mir: ‹Schau, willst Du wirklich, daß wegen Dir das ganze Kirchenrecht geändert wird?›»
Es ist klar, daß dieser Priester genau verstanden hat, welchen langen Weg diese Dorfgemeinschaft zurückgelegt hat, und welches Maß an Vertrauen sie ihm entgegenbrachten, wenn sie ihm sagten: «Weil Du einer von uns geworden bist, gebe ich Dir meine Tochter zur Frau.» Dies ist ein äußerst bedrängendes Problem, das wir auf unserem Kontinent haben. Wir können natürlich weiterhin Indígenas zu Priestern weihen, nachdem sie durch einen Mechanismus der Transkulturation gegangen sind, den wir Priesterseminar nennen. Wir haben schon solche Priester, *Mestizo*-Priester indigenen Ursprungs, aber es sind keine *Indígena*-Priester. Dazu wäre eine Ausbildung in ihrem angestammten kulturellen Kontext notwendig. In dieser Richtung gibt es einige Ansätze, aber die Kirchenleitungen sind deshalb in Sorge. Außerdem benötigen wir dafür gründliche und mutige theologische und anthropologische Studien, um diese Schritte zu machen.
Zusätzlich gibt es noch eine Frage, die interessanter ist als das bisher Besprochene. Einige Punkte sind bisher angesprochen worden, aber diese Frage könnte eine grundlegende Erschütte-

Burg Rothenfels

Vom Sinn der Schwermut – Philosophische und theologische Perspektiven mit Prof. Dr. Jörg Splett (Frankfurt), Hartmut Lange (Schriftsteller, Berlin) u.v.a. vom 7.–9.4.2000.

Glaubenskunst und Lebensstil mit Prof. Dr. Elmar Salmann (Rom), Walter Hellmut Fritz (Lyriker, Karlsruhe) u.v.a. vom 28.–30.4.2000.

Info und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Telefon 09393-99999, Fax 99995 oder www.burg-rothenfels.de

rung auslösen. Jesus Christus war kein Priester nach dem Gesetze des Moses. Er gehörte nicht zum Stamm Levi. Vielmehr war er ein Priester nach der Ordnung des Melchisedek. Auch wenn in der frühen Kirche weiterhin der Tempel zum Gebet aufgesucht wurde, wurde die Eucharistie in den Häusern und Wohnungen der Menschen gefeiert. Die christliche Gemeinde entstand in der Trennung von der jüdischen Gemeinde und damit auch vom jüdischen Priestertum. Später griff man zwar auf einige seiner Formen zurück, z.B. auf die Mitra als die Kopfbedeckung für einen Bischof.
Wenn wir am Beginn von autochthonen Kirchen stehen, ist der entscheidende Punkt dieser Überlegungen, ob sich ein Priestertum der Indígenas auf dem lateinamerikanischen Kontinent in Anlehnung an das Priestertum Jesu Christi nach der Ordnung des Melchisedek herauszubilden vermag und sich so die Inkarnierung der Kirche in den verschiedenen Kulturen vollziehen kann. Dies verlangt gründliche Studien, aber für die Theologie ist es ein fruchtbarer Augenblick. Damit will ich nicht sagen, daß das bisherige Verständnis des Priesteramtes nutzlos geworden sei, aber es ist nicht das kulturelle Modell für jede Situation.

Die notwendige theologische Diskussion

In diesem Zusammenhang ist es klar, daß es bei der Debatte über ein Priesteramt, das den indigenen Kulturen angemessen ist, nicht nur um kulturelle Fragen geht, sondern daß sich dahinter eine theologische Fragestellung verbirgt, wie wir soeben gesehen haben. Mindestens bewegt sie sich nicht im gleichen Rahmen, wenn in Europa und anderswo darüber diskutiert wird, ob es innerhalb der römisch-katholischen Kirche verheiratete Priester geben soll, wie sie die Kirchen des Ostens kennen. Es ist keine Frage theologischer Schulen, sondern eine Frage der konkreten Anwendung dessen, was das Konzil gesagt hat. Der Weg mag sehr beschwerlich sein, aber er ist theoretisch gangbar. Es gibt keine Schwierigkeiten, wie man eine Praxis begründen kann, die hinreichend durch theologisch-pastorale Positionen gestützt ist.
Gary MacEoin: Sprechen wir also nur über Anwendungen?
Bischof Samuel Ruíz: Richtig, wie eine konkrete Realisierung aussehen könnte.
Gary MacEoin: Und das Sakrament der Ehe? Sucht die Bevölkerung in Chiapas auch nach neuen Formen?
Bischof Samuel Ruíz: Als wir von der Inkulturation der Kirche in den Kulturen zu sprechen anfingen und dabei der indigenen Bevölkerung zu erklären versuchten, was dies bedeutet, wurde die gemeinschaftliche Bedeutung aller Sakramente sehr schnell bewußt. Früher sagten die Leute: «Ich will die Erste Kommunion für mein Kind organisieren. – Ich will, daß mein Kind an dem und dem Tag getauft wird.» Dies hat sich geändert. Taufen werden heute gemeinsam gefeiert. Die ganze Gemeinde nimmt daran teil. Und weil die Gemeinden klein sind, ist jeder bei der Vorbereitung und bei der Feier mitbeteiligt. Man achtet auf das, was Eltern und Paten tun, ob sie versuchen, ein christliches Leben zu führen. Die ganze Gemeinde ist Zeuge bei der Tauffeier und bezeugt, daß dieses Kind getauft werden soll, weil Eltern und Paten verstanden haben, was die Taufe bedeutet.
Gary MacEoin: Wie lange dauert das jeweils?
Bischof Samuel Ruíz: Das ist unterschiedlich. An einigen Orten sind es drei Monate, an andern dauert es ein ganzes Jahr. Jeder kennt den andern. Wenn es Familien sind, die bislang nicht regelmäßig am Leben der Gemeinde teilgenommen haben, braucht es mehr Zeit, um sich zu vergewissern, ob sie wissen, wozu sie sich verpflichten.
Das gleiche gilt für Eheschließungen. Wenn ein individualistisches Verständnis sich einmal zu Tode gelaufen hat, geschehen interessante Dinge. Ich erinnere mich an ein Treffen von Frauen, bei denen folgendes gesprochen wurde: «Früher wollten mein Vater und meine Mutter mich verkaufen. Sie haben gewartet, bis sie eine bestimmte Menge an Holz oder Fleisch zusammengespart hatten, um dann meine Hand der Familie anzubieten, die um mich geworben hatte. Und es fiel ihnen nie ein, mich zu fragen, ob ich den Brautbewerber liebe oder nicht.» Ich konnte in einer konkreten Situation einen Befreiungsprozeß beobachten. Wir sind auf der Suche nach neuen Ausdrucksformen, haben sie aber noch nicht gefunden, denn ihre Kultur wurde brutal zerstört. Von diesem Sachverhalt sind die Eheschließungen in ihrer Tradition immer noch bestimmt.
Viele Gewohnheiten und Bräuche sind verloren gegangen. Einige werden auf die eine oder andere Weise wiederentdeckt. Zum Beispiel sind wir dabei – und ich glaube, wir haben den Punkt schon erreicht – nicht mehr zwischen der kirchlichen und der traditionellen Form der Eheschließung zu unterscheiden, so daß es nicht mehr zwei unterschiedliche Ereignisse sind. Diese Veränderungen geschehen schrittweise auf dem ganzen Kontinent. Ebenfalls ist die gemeinschaftliche Dimension sichtbarer geworden. Ich habe dazu ein konkretes Beispiel. Ein Maristenbruder, der seine Ordensgemeinschaft verlassen hat, aber seine Arbeit in der Diözese fortsetzt, wollte heiraten.
Gary MacEoin: Sein Name?
Bischof Samuel Ruíz: Javier Vargas. Dieser teilte der Dorfgemeinschaft, in der er arbeitete, mit: «Brüder, ich bin dabei zu heiraten. Ich will Euch sagen, daß ich gerne meine Arbeit mit Euch fortsetzen möchte. Was denkt Ihr darüber?» Sie sagten ihm: «Gut, wir möchten Deine Frau kennenlernen, um herauszufinden, ob sie bei uns sein will.» Als sie kam, wurde sie gefragt: «Schwester, willst Du jedem, der es nötig hat, helfen?» Sie war einverstanden, sich dem üblichen Verfahren zu unterziehen. Dieses dauerte drei Monate und wurde von jenen Indígenas durchgeführt, die von Javier Vargas in die Katechese eingeführt worden waren. Die beiden haben dann mehrere Jahre in dieser Dorfgemeinschaft gemeinsam gearbeitet, bis sie diese wegen der Ausbildung ihrer Kinder verlassen haben.
Gary MacEoin: Und die Feier der Eucharistie?
Bischof Samuel Ruíz: Ohne Eucharistiefeier, ohne einen Priester, der die Eucharistie feiert, muß man von einer «importierten Eucharistie» sprechen. Feiern mit Kommunionspendung durch die Diakone hat die Pfarrgemeinden in großem Maße gestärkt. Aber trotzdem ist es die Feier der Eucharistie, die dafür notwendig ist. Erst wenn diese möglich ist, ist man selbständig. Das Konzil sagte, daß Selbständigkeit die Fähigkeit bedeutet, dem Glauben in allen Formen der Kultur Ausdruck zu verleihen, ihn in den eigenen Wertvorstellungen erfahren zu können, eigenständige Formen der Ämter im Kontext der eigenen Kultur zu haben. Es spricht sogar von einem eigenständigen Priester- und Bischofsamt. Erst so entsteht eine Kirche, die aus den eigenen Kräften schöpft. Das Wort «Eigenständigkeit» bedeutet nicht Eigenmächtigkeit, sondern die Fähigkeit, der eigenen, im Verlaufe der Jahrhunderte unterdrückten Kultur ihre Ausdrucksformen wieder zu geben. Ich glaube, damit auch Ihre andern Fragen beantwortet zu haben.
Gary MacEoin: Haben Sie diesen Punkt schon erreicht, oder steuern Sie auf ein Ziel zu, das zu erreichen nicht möglich ist?
Bischof Samuel Ruíz: Wir haben im Augenblick dieses Ziel nicht erreicht, aber wir sind auf dem Weg dahin. Sehen Sie, was sich unter Bischof Leonidas Proaño in Riobamba (Ecuador) an Initiativen entwickelt hatte, die zwar von der Bischofskonferenz approbiert, aber von seinem Nachfolger Bischof Victor A. Corral Mantilla verurteilt worden waren. Es gab viele Pfarrgemeinden ohne Priester, aber mit einem Ehepaar als Gemeindeleiter. Alles, was für das Leben einer Pfarrgemeinde nötig war, wurde von ihnen wahrgenommen, aber es war ihnen verwehrt, die Eucharistie zu feiern. Durch diese Weise entstand ein Hunger nach der Feier der Eucharistie, und dieser war so stark, daß er bis in die Bischofskonferenz hinein spürbar war. Die Bischofskonferenz ist Weg, um das Priesteramt möglich zu machen. Es wird kein Priesteramt im westlichen Sinne, sondern ein der jeweiligen Kultur entsprechendes sein. Auf diesem Weg kommt man voran.
Gary MacEoin: Ist eine Situation möglich, in der ein Ehepaar die Aufgaben eines Priesters übernehmen kann?

Bischof Samuel Ruíz: Darüber haben wir gesprochen. Das steht an. Ein den Kulturen entsprechendes Priesteramt. Es bleibt im Rahmen der Kirche, denn wir haben in der Kirche verheiratete Priester. Es ist eine unstrittige Sache.
Gary MacEoin: Für uns ist das ein neues Konzept.
Bischof Samuel Ruíz: Jawohl, in der westlichen Kirche, aber nicht in der katholischen Kirche. In den Kirchen des Ostens ist dies der Regelfall.

Interview: Gary MacEoin, San Antonio/Texas

Aus dem Spanischen übersetzt von Nikolaus Klein

Jahrhundertgedächtnis

Deutsche Lyrik im 20. Jahrhundert

Mit zwei konzeptionellen Überlegungen zum Titel der vorliegenden Anthologie leitet Harald Hartung, Lyriker, Kritiker und Literaturwissenschaftler, sein Nachwort ein. Bei der Festlegung seines 20. Jahrhunderts folgt er der inneren Logik der lyrischen Moderne, die mit der Reise *Stefan Georges* nach Paris 1889 begonnen habe und in den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts ein offenes Ende in der Unübersichtlichkeit der Postmoderne und der selbstkritischen Abrechnung mit dem kommunistischen Regime gefunden habe. Den zweiten Bestandteil des Kompositums, das Gedächtnis, entnimmt er dem Gedichtband «Mohn und Gedächtnis» von *Paul Celan*. In ihm spielt das Gedicht «20. Jänner», dem Tag, an dem im Jahr 1942, in einer Villa am Wannsee, die Vernichtung der Juden beschlossen wurde, eine leitmotivische Funktion. Es verweist auf die nicht zu schließende Jahrhundertwunde, deren Schmerz in vielen Gedichten der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts als unlöschbare Spur zu erkennen ist.
Herausgeber von Anthologien stehen vor der – wie immer – kaum lösbaren Aufgabe, in der breiten Palette wesentlicher lyrischer Strategien eine Auswahl zu treffen, die sowohl die poetologischen als auch die engagierten Stimmen zu Gehör bringt. Hartung findet eine meiner Ansicht nach pragmatische und konsequente Lösung. Er verzichtet auf bestimmte Subgattungen der Lyrik wie Balladen, Sprüche und Verstexte mit satirischen, humoristischen und agitatorischen Merkmalen, er vermeidet eine Häufung von experimentellen Texten und er lehnt Lyrik mit «traditionelle(n) Gemüts- und Stimmungswerte(n)» aus der Schatztruhe der bürgerlichen Befindlichkeit ebenso ab wie Gebrauchstexte von «faschistisch oder stalinistisch encanaillierten» Autoren (vgl. S. 448). Die Ausschließungsprinzipien zum einen und eine Reihe von Überlegungen zur Auswahl der einzelnen Gedichte wie auch die Plazierung der Barden innerhalb der einzelnen Zeitphasen zum anderen bilden eine Konzeption, in der zum Bedauern des versierten Literaturwissenschaftlers manche bekannten Namen fehlen, während andere, bislang nur selten in Lyrikanthologien genannte Namen in Verbindung mit eindrucksvollen Texten vorgestellt werden. Ein solches Verfahren, das sich weder ängstlich an das Leitmotiv des Bandes klammert, noch sich von der Rhetorik des politischen Engagements blenden läßt, erfordert Mut zum Risiko und lyrisches Gespür für die innovativen Brechungen innerhalb der festgelegten Leitthemen und an deren Rändern.
Dieses Auswahlprinzip verdeutlicht Harald Hartung bereits im ersten Abschnitt der Anthologie (Vor der Jahrhundertwende), in dem er ein überraschend «beseeltes» Gedicht von *Friedrich Nietzsche* neben ein naturalistisches Bekenntnis von *Arno Holz* plaziert, ein defätistisches Wiegenlied des wenig bekannten *Richard Beer-Hofmann* neben die hymnischen Epen von *Stefan George* gruppiert. Im Abgesang auf das alte Jahrhundert ist die Stimme *Gottfried Benns* zum ersten Mal zu vernehmen: «Ich lebe grad, da das Jahrhundert geht. / Man fühlt den Wind von einem großen Blatt, / das Gott und du und ich beschrieben hat / und das sich hoch in fremden Händen dreht.» Sie verweist auf die Entfremdung, der Gott im abendländischen Denken ausgesetzt ist. Und das neue Jahrhundert? Es wird mit den dunklen Ahnungen der *Else Lasker-Schüler* eingeleitet: «Es ist ein Weinen in der Welt, / Als ob der liebe Gott gestorben wär, / Und der bleierne Schatten, der niederfällt / Lastet grabesschwer.» Dann folgen die Todesahnungen in den skurrilen Versen von *Christian Morgenstern*, *Rainer Maria Rilkes* und *Hermann Hesses* römische Poeme schließen sich an, und *Franz Kafkas* verlorene Menschen machen unter dem «großen Himmel» auf die ersten Spuren absurder Befindlichkeit aufmerksam. Wie lobenswert, daß Harald Hartung dem expressionistischen Jahrzehnt so viel Raum gewährt hat. In ihm tauchen die vor-expressionistischen Stimmen von *Stefan George* und von *Rainer Maria Rilke* auf, die mörderische Gewalt der Materialschlachten des Ersten Weltkriegs ist in einem Gedicht (Schlacht an der Marne) von *Wilhelm Klemm* körperlich spürbar, die urbane Lyrik von *Ernst Stadler* wird begleitet von den dadaistischen Gedichten von *Hugo Ball*, *Hans Arp* und *Kurt Schwitters*.

Weimarer Republik und Drittes Reich

Die Turbulenz der zwanziger Jahre ist in sehr unterschiedlichen lyrischen Stimmen eingefangen worden: *Karl Kraus* decouvriert in seinem fragend-insistierenden Gedicht über Franz Joseph die wesenhaften Merkmale einer Unpersönlichkeit, die seelenlose Sachlichkeit der Nachkriegsphase fangen *Paul Zech* (Fabrikstraße tags), *Oskar Loerke* (Fabrikstadt) und *Bertold Brecht* (Vom armen B. B.) ein. Die antinationalistischen Töne in der revanchistisch-aufgeheizten Weimarer Republik kommen aus den lakonischen Versen von *Kurt Tucholsky* (Park Monceau) und den ironisch-balladesken Verballhornungen der germanischen Großmannssucht aus der Feder von *Klabund* (Deutsches Volkslied). *Erich Kästners* nüchtern-schnoddrige Weltsicht brilliert durch den Austausch der (falschen) Moral durch Physiologie, wie in seiner «Moralischen Anatomie», die eindringlicher als Brechts «Terzinen über die Liebe» einen gravierenden Verlust an Emotionalität zwischen den Geschlechtem signalisieren. «Hitlerreich und Emigration» – im fünften Abschnitt der Anthologie dringen vor allem die Stimmen der emigrierten *Else Lasker-Schüler* (Ich weiß, daß ich bald sterben muß), *Erich Fried* (Begräbnis meines Vaters) wie auch der in einem KZ umgebrachten *Gertrud Kolmar* (Die Jüdin) aus dem Gemurmel des Grauens, während der Krieg gleichsam irreal von *Johannes Bobrowski* (Anruf) oder mit erstarrenden Gefühlen der Distanz von *Wolfgang Borchert* beschrieben wird.
Die beiden umfangreichsten Abschnitte (Krieg und Nachkriegszeit; Zwischen Mauer und Mauerfall) erfassen mehr als vierzig Jahre, in denen das von den Siegermächten des Zweiten Weltkriegs zerteilte Deutschland seine Kriegsverbrechen und seine politische Spaltung in unterschiedlichen lyrischen Strategien thematisiert. *Nelly Sachs'* elegischer Schmerz über die Millionen ermordeter Juden («O die Schornsteine / Auf den sinnreich erdachten Wohnungen des Todes») und *Rose Ausländers* Anklage gegen Mörder, die eine «unendliche Sonnenfinsternis» mit der systematischen Vernichtung von Menschen bewirkten, bilden – mit wenigen anderen Stimmen – den Trauerchor in einer Gesellschaft, die ihre Verbrechen mit der Unfähigkeit zum Trauern verdrängt. *Johannes Bobrowski* gehört zu denen, die die Vergeßlichkeit der jungen Menschen in «Holunderblüte» mit dem Sterben der Natur vergleicht, während *Paul Celan* in seinem Poem «Todesfuge» den Ermordeten ein Grab in den Lüften bettet.
Die sechziger Jahre waren in der deutschsprachigen Lyrik eine fruchtbare Periode des rhythmischen und semantischen Experiments. Der Herausgeber würdigt sie mit eindrucksvollen Zeugnissen aus der Feder der österreichischen Autoren *Hans Carl Artmann* (sah ein kleines unicorn), *Friederike Mayröcker* (Ostia wird dich empfangen) und *Ernst Jandl* mit seiner scharf parodierenden Schmäh auf die fanatischen «Führerjubeler» in (Wien –

Heldenplatz). Daneben treten dialektisch geschulte Dichter (*Erich Fried*), Sprachskeptiker (*Helmut Heissenbüttel*), Metaphorikerinnen des Zweifels (*Ilse Aichinger* und *Ingeborg Bachmann*) ebenso auf wie etymologische und existentielle Wortspieler *(Peter Rühmkorf und Hans Magnus Enzensberger).* In den sechziger Jahren zeichnete sich auch die Resignation einer lyrischen Generation ab, die angesichts der Konfliktverdrängung ihrer Landsleute sich in einem Museum der Unbegreiflichkeiten wähnen (vgl. *Hans Sahls* Gedicht «Die Letzten», in dem es heißt: «Unser Schicksal steht unter Denkmalschutz. Unser bester Kunde ist das / schlechte Gewissen der Nachwelt») oder, wie im Falle von *Peter Huchel*, von einer vereisten Landschaft sprachen, in der «vieler Wesen stumme Angst» herrscht. Zwei Emigranten, der eine kehrte erst 1990 nach Deutschland zurück, der andere wurde – nach jahrelangen Schikanen durch die DDR-Behörden – 1971 in die Bundesrepublik abgeschoben, verdeutlichten die tragischen Kontinuitäten in der deutschen Herrschaftsgeschichte. Den einen traf der rassistische Wahn der Nationalsozialisten, den anderen die politische Repression, die vor allem nach 1961, dem Jahr des Mauerbaus, auch Dutzenden von Lyrikern in der DDR in ihrem künstlerischen Schaffen unüberwindbare Schranken auferlegte oder sie rebellieren ließ: «Der Stacheldraht wächst langsam ein / Tief in die Haut, in Brust und Bein / ins Hirn, in graue Zellen», heißt es in der «Ballade vom Preußischen Ikarus» von *Wolf Biermann,* und *Wolfgang Hilbig* spricht in «Abwesenheit» von zerbrochenen Worten, zerbrochener Sprache und von der Abwesenheit der Schriftsteller in einer zerstörten Welt.

In den siebziger und frühen achziger Jahren setzte sich in Deutschland-West eine lyrische Generation durch, die ihre Enttäuschung über die politische Unveränderbarkeit der ideologischen Systeme in linguistischen Experimenten und existentiellen Tröstungen abreagierte. Das lyrische Ich von *Rolf Dieter Brinkmann* wütete gegen die Verkonsumierung von Bewußtsein in der Kulturindustrie, *Peter Handke* lotete die Trauerränder von Worten aus, *Rolf Haufs* Ich fand nur noch Veränderungen in den Wohnungseinrichtungen und der Musik im Radio. Und die Lust am Leben? *Robert Gernhardt* siedelt sie in schwindenden Körpern an, in denen, wann immer die Lust kommt, die Lüsteln-

Wir sind eine Hilfsorganisation, die weltweite Ärzte-Einsätze und Sozialprojekte in der Dritten Welt initiiert, plant und koordiniert. Wir sind ein Team aus angestellten und ehrenamtlichen Mitarbeitern. Für unsere Zentrale in Frankfurt suchen wir den

Stellvertretenden Generalsekretär

für die organisatorischen und kaufmännischen Aufgaben.

Neben den fachlichen Kenntnissen in Rechnungswesen, Projektabwicklung, Ablauforganisation, guten EDV-Kenntnissen im PC- und Netzwerkbereich sowie Englisch suchen wir eine engagierte Person mit persönlichem Bezug zu den inhaltlichen Aufgaben einer Hilfsorganisation im Dienste der Armen.

Sollten Sie sich für eine solche außergewöhnliche Aufgabe geeignet fühlen und die fachlichen Kriterien erfüllen, so senden Sie bitte ihre kompletten Bewerbungsunterlagen mit Gehaltsvorstellung direkt an:

P. Dr. Bernhard Ehlen SJ; Elsheimerstraße 9, D-60322 Frankfurt

den nicht vorbereitet sind auf den lustvollen Akt. Das schwindende Subjekt schließlich erweist sich als das auffälligste Merkmal einer Lyrik am Ende des Jahrhunderts, in dem einerseits die Enttäuschung über das verfehlte Experiment «Sozialismus» spürbar ist (wie bei *Volker Braun*: «Wie komm ich durch den Winter der Strukturen / Partei, mein Fürst; *sie hat mir alles gegeben.*» und «Da bin ich noch: mein Land geht in den Westen / ... / Ich selber habe ihm den Tritt versetzt»), andererseits die radikale, physiologische Abrechnung mit der Heimat Deutschland stattfindet. Bei *Durs Grünbein* heißt es vehement: «Der kranken Väter Brut sind wir, der Mauern / Sturzgeburt. ‹Tief. Tief im Deutsch ...› ertränkt.» In seinem erbarmungslosen Staccato wird der deutschen Befindlichkeit ein Rhythmus eingeheizt, der auch in den collagierten Satzfetzen von *Thomas Kling* und *Marcel Beyer* mit wechselnder Groß- und Kleinschreibung, unerwarteten Silbentrennungen dem Deutschen eine andere, auch exotische Klangfärbung verleiht.

Ende des Jahrhunderts

Aus diesem musikalisch-linguistischen Fonds fließen Impulse in die dialektisch und metaphorisch erschöpfte lyrische Rede, in der auch politische und lebensweltliche Themen wieder auftauchen und wieder verschwinden, denn zu tief ist die Enttäuschung über eine Gesellschaft, die sich ihrer Zugereisten entledigen will. «Where do you come from? / Your passwort is not guilty.» – lautet die lakonisch-abwehrende Antwort von *Brigitte Oleschinski* (Jg. 1955) und die 1961 in Istanbul geborene *Zehra Cirak* spricht von einem Balanceakt eines Liebespaares, das, freiwillig an den Händen gefesselt, sich der Liebe hingibt. Bleiben am Ende unseres Jahrhunderts nur noch «stumme Diskurse» und die vage Hoffnung, daß ein leises Ich noch zum Du findet, wie die beiden jüngsten Dichter dieser Anthologie, *Dirk von Petersdorf* und *Jürgen Jakobs*, schreiben? Fügen sich in der orientierungslosen Postmoderne nur noch einsame Monologe aneinander, in denen die Stimmen der Hoffnung auf ein dialogisches Handeln kaum noch zu vernehmen sind? Harald Hartungs «Jahrhundertgedächtnis» gibt uns, wie erwartet, keine Antwort auf Fragen, die dieser stimmungsgeladene und polyglotte Band in aller Breite und doch so konzentriert, aufgeworfen hat.

Wolfgang Schlott, Bremen

*Harald Hartung, Hrsg., Jahrhundertgedächtnis. Deutsche Lyrik im 20. Jahrhundert. Philipp Reclam jun., Ditzingen 1998, 469 S., DM 29.80.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:
Scheideggstraße 45, CH-8002 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 Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2000:
Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 57.– / Studierende Fr. 42.–
Deutschland: DM 69,– / Studierende DM 49,–
Österreich: öS 520,– / Studierende öS 400,–
Übrige Länder: sFr. 53.– 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.