



# ORIENTIERUNG

Nr. 8 64. Jahrgang Zürich, 30. April 2000

**H**AVANNA IST DIE STADT des Unfertigen, des Mangelhaften, des Asymmetrischen, des Verwahrlosten. Von Kindheit an sind wir daran gewöhnt, jeden Tag auf verödete Hinterhofwohnungen zu stoßen, wo sich immer ältere Blechdosen, immer unterschiedlichere Abfälle auftürmen. (...) Die Zeit vergeht und wir gewöhnen uns daran, immer auf dieselben mit denselben Zäunen umgebenen Grundstücke zu stoßen, auf dieselben halbfertigen Häuser und die abgesackten Bürgersteige rings um einen verrosteten Abflußdeckel. (...) Und reden wir lieber nicht vom vertrauten Schlagloch, das überall auf uns wartet und über die wunderbare Gabe von Allgegenwärtigkeit verfügt... Wer manchmal das Pech hat, ein Automobil durch unsere Stadt zu lenken, gewöhnt sich daran, gewissen Schlaglöchern auszuweichen, als wollte er sie vor jeder Beschädigung bewahren...<sup>1</sup> Was Alejo Carpentier hier beschreibt, ist ein liebevoll-ironisches Porträt der kubanischen Hauptstadt, auf halbem Weg zwischen der nostalgischen Perspektive des langjährigen Emigranten und den täglichen Ärgernissen des Zurückgekehrten. Alle Reisenden haben ihn beschworen, den zweideutigen Charme dieser Insel, Drehscheibe des spanischen Kolonialimperiums in der Karibik und Projektionsraum europäischer Träume vom utopischen Inselparadies – von Christoph Kolumbus bis Alexander von Humboldt. Was ist daraus in der heutigen kubanischen Literatur geworden? Wie stellen die Autoren der jüngeren Generation ihre Heimat dar? Auf diese Frage gibt es viele Antworten – eine der interessantesten findet sich im Roman *Prisionero del agua* (Gefangener des Wassers) des 1956 in Havanna geborenen Schriftstellers Alexis Díaz-Pimienta<sup>2</sup>, Autor von Gedichten, Erzählungen und einer kuriosen Theorie der Improvisation.

## Der Gefangene von Havanna

«Enildo Niebla betrachtete das *Diezmero*-Viertel in allen Einzelheiten: das alte *Cine Central*, den ehemaligen Palast der Pioniere, die Eisenwarenhandlung *El Cuchillo*, in der er am Dreikönigstag um Spielzeug gebettelt hatte, das Gemeindehaus, berühmt für seine nachbarlichen Streitigkeiten und die unversiegbare Wasserversorgung (...) das Café *La Comarca* – erst vor kurzem eröffnet – wo es nur Zuckerrohrschnaps und Zigarrillos der Marke *Popular* zu kaufen gab. Enildo wollte nichts kaufen, sich nur alles ansehen – die Hauptstraße *Calzada de Güines* mit der Ampel, die ihm mit ihrem Blinklicht zuzwinkerte. Er ging am Friseurladen vorbei, an der Haltestelle der Buslinie 213, der Baptistenkirche (...) Nur umschauen wollte er sich, zum letzten Mal fühlen, daß ihm etwas gehörte, daß dieses dreckige Stadtrandviertel mit seinem üblen Ruf (...) sein Viertel war, sein Platz auf dieser Welt.»<sup>3</sup>

Es ist Samstag morgen, Enildo Nieblas letzter Tag in Havanna. Langsam schlendert er durch *Mirador del Diezmero*, die alten Straßen seiner Kinder- und Jugendzeit. Am Abend kommen seine Freunde ihn abholen, und zu viert werden sie versuchen, auf einem wackligen Gummiboot Miami zu erreichen. Das Unterfangen ist von Anfang an zum Scheitern verurteilt.

Die internationale Presse, Staatsbesuche und Medienauftritte haben in den letzten Jahren das Bild Havannas bestimmt: eine abbröckelnde Altstadt, die mit großem finanziellem Aufwand saniert wird. Alexis Díaz-Pimienta zeichnet in seinem Roman ein anderes Bild – Havanna besteht hier nur aus Vorstädten. Humbelina, Enildo Nieblas Großmutter, entwickelt in den letzten zehn Jahren ihres Lebens eine seltsame Manie: das Umziehen – von *Mirador del Diezmero* nach *Juanelo*, von *Juanelo* nach *San Francisco de Paula*, von dort nach *Luyanó* und zum Schluß wieder an den Ausgangspunkt zurück. Diese Ortswechsel verfolgen keinen erkennbaren Zweck: der Großmutter ist es einerlei, ob sie mehr oder weniger Platz hat, das Haus einen Patio mit Blumen oder nur ein kleines Gärtchen besitzt, aus Holz gebaut ist oder Ziegelsteinen – das Entscheidende ist das Zigeunern um des Zigeunerns willen. Sie zieht mit ihrem Enkel durch eine anonyme Peripherie mit den immer gleichen einstöckigen, baufälligen Häusern, um die Leere des Alters auszufüllen und dabei zu spüren, daß sie noch am

### KUBA

**Der Gefangene von Havanna:** Zu einem Roman von Alexis Díaz-Pimienta – Die Stadt des Asymmetrischen und Verwahrlosten – Das Bild der internationalen Presse und der Staatsbesuche – Das andere Havanna seiner Bewohner – Eine Stadt, die nur aus ihren Vorstädten besteht – Verlust des Gedächtnisses – Waisenkind einer Revolution – Das Schicksal elternloser Kinder seit der Conquista als Thema – Eine Wiederkehr ohne gefundene Heimat – Prospero, Ariel und Caliban als drei Personifikationen Lateinamerikas – Bootsflüchtlinge in den achtziger Jahren – Perspektivlosigkeit der Gegenwart und Ratlosigkeit vor der Zukunft.

Albert von Brunn, Zürich

### OEKUMENE/FUNDAMENTALTHEOLOGIE

**Müssen wir uns überhaupt verständigen?** Relevanz und Reichweite gesellschaftlichen und kirchlichen Konsenses – Gesellschaftliche Differenzierungsprozesse – Kulturelle Pluralisierung und Individualisierung – Die Forderungen der Kulturwissenschaftler – Macht Konsens Sinn? – Widerstreit statt Verständigung – Stärkung der Ordnung der Differenzen – Distanz und Dissens in der Systemtheorie – Ist Verständigung unverzichtbar? – Die sprachtheoretisch eingeführte und validierte Kernthese von J. Habermas – Verständigung als Ziel menschlichen Sprachhandelns – Unterschiedliche Reichweiten und Anforderungen an Verständigung – Als Perspektive und Praxis demokratischer Gesellschaften – Erscheinungsformen kirchlichen Konsenses – Glaubensgemeinschaft als Kommunikationsgemeinschaft – Die Relevanz des Prozesses – Der Basiskonsens in seiner Differenzierungen – Perspektiven ökumenischer Verständigung – Ein Thema des zwanzigsten Jahrhunderts – Spannung zwischen erreichtem Konsens und dessen situativer Kontextualisierung.

Edmund Arens, Luzern

### PHILOSOPHIE

**Vom Opfer zur Gabe?** Anregungen zur hermeneutischen Reflexion – Krise des Christentums – Schwierigkeiten mit der Theologie des Opfers – Ambivalenz christlicher Leidensmystik – Der Befund exegetischer Forschung – Zur Dogmengeschichte der Opfertheologie – Der Unterschied von «sacrifice» und «victime» – Plotins Schildkröte – Hegels Blume – Nietzsches Honig – Kleines anthropologisches Resümee – Die plausible Forderung nach Einschränkung – Vom Opfer zur Gabe.

Heinz Robert Schlette, Bonn

### LITERATUR

**Ein amerikanischer Stalinroman:** Richard Louries «geheime Aufzeichnungen» des Jossif Wissarionowitsch Dschugaschwil – Kenner des Quellenmaterials – Vertraut mit der Psychopathologie von Machtmenschen – Handlung aufgrund einer fiktiven Autobiographie Stalins – Der fiktive Ich-Erzähler – Die Schnittstelle zwischen äußerer Rede und inneren Monologen – Ein eindrückliches Gedenken an die Opfer Stalins.

Wolfgang Schlott, Bremen

Leben ist. Letztlich entsteht das Bild eines Labyrinths, aus dem es kein Entrinnen gibt – am Ende sitzen Großmutter und Enkel in ihrem alten Haus und werden gefeiert, als ob sie von einer Weltumsegelung zurückgekehrt wären. Das alte Zentrum Havannas mit seinen schönen Palästen, dem Hafen mit den Festungen, die ganze koloniale Pracht kommen nicht vor. Die Bewohner der Stadt scheinen unter Gedächtnisschwund zu leiden. Sie leben in einer Peripherie, der das Zentrum abhanden gekommen ist.

Havanna gehört zu den ältesten Städten, die von den Spaniern in der Neuen Welt gegründet wurden. Der erste Name der kubanischen Hauptstadt war *Puerto de Carenas*, d.h. Hafen der Schiffsrümpfe. Die Bucht von Havanna bot im 16. Jahrhundert tausend Schiffen einen sicheren Zufluchtsort.<sup>4</sup> Aufgrund der günstigen Lage entwickelte sich die Stadt zum Zentrum des spanischen Imperiums in Amerika, was sich auch im Stadtwappen niederschlug – einem Schlüssel mit drei Festungen – Tor zur Neuen Welt.<sup>5</sup> Trotz Rückschlägen und Besetzungen durch englische und später nordamerikanische Truppen konnte Havanna seine Zentrumsfunktion in den Nationalstaat des 20. Jahrhunderts hinüberretten. Bis 1959 war die kubanische Hauptstadt die modernste Südamerikas – breite Boulevards, 300 000 Autos, Wolkenkratzer und (seit 1949) Fernsehen untermauerten diesen Führungsanspruch.<sup>6</sup>

Das historische Zentrum, *Habana Vieja*, verlor dabei immer mehr seinen herrschaftlichen Charakter. Spanische Einwanderer mischten sich hier mit freigelassenen Sklaven. Die Oberschicht zog aus. Das alte Stadtzentrum verkam zum Armenviertel, in dem Drogenhandel, Prostitution und Alkoholismus grassierten, wobei das intellektuelle Zentrum erhalten blieb – Literatencafés, Buchhandlungen, Konzertsäle.<sup>7</sup> Nach 1959 verschwanden das Nachtleben und allmählich auch die Cafés und Bars der literarischen Bohème.

Im Roman von Alexis Díaz-Pimienta ist dieser Zerfall bereits vollendete Tatsache: das Stadtzentrum taucht im Roman überhaupt nicht auf. Die Hauptfigur – Enildo Niebla – verspürt zu keinem Zeitpunkt das Bedürfnis, dieses Zentrum aufzusuchen. *Habana Vieja* und der historische Stadtkern sind durch die Peripherie ersetzt worden, die unmittelbare Umgebung des Protagonisten – Kino, Palast der Pioniere, Eisenwarenhandlung, Bushaltestelle. Doch auch dieser Mikrokosmos kann kein Heimatgefühl vermitteln: «Enildo lachte laut auf. Plötzlich verstummte er und wurde ernst. Es wurde ihm klar, daß er seit Stunden durch den *Diezmero* streifte und ihn niemand angehalten hatte, um ihm etwas zu sagen. Nur eine anonyme Hand hatte ihm von einem Fenster aus zugewinkt. Er war im *Diezmero* zum Gespenst geworden.»<sup>8</sup>

Das Zentrum und damit das historische Bewußtsein sind nicht nur der Stadt abhanden gekommen, sondern auch den Personen des Romans: trotz der immer wieder beschworenen Bedeutung des Gedächtnisses und der Erinnerung für den Sinn ihres Lebens geistern sie durch einen Nebel der Amnesie, auf Schritt und Tritt bedroht durch Desintegration ihrer Persönlichkeitsstruktur.

<sup>1</sup> Alejo Carpentier, *Mein Havanna*. Aus dem kubanischen Spanisch von Wolfgang Eitel. Zürich 2000, S. 65–67.

<sup>2</sup> Alexis Díaz-Pimienta, *Prisionero del agua*. (Literaria, 41). Alba, Barcelona 2a ed. 1999.

<sup>3</sup> Ebd., S. 360–361.

<sup>4</sup> Manuel Moreno Fraginals, *Cuba/España, España/Cuba: historia común*. Grijalbo Mondadori, Barcelona 1995, S. 41–52.

<sup>5</sup> Luisa Campuzano, *La Habana de los 60*, in: *Città reali e immaginarie del continente americano*. A cura di Cristina Giorcelli, Camilla Cattarulla, Anna Scacchi. Edizioni Associate, Roma 1998, S. 661–669.

<sup>6</sup> Ebd.; vgl. Ineke Phaf, *Havanna, ein karibisches Zentrum?*, in: Alejandro Losada, Hrsg., *La literatura latinoamericana en el Caribe*. Lateinamerika-Institut der Freien Universität Berlin, Berlin 1983, S. 243–265.

<sup>7</sup> Ineke Phaf, *Novelando La Habana: ubicación histórica y perspectiva urbana en la novela urbana de 1959 a 1980*. Editorial Origenes, Madrid 1990, S. 61–67.

<sup>8</sup> Alexis Díaz-Pimienta, *Prisionero del agua*. (Literaria, 41). Alba, Barcelona 2a ed. 1999, S. 364.

## Waisenkinder einer Revolution

«Die Großmutter hatte Enildo im Respekt für seinen Vater erzogen. Stets erinnerte sie ihn daran, welch ein Stolz es für sie war, einen Märtyrer in der Familie zu haben. Enildo war in dieser Bewunderung für seinen Vater aufgewachsen, achtete ihn, liebte ihn, fast wie die Katholiken Gott Vater (...). Tío Bárbaro: Dein Vater starb am 1. Januar 1959, an Deinem ersten Geburtstag und am Tag des Triumphes der Revolution. Er wurde bei einer Schießerei getötet, aber von Märtyrer keine Spur, es war Zufall. Das war zu viel: das Heldentum seines Vaters zu zerstören, bedeutete, seine Kindheit zu vernichten, einmal mehr zum Waisen zu werden, denn bis jetzt war er nur ein Halbweise gewesen; stets hatte ihn sein Vater aus dem Foto im Wohnzimmer angesehen, der Held der Revolution, der Märtyrer der Revolution Enildo Niebla.»<sup>9</sup>

Das Waisenkind ist eine Konstante in Mythos und Legende von der Antike bis zur Gegenwart – Ödipus und Dionysos, König Arthus und der Ritter Tristan waren Waisen. Stets ist die Rolle des Elternlosen mit einer besonderen Sendung verknüpft. Aus der Perspektive des Waisen selbst sieht die Lage freilich weniger heroisch aus. Beim Verlust des Vaters oder der Mutter empfindet das Kind eine Krise seines Selbstwerts und Schuldgefühle. Die Suche nach dem fehlenden Elternteil wird für den Rest seines Lebens zu einem bestimmenden Faktor, ja zu einer Obsession. Jeder Mensch, der ein Gefühl der Sicherheit vermitteln kann, wird zum Rettungsanker in stürmischer See. Es entsteht so eine Abhängigkeit, die auf der zwischenmenschlichen Beziehung erstickend lastet und fast zwangsläufig zum Bruch führt. Dabei wird beim Waisen die schlimmste aller Obsessionen in Gang gebracht – die Angst vor dem Verlassenwerden.<sup>10</sup> Beide Hauptfiguren im Roman, Enildo und seine Großmutter, sind Waisen. Beim Tod des Vaters wird Enildo auch von seiner Mutter verlassen; die einzige Kompensation ist der Kult um den «Märtyrer der Revolution». Die Elternrolle wird von der Großmutter besetzt. Ihr Tod löst eine Lebenskrise aus: «Stirb nicht, Großmutter, Du darfst nicht gehen (...). Gib, daß nicht morgen die trauernden Nachbarn kommen, daß nicht Dein Herd alleine raucht, Dein staubiger Ventilator, das Foto Deines Märtyrer-Sohnes und Dein Enkel zu Waisen werden (...), Großmutter, bring mich nicht um!»<sup>11</sup>

Der von den Eltern Verlassene beschreibt seinen Zustand häufig als eine Verwundung, die nicht heilen will. Bei Enildo Niebla ist diese Wunde das Asthma, das ihn trotz aller Aerosole und Sprays seit seiner frühesten Kindheit verfolgt. Bei jeder Krise meint er zu ersticken, so sehr er sich auch bemüht, seinem angeblichen Heldenvater gerecht zu werden: er durchläuft die Schule mit Auszeichnung, studiert Englisch an der Universität und wird Englischlehrer. Er ist jedoch unfähig, eine feste Beziehung einzugehen – sein Liebesleben erschöpft sich in einem flatterhaften Donjuanismus. Als er Vater wird, sucht er sein Heil in der Flucht.

In der kubanischen Geschichte hat der Waisenstand eine besondere Bedeutung, die auf die Sklaverei des 18./19. Jahrhunderts zurückreicht: in den Zuckerplantagen war die schwarze Mutter die einzige Keimzelle der Familie, der Vater zumeist unbekannt. So wußten 1876 bei einer Volkszählung mehr als 90 Prozent der Plantagenarbeiter den Namen ihrer Mutter, jedoch nur 20 Prozent den des Vaters. Die Mutter war somit das einzige Bindeglied zwischen dem Kind und der Gesellschaft, in die es hineingeboren wurde; sie brachte ihm auch die Kunst des Überlebens bei. Die Plantagenwirtschaft versuchte, die afrikanische Kultur zu zerstören, ohne die europäische einzupflanzen.<sup>12</sup> Die-

<sup>9</sup> Ebd., S. 247–252.

<sup>10</sup> Rose-Emily Rothenberg, *The Orphan Archetype*, in: *Psychological Perspectives* 14 (1983) 2, S. 181–194.

<sup>11</sup> Alexis Díaz-Pimienta, *Prisionero del agua*. (Literaria, 41). Alba, Barcelona 2a ed. 1999, S. 307–311.

<sup>12</sup> Manuel Moreno Fraginals, *Cuba/España, España/Cuba: historia común*. Grijalbo Mondadori, Barcelona 1995, S. 206.

se Verweisung des schwarzen Bevölkerungsteils wurde überlagert von einer historischen Frustration: Kuba war die letzte Kolonie, die sich von Spanien emanzipierte (1898), nur um alsogleich in der Machtsphäre der USA zu landen.<sup>13</sup> Die Revolution von 1959 schließlich schrieb die Geschichte der Insel völlig um, wobei die traditionellen Bande zu Spanien und seinen ehemaligen Kolonien zugunsten einer abstrakten Solidarität mit den sozialistischen Ländern aufgegeben wurden.<sup>14</sup> Das Resultat war ein allgemeiner Kultur- und Gedächtnisverlust, der sich im Roman von Alexis Díaz-Pimienta widerspiegelt: ständig rühmt sich die männliche Hauptfigur ihres guten Gedächtnisses, das jedoch nur dazu dient, über sämtliche Liebschaften Buch zu führen. Als Enildo Niebla vor der Küste von Jaimanitas ertrinkt, wird der Schiffbrüchige zum Ertrinkenden, «wie ein Korke, leer, ohne Gedächtnis»<sup>15</sup> – eine abgründige Metapher der kubanischen *Conditio humana* am Ende des 20. Jahrhunderts.

### Odyseus ohne Ithaka

«Enildo (...) war fasziniert von der Idee, daß er von nun an den Geist Hemingways zum Nachbarn haben würde, der ein paar Querstraßen weiter in der *Finca Vigía* zu Hause war, wo sich die Gedenkstätte des nordamerikanischen Schriftstellers befand (...). Einmal mehr begeisterte er sich für Hemingway, und so befreundete er sich mit der Verwalterin, den Aufsehern, Gärtnern und Konservatoren. Viele Stunden verbrachte er in der *Finca* und kostete Mangos und Sapotillen (...). Er las auf derselben Terrasse, auf der Hemingway im Anblick der Bougainvilleas seine Bücher gelesen hatte. Dort fühlte er sich dem Geist des Selbstmörders von Ketchum verbunden und versuchte, in seine literarischen Geheimnisse und exotischen Leidenschaften einzudringen.»<sup>16</sup>

Im Drama *Der Sturm*<sup>17</sup> läßt William Shakespeare drei Personen auftreten, die für die kulturelle Debatte in Lateinamerika von großer Bedeutung werden sollten: den pragmatischen Prospero, den Luftgeist Ariel und den bärtigen Inselbewohner Caliban. Im Jahre 1900, zwei Jahre nachdem Spanien seine letzten Kolonien an die USA verloren hatte, publizierte José Enrique Rodó sein Roman-Essay *Ariel*.<sup>18</sup> Prospero wurde gleichgesetzt mit dem Pragmatismus der USA, Ariel mit dem humanistischen Erbe Europas und Caliban mit dem Ureinwohner Amerikas. Den Sieg der USA über die Kolonialmacht Spanien interpretierte Rodó als Kulturkonflikt zwischen Pragmatismus und Idealismus. Die kubanische Revolution verlieh diesen Archetypen neues Leben, indem sie Caliban für sich reklamierte und versuchte, die Insel von Markt und Mammon frei zu halten. Sie löste damit eine Welle der Emigration aus, die – mit Unterbrechungen – bis zum heutigen Tag anhält. Allein im Sommer 1980 wanderten 125 000 Kubaner über den Hafen Mariel in die USA aus, zwischen 1985 und 1991 waren es nochmals 43 000.<sup>19</sup> Die meisten der Auswanderer stammten aus Havanna, waren über dreißig Jahre alt und verfügten über eine überdurchschnittliche Schulbildung.<sup>20</sup> Ein besonders trauriges Kapitel in der Geschichte der kubanischen Auswanderung waren die *Balseros*, die Bootsflüchtlinge, die sich in wackligen Nußschalen auf die Reise nach Miami machten. Die amerikanische Küsten-

<sup>13</sup> Rafael Rojas, *Isla sin fin: contribución a la crítica del nacionalismo cubano*. Ediciones Universal, Miami 1998, S. 190–191.

<sup>14</sup> Mercedes Cros Sandoval, *Mariel and Cuban National Identity*. Editorial SIBI, Miami 1986, S. 50.

<sup>15</sup> Alexis Díaz-Pimienta, *Prisionero del agua*. (Literaria; 41). Alba, Barcelona 2a ed. 1999, S. 380.

<sup>16</sup> Ebd., S. 186–187.

<sup>17</sup> William Shakespeare, *Der Sturm*. Englisch und deutsch. Übers. von Ludwig Tieck, hrsg. von L. L. Schücking. (Rowohlt's Klassiker der Literatur und der Wissenschaft. Englische Literatur, 14). Hamburg 1962.

<sup>18</sup> José Enrique Rodó, *Ariel*. (Colección Austral, 866). Espasa-Calpe, 4a ed. Madrid 1971.

<sup>19</sup> Ernesto Rodríguez Chávez, *Emigración cubana actual*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana 1997, S. 7–9.

<sup>20</sup> Ebd., S. 36–37.

Paulus-Akademie Zürich  
Christlich-Jüdische Arbeitsgemeinschaft Zürich  
Israelitische Cultusgemeinde Zürich  
Schweizerischer Israelitischer Gemeindebund  
**Freitag, 12. Mai 2000**  
**Wahrheit und Gedächtnis**  
**Vom Umgang mit Geschichte 1933–1945**  
Öffentliche Veranstaltung an der Paulus-Akademie  
mit Prof. Dr. Fritz Stern, New York  
Friedenspreisträger  
des Deutschen Buchhandels 1999  
Programm und Information:  
Paulus-Akademie, 8053 Zürich  
Tel. 01 - 381 37 00 Fax 01 - 381 95 01

wache fischte zwischen 1985 und 1992 5791 *Balseros* aus der Karibik.<sup>21</sup>

Enildo Niebla ist ein solcher Bootsflüchtling; allein seine Beweggründe sind weder politischer noch wirtschaftlicher Natur. Nach dem Tod der Großmutter tritt er die Flucht nach vorne an und besteigt mit seinen Freunden das kippelige Gummiboot. Der ganze Roman ist der Monolog eines Schiffbrüchigen – vom Kentern bis zum Ertrinken.

Der Preis der Reise ist die Angst – schrieb Albert Camus 1935 in sein Tagebuch.<sup>22</sup> Das ist das Leitmotiv in *Prisionero del agua*: Der Roman beginnt und endet mit der Angst vorm Ertrinken, vor dem bleischwarzen, verruchten Meer, auf das sich Enildo dennoch hinauswagt. Ist es die Begegnung mit Hemingway, seiner Heimat und Kultur, zu der er unterwegs ist? Wohl kaum. Vielmehr sucht er nach einer verlorenen Liebe und findet dabei den Tod im Wasser, wie ihn Hemingway im schwarzen Lauf der Flinte gefunden hat.

In seinem Essay über Mythen und Symbole Kubas geht der Psychiater Fernando González-Reigosa<sup>23</sup> von drei klassischen Helden aus – Achilles, Theseus und Odysseus. Achilles opfert alles dem Streben nach Ruhm, seine ganze Existenz giftet im kurzen Augenblick des Triumphes. Theseus muß eine Reihe von Prüfungen bestehen, um sein Ziel zu erreichen, er ist der leidende Held. Für Odysseus schließlich ist das Ziel weniger wichtig als der Weg dorthin, den er als geschickter Taktiker zu meistern weiß. Kubas Helden – so González-Reigosa – sind zu 50 Prozent Achilles und zu 50 Prozent Odysseus, niemals aber Theseus, der Leidende ist kein Held, sondern ein Opfer. Von dieser heroischen Troika sind im Roman von Alexis Díaz-Pimienta nur mehr die 50 Prozent Odysseus geblieben. Idealismus ist wenig gefragt, wohl aber eine geschickte Überlebensstrategie. Zwischen dem bärtigen Caliban und seinem gerissenen Gegenspieler Prospero drängt sich eine dritte Gestalt in den Vordergrund – der ziellos auf dem Meer dahintreibende Bootsflüchtling als kubanische Symbolfigur des ausgehenden 20. Jahrhunderts. Das Heldentum ist diesem Schiffbrüchigen abhanden gekommen – keine mißglückten Rettungsflüge, krachenden Haifischzähne oder Robinsonaden auf einsamen Inseln. Geblieben ist allein die Ratlosigkeit eines Inselbewohners auf der Suche nach einer verlorenen Zukunft. Dies ist der kubanische Weg ins globale Zeitalter zwischen Hoffnung, Schiffbruch und Untergang.

Albert von Brunn, Zürich

<sup>21</sup> Ebd., S. 61.

<sup>22</sup> Albert Camus, *Cahier No.1: mai 1935–septembre 1937*, in: *Œuvres complètes*. Ed. Roger Grenier. Aux Éditions de L'Honnête Homme, Paris 1983. Bd. VI, S. 24.

<sup>23</sup> Fernando González-Reigosa, *Mitos y símbolos de las naciones cubanas o ¿por qué los cubanos no pueden ser posmodernos?*, in: *Poder Hispano: Alberto Moncada Lorenzo*, Hrsg., *Actas del V. Congreso de Culturas Hispanas de los Estados Unidos* (Madrid-España, Julio de 1992). Universidad de Alcalá de Henares, Alcalá de Henares 1994, S. 165–168.

# Müssen wir uns überhaupt verständigen?

Relevanz und Reichweite gesellschaftlichen und kirchlichen Konsenses

Ob in der gegenwärtigen Situation gesellschaftlicher Differenzierung, kultureller Pluralisierung und Individualisierung Konsens möglich, nötig bzw. überhaupt sinnvoll ist, steht dahin.<sup>1</sup> Daß der Gedanke der Verständigung angesichts der inzwischen – zumindest in Mitteleuropa – erreichten Vielfalt der gesellschaftlichen Formationen, Lebens- und Überzeugungsformen greift oder gar als Leitgedanke individueller wie kollektiver Handlungsorientierung taugt, wird von vielen bezweifelt, wenn nicht gar vehement bestritten. Wenn nicht Dissens so doch Differenz, Verschiedenheit statt Einheit bzw. Gleichheit, Pluriformität statt Uniformität scheint die Devise des Zeitgeistes.

Diverse Kulturwissenschaftler fordern, die angesichts des ihr inhärenten Zwangscharakters obsolet gewordene Idee der Verständigung durch realistischere bzw. geeignetere Strategien des toleranten Mit- und Nebeneinanders, der friedlichen Koexistenz in einer pluriform gewordenen und pluralistisch orientierten Gesellschaft und Kultur zu ersetzen, statt dem Konsenszwang weiterhin aufzusitzen. Ist die Anerkennung und Ausbalancierung von Differenzen die angemessene Weise des Umgangs mit gesellschaftsstrukturell bedingter und faktisch zunehmender Vielfalt? Ist Konsens weiterhin nötig? Ist er überhaupt möglich? Und wäre er eigentlich ein sinnvolles, anzustrebendes Projekt? Worüber müssen wir uns verständigen? Wer ist dieses «wir», das sich womöglich zum Konsens berufen bzw. dazu außerstande sieht? Und worüber soll und kann eigentlich eine Einigung erzielt werden? Worauf bezieht sich schließlich Verständigung? Die angesprochenen Fragen sollen insbesondere mit Blick auf den kirchlichen Konsens und die christlich-ökumenische Verständigung angegangen werden.

In einem *ersten* Schritt wird gefragt: Macht Konsens Sinn? Dabei geht es um die gegenwärtige sozialwissenschaftliche und philosophische Kritik des Konsensdenkens, auf die exemplarisch Bezug genommen wird. Anschließend werde ich *zweitens* auf die Frage zu sprechen kommen, ob Verständigung unverzichtbar ist. *Drittens* werden Erscheinungsformen kirchlichen Konsenses beleuchtet. *Viertens* kommen schließlich einige Aspekte interkultureller, ökumenischer Verständigung zur Sprache.

## Macht Konsens Sinn?

Das Konsensdenken sieht sich in letzter Zeit massiver Kritik von verschiedenen Seiten ausgesetzt. Unter anderem sind dagegen philosophische, kulturanthropologische, gesellschafts- und kommunikationstheoretische Einwände vorgebracht worden. Zu den schärfsten philosophischen Kritikern der Idee der Verständigung zählt Jean-François Lyotard; der anstelle der Verständigung den Widerstreit heterogener Sprachspiele und Diskursarten gegeben sieht und setzt. Ihm zufolge sind die vielfältigen, in der Sprache, in der Gesellschaft wie in deren Wissen vorkommenden und verwendeten Diskursarten inkommensurabel. Sie können weder durch Diskussion noch Diskurs zusammengebracht, sondern müssen vielmehr in ihrer unreduzierbaren Heterogenität wahrgenommen und anerkannt werden. Wer in ihrer bzw. durch ihre Pluralität hindurch nach einer Einheit sucht, unterdrückt die nicht auf einen Nenner zu bringende Vielfalt. Darum fordert der Respekt vor der Differenz des Anderen die Aufgabe jedes Einheitsdenkens, Universalisierungsstrebens und Konsensgedankens. «Der durch Diskussion erreichte Konsens», so heißt es in Lyotards Programmschrift «Das postmoderne Wissen», «tut der Heterogenität der Sprachspiele Gewalt an».<sup>2</sup> Eben deswegen muß laut Lyotard die Beto-

nung auf den Dissens statt den Konsens gelegt werden. Konsens hat allenfalls als lokale Größe, als zeitlich und räumlich begrenzte Regel, auf die sich die Mitspieler eines Sprachspiels bis auf weiteres geeinigt haben, einen Platz im postmodernen Wissen, dem die diskursive «Suche nach einem universellen Konsens»<sup>3</sup> obsolet erscheint, insofern sie auf der nicht mehr gegebenen Gültigkeit der Emanzipationserzählung der Aufklärung beruht. Während Lyotard in Weiterführung einer an Wittgenstein geschulten Sprachspielphilosophie die Idee des Konsenses philosophisch verabschiedet bzw. zumindest stark relativiert und demgegenüber die Pluralität und Heterogenität, das Paralogische und Agonische herausstellt<sup>4</sup>, so komplementiert Clifford Geertz diese Auffassung durch eine kulturanthropologisch inspirierte Zurückweisung des Konsenses. In einer «Welt in Stücken»<sup>5</sup> mit all ihren Differenzierungen, Fragmentierungen und Fragmenten, wie wir sie am Ende des 20. Jahrhunderts vorfinden, hat demzufolge der Gedanke des Konsenses seinen Sinn und Gehalt verloren. «Nicht um den Konsens geht es, sondern um einen gangbaren Weg, ohne ihn auszukommen.»<sup>6</sup> Angesichts der Stückhaftigkeit unserer zunehmend globalisierten wie zugleich differenzierten und fragmentierten Welt scheint ihm eine Auffassung von Kultur «als Konsens über grundlegende gemeinsame Vorstellungen, gemeinsame Gefühle und gemeinsame Werte kaum noch haltbar».<sup>7</sup> Sind es laut Geertz im Gegenteil die Verwerfungen und Brüche, die heute die Landschaft der kollektiven Identitäten konturieren, so hat Identität statt mit Einmütigkeit und Einigung eher mit der Überzeugung zu tun, «daß, was immer passieren mag, die Ordnung der Differenzen aufrechterhalten bleiben muß».<sup>8</sup>

Von Seiten der Gesellschaftstheoretiker ist insbesondere Niklas Luhmann als entschiedener Kritiker des Konsensgedankens hervorgetreten. In seiner Theorie funktional differenzierter Systeme hat die Verständigung keinen Platz, weil ihm zufolge eine funktional differenzierte Gesellschaft nicht mehr durch Konsens zusammengehalten wird. Laut Luhmann gehört es zu den «Erkenntnisblockierungen» im Verständnis von Gesellschaft, daß diese «aus konkreten Menschen und aus Beziehungen zwischen Menschen» bestehe und «folglich durch Konsens der Menschen, durch Übereinstimmung ihrer Meinungen und Komplementarität ihrer Zwecksetzungen konstituiert oder doch integriert werde».<sup>9</sup> Im Zuge des Prozesses der gesellschaftlichen Differenzierung werden mit der Ausdifferenzierung der einzelnen Funktionssysteme Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Recht, Religion usw., in denen Kommunikation durch ihre jeweils systemspezifischen symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien Macht, Geld, Wahrheit usw. sichergestellt wird, «Konsenspflichten»<sup>10</sup> zunehmend blockiert. An die Stelle des Konsenses tritt die Kommunikation, die Luhmann zufolge weder von der Inter-subjektivität noch vom Konsens abhängt noch auf solchen zielt, sondern vielmehr soziale Beziehungen funktional reguliert, aufrechterhält und durch die Ermöglichung von Anschlußkommunikation dafür sorgt, daß sie tunlichst reibungslos weitergeführt werden. In einer komplexen Gesellschaft wäre beim Rückgriff

<sup>3</sup> A.a.O., S. 188.

<sup>4</sup> Vgl. den Schlußsatz von Lyotards «Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?», in: W. Welsch, Hrsg., Wege aus der Moderne. Berlin 1994, S. 193–203, 203: «Krieg dem Ganzen, zeugen wir für das Nicht-Darstellbare, aktivieren wir die Widerstreite, retten wir die Ehre des Namens.»

<sup>5</sup> C. Geertz, Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts. Wien 1996.

<sup>6</sup> A.a.O., S. 82.

<sup>7</sup> A.a.O., S. 74.

<sup>8</sup> A.a.O., S. 75.

<sup>9</sup> N. Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt a.M. 1997, S. 24f.

<sup>10</sup> N. Luhmann, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt a.M. 1987, S. 133.

<sup>1</sup> Vortrag beim Zürcher Hermeneutischen Seminar IV, das unter dem Titel «Hermeneutik und Ökumene» am 10./11. 9. 1999 an der Universität Zürich stattfand.

<sup>2</sup> J.-F. Lyotard, Das postmoderne Wissen, Wien 1994, S. 16.

auf Konsens «die Gefahr des Irrtums, der Fehlleistung, des Stillstandes viel zu groß».<sup>11</sup> Dagegen sorgt funktional angepaßte Kommunikation dafür, daß der Betrieb möglichst störungsfrei läuft. Je komplexer ein Gesellschaftssystem ist, desto größer ist «die Gleichzeitigkeit und damit die Unbeeinflussbarkeit dessen, was in jedem Moment faktisch geschieht. Und desto illusorischer schließlich der Glaube, dies könne in der Form der Interaktion, durch Dialoge, durch Verständigungsversuche unter erreichbaren Partnern in eine rationale Form gebracht werden.»<sup>12</sup> Was demnach bleibt, so scheint es, ist allein die Beobachtung der und das Funktionieren innerhalb der autopoetisch sich gerierenden und kommunizierenden Systeme, auf die allenfalls andere Systeme (insbesondere Organisationssysteme) ebenso bestimmten wie begrenzten Einfluß nehmen können.

In Anknüpfung an Luhmann behauptet auch der Erziehungswissenschaftler Uwe Sander, die moderne Gesellschaft werde nicht mehr durch Konsens zusammengehalten. Dagegen stellt Sander die These von der «Bindung der Unverbindlichkeit».<sup>13</sup> Ihr zufolge basierten traditionale Gesellschaften auf starken Bindungen der Menschen aneinander, welche in der modernen Gesellschaft, die durch eine zunehmende Mediatisierung der Kommunikation gekennzeichnet ist, an Bedeutung verlieren. Was die moderne Gesellschaft zusammenhält, ist nicht mehr der Konsens, welcher soziale Nähe voraussetzt, sondern vielmehr Distanz und Anonymität der unterdessen mediatisierten Beziehungen. Damit geht eine Unverbindlichkeit der Kommunikation einher, die Sander allerdings nicht als defiziente Bindungslosigkeit ansieht, sondern die für ihn gerade den neuen «sozialen Kitt» funktional differenzierter, pluralisierter Gesellschaften darstellt, die sich nicht länger über die Intensität sozialer Zugehörigkeit integrieren. Die Bindung moderner Gesellschaften heißt darum ihm zufolge Unverbindlichkeit. Ein Konsens, so behauptet er, sei nunmehr allenfalls «in Form oktrozierter Grundüberzeugungen» zu haben. Ein solcher aber «würde in einer entwickelten Moderne immer weniger ein lebenswertes Miteinander sichern, sondern eher als Konsenszwang zur Quelle gesellschaftlicher und privater Auseinandersetzungen werden. Die kontrafaktische Idee des Diskurses initiiert in dieser Perspektive immer weniger universale Einigungsprozesse, sondern verwirklicht sich eher als ein permanenter, Dissens kreißender Dissens, der nur weitere Fragen und Probleme gebiert.»<sup>14</sup> Was moderne mediatisierte Gesellschaften demnach nötig haben und zustande bringen ist kein Konsens, sondern Distanz und Dissens. Sie bieten als Normalfall die Unverbindlichkeit, die sich freilich mit dem Wunsch nach selbstgewählter Nähe bzw. nach partiellen intimisierten Beziehungen verbindet, innerhalb derer von Distanz auf Nähe umgeschaltet wird, wobei in solchen konkreten, begrenzten und befristeten Ausnahmesituationen Konsens möglich, Verständigung freilich immer wieder krisenanfällig bleibt.

### Ist Verständigung unverzichtbar?

Den bisher angesprochenen Positionen ist gemeinsam, daß sie den Konsensgedanken relativieren bzw. als nur in bezug auf partikuläre Kontexte tauglich minimieren, wenn sie ihn nicht tendenziell ganz verabschieden. In ihrer Abwertung bzw. Ablehnung von Verständigung sei es als totalitär, zwanghaft, unterkomplex oder pluralitätswidrig, beziehen sie sich teilweise explizit und dezidiert auf einen Theoretiker, der in den vergangenen Jahrzehnten zum Inbegriff des Konsensdenkers geworden ist. Es handelt sich um den Philosophen Jürgen Habermas, der im Rahmen seiner breit angelegten Theorie des kommunikativen Handelns auf die Bedeutung von Verständigung für menschliches Leben und Zusammenleben in dessen diversen Dimensionen reflektiert. Ha-

bermas ist daran gelegen, Prozeduren und Prozesse der Verständigung als für das Subjekt, die intersubjektivität wie die Gesellschaft konstitutiv aufzuzeigen. Von daher läßt sich in der Tat sagen, daß die Idee und Praxis des Konsenses im Zentrum seines weit ausgreifenden Theoriegeflechtes stehen.

Habermas' sprachtheoretisch eingeführte und validierte Kernthese lautet, daß Menschen im Umgang miteinander nicht einfach nur erfolgsorientiert, also auf ihren strategischen Vorteil bedacht handeln, sondern daß solches den Regeln rationaler Wahl im Blick auf die Einflußnahme auf die Entscheidungen anderer folgendes und von Erfolgskalkülen geleitetes strategisches Handeln nur einen Handlungsmodus darstellt. Dem steht das verständigungsorientierte, kommunikative Handeln gegenüber. Sprachliche Verständigungsprozesse zielen ihm zufolge auf ein Einverständnis, wobei ein kommunikativ erzieltes Einverständnis eine rationale Grundlage besitzt, insofern es auf der Zustimmung zu den in Sprechhandlungen gemachten Angeboten beruht, woraus sich eine gemeinsame, geteilte Überzeugung ergibt. Habermas vertritt dabei die starke These, daß Verständigung «als Telos der menschlichen Sprache»<sup>15</sup> innewohnt, die er sprechakttheoretisch zu untermauern sucht. Er setzt sich zum Ziel, die allgemeinen Bedingungen und Regeln verständigungsorientierter Interaktion zu explizieren und die Ausrichtung auf Verständigung und Einverständnis als Kennzeichen kommunikativen Handelns zu erweisen, wobei dieses Handeln s.E. den anderen Formen sozialer Interaktion zugrunde liegt und zugleich die normative Grundlage für eine kritische Gesellschaftstheorie bildet, die Gesellschaften nach dem Grad der Entfaltung bzw. Beschränkung des Potentials kommunikativer Verständigung und Rationalität beurteilt.

Wenn Verständigung sowohl für das Individuum, das ohne kommunikatives Handeln keine Identität aufbauen kann, als auch für den intersubjektiven Bereich und schließlich auf der gesellschaftlich-politischen Ebene von Belang sind, so bedeutet das keineswegs, daß Habermas annimmt, die meisten Menschen seien sich in den meisten Dingen und Bereichen einig. Nicht daß wir uns einig sind, wengleich dies in vielen lebensweltlichen Fragen unterstellt und bis zur expliziten Bestreitung vorausgesetzt wird, ist das Entscheidende, sondern vielmehr, daß wir uns gegebenenfalls einigen können, daß es also Verfahren gibt, über einen bestehenden Streit hinaus zu gelangen. Dazu dient der Diskurs, worunter Habermas eine Weiterführung kommunikativen Handelns mit anderen, nämlich reflexiven Mitteln versteht. Ein Diskurs bezeichnet ein argumentatives Verfahren, «in dem die Teilnehmer strittige Geltungsansprüche thematisieren und versuchen, diese mit Argumenten einzulösen oder zu kritisieren».<sup>16</sup> Es handelt sich dabei um eine Form der Kommunikation, in der in Situationen des Dissenses in gemeinsamer Beratung Konsens gesucht wird und gefunden werden kann.

### Diskurstheorie und ihre Anwendungen

Daß ein solches argumentativ-diskursives Verfahren seinen genuinen Ort nicht nur im philosophischen Oberseminar hat, wie ihm manche Kritiker vorhalten, sondern in allen möglichen Lebensbereichen vorstellbar ist und tatsächlich auch angewendet wird, ist Anliegen von Habermas' differenzierter Diskurstheorie. Innerhalb dieser unterscheidet er Diskurse unterschiedlicher Reichweite und Anforderung an Verständigung. Neben pragmatischen und ethisch-existentialen gibt es ethisch-politische Diskurse, in denen sich Gemeinwesen über ihr gemeinsames Leben verständigen. In moralisch-praktischen Diskursen geht es darum, sich von allen eingewöhnten Lebensverhältnissen und Lebenskontexten zu distanzieren und auf diese Weise «eine Verständigung über die gerechte Lösung eines Konflikts im Bereich normenregulierten Handelns»<sup>17</sup> zu suchen.

<sup>11</sup> A.a.O., S. 237.

<sup>12</sup> N. Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft. A.a.O., S. 826.

<sup>13</sup> Vgl. U. Sander, Die Bindung der Unverbindlichkeit. Mediatisierte Kommunikation in modernen Gesellschaften. Frankfurt a.M. 1998.

<sup>14</sup> A.a.O., S. 45.

<sup>15</sup> J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1, Frankfurt a.M. 1981, S. 387.

<sup>16</sup> A.a.O., S. 38.

<sup>17</sup> J. Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a.M. 1991, S. 109.

Diskursive Verfahren sind laut Habermas gerade auch in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen und bei der politischen Entscheidungsfindung von Belang. Damit beruht ihm zufolge eine demokratische Gesellschaft, in welcher sich eine deliberative Demokratie ausgebildet hat, auf kommunikativer bzw. diskursiver Verständigung. Es gilt demnach, institutionalisierte politische Verfahren zu entwickeln bzw. zu vervollkommen, die die Beteiligung möglichst aller, die Berücksichtigung möglichst aller Interessen und die Konsensfindung über gemeinsame Anliegen und Anforderungen ermöglichen und gewährleisten. In dem Maße, wie angesichts der zunehmend globalisierten Ökonomie und der dieser nachhinkenden Politik die «sozialen Voraussetzungen für eine breite politische Teilnahme zerstört werden, verlieren auch formal korrekt getroffene demokratische Entscheidungen an Glaubwürdigkeit».<sup>18</sup> Es ginge demnach in einer «postnationalen Konstellation» auch um institutionalisierte Verfahren transnationaler Willensbildung und Konsensfindung. Damit ist die Verständigung in einen weltgesellschaftlichen Horizont gestellt, der bisweilen, etwa bei David Held, im Sinne einer «kosmopolitischen Demokratie»<sup>19</sup>, bei Habermas hingegen «nur» als normativer Zusammenhalt qua rechtlich-moralischer Mitgliedschaft in einer inklusiven Gemeinschaft von Weltbürgern durchbuchstabiert wird.

Daß die Perspektive und Praxis der Verständigung für demokratische Gesellschaften zentral und unverzichtbar ist, unterstreicht auch der kommunitaristische Sozialtheoretiker Michael Walzer. In seinen Überlegungen zur «Zivilisierung der Differenz»<sup>20</sup> führt er aus: «Doch wie mir scheint, steht uns eine bessere Reaktion auf den Pluralismus zur Verfügung (als die Beschwörung der Bodenständigkeit und die Berufung auf den Kanon der Klassiker, E.A.): nämlich eine demokratische Politik, bei der alle Mitglieder sämtlicher Gruppen (im Prinzip) gleichberechtigte Bürger sind, die nicht nur Argumente austauschen, sondern auch irgendwie eine Übereinkunft erzielen müssen. Was sie im Verlaufe dieser unerläßlichen Verhandlungen und zu schließenden Kompromisse lernen, ist vielleicht wichtiger als alles, was sie aus dem Studium des klassischen Kanons gewöhnen. Wir haben die Aufgabe, uns darüber Gedanken zu machen, wie dieser praktische demokratische Lernprozeß zu fördern ist.»<sup>21</sup>

Daß Verständigung unter gleichberechtigten Bürgerinnen und Bürgern, die dazu benötigten Institutionen und Verfahren der Auseinandersetzung und Konsensfindung den demokratischen Prozeß ausmachen, darin sind sich Habermas und Walzer einig. Strittig bleiben zwischen ihnen die Begründbarkeit, der Charakter und die Reichweite solcher Verständigung.

### Erscheinungsformen kirchlichen Konsenses

Die mit Blick auf philosophische und sozialwissenschaftliche Diskussionen zutage getretene Strittigkeit des Konsensgedankens bzw. der Relevanz und Reichweite von Verständigung spiegelt sich auch in theologischen Debatten. Ob im Zeitalter der Differenzierung, Pluralisierung und Individualisierung Konsens ein für die theologische Reflexion wie das christlich-kirchliche Handeln zentraler Gesichtspunkt und Orientierungsrahmen darstellt, ist umstritten. Angesichts der faktisch auftretenden Pluralisierung von Glaubensformen sowie der Vervielfältigung und Differenzierung theologischer Subjekte, Kontexte, Inhalte und Vollzüge stellt sich die Frage, inwiefern es innerhalb der Kirche Konsens gibt und braucht, wie weit dieser reichen kann, was konsensbedürftig, konsensfähig sowie konsensresistent ist und auf welchen Wegen es mittels welcher Verfahren zu welcher Art von Verständigung kommen kann.

<sup>18</sup> J. Habermas, Die postnationale Konstellation. Frankfurt a.M. 1998, S. 121.

<sup>19</sup> Vgl. D. Held, Democracy and the Global Order. Cambridge 1991; dazu: J. Habermas, Die postnationale Konstellation. A.a.O., S. 160ff.

<sup>20</sup> M. Walzer, Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz. Hamburg 1998.

<sup>21</sup> A.a.O., S. 118; vgl. dazu: S. Krause, K. Malowitz, Michael Walzer zur Einführung. Hamburg 1998, S. 176f.

Die Kirche als Glaubensgemeinschaft, die eo ipso eine Kommunikationsgemeinschaft darstellt, ist auf Konsens angewiesen und angelegt. Dieser kann freilich Verschiedenes bedeuten und beinhalten, nimmt diverse Formen an und beansprucht Unterschiedliches. Zunächst einmal lassen sich drei Ausprägungen von Konsens unterscheiden: Konsens als Übereinstimmung, als Zustimmung sowie als Übereinkunft.<sup>22</sup> Der Konsens im Sinne der Übereinstimmung aller Gläubigen in Glaubensfragen wurde seit den Anfängen der Kirche als ein zentrales Element des katholischen Glaubens verstanden, wonach gemäß der Formel des Vinzenz von Lérins das als katholisch galt, was immer, überall und von allen geglaubt wurde. Diese Übereinstimmung kommt zum Ausdruck zum einen im Konsens der Gläubigen (*consensus fidelium*), zum anderen ganz wesentlich im Konsens der Kirchenväter (*consensus patrum*) sowie im Konsens der Theologen (*consensus theologorum*), wobei im Zuge der Zentralisierung der katholischen Kirche die Bandbreite des Konsenses immer mehr auf die Übereinstimmung mit dem römischen Lehramt eingeeengt wurde. Wolfgang Beinert stellt treffend fest: «Konsens ist damit faktisch die Übereinstimmung aller mit dem Papst; er ist also das Kriterium für Einheit und Katholizität.»<sup>23</sup> Aus der Übereinstimmung aller «innerhalb der Kirche wurde die Zustimmung der Gläubigen zu den Äußerungen des Lehramtes».<sup>24</sup>

Konsens als Zustimmung meint die anerkennende Zurkenntnisnahme und Einwilligung in eine Vorgabe, die sich ein Glied einer Gemeinschaft, Teile der Gemeinschaft oder sie als ganze mit dem Akt der Zustimmung zu eigen machen. Diese Gestalt des Konsenses tritt bei den verschiedenen Vorgängen der Rezeption zutage. Dabei handelt es sich entweder um die Zustimmung zu einer Übereinkunft, die andere erzielt haben und die im Zuge des Rezeptionsprozesses dann angeeignet wird oder um die Zustimmung zu einer unter eigener Beteiligung erzielten Übereinkunft. Im christlich-kirchlichen Bereich bezieht sich Konsens als Zustimmung zuallererst auf die Zustimmung zu einer «bereits fertigen Vorgabe»<sup>25</sup>, wobei es sich insbesondere um ein Bekenntnis handeln kann, das damit seitens des Bekennenden angeeignet und nachvollzogen wird, womit er oder sie in die Gemeinschaft der Bekennenden einstimmt. Es kann aber auch um lehramtlich vorgelegte Glaubenslehren gehen, zu denen kirchenamtlich Zustimmung verlangt wird, und schließlich kann es, worauf insbesondere reformatorische Theologen abheben, um die allem kirchlichen Konsens zugrunde liegende «Zustimmung zu Gottes Handeln»<sup>26</sup> und «Einstimmung in das Handeln Gottes»<sup>27</sup> gehen.

Beim Konsens als Übereinkunft treten das Verfahren sowie das Ergebnis von Verständigung in den Mittelpunkt. Übereinkunft meint das Ergebnis eines diskursiven Kommunikationsprozesses, in dessen Verlauf eine Einigung im Blick auf strittige Wahrheits- bzw. Richtigkeitsansprüche erzielt worden ist. Übereinkunft darf laut Peter Scharr als der umfassendste und angemessenste Begriff von Konsens gelten, insofern er den statischen Aspekt der Übereinstimmung sowie den dynamischen Aspekt der Zustimmung verbindet und zugleich über beide in dem Sinne hinausgeht, daß er den Blick auf den Weg der Konsensfindung richtet. Solche diskursive Konsenssuche geschieht kirchlich zum einen im theologischen Diskurs, wenn und insofern durch den Streit der Positionen hindurch nach der gemeinsamen Glaubenswahrheit gesucht wird. Sie geschieht insbesondere in der

<sup>22</sup> Vgl. P. Scharr, Consensus fidelium. Zur Unfehlbarkeit der Kirche aus der Perspektive einer Konsentheorie der Wahrheit. Würzburg 1992, S. 120ff.

<sup>23</sup> W. Beinert, Der ökumenische Dialog als Einübung in die Klärung theologischer Differenzen, in: H.J. Urban, H. Wagner, Hrsg., Handbuch der Ökumenik III/1, Paderborn 1987, S. 60–125, 114.

<sup>24</sup> P. Scharr, Consensus fidelium. A.a.O., S. 121.

<sup>25</sup> A.a.O., S. 123.

<sup>26</sup> G. Sauter, Art. Consensus, in: TRE VIII, S. 182–189, 185.

<sup>27</sup> G. Sauter, Konsens als Ziel und Voraussetzung theologischer Erkenntnis, in: P. Lengersfeld, H.G. Stobbe, Hrsg., Theologischer Konsens und Kirchenspaltung. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1981, S. 52–63, 56.

synodalen und konziliaren Verständigung, bei der mittels diskursiver Verfahren eine durch die Übereinkunft verbindliche Formulierung der kirchlichen Lehre angezielt wird.

Ist beim Konsens als Übereinstimmung Verständigung unnötig, weil der Konsens unterstellt und weil und solange er nicht in Frage gestellt wird, so kann beim Konsens als Zustimmung die Verständigung vorausgesetzt sein als Übereinkunft derer, die sich einmal auf die zu rezipierende Vorgabe geeinigt haben. Hingegen liegt bei der Übereinkunft das Gewicht auf dem Zustandekommen des Konsenses in eben dazu bestimmten Prozessen synodaler bzw. konziliarer Kommunikation. Ist der Zustimmung wie der Übereinkunft ein explizit sprachlicher Charakter eigen, so ist die Übereinstimmung zumindest teilweise auf der Ebene des Impliziten, Unausgesprochenen angesiedelt. Bei ihr handelt es sich um eine Art unausgesprochenen Hintergrundkonsens, einen lebensweltlich verankerten Basiskonsens<sup>28</sup>, der die Mitglieder einer Gemeinschaft hinsichtlich ihrer Überzeugungen und Praktiken prägt. Mit Blick auf die Kirche(n) ist m.E. in dreifacher Weise von einem Basiskonsens zu reden: zum einen im Sinne der stillschweigend vorausgesetzten Grundannahmen und habituell vollzogene Praktiken, die qua lebensweltlicher Hintergrundkonsens eine Kirche jeweils prägen, zweitens in bezug auf explizit sprachliche Formulierungen solcher grundlegender Überzeugungen und Praktiken und drittens hinsichtlich der eine einzelne Kirche überschreitenden, mit anderen geteilten und womöglich gesamtchristlichen und als solche formulierten und festgehaltenen Grundüberzeugungen. Die im zweiten und dritten Fall angesprochenen Dimensionen des Basiskonsenses betreffen einen Bekenntnikonsens. Er ist das Ergebnis synodaler bzw. konziliarer Übereinkunft, welcher in einem Prozeß kirchlicher bzw. ökumenischer Rezeption eine gesamtchristliche Zustimmung zuteil würde.

Mit Heinz-Günter Stobbe und John May lassen sich jenseits des Basiskonsenses drei Konsenstypen unterscheiden, die sie als Handlungskonsens, Sinnkonsens und Wahrheitskonsens differenzieren.<sup>29</sup> Von einem impliziten Basiskonsens ist zum einen ein Handlungskonsens abzuheben, der dann erzielt wird bzw. gegeben ist, wenn Partner darin übereinkommen, bestimmte Handlungen auszuführen. Eine solche Übereinkunft kann einerseits rein pragmatisch sein, andererseits aber auch gemeinsame Intentionen beinhalten und auf eine gemeinsame Basis zielen. Über einen Handlungskonsens hinaus geht ein Sinnkonsens, welcher dann gegeben ist, wenn die Partner hinsichtlich des Sinns bzw. der Bedeutung von Äußerungen übereinkommen. Von einem Wahrheitskonsens ist dann zu sprechen, wenn unter den Beteiligten eine diskursiv erzielte Einigung über den Wahrheitsanspruch von Aussagen erreicht ist.

### Kirche als Kommunikationsgemeinschaft

Damit innerkirchliche Verständigung zustande kommt und gelingt, ist es m.E. angebracht, die Kirche als (Kommunikations-) Gemeinschaft von Gemeinschaften zu begreifen, und damit die für sie konstitutiven Gemeinschaften zu differenzieren und aufeinander zu beziehen. Im Anschluß an Siegfried Wiedenhofer<sup>30</sup> lassen sich in bezug auf das katholische Kirchenverständnis als solche unterscheiden: erstens die auf der interpersonalen Ebene dichter Interaktion und Nähe agierende Haus-, Basis- oder Personalgemeinde bzw. die Initiativgruppe oder Nachfolgegemeinschaft, zweitens die Ortsgemeinde, in der die *Ekklesia* eines Wohnortes zusammenkommt, drittens die Ortskirche als vom Bischof geleitete und «zur Einheit der Ortskirche zusammenge-

<sup>28</sup> Vgl. H.G. Stobbe, J. May, Übereinstimmung und Handlungsfähigkeit. Zur Grundlage ökumenischer Konsensbildung und Wahrheitsfindung, in: P. Lengsfeld, Hrsg., Ökumenische Theologie, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980, S. 301-337, 305f.

<sup>29</sup> Vgl. a.a.O., S. 315ff.; dazu: Scharr, a.a.O., S. 167ff.

<sup>30</sup> Vgl. S. Wiedenhofer, Das katholische Kirchenverständnis, Graz-Wien-Köln 1992, S. 265-365.

## boldern!

Neue Arbeit – Neue Zeit, 2./3. Juni

Impulse zur Gestaltung von Zeit in der Arbeits- und Lebenswelt

Grünes Geld, 24. Juni, Boldernhaus Zürich

Ethische Orientierungen für ökologische und soziale Geld-Anlagen

Qualitätsmanagement in der Kirche, 3. Juni, Boldernhaus

... Wo Milch und Honig fließt..., 5. – 7. Juni

Visionen vom guten Leben in den Religionen mit Prof. Dr. Hans Ruh, ref., Dr. Satish Joshi, Hindu, Dr. Taner Hatipoglu, Muslim, Michel Bollag, Jüdisches Lehrhaus u.a. Besuch im Tibet Institut Rikon

Auf den Spuren der Engel, 10. – 12. Juni (Pfingsten)

Wege zum eigenen Schutzengel

Miteinander göttlich handeln, 20. – 24. August

Feministisch-theologische Studententage für Frauen mit Carter Heyward

Atem-, Stimm- und Sprechschulung

8. – 15./15. – 22./24. – 28. Juli

Boldern, Postfach, 8708 Männedorf, Tel. 01 921 71 11, www.boldern.ch

schlossene»<sup>31</sup> Gemeinschaft der Gemeinschaften und Gemeinden sowie viertens die Gesamtkirche als vom Kollegium der Bischöfe gemeinsam mit dem Bischof von Rom repräsentierte universale Kirche. In der pluriformen Kommunikationsgemeinschaft Kirche gelingt in dem Maße Verständigung und also kommunikative Gemeinschaft, als ihre verschiedenen Gemeinschaften und Gestalten innerhalb des Volkes Gottes einander wechselseitig anerkennen, unterstützen und stärken. Wo bestimmte Realisationsformen andere zentralistisch oder partikularistisch übergehen, beschneiden oder «exkommunizieren», wo die Verständigung zwischen den diversen Gemeinschaften monopolisiert oder systemisch kanalisiert und damit verzerrt wird, ist die ekklesiale Kommunikationsgemeinschaft gefährdet. Sie bedarf dann dringend einer Veränderung der bestehenden Verständigungsverhältnisse mit Hilfe eines synodalen bzw. konziliaren Diskurses.

Der Kirche als Gemeinschaft kommunikativer Praxis<sup>32</sup> sind die Inhalte ihres Handelns vorgegeben und aufgegeben zum einen durch das Evangelium Jesu Christi, zugleich aber auch durch ihre eigene verbindliche Verständigung durch die Geschichte hindurch. Die Interpretations- und Verständigungsgemeinschaft Kirche hat sich indes immer wieder darüber zu verständigen, was sie von den ihr vorgegebenen und aufgegebenen Ressourcen ihrer biblischen und kirchlichen Tradition in ihre gegenwärtige Glaubenspraxis übernimmt und heute in den kirchlichen wie gesellschaftlichen Diskurs einbringt. Dabei geht es um die Verständigung über die Inhalte und Intentionen des Glaubens im Blick auf die gegenwärtigen Kontexte und deren Herausforderungen, wobei gerade auch die zentralen Fragen des Überlebens und menschenwürdigen Lebens aller in gerechten Gesellschaften und solidarischen Gemeinschaften brisant und relevant sind.<sup>33</sup>

### Perspektiven ökumenischer Verständigung

Die Thematik des kirchlichen Konsenses hat eine gerade im 20. Jahrhundert verschärft hervortretende ökumenische Dimension.

<sup>31</sup> S. Wiedenhofer, Die Tradition in den Traditionen. Kirchliche Glaubensüberlieferung im Spannungsfeld kirchlicher Strukturen, in: D. Wiedeker, Hrsg., Wie geschieht Tradition?, Freiburg-Basel-Wien 1991, S. 127-172, 158.

<sup>32</sup> Vgl. E. Arens, Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie, Freiburg-Basel-Wien 1992; ders. Hrsg., Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie, Darmstadt 1994.

<sup>33</sup> Vgl. M. Möhring-Hesse, Theozentrik, Sittlichkeit und Moralität christlicher Glaubenspraxis. Theologische Rekonstruktionen, Fribourg-Freiburg 1997.

Christliche Ökumene kann als das Streben nach der Einheit der Christen und als Bewegung mit dem Ziel gelten, die Einheit der Kirche deutlich und sichtbar werden zu lassen sowie diese theoretisch-theologisch und praktisch-institutionell zu fördern. Ein solches Anliegen hat in verschiedener Hinsicht mit Konsens zu tun, der innerhalb der Ökumene als Mittel, Weg und Ziel zum Tragen kommt. Die Ökumene stellt sich dar als ein Weg der interkonfessionellen Verständigung, welcher Konsensfindung, Übereinkunft und Übereinstimmung<sup>34</sup> durch spirituelle Annäherung, Begegnung sowie eucharistische Gastfreundschaft bzw. Gemeinschaft einerseits, durch theologischen Dialog auf bi- bzw. multikonfessioneller Ebene andererseits und zudem durch verschiedene Formen praktischer Zusammenarbeit einschließt. Die Ausrichtung auf ein gemeinsames Bekenntnis erhält insofern besonderes Gewicht, als Bekenntnis und Konsens intrinsisch verbunden sind. Denn Bekennen heißt Konsens erzielen. Bekannt werden kann nur aufgrund einer Einigung, die sich im Bekenntnistext manifestiert und im Akt des Bekennens vollzogen bzw. nachvollzogen wird.<sup>35</sup>

Das Bekenntnis zur einen Kirche und damit zugleich zur Einheit der Kirche gehört seit altkirchlicher Zeit elementar zum christlichen Glaubensbekenntnis. Es kommt im nizäno-konstantinopolitanischen Bekenntnis zu gesamt kirchlich verbindlichem Ausdruck. Dieses Bekenntnis verlangt indessen zugleich nach sichtbarem Ausdruck der Einheit der immer noch gespaltenen Christenheit in einer Gemeinschaft der verschiedenen, miteinander versöhnten Konfessionen. Auf dem Weg zur Einheit ist die Arbeit an einem ökumenischen Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens ein wichtiger Schritt. Das trinitarische Glaubensbekenntnis, wie es vor der Kirchenspaltung im konziliaren Lehrbekenntnis des Nizäno-Konstantinopolitanum verbindlich formuliert und festgeschrieben worden ist, läßt sich als ein ökumenischer Basiskonsens auffassen.<sup>36</sup> Das aus dem liturgischen Bekenntnis hervorgegangene bzw. in dieses eingegangene trinitarische Glaubensbekenntnis bildet als altkirchlicher Konsens den Ausgangspunkt sowie die Grundlage für die ökumenische Konsensfindung. Dieser Basiskonsens bleibt erweiterbar, wobei jede weitere Bekenntnisbildung, wie dies die zahlreichen Beispiele partikularer kirchlicher Gemeinschaften belegen, die mit Bezug auf konkrete Fragen und Herausforderungen vor Ort formuliert und synodal oder konziliar vereinbart worden sind, auf diese Grundlage bezogen bleibt, sie kontextualisiert und konkretisiert. Das trifft gleichfalls auf das situative Bekennen zu, mit dem im 20. Jahrhundert eine neue Art von Bekenntnis und eine neue Form des Bekennens entsteht.<sup>37</sup> Solches Bekennen geschieht, wenn sich eine kirchliche Gemeinschaft, eine Orts- oder Regionalkirche in einem bestimmten geschichtlich-gesellschaftlichen Kontext des dramatischen Konflikts, der zugleich wesentliche Dimensionen des christlichen Glaubens berührt, herausgefordert sieht. Es findet statt, wenn die kirchliche Gemeinschaft um ihrer eigenen Identität, Integrität und Mission willen einen verbindlichen Konsens formuliert, um damit in bezug auf die dramatische Situation den christlich-kirchlichen Glauben ebenso situationsbezogen wie verbindlich zu bekennen.

<sup>34</sup> Dies wird als terminus ad quem genannt im Titel von H. Meyer, H.J. Urban, L. Vischer, Hrsg., Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. 2 Bde., Paderborn-Frankfurt a.M. 1983/1992.

<sup>35</sup> Vgl. E. Arens, Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens, Düsseldorf 1989.

<sup>36</sup> Vgl. Ökumenischer Rat der Kirchen, Gemeinsam den einen Glauben bekennen. Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird, Genf-Frankfurt a.M. 1991; R. Staats, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen. Darmstadt 1996.

<sup>37</sup> Vgl. dazu: E. Arens, Bezeugen und Bekennen. A.a.O., S. 287–314, wo die «Barmer Theologische Erklärung» der deutschen Bekennenden Kirche von 1934, das Synodenbekenntnis «Unsere Hoffnung» der Synode der deutschen Bistümer von 1975 sowie das KAIROS-Dokument südafrikanischer Christen von 1985 als Beispiele situativen Bekennens behandelt werden.

Insofern der in Bekenntnisform formulierte ökumenische Basiskonsens einerseits nach gegenwartsbezogener Bestätigung, Zustimmung und Erweiterung verlangt, das gemeinsame Bekenntnis des Glaubens andererseits auf situative Kontextualisierung und Konkretisierung angelegt ist, stehen der erreichte Grundkonsens und die jeweilige kontextuelle Entfaltung im kirchlichen Bekennen in Spannung miteinander. Diese Spannung durchzieht die ökumenische Bewegung und kommt auch im Streit um die Kennzeichen und die Reichweite kirchlichen Bekennens und Bekenntnisses zum Ausdruck.

### Konsens und Differenzen

Daß ein ökumenischer Basiskonsens Differenzen nicht ausschließt, sondern zuläßt, gerade weil und indem er sie unterfaßt bzw. überbrückt, zeigt sich m.E. in der derzeit vieldiskutierten «Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre» (GE), die zwischen dem Lutherischen Weltbund und dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen zustande gekommen ist und unterdessen mitsamt einer klärenden «Gemeinsamen Offiziellen Feststellung» inklusive eines «Anhangs» von den beteiligten Kirchen unterzeichnet worden ist. Ungeachtet mancher ausführlich kommentierter theologischer Unzulänglichkeiten und ekklesial-ekklesiologischer Fragwürdigkeiten<sup>38</sup> hält die mit der «Offiziellen Feststellung» präzisierte «Gemeinsame Erklärung» einen Lehrkonsens im Blick auf die inhaltlich wie kriteriologisch für den christlichen Glauben zentrale Rechtfertigungslehre fest. Dabei werden m.E. in Bezug auf die ökumenische Verständigung vier wichtige Elemente herausgestellt. Dies sind: *erstens* der Rekurs auf den «Gesamtzusammenhang des grundlegenden trinitarischen Glaubensbekenntnisses der Kirche» (Anhang Nr. 3). Auf der Basis und im Horizont dieses gesamtchristlichen Basiskonsens bzw. Grundbekenntnisses wird *zweitens* der zwischen der lutherischen Kirche bzw. den lutherischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche mit der «Gemeinsamen Erklärung» als gleichberechtigte Partner im Dialog «par cum pari» (Anhang Nr. 4) erzielte «Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre» (GE 5; GE 13; GE 40) bzw. der «Konsens in den Grundwahrheiten» (GE 14) formuliert und festgehalten. *Drittens* wird zugleich deutlich gemacht, daß «die unterschiedlichen Entfaltungen in den Einzelaussagen... damit vereinbar» (GE 14) sind. Es bleiben auch nach dem Lehrkonsens Differenzen zwischen lutherischer und römisch-katholischer «Entfaltung des Rechtfertigungsglaubens» bestehen, die freilich «in ihrer Verschiedenheit offen aufeinander hin» sind und den «Konsens in den Grundwahrheiten nicht wieder» aufheben (GE 40). Der erreichte Konsens läßt also Raum für Differenzen, wobei er die verbleibenden Unterschiede, die nicht mehr kirchentrennend sind, «in der Sprache der theologischen Ausgestaltung und der Akzentsetzung» (40) ausmacht. *Viertens* geht es in der «Gemeinsamen Erklärung» um ein Bekennen und geschieht darin gemeinsames Bekennen. «Gemeinsam bekennen wir» (GE 15) bzw. «wir bekennen gemeinsam» (GE 15, 19; 22, 25, 28, 31, 34, 37) – diese Formel zieht sich durch die Feststellung und Entfaltung des gemeinsamen Verständnisses der Rechtfertigung hindurch. Der sprachliche Vollzug des gemeinsamen Bekennens vergegenwärtigt das christliche Grundbekenntnis und zielt auf das gemeinsame Bekenntnis des einen und einigenden christlichen Glaubens als Ziel der Ökumene.

Abschließend sei noch auf einen denkwürdigen schweizerischen Versuch ökumenischer Verständigung hingewiesen, der gegenwärtig heftig disputiert wird und im Sinne seiner Initianten die Öffentlichkeit durchaus diskursiv bewegen soll. Ich meine die «Ökumenische Konsultation zur sozialen und wirtschaftlichen Zukunft der Schweiz». In der 1998 von der Schweizer Bischofskonferenz und dem Schweizerischen Evangelischen Kirchen-

<sup>38</sup> Vgl. bes. E. Jünger, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht. Tübingen 1999.

bund vorgelegten Diskussionsgrundlage «Welche Zukunft wollen wir?»<sup>39</sup> wird mit Entschiedenheit die Position vertreten, ein gesellschaftlicher Konsens sei sinnvoll, möglich und unverzichtbar. Was aus der Sicht postmoderner Differenz-, Pluralisierungs- und Mediatisierungstheoretiker als altbacken, unterkomplex und zwanghaft erscheinen mag, ist meiner Auffassung nach höchst bemerkenswert und richtungsweisend. Es handelt sich um die Entschiedenheit, mit der die Konsultation mit Berufung auf das Evangelium des Reiches Gottes einerseits sowie die Theorie und Praxis des Gesellschaftsvertrags andererseits für einen neuen gesellschaftlichen Grundkonsens votiert. Angesichts der gegenwärtigen gesellschaftlichen Umbrüche stehen die Schweizerinnen und Schweizer der Konsultation zufolge vor der Herausforderung, sich auf neue Grundlagen ihres Zusammenlebens zu verständigen. Sie sind gefordert, den Dialog über die Zukunft der Schweiz aufzunehmen, wenn sie nicht von den vermeintlichen Sachzwängen der Globalisierung, Liberalisierung und Individualisierung überrollt werden wollen. Darum gilt es, einen neuen Gesellschaftsvertrag zu schließen. Darunter versteht die Konsultation «eine gesellschaftliche Verständigung und eine Übereinkunft über die grundlegenden Bedingungen dafür, daß eine Gesellschaft zusammenhält und ein gutes Leben aller ermöglicht».<sup>40</sup> Die Kirchen beteiligen sich mit der Prozedur der ökumenischen Konsultation katalysatorisch an dem aus ihrer Sicht anstehenden Diskurs über eine solche Übereinkunft. Müssen wir uns überhaupt verständigen? Auf eben diese Frage antwortet die Konsultation, und sie könnte sich dabei sowohl auf den Universalisten Habermas als auch auf den Kommunitaristen Walzer berufen. Ich stimme der Intention der ökumenischen Konsultation ebenso wie ihrer Ausrichtung zu und füge gleichzeitig hinzu, daß deren Einsichten auch für die Kirche(n) selbst gelten. Das gilt zuallererst in bezug auf ihre elementare Erkenntnis, welche lautet: «Jede Gesellschaft muß sich von Zeit zu Zeit auf ihre Grundwerte und Ziele verständigen, die ihren Sinn, ihren Zusammenhalt, die Ausrichtung ihrer Entwicklung bestimmen sollen.»<sup>41</sup>

*Edmund Arens, Luzern*

<sup>39</sup>Schweizer Bischofskonferenz / Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund, Ökumenische Konsultation zur sozialen und wirtschaftlichen Zukunft der Schweiz: «Welche Zukunft wollen wir?» Diskussionsgrundlage. Bern 1998; vgl. M.D. Zürcher, Ein neuer Gesellschaftsvertrag? Anmerkungen zur Ökumenischen Konsultation zur sozialen und wirtschaftlichen Zukunft der Schweiz, in: Orientierung 63 (1999) S. 148–151.

<sup>40</sup>Schweizer Bischofskonferenz / Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund, Ökumenische Konsultation 21.

<sup>41</sup>Ebd.

## Vom Opfer zur Gabe?

Anregungen zur hermeneutischen Reflexion\*

Ob man sich mit «dem Christentum» noch identifiziert oder nicht – die Lage ist außerordentlich ernst. Ich meine damit nicht die Skandale und Fälle, die man kennt und über die man zornig und bisweilen auch amüsiert und sarkastisch redet, zumal diese Skandale, Fälle, Intrigen usw. den Blick auf das Ausmaß der Krise des Christentums eher verstellen. Diese Krise, die im Kern eine innere, eine prinzipielle Krise ist und m.E. nicht als «Gotteskrise» bezeichnet werden sollte, berührt wesentliche Positionen des uns bekannten Christentums. Ich wende mich im folgenden nur einem einzigen unter vielen anderen Themen zu, über die heute hermeneutisch nachzudenken ist, d.h. von der Frage ausgehend, ob und wie anders und weniger mißverständlich gesagt werden kann, worum es in der herkömmlichen Vorstellungs- und Redeweise ging und geht.

### Schwierigkeiten mit der Theologie des Opfers

Hierzu zuerst einmal eine Beobachtung: Dem Thema kommt offenbar eine gewisse Aktualität zu. So wurde es z.B. 1998 in der

deutschen Dogmatiker-Konferenz behandelt, hat die «Theologisch-praktische Quartalschrift» ihm ein ganzes Heft gewidmet (1998/2) und bot die Kölner Karl-Rahner-Akademie im selben Jahr eine Vortragsreihe dazu an; mehrere Einzelthemen daraus zu nennen, mag interessant sein: Gabe – Tribut – Opfer. Religionsgeschichte des Opfers (B. Gladigow), Krüezesnachfolge und Opferbereitschaft. Zur Ambivalenz christlicher Leidensmystik (G. Fuchs); Die Eucharistie – Meßopfer und Mahlgesellschaft (A. Gerhards); Die ARENA – eine moderne Gewalt- und Opferstätte? (A. Vollmer); «Oh du Lamm Gottes, unschuldig am Stamm des Kreuzes geschlachtet...» Ein Versuch theologischer Aufklärung (B.J. Hilberath) und sogar: «Blut muß fließen». Hermann Nitsch oder das Opfer in der bildenden Kunst (W. Schmied und F. Mennekes).

Ich kann natürlich hier nicht auf die zahlreichen biblischen und dogmatischen Fragen eingehen<sup>1</sup>, sondern möchte lediglich den Versuch machen, die Problemkonstellation auf den Punkt zu bringen. Was das NT angeht<sup>2</sup>, beziehe ich mich hier auf den Aufsatz des Exegeten Christoph Niemand «Jesu Tod – ein Opfer-tod?» in dem erwähnten Heft der ThPQ (S. 115–124).

In fast allen Religionen treffen wir auf die Vorstellung, man könne und solle der Gottheit Opfer bringen, um ihre Macht anzuerkennen und sie günstig zu stimmen, d.h. um auf sie einzuwirken. Auch Menschenopfer kamen vor, wurden in Israel aber abgelehnt, wie der Verlauf der Erzählung von Abraham und Isaak zeigt (Gen 22,1–14). Die Opferpraxis hängt stets mit einem Priesterstand zusammen. Propheten Israels polemisierten gegen beides, gegen Opfer und Priester, und forderten statt dessen Wahrhaftigkeit und Sittlichkeit. So war es auch bei Jesus; es gibt für ihn weder Priester noch Opfer, sondern die Brüderlichkeit aller vor dem einen Gott als dem Vater und die Präsenz sowie die Erwartung der Basileia. Die Botschaft Jesu und seine Treue zu seiner Sendung bis in den Tod geschahen «für uns», doch dieses «für uns» und «für die Vielen» (Lk 22,19f.; Mk 14,24), dieses «für» muß nicht im Sinne eines Opfers verstanden werden; es meint das Handeln Jesu aus Gehorsam gegenüber seinem Vater und aus Liebe zu den Menschen; die Verbindung mit dem Opfer-Gedanken war und ist nicht notwendig. Später jedoch kam es dazu, dieses «für» im Sinne der Opfervorstellung zu deuten und Jesus als den einzigen Hohenpriester zu proklamieren (Hebr 7, bes. V. 26).<sup>3</sup> Welches im einzelnen die Gründe und Umstände waren, die bewirkten, daß das «für» als Opfer interpretiert wurde, vermag ich nicht zu sagen; wahrscheinlich handelt es sich im Kontext der weiteren Entfaltung des Jesus-Glaubens um eine auch religionsgeschichtlich naheliegende Adaption sowohl jüdischer als auch paganer Auffassungen. Insbesondere die jüdische Tradition des Lamm-Opfers als der Darbringung eines unschuldigen Tieres (vgl. Ex 12,3–10; 29–42; Jes 53,7) hat eine wesentliche Rolle gespielt.

Die Übertragung der Vorstellung vom Opfer Jesu auf die Eucharistiefeyer bzw. auf das «Meßopfer» als dessen repräsentatio ist dann nur noch eine Konsequenz, auf die ich hier nicht weiter eingehe; vermerkt sei nur, daß diese Deutung mit der zunehmenden Entfernung von den Mählern Jesu sich durchsetzen konnte.

Mindestens ebenso schwerwiegend wie der exegetische Befund ist aber die innere Unverständlichkeit (um nicht zu sagen Paradoxie), die in der dogmatisch-systematischen Weiterentwicklung der Opfertheologie bis auf den heutigen Tag liegt. Sie besteht,

\*Der Text, der als Einführung bei einer Tagung vorgetragen wurde, möchte lediglich einige «puncta cogitationis» bieten, die zu beachten bei heutigen Reflexionen über die Opfer-Thematik nützlich sein mag. Die Anmerkungen wurden bewußt knapp gehalten.

<sup>1</sup>Zur theologischen und philosophischen Problematik vgl. die instruktiven Ausführungen zum Stichwort «Opfer» von A. Seigfried, S. Lorenz, W. Schröder u.a., in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. J. Ritter u. K. Gründer, VI, Basel-Stuttgart 1984, Sp. 1223–1237 (Lit.)

<sup>2</sup>Zur heutigen Problematik und Situation der Exegese des Neuen Testaments erinnere ich hier nur an das wichtige Interview mit Paul Hoffmann in: Orientierung 63 (1999), S. 165–171.

<sup>3</sup>Vgl. E. Gräßer, An die Hebräer. 2. Teilband Hebr 7,1–10,18. (EKK Band XVII/2). Zürich und Neukirchen-Vluyn 1993, S. 65–76.

pointiert gesagt, im folgenden: Gott erschafft den freien Menschen, obwohl er dessen Schuld vorausieht. Er erlöst ihn von dieser, von ihm zugelassenen Schuld durch den Tod seines eigenen Sohnes, da menschliche Opfer ihm als Sühne nicht ausreichen. Gott opfert also sich selbst seinen eigenen, durchaus trinitarisch zu denkenden Sohn. Warum verlangt der Vater-Gott ein solches Opfer?

Ich will hier überhaupt nicht polemisieren, ich frage nur: Können wir heute so etwas glauben? Wird damit nicht, wie in der Geschichte vielfach gefragt und kritisiert wurde, das Denken von Gott korrumpiert? Kann man einen Gott akzeptieren, der das Opfer seines – unschuldigen – Sohnes will, um die von ihm zugelassene Sünde der Welt zu sühnen? Das ist alles sehr schwer zu glauben<sup>4</sup> oder im Sinne des «intellectus fidei» einzusehen. Soll man dazu mit Tertullian und anderen sagen, dies sei so absurd, daß Menschen es sich nicht hätten ausdenken können und daß es deshalb von Gott geoffenbart sei?

Andererseits hat dieser «Mythos» einen sehr großen Vorzug, der zweifellos zu seiner breiten Akzeptanz beigetragen hat. Er verleiht dem Tod und dem Leiden einen Sinn: Die Menschen können sich der Gesinnung des sich opfernden Messias und sogar des Gottessohnes innerlich anschließen, ihr Leiden und ihren Tod wie er als Opfer betrachten, mit ihm opfern, oder, wie man populär sagt, die Leiden «aufopfern».

Wenn nun aber Jesus sich freiwillig dem Leiden unterwarf, sondern sein Los im vertrauenden Gehorsam zu seiner Sendung ertrug, dann sind nicht das Leiden und der Tod als solche heilstiftend, sondern das Vertrauen auf den Gott und die Liebe zu den Menschen. Das Leiden, das nicht sein soll, wird hingenommen, mehr nicht; es wird nicht zu einer positiven, erlösenden Kraft mythisiert. Das Leiden muß vielmehr, auch christlich gesehen, entschieden bekämpft und vermieden werden (wie *mutatis mutandis* im Buddhismus).

Ich lasse diese Überlegungen hier so stehen. Es wird aber schon deutlich, daß gegenüber der Auffassung vom freiwilligen Opfer (*sacrifice*) und dessen Entsprechung in Gestalt von Verzicht, Askese usw. theologische Vorsicht geboten ist. Jesus – ein *victime*, ein unfreiwilliges Opfer, aus dem ein *sacrifice*, das Opferlamm wurde? Das klingt verwegen, aber die Frage stellt sich ganz einfach exegetisch und theologisch-systematisch.

Ich wende mich nun philosophischen Aspekten zu und muß es an dieser Stelle den Leserinnen und Lesern überlassen, der Frage nachzugehen, ob und inwieweit es Zusammenhänge mit der Theologie des Opfers gibt.

### Plotins Schildkröte

Innerhalb der Philosophie des Neuplatonikers Plotin (ca. 204-270) wird natürlich auch das Problem des Unvollkommenen bzw. des Negativen in diesem einen wohlgeordneten und lebendigen Kosmos erörtert. Insbesondere in seiner Schrift «Gegen die Gnostiker», womit wohl auch Christen gemeint waren, verteidigt Plotin gut griechisch den Kosmos gegen dessen vorwiegend dualistische Verächter. Dabei übersieht er jedoch nicht, daß «die Ordnung des Ganzen» in der Bewegung ihres Werdens und Vergehens, als *φύσις* also, über das Niedere hinweggeht, wo es um des Ganzen willen nötig ist. Was Plotin hier genau meint (vgl. II, 9 [33] 7, 33-39)<sup>5</sup>, ist metaphysisch schwer verständlich, doch greift er auch hier zu einem einprägsamen Vergleich, der die Intention seiner Aussage ziemlich deutlich werden läßt: «... so wird eine Schildkröte, die mitten im Weg von einer großen, rhythmisch voranschreitenden Tanzgruppe ereilt wird, zertreten, weil sie dem regelmäßigen Vorausschreiten des Reigens nicht enttrinnen kann; könnte sie sich aber seinem Rhythmus einreihen, so würde selbst ihr nichts von dem Reigen widerfahren.» (Zeile 36-39)

<sup>4</sup>Zur Opfer-Kritik in der Religionsphilosophie der Neuzeit vgl. S. Lorenz u. W. Schröder (vgl. Anm. 1), Sp. 1230-1235.

<sup>5</sup>Plotins Schriften, übers. v. R. Harder, neubearb. v. R. Beutler u. W. Theiler. Band IIIa, Hamburg 1964, S. 125.

Bei diesem Bild spielt zwar die Opfer-Vorstellung keine Rolle, aber es ist deutlich, daß nach Plotin bisweilen das Geringe dem Größeren weichen muß. Dieser Gedanke ist bei ihm rein metaphysisch bzw. ontologisch gemeint, also nicht geschichtlich. Wie wichtig er aber ist, ergibt sich nicht nur aus Leibniz' Gedanken von dem unvermeidlichen *malum metaphysicum*, sondern auch aus der modernen Transposition dieser Überlegung auf die Problematik der Evolution als eines Vorgangs auf der Ebene der Welt *als Natur*. Hierzu sagt z.B. Teilhard de Chardin, daß um der Evolution willen Negatives unvermeidlich und hinzunehmen sei; allerdings gesteht Teilhard ein, daß er das «Übermaß» des Negativen nicht zu begreifen vermag.<sup>6</sup>

### Hegels Blume

Ich gehe nun zu einem Gedankengang über, der die Welt *als Geschichte* betrifft und der uns auf vielfältige und fatale Weise bekannt ist. Um der Zukunft willen (der des Vaterlands, des Sittengesetzes, des gelungenen Daseins überhaupt usw.) verlangen, so hört man, die Geschichte bzw. deren reale Vollstrecker immer wieder «Opfer». Dazu möchte ich hier nur hervorheben, daß Hegel in diesem Zusammenhang *ausdrücklich* vom «Opfer» spricht; so liest man in seinen Ausführungen zur «philosophischen Weltgeschichte»: «Aber auch indem wir die Geschichte als diese Schlachtbank betrachten, auf welcher das Glück der Völker, die Weisheit der Staaten und die Tugend der Individuen zum Opfer gebracht worden, so entsteht dem Gedanken notwendig auch die Frage, *wem, welchem Endzweck* diese ungeheuersten Opfer gebracht worden sind.»<sup>7</sup>

Immerhin verbindet Hegel diese Sicht der Geschichte mit «Trauer» und sogar mit der «Empörung des guten Geistes, wenn ein solcher in uns ist» (S. 80), und das scheint auch für einige andere bekannte Hegel-Sätze zu gelten, die sich auf das Handeln der «großen welthistorischen Individuen» (S. 97) beziehen und die hier nicht fehlen dürfen: «So haben solche welthistorischen Individuen allerdings in ihren großen Interessen andere, für sich achtungswerte Interessen, heilige Rechte, leichtherzig, flüchtig, momentan, rücksichtslos behandelt, eine Behandlungsweise, die moralischem Tadel ausgesetzt ist. Aber ihre Stellung überhaupt ist als eine andere zu fassen. Eine große Gestalt, die da einherschreitet, zertritt manche unschuldige Blume, muß auf ihrem Wege manches zertrümmern.» (S. 105)

Was diese großen Individuen – und gewiß auch diverse kleinere – unter «unschuldigen Blumen» verstanden und was sie mit ihnen angestellt haben, brauche ich hier nicht zu schildern.

### Nietzsches Honig

Der erste Abschnitt des 4. Buches des «Zarathustra» trägt den seltsamen Titel: «Das Honigopfer»<sup>8</sup>. Ich fühle mich außerstande, die Details dieses schwierigen Abschnitts zu erklären, aber es ist offenkundig, daß Nietzsche von dem Begriff des Opfers, den er hier Zarathustra zunächst im Sinne der verständlichen und gebräuchlichen Rede verwenden läßt, abrückt und dann, in und aus der Einsamkeit des gealterten Zarathustra, geradezu in sein Gegenteil verkehrt: Das Opfer wird zur Verschwendung, zur Gabe, die zugleich anlocken will. Daß Nietzsche die Kritik der Aufklärung an religiösen Opfern teilt, ergibt sich aus diesem Satz aus der «Morgenröte» (IV, Aph. 221): «Die Moralität, welche sich nach der Aufopferung bemißt, ist die der halbwildern Stufe.» Dazu gehört auch noch die Formulierung, daß es «kannibalische Götter» seien, die «Opfer» verlangen.<sup>9</sup> Daß Nietzsche dann im «Zarathustra» die Opfer-Vorstellung umdeutet, kann

<sup>6</sup>Vgl. P. Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*. München 1959, S. 310.

<sup>7</sup>G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1955, S. 80.

<sup>8</sup>Vgl. Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, hrsg. v. K. Schlechta. Band II, Darmstadt 1963, S. 477-480.

<sup>9</sup>Ebd. Band I, S. 1166.

somit nicht überraschen. Wie «allen Früchten, die reif werden», so hat auch Zarathustra Honig in seinen «Adern», den er auf einem hohen Berg «opfern» will. Aber dies ist nicht ein Opfer des Verzichts oder der Preisgabe, so daß Nietzsche den Zarathustra sagen läßt: «Was opfern! Ich verschwende, was mir geschenkt wird, ich Verschwender mit tausend Händen: wie dürfte ich das noch – Opfern heißen!» (Schlechta II, S. 478)

Zarathustra will sich verschwenden, damit, wie er sagt, «das große, fern Menschen-Reich, das Zarathustra-Reich von tausend Jahren» komme, d.h. im Sinne Nietzsches: die Fülle des Lebens, der Erde, der Lust, die Ewigkeit will, und damit «alle schwarze Trübsal» verschwindet. (S. 480) Zarathustras Botschaft ist der als Gabe verschwendete Honig, der die Menschen anlocken soll und dessen Süße das wirkliche Glück verheißt. Trotz der inhaltlichen Unklarheit dieser Botschaft darf man von ihr sagen, daß sie an die Stelle der alten Opfer eine neue Hingabe setzt, die Zarathustra auch in die Worte faßt: «– mein Glück selber werfe ich hinaus in alle Weiten und Fernen...» (S. 479)

### Kleines anthropologisches Resümee

Was nunmehr noch zu sagen ist, scheint mir zwar nicht sehr tiefgründig, jedoch unvermeidbar zu sein. So wie die Lage der Dinge bzw. die condition humaine ist, kommen wir um Einschränkungen nicht herum. Das gilt für das Zusammenleben aller ebenso wie für die Lebensführung der einzelnen. Einschränkungen können unfreiwillig oder freiwillig sein. Wir haben unsere Endlichkeit zu akzeptieren, und wir haben um bestimmter Verwirklichungen unserer selbst willen auch freiwillig Einschränkungen auf uns zu nehmen. Es fragt sich aber, ob man derartige anthropologisch notwendige Einschränkungen heute noch mit dem Begriff des Opfers in Verbindung bringen kann.

Wir wehren uns dagegen, von irgend jemand für irgendeine Sache oder irgendein Ziel zu Opfern gemacht zu werden; es scheint aber, daß wir nicht selten unabsichtlich in diese Opfer-Situation hineingebracht werden. Nach wie vor werden viele politisch, sozial, religiös, vermutlich auch medizinisch geopfert, nicht zu reden von jenen Opfern, die die Natur verlangt. Die Weigerung, Opfer sein oder werden zu wollen, setzt zweifellos eine Position voraus, die das Ich, das Subjekt als Träger von Rechten, Ansprüchen und Glückserwartungen ansieht, eine aufgeklärt-moderne, aber als solche auch eine «westliche» Anthropologie.

Wir werden also bereit sein müssen, Einschränkungen passiv hinzunehmen, aber diese Einschränkungen als Opfer zu deuten oder bewußt als Opfer mitzuvollziehen, dafür fehlen heutzutage die anthropologisch-psychologischen sowie die soziologischen und religionsphilosophischen Voraussetzungen.

Obwohl es sich mit der Unterscheidung freiwillig/unfreiwillig und aktiv/passiv in anthropologischer Hinsicht nicht so einfach verhält, wie man meinen könnte, möchte ich noch kurz auf die Art von Einschränkungen eingehen, denen wir nicht ausgeliefert sind, sondern die wir selbst vornehmen (können). Hier wäre eine ganze Skala von Verhaltensweisen zu nennen, von schlichten Präferenzen und Verzichten bis hin zu Askese, Gehorsam, Hingabe und Liebe. Für solche Selbsteinschränkungen gibt es die unterschiedlichsten Motive, von der Sorge um die Gesundheit angefangen bis zu der Rücksicht auf das Gemeinwohl, den beruflichen Erfolg usw. und bis zur Einsicht in die Gefahren der definitiven Zerstörung der Welt durch den Menschen.

Die freiwillige und aktive Einschränkung ist im wesentlichen geleistet durch das Interesse an uns selbst. In dem Maße, wie es sich so verhält, wird man zwar anthropologisch auch die Notwendigkeit freiwilliger Einschränkung anerkennen müssen, aber man wird hier nur in einem analogen, wenn nicht sogar nur in einem äquivoken Sinn von «Opfer» sprechen können. Das freiwillige Sich-Verschwenden und Sich-Verschenken muß jedenfalls, wie schon Nietzsche hervorhob, nicht als Opfer angesehen werden.

An die Stelle der Rede von freiwilligen Opfern kann indes die Rede von der Gabe, der Hingabe, dem Sich-Einsetzen für andere und für etwas treten, was heute anthropologisch zugänglicher und vermittelbarer sein dürfte. So bleibt z.B. das ignatianische «Geben ohne zu zählen» eine anthropologische Möglichkeit, die allerdings ein gewisses Maß des Habens voraussetzt. Wir wissen aber auch, z.B. von Primo Levi<sup>10</sup>, daß die Gabe eines kleinen Brotstücks unter schwersten Bedingungen möglich ist und eine Art anthropologischer Affirmation bedeutet; ähnlich wie das Glas Wasser, das man auch heute noch umsonst zu geben pflegt. Doch auch die Freundlichkeit und das Lächeln können eine solche Gabe sein.

Die Antwort auf die Frage, ob die Welt ohne Opfer menschlich sein kann, hängt offenbar nicht nur, aber doch auch in erheblichem Maße von definitorischen bzw. sprachanalytischen Klärungen ab. Ohne das Phänomen des Gebens und der Gabe versinkt indes die menschliche Lebenswelt in ein Totalreglement, in dem nur noch Rechtsansprüche, wissenschaftlich-technische Nötigungen und auf dem Geldwesen beruhende Verhältnisse den Lauf der Dinge bestimmen. In dieser Perspektive verweist die alte Rede vom Opfer, anthropologisch-hermeneutisch transponiert, auf den die Macht der Notwendigkeiten relativierenden und insofern auf den humanistischen und humanisierenden Charakter der Gabe.

Heinz Robert Schlette, Bonn

<sup>10</sup>Vgl. P. Levi, Ist das ein Mensch? München 1992, S. 77 u. 147.

## Ein amerikanischer Stalinroman

Wer auch immer den Versuch unternimmt, die pathologischen Dimensionen eines Dschugaschwili in der Form einer fiktiven Autobiographie zu erfassen, der sollte mit dem Quellenmaterial ebenso vertraut sein wie mit der Psychopathologie von Tatmenschen, die um der Macht willen so lange ihre Mitwisser aus dem Wege räumen, bis sie zu solchen Sätzen gelangen wie «Endlich habe ich Gott an Einsamkeit übertroffen». Richard Lourie<sup>1</sup>, dessen erstaunlicher «Roman» mit diesem Satz endet, verfügt sicherlich über beide Fähigkeiten, wengleich er die Diktion des Ich-Erzählers in der weiten Spanne zwischen erlebendem und äußerster Distanz zu sich selbst haltendem «Tagebuchschreiber» und Kommentator seiner eigenen Handlungen oft nicht durchhalten kann. Doch zunächst zu dem zentralen Sujet, das der einleitende Satz des 36 Erzählsequenzen aufweisenden Textes verkündet: «Leo Trotzki will mich umbringen.» Mit dieser Zwecklüge entwirft ein kalt kalkulierender,

ein gekränkter und haßgeladener Ich-Erzähler seine Projektionen, die im wesentlichen um die Biographie kreisen, die Leo Trotzki im mexikanischen Exil seit Mitte der 30er Jahre über Stalin schrieb. Der dorthin geflüchtete ehemalige stellvertretende Vorsitzende des Rates der kommunistischen Volkskommissare, bis 1923 nach Lenin der wichtigste Vollstrecker der bolschewistischen Machtpolitik, 1929 aus der Sowjetunion ausgewiesen, lebte in der ständigen Furcht vor Attentaten, die Stalin unter anderen mit Hilfe mexikanischer Genossen (unter ihnen der Maler Siqueiros) zweimal initiieren ließ.

### Handlung aufgrund einer fiktiven Autobiographie Stalins

In diesem Zeitraum zwischen der ersten Begegnung Stalin-Trotzki im April 1905, auf dem dritten Kongreß der russi-

schen sozialdemokratischen Partei in London, und dem 20. August 1940 spielt die Handlung, in der auf der Grundlage einer fiktiven Autobiographie Stalins die Abrechnung mit dem Gründer der Roten Armee und dem Vor-Denker der «Weltrevolution» vollzogen wird. Lourie läßt seinen Ich-Erzähler in alle Untiefen eines Gehirns steigen, das seine geistige Unterlegenheit gegenüber dem jüdischen Intellektuellen mit der glänzenden sprachlichen und operativ-taktischen Begabung durch eine Reihe von Eigenschaften nicht nur auszugleichen vermag. Bereits in den ersten Abschnitten, als der Erzähler in der Gestalt von Sosso, so einer der Spitznamen von Dschugaschwili aus seiner Jugend, über einige seiner Fähigkeiten erzählt, werden diese im Detail geschildert. Das phänomenale Gedächtnis (S. 45), die heimtückische Eigenart, den geschlagenen Gegner so zu demütigen, damit er nie wieder auf den Gedanken komme, sich zu rächen (S. 43), sein tief verwurzelter Antisemitismus (S. 60), sich so zu verstellen, daß man jederzeit die Position des vermeintlichen Gegners einnehmen kann, um diesen bei der ersten Gelegenheit zu hintergehen (S. 70f.), die Fertigkeiten bei der Durchführung von Raubüberfällen und der Inszenierung von Morden (erlernt in der Schule der Kintos in Tbilissi), das Racheempfinden gegenüber all denjenigen, die sich irgendwann einmal über Kobo, den Verbrecher und «grauen Fleck» (wie z. B. Suchanow, den Stalin hinrichten ließ), sachlich und ironisch geäußert hatten (vgl. S. 115), die abgrundtiefe Schadenfreude über die ehemaligen Kampfgefährten, die er in den Moskauer Prozessen während der Verhöre heimlich beobachtete und dann hinrichten ließ (S. 120ff.), seine hinterlistige Taktik bei der Besetzung von Mordkumpanen (wie z. B. Berija, der Speichellecker Stalins und berüchtigte Spießgeselle bei der Durchführung zahlreicher Komplote und Mordinszenierungen, vgl. S. 150f.), die Skrupellosigkeit, mit der er seine Vorstellungen von Marxismus in die Tat umsetzte. Die meisten der an anschaulichen Beispielen belegten Eigenschaften bringt Lourie immer wieder in Verbindung mit jener Biographie, die Trotzki im fernen und gleichzeitig vertrauten Mexiko schrieb. Denn die Ferne wurde durch die Mitarbeit der stalinschen Genossinnen und Genossen aufgehoben, die Trotzki's Aufzeichnungen abfotografierten und dem Kremlberg-Diktator zukommen ließen. Auf diese Weise war Stalin meistens im Bilde über die «Schachzüge» seines Gegners, der ihm aufgrund seiner Gegendarstellungen über

die inszenierten Moskauer Prozesse von 1936 bis 1938 schwer zu schaffen machte. Auch aus diesem Grund wollte ihn Stalin so schnell wie möglich umlegen lassen, was ihm schließlich mit Ramon, dem gekauften Chauffeur und «Freund» des Hauses, am 20. August 1940 gelang.

### Stärken und Schwächen beim fiktiven Ich-Erzähler

Der «Roman» von Richard Lourie operiert mit einem Ich-Erzähler, in dem die gedankliche und die Handlungsdimensionalität einer skrupellosen Persönlichkeit angelegt ist, die nicht nur im wörtlichen Sinne über Leichen ging, sondern aufgrund seiner perfiden Strategie alle jene Mitkämpfer auf dem Wege zur Macht in der Weise aus dem Wege räumte, daß – so weit wie möglich – auch die Zeugen der verbrecherischen Taten liquidiert wurden. Eine derartige kriminelle Energie verlangt ein weitsichtiges strategisches und operatives Vorgehen, das an den Schnittstellen zwischen äußerer Rede und inneren Monologen ansatzweise zu erkennen sein müßte. Louries Text brilliert immer dann, wenn er in den machtrhetorischen Auseinandersetzungen mit seinen Untergebenen seine List und Tücke erfolgreich einsetzen kann. Beispiel hierfür sind die Gespräche mit Jagoda, den Stalin 1937 verhaften und erschießen ließ, in denen es um die vermutliche Vergiftung Lenins nach seinem Schlaganfall im Dezember 1922 ging (vgl. S. 333–336), eine These, die bereits Trotzki in den letzten Abschnitten seiner Stalin-Biographie aufgestellt hatte. Deutlich schwächer hingegen erweisen sich solche Passagen, in denen der fiktive Stalin über Revolutionen und historische Abläufe nachdenkt. So sagt er z. B.: «Revolutionen sind öffentliche Ereignisse, und ich bin kein öffentlicher Mensch.» (S. 242) Über die Deutschen äußert er sich wie folgt, nachdem er Trotzki einen historischen Fehler ankreidet, nicht mit den Deutschen die Revolution gemacht zu haben: «Die Deutschen denken wissenschaftlich und müssen ihre Erkenntnisse und Schlüsse von etwas ableiten. Ganz anders die Russen, die schon außer Rand und Band geraten, wenn man nur das richtige Wort zu ihnen sagt – Wodka, Wahrheit, Rußland.» (S. 262). Offensichtlich überträgt der Autor hier nationale Stereotype in das Denken eines Machtpolitikers, der sich erwiesenermaßen nicht solcher Wortfügungen bediente. Atemberaubend sind andererseits die polemischen Auseinandersetzungen mit einzelnen Passagen aus der Stalin-Biographie Trotzki's, die dem Diktator in regelmäßigen Abständen in Fotokopien aus Mexiko zugeschickt wurden, wie auch die Simulationszenen mit den Stalin- und Trotzki-Doppelgängern. In den zuerst genannten Passagen legt Lourie die tückischen Gedankengänge eines pathologischen Mörders und eiskalten Taktikers dar, in den zweiten offenbart sich der Puppenspieler des Grauens, der seine potentiellen Opfer im Simulationsspiel alle möglichen Reaktionen erleben läßt.

Mit seiner spektakulären, fiktiven Autobiographie hat Lourie nach den zahlreichen Stalin-Biographien (Serge, Deutscher, Souvarin, Broué) die Deutung der Verbrecherpersönlichkeit Dschugaschwili-Stalin um zumindest zwei Dimensionen erweitert. Er hat jene tückischen Operationspläne zur Auslöschung all seiner Gegner und Sympathisanten in eine Beziehung zu der Wahnvorstellung des Patienten gebracht, seine noch nicht liquidierten Kampfgefährten wollten ihn um die Ecke bringen. Und: er verfolgte – nicht zuletzt aufgrund seines verblüffenden Personengedächtnisses – alle diejenigen, die ihn irgendwann gekränkt und gedemütigt hatten. Daß er darüber hinaus noch weitere operative Fähigkeiten besaß, konnten seine ihn oft unterschätzenden Mitstreiter nur ahnen, ohne den Mut zu haben, diesen Kinto aus der Verbrecherwelt von Tbilissi rechtzeitig auszuschalten. Ein Buch, das wahrlich Alpträume erzeugt, nicht nur mit dem Blick auf die Mafia-Politik in Rußland, sondern auch im stillen Gedenken all derer, die von den stalinschen Schergen liquidiert wurden.

Wolfgang Schlott, Bremen

<sup>1</sup>Richard Lourie. Stalin. Die geheimen Aufzeichnungen des Jossif Wissarionowitsch Dschugaschwili. Roman. Aus dem Amerikanischen von Hans J. Becker. Luchterhand, München 1999. 346 S., 44 DM.

## ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x 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 Wolf (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  
Gönnerrabonement: 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.