



ORIENTIERUNG

Nr. 21 64. Jahrgang Zürich, 15. November 2000

MAN HAT HIERZULANDE auch in kirchlichen Medien kaum etwas vom großen gesamtbrasilianischen Treffen der Basisgemeinden gehört, das vom 11. bis 15. Juli 2000 in *Ilhéus* im Bundesstaat Bahia stattfand. Offensichtlich ist das, was manche noch in den achtziger Jahren – oft nicht ganz zu Unrecht – als eine Art kirchlicher Modeerscheinung betrachteten und mit dem Stichwort «Zuflucht Dritte Welt» akzentuierten¹, zu der auch das Ausschauhhalten nach den Basisgemeinden in Lateinamerika gehörte, inzwischen fast ganz «aus der Mode gekommen».

Was heute auch sonst in der Weltkirche in vielschichtigen Inkulturationsprozessen und oft unter schmerzlichen Konflikten an Leben aufzubrechen beginnt, kann allerdings nicht einfach nur als kurzlebiges religiös-kulturelles Phänomen abgetan werden. Warum wird im theologischen Lehrbetrieb – von einzelnen Ausnahmen abgesehen – davon nur wenig Notiz genommen? Man wird sich einmal mehr fragen müssen, ob die deutschsprachige Theologie, die auf Grund ihrer Gründlichkeit und Wissenschaftlichkeit weltweit einen guten Ruf genießt, doch in vieler Hinsicht noch sehr provinziell und eurozentrisch ist und wieder im eigenen Saft westlich-akademischer Überheblichkeit und Selbstgefälligkeit zu schmoren beginnt.² Es hat in ihren Reihen vor Jahren schon einmal mehr an weltkirchlich-interkultureller Offenheit für die «Anderen» und ein Mehr an Interesse für deren kontextuelle Theologien, deren Spiritualität und Kirchenerfahrungen gegeben, als dies zur Zeit der Fall ist.³

Brasilien: Treffen der Basisgemeinden

Was die Kirchenbasis angeht, wäre es aber gerade im Blick auf die sachgerechte und glaubwürdige Bildungsarbeit der kirchlichen Hilfswerke und auf die Partnerschaften vieler Gemeinden und Gruppen nicht gerecht, den Gemeinden in Mitteleuropa pauschal einen Mangel an weltkirchlicher Offenheit und Lernbereitschaft zu unterstellen. Trotzdem ist eine gewisse Selbstverliebtheit, vor allem in die eigene pastorale Not, nicht zu übersehen. Das verzweifelte Löcherstopfen im Personal- und Finanzbereich, der Ärger über manche amtskirchlichen Dokumente und Entscheidungen, die auch Seelsorger, Seelsorgerinnen und Kernschichten der Gemeinden ratlos machen und ihnen die Freude an der Kirche verderben, und vieles andere mehr verengen und verängstigen unseren Blick und lassen uns vielfach nur noch auf die «Kommandobrücken» der Weltkirche und auf die lecken Stellen im eigenen ortskirchlichen Boot starren. Die «Boote und Schiffe» der Schwesterkirchen in anderen Ländern und Kontinenten, die wie wir auf dem Meer dieser Zeit unterwegs sind und mindestens ebenso stark mit Gegenwind, Sturmböen und Untergangängsten zu kämpfen haben, geraten aus dem Blickfeld. Der Funkkontakt bricht ab, die Leute an Bord nehmen sich trotz neuer Kommunikationsmöglichkeiten gegenseitig nicht mehr wahr. Vor allem kommt die «kostbare Ladung», die jedes Schiff an Bord hat – die kulturellen Werte, die Schätze an religiösen Traditionen und neuen Glaubenserfahrungen – nicht mehr in den Blick. Man darf als Christ und Theologe nur dankbar sein, wenn man von Zeit zu Zeit vom Schwesterschiff einer anderen Ortskirche «an Bord genommen» wird und anderen pastoralen und theologischen Boden betreten darf.⁴ Das Miterleben dessen, was dort von Ort zu Ort verschieden auf dem fruchtbaren religiös-kulturellen Erdreich alter Traditionen und auf der Aufschüttung neuer Kirchenerfahrungen wächst und sich trotz sozialer Armut und innerkirchlicher Wirbelstürme am Leben erhält, ist ermutigend und lehrreich. Eine solche Begegnung liefert Informationen aus erster Hand. Sie bereichert und hinterfragt die eigene Theologie und Pastoral und wird zum Anstoß für interkulturelle Lebenserfahrungen und Lernprozesse.

Ein kräftiges Lebenszeichen war es jedenfalls, das 10. Treffen der brasilianischen Basisgemeinden. Das Attribut «intereklesial», das schon seit dem 1. Treffen vor 25 Jahren verwendet wird, ist berechtigt. Es ist jedes Mal ein zutiefst «zwischenkirchliches» Ereignis.

BEFREIUNGSTHEOLOGIE

Brasilien: Treffen der Basisgemeinden: 10. Nationales Treffen in Ilhéus (Bahia) vom 11. bis 15. Juli 2000 – Vielschichtige Inkulturationsprozesse in der Weltkirche – Wenn das Leben totgesagt wird – Boömende katholisch-charismatische Eventkultur – Machtvolle geistliche Medienstars und machtlose Basisgemeinden – Bischöfliche Parteinahme für die Basisgemeinden – Ein ökumenisch-interreligiöses Fest des Glaubens – Kirchlich-gesellschaftliche Standortbestimmung – Kluft zwischen Amtskirche und Volksmassen überwinden – Das Schwache in der Welt hat Gott gewählt – Urchristliches Lebensgesetz gegen die Logik des Marktes und die Taktik der Mächtigen.

Franz Weber, Innsbruck

RELIGIONSPHILOSOPHIE

Vom «Lehrsatz der Ungewißheit»: oder Philosophie und Weltanschauung (*Erster Teil*) – Die Fragen von *Miguel de Unamuno* am Beginn des letzten Jahrhunderts – Fragen, die an das Geheimnis rühren – Die Charakterisierung der *condition humaine* durch *Rainer Wiehl* – Im Aporetischen stecken bleiben – Verschärfungen im 20. Jahrhundert – Die nihilistische Verzweiflung ist kein Ausweg – Radikalisierte Unwissenheit – Weltanschauung als problematischer Begriff – Eine Begriffsbeschreibung bei *Romano Guardini* – Interesse am Ganzen – Erfahrung der Defizienz als Ausgangspunkt.

Heinz Robert Schlette, Bonn

LITERATUR

«Bocksgesang»: *Konstantin Vaginovs* Schlüsselwerk – Die Notlage der alten russischen Intelligenzija nach der bolschewistischen Revolution – Letzte Insel traditioneller ästhetischer Positionen – Gegen eine Auftragskunst – Die verschiedenen handelnden Personen verkörpern verschiedene kunsttheoretische Ansichten – St. Petersburg oder Leningrad – Ein vorzeitiger Vertreter der Postmoderne.

Wolfgang Schlott, Bremen

RECHT/EKKLESIOLOGIE

Kirchen und Gleichstellung: Dokumentation einer interdisziplinären Tagung über Gleichstellung im staatlichen und kirchlichen Recht – Menschenrechte und völkerrechtliche Vereinbarungen – Auswirkung staatlichen Rechtes auf die Kirchen – Staatliches Diskriminierungsverbot und kirchlich verweigerte Zulassung von Frauen zur Priesterweihe.

Nikolaus Klein

ROMAN

Ostdeutsche Ankunft im Westen: *Christoph Heins* Roman «Willenbrock» – Reibungsloser Wechsel nach der Wende von 1989 – Keine lineare Kriminalhandlung – Das kleine Glück schenkt keine Befriedigung und Ruhe – Tableau des Verhaltens und der Verhältnisse – Keine tieferen Bedürfnisse.

Paul Konrad Kurz, Gauting bei München

nis, das Delegierte der Gemeinden, Bischöfe, Theologinnen und Theologen aus den verschiedenen Diözesen Brasiliens zu einer Art kirchlich-gesellschaftlicher Standort- und Richtungsbestimmung zusammenführt. Diesmal waren von den insgesamt 250 Diözesen Brasiliens immerhin 216 vertreten. Von den über 300 brasilianischen Bischöfen waren immerhin 63 nach Ilhéus gekommen. Daß auch 63 Theologinnen und Theologen in gleicher Weise wie die anwesenden Bischöfe das Treffen vor allem hörend und reflektierend begleiteten, konnte als «An-Zeichen» eines hilfreichen Rollentausches zwischen lehrender und lernender Kirche gedeutet werden. Namentlich eingeladene Gäste aus Argentinien, Mexiko, Guatemala, El Salvador, Chile, Bolivien, Kuba, aus der Dominikanischen Republik, aus Venezuela, Nicaragua, Ecuador und den Vereinigten Staaten, aus Deutschland, Belgien, der Schweiz und Österreich, aus Italien, Luxemburg, Frankreich, Großbritannien, Spanien und aus dem afrikanischen Gabun waren über Brasilien hinaus Ausdruck des «interkulturellen» Charakters dieser Zusammenkunft. Vor allem aber konnte das spürbare Bemühen um eine gelebte Ökumene und um die konkrete Verwirklichung eines interkulturellen und interreligiösen Dialogs als Beweis «leben-schaffender» Offenheit für die «anderen» gewertet werden: 47 Delegierte kamen aus den verschiedenen evangelischen Kirchen. Führende Persönlichkeiten der afrobrasilianischen Religionen wurden auch in die interreligiösen liturgischen Feiern mit einbezogen. Besonders stark waren diesmal die Abordnungen der indianischen Völker, die mit 65 Teilnehmerinnen und Teilnehmern vertreten waren. Was bei solchen Begegnungen an gemeinsamer ökumenischer, interreligiöser und interkultureller Weltverantwortung zu wachsen beginnt, bedroht erfahrungsgemäß keineswegs die je eigene Identität der Kirchen und Religionen, sondern stärkt sie. Wer es selbst erleben durfte, für den wurde es in vielerlei Hinsicht auch sinnhaft erfahrbar: Hier war und wurde das Evangelium wieder neu lebendig, hier wuchs die Kirche über sich selbst hinaus und blieb gerade dadurch «am Leben»; hier war christlicher Glaube ganz nahe «am Leben dran» oder besser gesagt, mitten im Leben drinnen; hier war der Gott des Lebens in der Lebensfreude und im Überlebenskampf von Menschen präsent und am Werk.

Wenn Leben totgesagt wird

Solche Aufbruchsbewegungen an die Ufer neuen Lebens werden, wenn man einen Blick auf die Welt- und Kirchengeschichte und in die vielen Unterdrückungsgeschichten der Armen und Rechtlosen wirft, freilich nie lange unbehelligt am Leben gelassen: Dort, wo die Unterdrückten ihr Recht auf ein Leben in Freiheit und Menschenwürde einforderten, wurden sie meist zum Schweigen gebracht, aus der Geschichte ausgeschlossen, für abwesend oder tot erklärt oder als lästige soziale Randerscheinung eingestuft. Was in Amerika Jahrhunderte lang an den indianischen Völkern und an den schwarzen Sklaven geschah, die letztlich nur in dem Maß historisch relevant waren, als sich ihre Arbeitskraft zur Aufrechterhaltung des kolonialen Systems als unbedingt notwendig erwies, findet heute in anderen Formen der Versklavung seine Fortsetzung. Wo die Armen aus dieser ihnen zugewiesenen Rolle auszubrechen versuchten, um sich selbst zu behaupten und um ihren eigenen «Lebensweg» zu ge-

¹ K. Nientiedt, *Zuflucht Dritte Welt*, HK 40 (1986), S. 349–351.

² Vgl. dazu die jüngsten Anfragen von R. Fornet-Betancourt, in: *KNA 166/30*, August 2000 (KANN – 8041).

³ Zur Rezeption der lateinamerikanischen Basisgemeinden in der deutschsprachigen Theologie vgl. F. Weber, *Gewagte Inkulturation. Basisgemeinden in Brasilien: Eine pastoralgeschichtliche Zwischenbilanz*, Mainz 1995, S. 38–65.

⁴ Die folgenden Beobachtungen sind das Ergebnis eines Forschungsprojektes der Abteilung «Interkulturelle Pastoraltheologie und Missionswissenschaft» der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck, in dessen Rahmen die Professoren J. Niewiadomski, M. Scharer und F. Weber am Treffen der brasilianischen Basisgemeinden teilnehmen und im Gespräch mit Bischöfen, Theologen und Gemeindeangehörigen ein Stück lateinamerikanischer Kirchenwirklichkeit kennenlernen konnten.

hen, wurden sie zu Feinden der Zivilisation und der Nation erklärt, die es mit aller Gewalt zu bekämpfen galt, weil sie die «gottgegebene» Ordnung störten und die Entwicklung behinderten. Diese menschenverachtende Ideologie hat sich tief in Hirn und Herz der brasilianischen (und lateinamerikanischen) Eliten eingegraben und bricht trotz aller gegenteiligen Beteuerungen von friedlicher «Rassendemokratie» und angeblicher Sorge um die Armen immer wieder durch, wenn in Volksbewegungen von unten oder in kirchlichen Stellungnahmen und Initiativen an die andere Seite der Geschichte erinnert wird. Genau das wollten die indianischen Völker, zusammen mit Vertretern der Kirche, vor allem des Indianermissionsrates der brasilianischen Bischofskonferenz, und anderen Bewegungen im Jahr 2000 tun: Als sie sich nach einem Sternmarsch durch das ganze Land am 22. April in einer friedlichen Demonstration den Jubiläumsfeierlichkeiten der Regierung zum Gedächtnis an die «Entdeckung» Brasiliens näherten, wurden sie einmal mehr in ihrer leidvollen Geschichte gedemütigt, mit Gewalt ausgeschlossen und zum Schweigen gebracht. Schocktrupps der Militärpolizei gingen mit Tränengas, Gummigeschossen und Wasserwerfern gegen sie vor. Die in den Medien weltweit verbreiteten Bilder von Indianern, die den Soldaten mit weit geöffneten Armen oder auf den Knien «begegneten», dokumentierten den historischen Bewußtseinsstand einer «fortschrittlichen Nation» und deren neoliberalen (!) Regierung, die sich weder ihrer Geschichte noch ihrer sozialen Verantwortung stellen wollen.⁵

Wer sie daran erinnert und grundlegende Veränderungen fordert, wie das unter anderem auch die kirchlichen Basisgemeinden immer wieder tun, der muß in gezielten Kampagnen in den Medien mundtot gemacht und totgesagt werden! Es gehört fast schon jedes Mal zum festen medialen Ritual, daß den Basisgemeinden und sozialpastoralen Volksbewegungen immer dann, wenn sie in größeren Treffen auf sich aufmerksam machen und die herrschende Gesellschaft an ihre Unrechtsstrukturen erinnern, ein Grabgesang angestimmt wird. Von einem «Requiem für die Befreiung» war diesmal in einer der größten und einflußreichsten Tageszeitungen des Landes die Rede.⁶ Darin wurde einmal mehr die auch in kirchlichen Kreisen in Europa immer wieder zu hörende These aufgewärmt, die Basisgemeinden befänden sich in einem Stadium des Niedergangs und der Erschöpfung, während der Charismatischen Erneuerung eine rasante Aufwärtsbewegung bescheinigt wurde.

Machtvolle geistliche Medienstars – machtlose Basisgemeinden

Brasilianische Theologen und Kirchensoziologen haben dazu allerdings eine wesentlich differenziertere, wenn nicht sogar gegenteilige Meinung.⁷ Es ist offensichtlich, daß jene zur Zeit (noch) boomende katholisch-charismatische Eventkultur, wie sie vor allem vom Popstar und Priester *Marcello Rossi* und ähnlichen «klerikalen Showmastern» verkörpert wird, die Massen anzieht. Wer «seine» Meßfeiern, zu denen oft mehr als eine Million Menschen strömen, im größten und einflußreichsten Fernsehprogramm des Landes übertragen kann, wer seine Gottesdienste auch «on line» verbreitet und wie Rossi schon im Alter von 33 Jahren Millionen seiner CDs verkauft hat, wird ge-

⁵ Vgl. dazu: H. Goldstein, *Wem gehört der Osterberg? Brasilien – 500 Jahre nach Ankunft der Portugiesen*, in: *KM – Forum Weltkirche 119* (2000) Heft 4, S. 27–30; F. Weber, *Schuldbekennnis und Danksagung. Erinnerung an die «anderen 500 Jahre» brasilianischer Kirchengeschichte*, in: *Diakonia 31* (2000) Heft 6.

⁶ Vgl. dazu: F. Weber, *Totgesagt und doch lebendig. Basisgemeinden in Brasilien als Orte der Befreiung*, in: *KM – Forum Weltkirche 119* (2000) Heft 5, S. 15–19.

⁷ Vgl. z.B.: P.A. Ribeiro de Oliveira, *O Catolicismo. Das CEBs à Renovação Carismática*, in: *Revista Eclesiástica Brasileira 59* (1999), S. 821–835; zu erwähnen ist auch, daß die brasilianische Bischofskonferenz der Charismatischen Bewegung schon im Jahre 1994 eine sehr klare pastorale Orientierung vorgegeben hat: *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica* (Documentos da CNBB 53), São Paulo 1994.

rade in Brasilien sehr leicht zum «medialen Messias», der als einzelner einen anderen Bekanntheitsgrad aufzuweisen hat als Tausende mittelbarer Gemeindeleiterinnen und Gemeindeleiter in den kleinen Basisgemeinden z.B. irgendwo an der Peripherie oder im Landesinneren, die häufig nur einmal im Jahr mit einer Eucharistiefeyer mit ihrem Pfarrer rechnen dürfen, sich aber trotzdem im alltäglichen Überlebenskampf um ein Leben aus dem Evangelium bemühen. Daß manche Kreise in der Kirche und auch einige Bischöfe gerade angesichts des Massenauszugs von Katholiken in den (nicht katholischen) Pentecostalismus sich über diesen neuen Massenzulauf zu katholischen Messen freuen und darüber so glücklich sind, daß sie dabei ihre armen Gemeinden vergessen, zeugt nicht gerade von einer pastoralen Option für die Armen. Aber ist hier der katholischen Kirche nicht eine neue Präsenz in der Mediengesellschaft garantiert? Der neue Boom wird von vielen Bischöfen und Theologen heute schon als ein fragwürdiges und wahrscheinlich kaum über längere Zeit sich durchhaltendes religiös-kirchliches Massenphänomen betrachtet.

Theologisch-pastoral zu hinterfragen ist diese Art «charismatischer Erneuerung», die ja nicht unmittelbar mit den vielen charismatischen Gebetsgruppen gleichgesetzt werden darf, die sich häufig in Pfarrgemeinden redlich engagieren, vor allem deshalb, weil ihrer weltabgehobenen Spiritualität die soziale Dimension des Glaubens fehlt. Warum aber finden solche katholischen Massenbewegungen wie die von Marcello Rossi in Regierungskreisen und in den mit diesen verbündeten systemerhaltenden Medien eine so wohlwollende Unterstützung und so breiten Raum? Warum erblicken gerade konservative Kreise hier die Zukunft der brasilianischen Kirche, und warum begegnet man andererseits den Basisgemeinden mit äußerster Skepsis oder entschiedener Ablehnung? In den bedeutenden und wirklich meinungsbildenden Medien des Landes wurde vom Basisgemeindetreffen in Ilhéus natürlich nicht oder kaum Notiz genommen. Einzelne regierungnahe Zeitungen haben aber aus diesem Anlaß das alte Klischee und Feindbild von den Basisgemeinden als extrem radikale politische Gruppen aufgewärmt, das ja auch in Europa noch nachwirkt und da und dort immer noch verbreitet wird. In totaler Verkennung der tiefen volksreligiösen Gläubigkeit und Kirchlichkeit der Gemeindeglieder wird dann in Leitartikeln großer Zeitungen den Basisgemeinden vorgeworfen, sie seien eine rein politische Gruppierung, die in keinerlei Verbindung mit der Lehre des Papstes und den Orientierungen des Lehramtes stehe und keinerlei religiöse Ausrichtung mehr habe.⁸ Daß gerade der gegenwärtige Papst in seiner Soziallehre für die gesamte Kirche ganz andere Maßstäbe setzt, wird mit Absicht übersehen.

Solche gezielte und böswillige Verzeichnungen der kirchlichen Basisgemeinden werden natürlich von all jenen in der brasilianischen Gesellschaft begrüßt, die noch immer der strikten Meinung sind, die Kirche müsse zu gesellschaftspolitischen Fragen schweigen, weil Religion grundsätzlich nichts mit Politik zu tun habe. Politische Enthaltensamkeit oder Unterstützung des herrschenden Systems – eine andere Alternative ist offenbar nicht zulässig.

Gesellschaftspolitisch konservativ denkende und handelnde Bischöfe und Priester und vor allem die rapid steigende Zahl pentecostaler Pastoren, die selbst in die Parteipolitik gehen, werden nämlich mit einem anderen Maß gemessen als die Basisbewegungen. Sie sind in Regierungskreisen und in der Oberschicht weithin akzeptiert, ja geschätzt. Weil sie die «rechten» Politiker unterstützen, verstoßen sie offensichtlich nicht gegen den «Glaubenssatz», die Kirche dürfe sich nicht in die Politik einmischen. Das tun die neukatholischen Massenbewegungen und ihre Medienpropheten auch mit keinem Wort, weil es ihnen dem Zeitgeist entsprechend und postmodern folgerichtig in erster Linie um eine neue Erlebnisreligion geht, die «nur den Glauben weckt» und die tief in der brasilianischen Volksseele

⁸ So wörtlich in der Zeitung «O Estado do Maranhão» (19. Juli 2000, S. 4), deren Begründer und Eigentümer der frühere Präsident José Sarney ist.

Aus der Botschaft des Zehnten Interekklesialen Treffens der Basisgemeinden in Brasilien:

...In der Nachfolge der großen biblischen Tradition «Unsere Väter haben uns erzählt» haben die Basisgemeinden ständig die Bedeutung und den Wert der Erinnerung hochgehalten. Denn sie sind sich bewußt, daß Gott in der konkreten Geschichte des Volkes zu uns spricht. Auch wissen sie, daß ein Volk, das um seine Geschichte weiß, vergangene Fehler zu vermeiden, Erfolge zu verstärken und so entschieden in die Zukunft zu gehen vermag. Deshalb haben wir die 2000 Jahre des bisher zurückgelegten Weges in Erinnerung gerufen: Wir begannen bei Jesus und den ersten Jüngern, die in der Lehre der Apostel, der Sendung, dem Brechen des Brotes, dem Gebet und dem geschwisterlichen Teilen der Güter verharrten.

Im Blick auf die jüngste Vergangenheit wurde uns deutlich, daß die Basisgemeinden sich zwei Strömungen verdanken, die sich vermischen und gegenseitig ergänzen: eine, die mehr durch eine religiöse Praxis geprägt ist, ... und eine die mehr durch ein gesellschaftliches Engagement geprägt ist im Kampf der Bevölkerung auf dem Lande und in den Städten. Uns wurde deutlich, daß wir ausgehend von den verschiedenen Treffen der Basisgemeinden in den letzten Jahrzehnten einen Weg zurückgelegt haben, der durch Fortschritte und Schwierigkeiten, durch Siege und Niederlagen bestimmt ist. Aufgrund unseres prophetischen Handelns gelang es uns mehrfach, daß gesamtgesellschaftliche Programme zugunsten der Armen und ihrer Anliegen geändert worden sind. Wir sind gewachsen durch unseren Einsatz für die Menschen- und Bürgerrechte, durch den Kampf für die Agrarreform, für die Respektierung der amerindischen Völker, der Nachkommen der afrikanischen Sklaven, der Frauen, Kinder und Jugendlichen, der Behinderten und der alten Menschen. Unsere Kirchen sahen sich durch uns in die Pflicht genommen, ihre Türen zu öffnen, um die Hoffnungen und Anliegen der Ausgegrenzten sich zu eigen zu machen...

Text: Carta às comunidades. Julho de 2000 – ano jubilar; auch in französischer Übersetzung in: DIAL 2399 (1.–15. September 2000); vgl. João Batista Libânio, O X encontro intereclesial de CEBs – leitura teológica, in: Revista Eclesiástica Brasileira 60. (2000) 3, S. 540–556.

schlummernden religiösen Gefühle in Schwingung bringt. Bei dieser neuen Volksreligiosität können alle «mitschwingen» und risikolos mittun. Ein solcher angeblich von allen politischen Elementen und Interessen gereinigter Glaube ist natürlich gerade bei all jenen willkommen, die sich mit ihrem unsozialen Handeln vor keiner religiös-kirchlichen Instanz verantworten wollen. Eine Kirche, die sich in der Tradition der Propheten, aus dem Geiste und dem Handeln Jesu und im Gehorsam gegenüber der Soziallehre ihrer eigenen Hirten jedoch der vorrangigen Option für die Armen verpflichtet weiß und diese pastorale Grundentscheidung auch tatsächlich bis in ihre kleinsten Gemeinden hinab zu leben und in die soziale Tat umzusetzen versucht, wird wohl nie mit dem Beifall der Mächtigen rechnen können und auch nicht dürfen. «Wehe euch, wenn euch alle Menschen loben; denn ebenso haben es ihre Väter mit den falschen Propheten gemacht» (Lk 6,26).

Bischöfliche Parteinahme für die Basisgemeinden

Unter dieser Perspektive kann die Ablehnung der Basisgemeinden mit Fug und Recht als ein Zeichen für deren evangeliumstreue Authentizität interpretiert werden. Die Tatsache, daß man ihnen in den letzten Jahren auch auf weltkirchlicher und regionalkirchlicher Ebene oft lieber das Recht auf Leben abspre-

«Ich finde dich in allen diesen Dingen»

Kleines Rilke-Seminar
Di., 5. Dez., 18.00 Uhr –
Fr., 8. Dez., 13.00 Uhr

Leitung: Dr. Otto Betz

Ein zweites Seminar findet
vom 6.–8. April 2001 statt



Notre-Dame de la Route, Ch. des Eaux-Vives 17,
1752 Villars-sur-Glâne, 026 409 75 00,
secretariat@ndroute.ch <mailto:secretariat@ndroute.ch>

chen oder sie als «illegitime» Kinder der Kirche offensichtlich amtskirchlich verleugnen wollte, wie dies etwa im Zuge der Amerikasynode geschehen ist⁹, hat zweifelsohne komplexe Hintergründe, die auch damit zu tun haben, daß Teile der Kirche sich vor den Wagen neoliberaler Regierungen und mächtiger Interessengruppen spannen lassen, für die jede sozial orientierte Basisgruppe ein Dorn im Auge ist.

Im deutlichen Gegensatz zu diesen unheiligen Allianzen haben sich die 63 auf dem Treffen in Ilhéus anwesenden brasilianischen Bischöfe in einem gemeinsamen Brief klar und unmißverständlich zu den Basisgemeinden bekannt, wenn sie schreiben: «Als Hirten glauben wir an die Basisgemeinden, bestärken sie auf ihrem Weg und bekräftigen ihre Bedeutung für unsere Ortskirchen.» Diese Bischöfe erkennen in den Basisgemeinden «die Züge der Ekklesiologie der urchristlichen Gemeinden» und sehen in ihnen eine Antwort auf die «Orientierung des 2. Vatikanischen Konzils». Sie ermahnen die Gemeinden unter anderem «zur betenden und volksnahen Lektüre der Bibel», zur «Liebe zur Eucharistie», erinnern sie aber auch an ihre «sozialpolitische Verpflichtung».¹⁰

In welche Richtung der Einsatz in der Gesellschaft für Christinnen und Christen in der Welt von heute zu gehen habe, erfuhren die Delegierten und Tausende von Wallfahrern, die zum Abschlußgottesdienst des Basisgemeindetreffens aus nah und fern zusammengeströmt waren, aus bischöflichem Mund. Es waren starke und provozierende Worte, die Dom *Mauro Montagnoli*, der Bischof der gastgebenden Diözese Ilhéus, in seiner Predigt als Aktualisierung der von Jesus seinen Jüngern gegebenen Vollmacht zur Dämonen Austreibung gebrauchte: «Der große Dämon von heute ist der Neoliberalismus, der viele Leute umbringt und die Menschen dazu führt, sich in ihrem Individualismus und (...) Egoismus zu verschließen (...). Wie die Basisgemeinden (...) während der Zeit der Diktatur die einzige Möglichkeit boten, sich zu versammeln, und die einzige Kraft im Kampf für die Demokratie waren, so sind sie heute berufen, den Dämon des Individualismus auszutreiben und dem Mangel an Solidarität entgegenzutreten.» Die Basisgemeinden würden auf ihrem Weg mehr Wertschätzung und Respekt verdienen, sagte der Bischof und verschwieg dabei nicht, von wem er dies konkret forderte: «Wir Bischöfe und Priester müssen, wenn wir der Inspiration des Heiligen Geistes Aufmerksamkeit schenken wollen, die Basisgemeinden fördern und ihnen den nötigen Raum eröffnen, damit sie innerhalb der Kirche agieren und auch wei-

⁹ Vgl. dazu: F. Weber, Senfkörner und Sauerteig. Widerspruch gegen die Verleugnung der Basisgemeinden, in: Orientierung 62 (1998), S. 74–77; 87–90; ders., «Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt.» Anfragen an das Apostolische Schreiben «Ecclesia in America» aus der Sicht lateinamerikanischer Kirchenerfahrung, in: M. Delgado u.a., Hrg., Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren. Luzern 2000, S. 194–196.

¹⁰ Der vollständige Text dieses Bischofsbriefes, der Botschaft der evangelischen Teilnehmerinnen und Teilnehmer und der Schlußbotschaft der Basisgemeindeversammlung selbst findet sich unter der Internetadresse <http://www.cnb.org.br/setores/SEI.html>.

terhin ein Sauerteig in der Umwandlung der Gesellschaft sein können.»¹¹

Den in Ilhéus anwesenden Bischöfen war die respektvolle, aber doch häufig geäußerte Kritik der Delegierten nicht entgangen, von denen in den Arbeitsgruppen immer wieder zum Ausdruck gebracht wurde, wie sehr sich viele der kleinen Gemeinden vor Ort von ihren Hirten, d.h. von manchen ihrer Pfarrer und Bischöfe verlassen fühlen. Auch das ist weiterhin eine Realität in der brasilianischen Kirche: Selbst wenn die immer wieder für einen Zeitraum von drei Jahren von der gesamten Bischofskonferenz approbierten «Allgemeinen Richtlinien für die Evangelisierung der Kirche in Brasilien» (1999–2002) wörtlich festgehalten haben, daß die Basisgemeinden «durch die Teilnahme der Laien, durch ihre pastorale Kreativität und ihren Einsatz in der Umwandlung der Gesellschaft» eine «reiche kirchliche Erfahrung» und eine «Kraft für die Evangelisierung» darstellen¹²; begleiten manche Ortsbischöfe, aber auch viele Pfarrer den Weg ihrer Basisgemeinden nur halbherzig und unentschlossen, lassen diese in entscheidenden Momenten und lebensbedrohenden Konflikten im Stich oder stehen ihnen überhaupt skeptisch oder ablehnend gegenüber.

Was die Vertreter des lateinamerikanischen Episkopats seinerzeit am Beginn der nachkonziliaren Reformen auf der Bischofsversammlung von *Medellín* so klar als ihr pastorales Grundanliegen benannt hatten, die Kluft zwischen Amtskirche und der großen Masse der Armen zu überbrücken und die Nähe zu ihnen zu suchen¹³, bleibt auch weiterhin die eigentliche Herausforderung der brasilianischen und lateinamerikanischen Kirche. Wo die Kirche in riesigen Pfarren mit einem Klerus, der sich vor allem der Mittelschicht zuwendet und seine eigene spirituelle Selbstverwirklichung nur in den neokonservativen geistlichen Bewegungen sucht, für die Gläubigen der unteren Volksschichten und für die ins Elend Abgerutschten aber vollkommen unerreichbar bleibt, wo die vielen Frauen und Männer, die sich mit großem Einsatz für den Aufbau der unzähligen kleinen Gemeinden vor Ort einsetzen, nicht eine vertrauensvolle Rückenstärkung und inhaltlich-pastorale Begleitung erfahren, sondern ständig nur mit dem Mißtrauen und autoritären Leitungsstil ihrer Seelsorger konfrontiert sind, sterben die Gemeinden langsam, aber sicher ab. Menschen, die – wie in Brasilien und überhaupt in Lateinamerika – von ihren kulturellen Ursprüngen und ihrer volkskirchlichen Vergangenheit her – zutiefst religiös sind, wenden sich aber nicht nur deshalb, sondern aus vielen anderen Gründen gesellschaftlicher Art inzwischen in zunehmendem Maß den Pfingstkirchen, neopentecostalen Bewegungen oder diffus neureligiös-spiritistischen Gruppen zu. Dieser Erdbeben in der religiösen Landschaft, der in den letzten Jahren Millionen von der katholischen Kirche, aber auch vom historischen Protestantismus entfernt hat, ist in vollem Gang und wird sich wohl trotz einzelner gegenläufiger Entwicklungen als Allgemeintrend fortsetzen.¹⁴

Ein ökumenisch-interreligiöses Fest des Glaubens

Wer sich auf dem Hintergrund dieses starken Rückgangs der katholischen Kirche und ihres Bedeutungsverlustes in der brasilianischen Öffentlichkeit auf dem Basisgemeindetreffen in Ilhéus ein politisierendes, die zentralen und lokalen Kirchenleitungen

¹¹ Der vollständige Text der Predigt findet sich ebenfalls auf der angegebenen Internetseite.

¹² Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil. 1999–2002 (Documentos da CNBB – 61), São Paulo 1999, n. 288.

¹³ Medellín, Dokument 15, n. 4.

¹⁴ Die pastoralen Richtlinien der Brasilianischen Bischofskonferenz für die Jahre 1999–2002 stellen sich auf der Basis religionssoziologischer Untersuchungen (der Anteil der Katholiken an der brasilianischen Bevölkerung ist demzufolge von 91,77 Prozent im Jahre 1970 auf 74,90 Prozent im Jahr 1994 zurückgegangen) in einer nüchternen Analyse diesem Phänomen und erblicken in diesem neuen religiösen Pluralismus eine Herausforderung zum ökumenischen und interreligiösen Dialog: Diretrizes, nn. 154–168.

anklagendes und die «schlechten Zeiten» und den «Niedergang des Glaubens» bejammern. Das Kirchenvolk erwartet hatte, sah sich in seinen Befürchtungen widerlegt. Allen medialen Grabgesängen und innerkirchlichen Unkenrufen und Verleugnungsstrategien zum Trotz haben hier Christinnen und Christen als Abgesandte ihrer Gemeinden zusammen mit den anwesenden Bischöfen, Priestern, Ordensleuten, Theologinnen und Theologen ein im wahrsten Sinn des Wortes hoffnungsvolles Fest des Glaubens und einer ökumenisch-interreligiösen Geschwisterlichkeit gefeiert, das für alle Beteiligten, vor allem aber auch für die Bevölkerung der Region, die die Gäste in den Familien und Gemeinden mit großer Herzlichkeit aufnahm und mit vielen kleinen Geschenken und Erinnerungen überhäufte, zu einer tiefen Erfahrung der Lebenskraft des Evangeliums und der Vitalität der Kirche wurde. Es wird wahrscheinlich nur wenige andere kirchliche Kongresse und Großveranstaltungen geben, an denen Gebet und Liturgie einen so dominierenden Platz einnehmen wie auf den Treffen der Basisgemeinden. Das straft eigentlich all jene Lügen, die nicht müde werden, das Gerücht in die Welt zu setzen und ständig zu erneuern, die Basisgemeinden seien rein politisch oder zumindest zu sehr politisch ausgerichtet. Was ihr Gebet und ihre Liturgie bei aller emotionalen und formalen Verbundenheit mit der traditionellen Volksfrömmigkeit so «gesellschaftspolitisch» macht und oft auch unvermeidlich zum öffentlichen «Ärgernis» werden läßt, ist schlicht und einfach die Tatsache, daß darin Glaube und Leben, biblische Botschaft und soziale Wirklichkeit miteinander in Verbindung gebracht werden. Hier sind Gläubige einfach davon überzeugt, daß der Gott des Lebens auch überall dort etwas zu sagen hat, wo menschliches Leben durch himmelschreiendes Unrecht unmöglich wird, wo die Schöpfung und das Leben und Überleben der Welt überhaupt bedroht sind. Dieser radikal-biblische Weltbezug, dieses unmittelbare Sich-Einmischen in die gesellschaftliche Wirklichkeit, dieses direkte Benennen der Ursachen und Verursacher ungerechter Verhältnisse und diese Entlarvung der Anbetung der Götzen des Marktes ist Ärgernis erregend und durchkreuzt die Strategien medial-neoliberaler Massenmanipulation.

«Das Schwache in der Welt hat Gott erwählt» (1 Kor 1,27)

Man sollte den gesellschaftlichen Einfluß der kirchlichen Basisgemeinden aber auch auf keinen Fall überschätzen. Sie sind und bleiben eine Kirche der gesellschaftlich Bedeutungslosen, in der

Menschen vom Wort Gottes her ihren Glauben zu leben versuchen, die meist den untersten Schichten angehören, die sozial schwach sind und deshalb dem Markt «nicht viel bringen». Sie werden daher auch letztlich gegen «die da oben» nicht sehr viel erreichen, auch wenn es ihnen manchmal gelingt, sich zu organisieren und vor Ort die eine oder andere Veränderung durchzusetzen.

Ein großes Basisgemeindetreffen wie das in Ilhéus ist zweifelsohne ein starkes Erlebnis, weil die Armen sich hier stark fühlen: Der Arme weiß sich in diesem Fall nicht mehr so allein. Es sind viele da, die den gleichen Weg gehen und die sich gegenseitig in der «Hoffnung gegen alle Hoffnung» bestärken. Begeisterung und Freude am Glauben und an der Kirche springen wie Funken auf die Teilnehmerinnen und Teilnehmer über und bewirken so etwas wie ein neues Pfingsterlebnis. Wer aus Europa kommt und das miterleben darf, den mühseligen Alltag der oft sehr schwachen Gemeinden vor Ort aber nicht kennt, denen das Leben nicht nur durch drückende soziale Not und familiäre Probleme, sondern oft auch durch ganz banale Konflikte und menschliche Grenzen der Gemeindeglieder und kaum auf ihre Aufgabe vorbereitete Gemeindeleiterinnen und Gemeindeleiter schwermacht wird, verfällt sehr leicht der Versuchung, die innerkirchliche Bedeutung der Basisgemeinden zu überschätzen. Sie sind zweifelsohne ein Stück lebendiger Kirchenerfahrung. Aber eine flächendeckende Erfolgsstrategie, die träge traditionelle Pfarren von heute auf morgen in ein lebendiges Netz kleiner Gemeinden verwandelt, waren die Basisgemeinden nie und sind es heute weniger denn je. Vielleicht sind sie aber gerade in all ihrer Schwachheit und menschlichen Unberechenbarkeit auch in dem Sinn «urchristlich», als sie der Gemeindegewirklichkeit, wie sie uns in den verschiedenen Schriften und Schichten des Neuen Testaments begegnet, sehr nahekommen. Wenn es zur «Logik» und «Taktik» Gottes gehört, daß er «das Schwache, das Niedrige (...) und das Verachtete in der Welt erwählt, um das Starke zu schanden zu machen» (1 Kor 1,27f.), dann dürfte in den unzähligen kleinen Gemeinden, die es über ganz Brasilien und Lateinamerika verstreut gibt, für viele Menschen doch etwas von jenem urchristlichen Lebensgesetz spürbar werden, das selbst für die alles kalkulierende Logik des Marktes und die allmächtige Taktik der Herrschenden «unberechenbar» bleibt und deshalb von diesen als subversiv-aufständisches Lebenszeichen der Armen dieser Welt angesehen wird.

Franz Weber, Innsbruck

Vom «Lehrsatz der Ungewißheit»

oder: Philosophie und Weltanschauung* (Erster Teil)

Zu Beginn unseres Jahrhunderts, am 26. Januar 1900, schrieb der spanische Philosoph Miguel de Unamuno in einem Brief an seinen atheistischen Freund Jiménez Ilundain einige Sätze über die menschliche Situation angesichts der metaphysischen und religionsphilosophischen Problematik, die m.E. auch am Ende dieses Jahrhunderts noch gültig sind. Reinhold Schneider gehörte zu den wenigen, die im deutschsprachigen Bereich Unamunos philosophische und spirituelle Bedeutung erkannt hatten. Er bezeichnete ihn mit einem gewissen Recht als einen «Existentialisten par excellence lange, ehe der Existentialismus bürgerliches Unterhaltungsthema» geworden sei, und hatte von ihm eine sehr hohe Meinung.¹ Und schon 1925 nannte ihn der bekannte Romanist Ernst Robert Curtius in seiner Einleitung zu der deutschen Übersetzung von Unamunos philosophischem Hauptwerk

«Das tragische Lebensgefühl» («Del sentimiento trágico de la vida» aus dem Jahre 1913) «die größte Gestalt des spanischen Geistes» seine Zeit.² Unamuno war stark von Pascal, Kant und schon von Kierkegaard beeinflusst und hatte auch von Nietzsche bereits einiges gelesen. Es ist also nicht verwunderlich, daß man in ihm einen spanischen Vertreter der sog. Existenzphilosophie avant la lettre gesehen hat, was namentlich durch sein großes Hauptwerk zu begründen ist.³ Wegen seiner nicht ganz dogmatisch korrekten Auffassungen vom Christentum ist Unamuno jedoch nach wie vor umstritten, aber daß er den Konflikt zwischen Philosophie und christlichem Glauben in sich ausgetragen hat –

²München 1925, S.V (übers. v. R. Friese). Leider existiert keine neuere deutsche Ausgabe dieses wichtigen Werkes.

³Hierzu nennen ich nur: F. Schür, Miguel de Unamuno. Der Dichterphilosoph des tragischen Lebensgefühls. (Dalp Taschenbuch 358D) Bern-München 1962, S. 49–61; P. Koestenbaum, Unamuno, in: The Encyclopedia of Philosophy, ed. by P. Edwards. New York-London 1967, Band VIII, S. 182–185; außerdem sei verwiesen auf die informativen Abhandlungen über Unamuno in: Cuadernos Hispano-Americanos. Revista mensual de Cultura Hispanica. Madrid 1987, Nr. 440/441.

* Vortrag bei einem Symposium in St. Virgil (Salzburg) im November 1999.

¹Vgl. R. Schneider, Nachwort, in: Miguel de Unamuno. Briefwechsel mit seinem Freund, dem Landsmann Ilundain, hrsg. v. F.X. Niedermayer. Nürnberg 1955, S. 321–337, speziell S. 321.

leidenschaftlich und schmerzlich zugleich –, macht ihn zu einer Gestalt, deren Einsichten am Anfang unseres Jahrhunderts die Frage provozieren, ob wir inzwischen, an dessen Ende, über sie hinausgekommen sind.

Ohne hier im einzelnen auf Unamuno eingehen zu wollen und ohne ihn zu überschätzen, möchte ich hier einige Sätze aus dem genannten Brief meinen Überlegungen voranstellen. Er schrieb damals: «Meine Dialoge, an denen ich vielleicht wie an meinem Roman Jahre hindurch arbeiten werde, will ich mit der Behandlung des Lehrsatzes der Ungewißheit abschließen. Die Unsicherheit rettet das Leben... Unsicherheit und Geheimnis retten uns! Die ganze Wahrheit würde uns vernichten! In der Schrift heißt es: Wer Jahwe ins Angesicht schaut, geht daran zugrunde. Der gläubigste Mensch trägt noch seinen kleinen Schatten des Zweifels mit sich herum, wenn er sich nicht in eine thebanische Einsiedelei einschließt. Und der ungläubigste hat ihn ebenfalls, wenn er sich nicht umbringt. Das «Alles oder Nichts!» der Versuchung Luzifers würde das Leben unmöglich machen. Wir müssen auf das Alles und auf das Nichts verzichten. Unser Lebensinstinkt sagt uns, daß sie ein und dasselbe bedeuten...

Und zu all dem kommt noch das schreckliche Problem der Wahrheit hinzu. Was ist Wahrheit? fragte Pilatus Christus, und ohne die Antwort abzuwarten, drehte er ihm den Rücken. Sind Wahrheit und Wirklichkeit das gleiche? Können wir die Wahrheit machen? Ist sie ein Werk des Willens oder eine Gabe des Verstandes, der sie empfängt? Kann sie das Unwirkliche wahr machen? Kann die Menschheit Gott schaffen, ihn aus ihrem Innersten herausreißen? Hier stehen wir vor einem Abgrund. Wie Hamlet sagt, gibt es viele Dinge, die unsre Philosophie nicht sieht...

Alle diese Fragen, die an das Geheimnis rühren, bewegen mich in meinen Zwiegesprächen. In ihnen möchte ich meine Seele ausströmen lassen, sowohl den negativen, nihilistischen Trieb meines überlogischen Verstandes aus der Schule Kants als auch den bejahenden Zug meines Willens, der meinen Geist zur Zeugung zwingen will...»⁴

Sind wir also inzwischen, was Grundfragen dieser Radikalität betrifft, weitergekommen? Ich meine, nicht. Unsere philosophische Situation angesichts von Religion Christentum und Metaphysik ist vielmehr im großen Ganzen immer noch so, daß wir, um eine Metapher aufzugreifen, die der Heidelberger Philosoph Rainer Wiehl verwendet hat, vor einer Wand stehen; Wiehl formulierte in einem Vortrag, den er 1995 in Athen hielt, so: «Die beiden großen Fragen, vor denen die Menschheit ... wie vor einer undurchsichtigen Wand steht, sind: Was ist der Mensch und wie wollen wir, daß er sein soll?»⁵ Auf diese Beschreibung unserer Lage (zu der natürlich unendlich vieles zu sagen wäre) möchte ich etwas näher eingehen, obwohl sie uns ja nicht unvertraut ist.

Im Aporetischen stecken

Daß wir in der Tat vor einer «undurchsichtigen Wand» stehen oder daß unser Denken in einer sumpfigen Furt, d.h. im Aporetischen stecken bleibt, dürfte heute, sofern es um die Grundfragen, um die letzten Fragen des menschlichen Lebens geht, die Meinung des philosophischen Mainstream darstellen. Aber gegenüber dem angeführten Satz, mit dem Rainer Wiehl die condition humaine charakterisiert hat, sind verschiedene Ergänzungen und Präzisierungen erforderlich.

Zunächst einmal bin ich nicht der Ansicht, daß wir in bezug auf die Frage «Wie wollen wir, daß der Mensch sein soll?» tatsächlich vor jener Wand stehen. Schwerlich wird hier die Frage gemeint sein, ob und wie wir überhaupt etwas wollen können, also die Frage nach der Freiheit. Mag die affirmative Antwort auf sie heute allzu leicht gegeben werden und es durchaus angebracht

⁴Briefwechsel..., a.a.O. (s. Anm. 1), S. 96f.

⁵R. Wiehl, Die Zeitlichkeit der Verantwortung, in: Ders., Zeitwelten. Philosophisches Denken an den Rändern von Natur und Geschichte. (stw 1366), Frankfurt/M. 1998, S. 254.

sein, hier vorsichtiger vorzugehen, so scheint mir doch Wiehls Problem eher auf die Frage nach der richtigen Ethik bzw. nach der wahren Gestalt des guten Lebens aller miteinander zu zielen. Nun wird aber, wie man bei einem Rundblick auf die philosophische Textproduktion der letzten Jahrzehnte müheles erkennt, über das Thema Ethik äußerst intensiv nachgedacht, sowohl in allgemeiner Hinsicht als auch in bezug auf die speziellen Gebiete der Ethik, und es werden recht unterschiedliche Begründungen je nach den Ansätzen der Philosophien vorgetragen. Dementsprechend existieren also sehr verschiedenartige Ansichten, etwa zwischen radikalem sogenanntem Naturalismus auf der einen und konservativ orientierten Wertphilosophen auf der anderen Seite, aber vor einer «undurchsichtigen Wand» stehen wir hier meiner Meinung nach nicht, denn man darf nicht die Undurchsichtigkeit einer solchen Wand mit einer Pluralität möglicher Positionen verwechseln.

Anders verhält es sich allerdings mit der ersten von Wiehl formulierten Frage. Denn spätestens seit der berühmten vierten Frage Kants⁶ «Was ist der Mensch?», aber im Grunde bereits seit der Frage im Psalm 8,5 «Was ist der Mensch, daß Du seiner gedenkst?» und seit dem Hymnus des Sophokles über die Unheimlichkeit (δεινός) des Menschen⁷ und seit vielen anderen Zeugnissen in allen Kulturen haben wir es hier nicht bloß mit verschiedenen Auffassungen zu tun, sondern mit einer ungelösten und wahrscheinlich unaufhebbaren Rätselhaftigkeit. Damit ist natürlich nicht primär die in den philosophischen Anthropologien gern diskutierte Frage nach dem Unterschied von Mensch und Tier gemeint, vielmehr, wie man heute vielfach sagt, die Frage nach dem Sinn überhaupt oder konkreter die Frage, ob zum Menschsein eine Dimension gehört, die über das Faktische, das positiv Gegebene, das Natural-Naturalistische, das Materielle, das Körperliche oder, wie man früher sagte, das «Sichtbare» – die visibilia – hinausragt in den Bereich eines solchen Titulierungen und Realitäten gegenüber «anderen Seins». Die Wand, vor der wir hier stehen, verstellt offenkundig den Blick auf den Bereich der Metaphysik, der Religion, der Weisen des Glaubens, der Weltanschauung, der Weltdeutung, insofern bei solchen Bemühungen auf das Unsichtbare gezielt wird, auf das Nicht-zutage-Liegende, auf das, was mit Termini, die schon rein sprachlich gesehen bestimmte traditionelle Deutungen insinuieren, benannt werden mag als das Transzendente, das Übernatürliche, das Jenseitige, das Göttliche, der Gott.

Verschärfungen im 20. Jahrhundert

Ebendiese Dimension des Menschseins wird aber im Mainstream des heutigen Philosophierens immer weniger diskutiert. Dies geschieht natürlich nicht wegen der Bosheit oder Blindheit der Philosophen, vielmehr aus der inzwischen verbreiteten und akzeptierten Überzeugung von der philosophischen Unlösbarkeit dieser Problematik. M.E. läßt sich die gegenwärtige Situation zugespitzt auf folgende Weise zusammenfassen: An der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert stand in Philosophie und Wissenschaft noch das Atheismus-Problem im Vordergrund, an der Wende zum 21. Jahrhundert hat sich dies aber geändert, so daß nunmehr in Philosophie und Wissenschaft der Agnostizismus im Vordergrund steht. Es gab und gibt Ausnahmen, die ich hier nicht aufzählen will. Wichtiger ist es, die Art und Weise jenes Agnostizismus, dem wir uns heute konfrontiert sehen⁸, genauer in den Blick zu nehmen. Denn zu jener erkenntnistheoretischen Aporie, der Unamuno wie viele andere auch gegenüberstand und der er einen existentiellen und religiösen Sinn abzugewinnen suchte, wie es vor ihm Pascal und nach ihm z.B. Peter Wust gelang, ist im Laufe unseres Jahrhunderts eine ganz

⁶I. Kant, Logik, Einleitung S. III.

⁷Vgl. M. Landmann, De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens. Freiburg-München 1962, S. 46–52, speziell S. 47f.

⁸Vgl. etwa: H.R. Schlette, Hrsg., Der moderne Agnostizismus. Düsseldorf 1979; s. auch H.R. Schlette, Mit der Aporie leben. Zur Grundlegung einer Philosophie der Religion. Frankfurt a.M. 1997, S. 15–80.

erhebliche Verschärfung hinzugekommen. Schon der *Erste* Weltkrieg löste bei vielen Denkenden einen gewaltigen Schock aus; der Rationalismus, der «logische Aufbau der Welt» (Carnap), die metaphysische Ordnung schienen erledigt. Gerade wegen dieses Eindrucks aber entstanden neue Bemühungen um eine Begründung oder Wiederauferstehung der Metaphysik, um neue Zugänge zu den Werten, um eine neue geistige und politische Ordnung aus dem Rückgriff auf die hochmittelalterliche Tradition, aber auch um ein erneuertes Verständnis des Seins selbst jenseits der bloßen Befassung mit sogenannten Phänomenen und sogenannten Fakten. Allerdings gab es in dieser Zeit auch starke gegenläufige Kräfte, wie vor allem die Namen Marx, Darwin, Nietzsche und Freud anzeigen.

Noch dramatischer jedoch wurde die Erschütterung aufgrund des *Zweiten* Weltkriegs und vor allem aufgrund des Terrors, den der Nationalsozialismus mit technischer Perfektion praktizierte. Auch der seitens des «kommunistischen» Staatsmarxismus verbreitete Schrecken trug zur Verschärfung des philosophischen und intellektuellen Dilemmas bei. Es überschreitet hier den zeitlichen Rahmen, auf die sachlich unbedingt notwendige Differenzierung der leider allzu oft identifizierten Totalitarismen einzugehen; Camus z.B. unterschied sehr genau zwischen dem rationalen und dem irrationalen Staatsterrorismus des 20. Jahrhunderts.⁹ Inzwischen hat – wengleich mit einer Zeitverzögerung, die zu verstehen nicht leicht fällt – seit etwa zwanzig bis dreißig Jahren in zunehmender, sensibler werdender Form die öffentliche Auseinandersetzung mit dem Terror-Schock unseres Jahrhunderts eingesetzt – spät zwar, aber hoffentlich nicht zu spät. Dabei kommt der vorsätzlichen, wissenschaftlich-technisch organisierten Ausrottung des Judentums wegen ihrer historischen Einmaligkeit und Unvergleichlichkeit eine ganz besondere Bedeutsamkeit zu. Während aber von machen philosophischen Positionen aus, leider auch von denen der sogenannten christlichen Philosophie und auch der Theologie, die Meinung vertreten wurde und noch wird, man könne weiterhin mit den traditionellen Auskünften über das Böse in der Weltgeschichte operieren, da es sich bei der Shoah «nur» um eine qualitative Steigerung des Bösen gehandelt habe, hat sich allmählich das Bewußtsein dafür durchgesetzt, daß man die alten Aussagen über das Böse, die – sofern sie nicht materialistisch waren – stets mit dem Gedanken bzw. dem Glauben an die eschatologische Kompensation verbunden sind, definitiv verabschieden müsse und daß an ihre Stelle bestenfalls das Schweigen treten könne, das, wenn überhaupt, mit negativer, d.h. inhaltsleerer Hoffnung verknüpfbar scheint.¹⁰ Deren innere Möglichkeit und Berechtigung ergeben sich nicht zuletzt aus dem bei dem Philosophen Emil Fackenheim und, diesen zitierend, auch bei Emmanuel Lévinas zu findenden Gedanken, Hitler hätte am Ende doch gesiegt, wenn wir über die nihilistische Verzweiflung angesichts des Geschehenen nicht hinauskämen.¹¹

Radikalisierte Unwissenheit

Die hiermit umschriebene Verschärfung der Denksituation im Laufe des zwanzigsten Jahrhunderts bedeutet insofern eine Veränderung gegenüber dem rein erkenntnistheoretisch bzw. analytisch gefaßten Agnostizismus, als nunmehr Momente der Empörung, des Protests, der Revolte, der Klage, des Dissenses gegenüber dem, was ist, hinzugekommen sind. Diese radikali-

⁹ Vgl. A. Camus, *Der Mensch in der Revolte*. (1951) Reinbek 1969, S. 144–199.

¹⁰ Vgl. H.R. Schlette, Was bedeutet «die Frage nach Gott» heute? Religionsphilosophische und religionswissenschaftliche Überlegungen, in: H.M. Baumgartner, H. Waldenfels, Hrsg., *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts*. Freiburg-München 1999, S. 83–100, auch in: *Orientierung* 63 (1999) S. 50–53 und 63–66.

¹¹ Vgl. E. Lévinas, *Das sinnlose Leiden*, in: Ders., *Zwischen uns. Versuch über das Denken an den Anderen*. (1991) München 1995, S. 126–128; zu Fackenheim vgl. C. Münz, *Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz*. Gütersloh 1995, 1996, S. 266–306.

Das «**Forum Hochschule und Kirche**» e.V., eine Einrichtung der katholischen Kirche mit dem Zweck, die diözesane und überdiözesane Hochschulpastoral subsidiär zu fördern, sucht für die Geschäftsstelle in Bonn zum nächstmöglichen Termin

eine Geschäftsführerin einen Geschäftsführer

Schwerpunkte der Arbeit liegen in der Förderung des Dialogs zwischen Kirche und Wissenschaft, in der Vermittlung von Erkenntnissen über Hochschule und Hochschulpastoral, in der Geschäftsführung des Wissenschaftlichen Beirates «Kirche an der Hochschule», in der Durchführung internationaler Begegnungen sowie in der Erarbeitung von Grundsätzen für die Fort- und Weiterbildung. Hierzu sind Tagungen durchzuführen und die entsprechenden Gremien zu betreuen. Ein weiterer Schwerpunkt liegt in der Vorbereitung und Erstellung von Publikationen sowie in der Öffentlichkeitsarbeit. Zu den Aufgaben gehört auch die Leitung der Geschäftsstelle (u.a. Dienst- und Fachaufsicht, Haushaltsführung, Geschäftsführung für das Forum).

Voraussetzungen für diese Tätigkeit sind ein abgeschlossenes theologisches Hochschulstudium mit Promotion, eine zweite wissenschaftliche Qualifikation sowie mehrjährige Berufserfahrung im pastoralen Dienst.

eine Referentin einen Referenten

Zu den Aufgaben gehört die Planung und Durchführung von Kursen in den Bereichen Berufseinführung, Fort- und Weiterbildung sowie Spiritualität für Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen in der Hochschulpastoral. Weitere Schwerpunkte bilden die Planung und Durchführung von Veranstaltungen in den Bereichen Wissenschaft/Hochschule und Kunst/Kultur. Sie beinhaltet die Zuarbeit für Gremien im Bereich der Hochschulpastoral und die Durchführung der Öffentlichkeitsarbeit (einschl. Internetbetreuung).

Voraussetzungen für diese Tätigkeit sind ein abgeschlossenes Hochschulstudium (Diplom) in Theologie und/oder in Pädagogik mit entsprechender Zusatzqualifikation. Berufserfahrungen in der Bildungsarbeit und im pastoralen Dienst sind erwünscht.

Von den Bewerbern wird eine Lebensführung, die den Grundsätzen der Katholischen Kirche entspricht, erwartet.

Schwerbehinderte werden bei gleicher Eignung bevorzugt.

Die Anstellung erfolgt in Anlehnung an die Bestimmungen des Bundesangestelltentarifvertrages. Die Vergütung entspricht den Aufgabenstellungen.

Bewerbungen mit den üblichen Unterlagen werden erbeten bis zum 17. November 2000 an das

«**Forum Hochschule und Kirche**» e.V.
Vorsitzender Hochschulpfarrer Christoph Stender
Pontstraße 74–76, 52062 Aachen, Telefon: 0241/4700125

sierte Unwissenheit bezieht m. E. einen erheblichen Teil der Energie ihres Aufbegehrens aus der Verwendung der Begriffe Ernst und Existenz, die seit Kierkegaard auf dem Weg über die Existenzphilosophie Verbreitung fanden. Auch wenn das, was man trotz unterschiedlicher Spielarten als Existenzphilosophie bezeichnete und bezeichnet, inzwischen nur noch eines der vorletzten Kapitel der Philosophiegeschichte darstellt, verhält es sich doch so, daß von diesem Ansatz aus eine neue Intensität in das gesamte Philosophieren eingedrungen ist, bis hin z.B. in die heutigen Renaissancen oder Neu-Rezeptionen der Hauptgestalten des Deutschen Idealismus. Aber auch die Kritik an der Existenzphilosophie, vom Logischen Positivismus über die Frankfurter Schule bis zu heutigen sprachphilosophisch und pragmatisch orientierten Positionen, scheint ihren eigenen Ernst und ihre eigene existentielle Bewandnis aus jener verblaßten Tradition zu beziehen. Dies wiederum dürfte zur Verschärfung des Agnostizismus bzw. der Aporetik am Ende unseres Jahrhunderts nicht wenig beigetragen haben.

Nun ist aber zu fragen, wie es sich in Anbetracht dieser äußerst skeptischen Grundhaltung der Philosophie heute mit den Möglichkeiten verhält, in und mit der aufgezeigten verschärften Aporie zu leben. Für viele wird sich diese Frage nicht oder nicht mehr stellen; sie haben sich abgefunden. Andere überlassen sich dem Irrationalismus, der Esoterik, der puren Beliebigkeit, dem wohlfeilen Pluralismus und Relativismus. Wieder andere suchen aber vielleicht doch nach Lösungen, die mit dem philosophischen Reflektieren irgendwie kompatibel sind. Im Rahmen dieser Konstellation möchte ich nunmehr den vielstrapazierten Begriff der Weltanschauung ins Spiel bringen, bevor ich ihn – später – wieder verabschieden werde.

Weltanschauung

Wie man weiß, haben die nationalsozialistische und zum Teil auch die staatsmarxistische Sprechweise und Sprachregelung das schöne deutsche Wort Weltanschauung in Mißkredit gebracht. Auch Neopositivisten und andere seriös sein wollende Philosophen lehnen den Begriff ab, aber mit ihm natürlich die Sache selbst, die er umrißhaft anzeigt. Viele verstehen das Wort, das aus der deutschen Klassik stammt – ich weiß nicht, ob inzwischen geklärt wurde, wer es erstmalig verwendet hat (Kant, Herder oder Goethe?) –, als ein bloßes Synonym für «Ideologie»; dies ist aber schon deswegen abzulehnen, weil der Ideologiebegriff¹² trotz seiner Nuancen einen polemisch-negativen Klang hat, was für Weltanschauung, wenn wir es etymologisch genau nehmen, nicht gilt. Dennoch scheint es aus den angedeuteten Gründen aussichtslos, ihm philosophisch einen Sinn zuzuerkennen, der nicht sogleich unter den Verdacht des sogenannten Irrationalismus geraten würde, d.h. milde gesagt: mit dem Vorwurf des Subjektivismus, des mehr emotional gesteuerten als des rationalen Denkens sich konfrontiert sähe. Hiergegen würde auch nicht helfen, gegenüber Rationalismus und erst recht einem Vulgär-Rationalismus andersartige Weisen des Denkens zu proklamieren, z.B. im Sinne und auf den Spuren Heideggers. Da die Philosophie nach wie vor und trotz aller divergierenden Strömungen und Schulen unter dem rational-rationalistischen Vorzeichen steht, so daß sie nicht dazu in der Lage ist, jene Wand, von der Wiehl sprach, zu überwinden, besteht wirklich keine Chance, Weltanschauung als philosophische Erkenntnisbemühung in Umlauf zu bringen oder zu etablieren. Wozu also diesen wengleich schönen und auch im ersten Drittel unseres Jahrhunderts vielfach gebrauchten Terminus, der auch in anderen Sprachen verwendet wird, abermals aufgreifen? Dies kann in der Tat nur geschehen, wenn man genau auf das achtet, worauf er verweist, und wenn man sodann eine Umdeutung vornimmt.

¹² Vgl. etwa H.R. Schlette, *Ideologie*, in: H. Krings, H.-M. Baumgartner, C. Wild, Hrsg., *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. München 1973, Band II, S. 720–728

In den sprachlichen Versuchen, wenn schon nicht zu definieren, so doch zu paraphrasieren, was Weltanschauung sei, treffen wir nicht selten auf eine Tautologie: Man verwendet Worte wie «das Ganze» und «der Blick». Außerdem verweist man oft auf den religiösen und speziell den christlichen Hintergrund, von dem der Blick auf das Ganze ausgeht. Da Weltanschauung von Philosophie und auch von Theologie unterschieden wird, ist es nicht einfach, ihr Proprium anzugeben, wenn dieses, wie gesagt, gleichzeitig von Ideologie und aller esoterischen und sonstigen Beliebigkeit abgegrenzt werden soll. Wenn also solche nach mehreren Seiten hin notwendige Grenzziehungen Weltanschauung als ein äußerst unpräzises Unterfangen erweisen, so läßt sich dennoch nicht verkennen, daß es so etwas wie eine intellektuelle Unzufriedenheit gibt, die über die Grenzen der Philosophie, die dogmatischen Auskünfte der Religionen und die Zumutungen der Beliebigkeit hinaus das Interesse entstehen läßt, die Welt als Ganze und Eine in den Blick zu bekommen. So jedenfalls scheinen jene gedacht zu haben, die Weltanschauung und sogar eine Lehre über die Weltanschauung für möglich und sinnvoll hielten. Ich möchte dies ein wenig näher erläutern, indem ich aus der Fülle der älteren Weltanschauungsliteratur ein prominentes Beispiel herausgreife, dem im katholischen Bereich eine besondere Bedeutung zukam. Der junge Romano Guardini übernahm, damals 38jährig, 1923 in Berlin einen Lehrstuhl für «Religionsphilosophie und christliche Weltanschauung» und äußerte sich noch im selben Jahr in einer eindringlichen Abhandlung dazu, was überhaupt unter Weltanschauung zu verstehen sei. Ich zitiere daraus zunächst einen längeren, definitorisch wirkenden Abschnitt: «Was meinen wir, wenn wir von Weltanschauung sprechen? Wir verstehen darunter eine Erkenntnisbewegung, die in ganz bestimmter Weise auf die Ganzheit der Dinge gerichtet ist, auf das <Welthafte> im Gegebenen. Ferner: Sie geht in besonderer Weise ein auf die konkrete Einmaligkeit dieser Welt; in ihr liegt ein letztes Standhalten gegenüber der umgebenden Wirklichkeit. Endlich: Der Akt der Weltanschauung bedeutet zugleich ein Werden, Messen und Wägen; er bedeutet die Stellungnahme zu einer Aufgabe, die dem Anschauenden von eben dieser Welt gestellt wird. Damit ist Weltanschauung gegen jenen Akt abgegrenzt, dessen Ergebnisse Gegenstand der Einzelwissenschaften und Philosophie sind. Andererseits aber: Wenn auch im Weltanschauungsakt außertheoretische Haltungen mitwirken, so geht doch seine Sinnrichtung auf die «Wahrheit». Er ist im Letzten ein schauendes, kein schaffendes Verhalten. In ihm handelt es sich um ein Erkennen, nicht um ein Tun. Damit ist der Akt der Weltanschauung abgegrenzt gegen das tätige Leben.»¹³

In den weiteren Darlegungen Guardinis wird dieses Konzept präzisiert und vertieft: Wichtig ist hier besonders die Abgrenzung zu den sich mit dem Einzelnen befassenden sogenannten Einzelwissenschaften. Guardini sagt dazu: «Der Fortschritt dieser Einzelwissenschaften äußert sich in immer schärferer Besonderung. Weltanschauung hingegen richtet sich auf das Ganze des Seins und Geltens.»¹⁴ Die «Ganzheit», das «Ganzhafte» soll also in den Mittelpunkt der Überlegung treten, jedoch nicht in der «reinen Allgemeinheit» der Metaphysik, sondern auf das Konkret-Lebendige bezogen.¹⁵ Guardini schreibt: Der «Blick (der Weltanschauung) gilt dieser Welt in deren ganz leibhaftiger Einmaligkeit. Wohl dem <Wesen> der <Welt>, aber gebunden an diese gegebene. Sie handelt nicht von einer Welt überhaupt, sondern von dieser, in ihrer Besonderheit und eigenen Geschichte. Vielleicht muß man sogar sagen, der Blick der Weltanschauung nehme die Welt, wie sie heute ist – freilich ist dieses Heute ein solches, in welchem das Gestern sich vollendet und das Morgen vorbereitet wird. So ist Weltanschauung ein Standhalten des Schauenden gegenüber der Welt, wie sie ihm begegnet.»¹⁶

¹³ R. Guardini, *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*, in: Ders., *Unterscheidung des Christlichen*. Gesammelte Studien. Mainz 1935, S. 2.

¹⁴ Ebd., S. 3.

¹⁵ Vgl. ebd., S. 5

¹⁶ Ebd., S. 5.

Das klingt sehr verheißungsvoll, bleibt aber doch bei der Betonung des bloßen Schauens «auf die Ganzheit des Seins» stehen, auch wenn diese als «ein konkret bestimmtes» aufgefaßt wird. Weltanschauung, so Guardini, «ist ein Blick, ein Erkennen, mag auch dieses Erkennen mit ungleich schwereren und lebensnäheren Gehalten gesättigt sein, als die Schau der Wissenschaft und Philosophie.» Das «Morgen», von dem Guardini kurz sprach, wird nicht weiter problematisiert, denn der Akzent ist anders gesetzt, wie aus den folgenden Sätzen deutlich wird: «Was Weltanschauung sieht, ist bereits da. Sie ist wohl ein Verhalten des ganzen Menschen, aber ein solches, das im Sehen, in der Erkenntnis gipfelt. Ihre Tätigkeit ... bleibt aber stets schauend, nicht handelnd.»¹⁷ Ja, Guardini verwendet sogar das Wort «Weltanschauungsblick» und sagt: «Weltanschauung schafft nicht, sondern sieht»¹⁸, sie sei «die schauende Komponente» der «Weltbegegnung»¹⁹. Als solche ist Weltanschauung, wie Guardini eigens hervorhebt, natürlich nicht Wissenschaft, wohl aber könne es über die Weltanschauungen selbst eine Wissenschaft geben; darüber heißt es: «Weltanschauungslehre als Wissenschaft aber ist die methodische, geordnete Behandlung des weltschauenden Blickes, seiner besonderen Struktur, seiner Voraussetzungen und kritischen Maßstäbe, seiner Inhalte und deren Beziehung zu den übrigen Erkenntnissen.»²⁰ Ohne auf Weiteres noch einzugehen, möchte ich nur noch erwähnen, daß Guardini diesen seinen Ansatz, auf den christlichen Glauben übertragen, in folgender Weise kennzeichnet: «Christus hat den vollen Blick der Weltanschauung. Der weltschauende Blick ist der Blick Christi. Der Glaubende tritt nun zu Christus. Glauben heißt, zu Christus treten, auf den Standpunkt, auf dem Er steht. Aus seinen Augen heraus sehen. Mit seinen Maßstäben messen.» Ja, Guardini sagt sogar: «Der Glaubende steht, eben im Glauben und durch ihn, außerhalb der Welt... Der gläubige Mensch sieht überhaupt erst die Welt. Sieht sie als das, was sie ist. Sieht sie rund und ganz.»²¹

Interesse am Ganzen

Mit diesem – hier nicht zu diskutierenden – Übergang in die Theologie verliert natürlich die philosophische Rede von der Weltanschauung ihre Plausibilität und Konsensfähigkeit. Halten wir uns also hier nur an Guardinis formale Ausführungen über diese Art der Schau auf das Ganze, auf die Einheit der Welt über alle Spezialisierungen und Zersplitterungen hinweg. Diesem Interesse am Ganzen, so darf man doch wohl den Gedanken fortführen, liegt letztlich zugrunde, was Kant die metaphysische «Naturanlage» der Menschen nannte²², welche als das elementare Verlangen nach einem umgreifenden Wissen von der Welt als ganzer und einer zu verstehen ist. In diesem Sinne wird durch das Wort Weltanschauung ein legitimes, zum Wesen des Menschen gehörendes Interesse signalisiert, von dem man allerdings den Eindruck gewinnen kann, daß es vielfach unbefriedigt bleibt, weil Philosophie, Religion, Theologie und erst recht Esoterik ihm nicht die hinreichende Aufmerksamkeit geschenkt haben.

Wenn also gesagt werden muß, daß Weltanschauung aus einem Defizit hervorgeht, das um so deutlicher erfahren wird, je mehr man sich unter dem Imperativ solcher Wörter wie Ernst und Existenz in der geschilderten skeptischen Ausgangsposition unserer Zeit um eine Antwort bemüht, so muß doch immer auch auf die methodische Schwäche verwiesen werden, dem das Klarheitsdesiderat, das jenem Defizit korrespondiert, ausgesetzt bleibt. Die Grenzziehungen zu Philosophie, Religion, Theologie, Esoterik bleiben fließend, und eine inhaltliche, allseits verbindliche Weltanschauung läßt sich natürlich philosophisch weder ab-

leiten noch konstruieren. Deshalb wird es richtig sein (und die universitätspolitische Entwicklung hat das bestätigt), die Suche nach einer Weltanschauung, die etwas Spezifisches wäre, definitiv zu verabschieden, ohne aber das Defizit und das Desiderat zu verkennen, aus denen das uneinlösbare Versprechen hervorgeht, das in dem Wort Weltanschauung auf sprachlich sympathische Weise enthalten ist. (Zweiter Teil folgt.)

Heinz Robert Schlette, Bonn

«Bocksgesang»

K. Vaginovs Schlüsselwerk

In der Reihe der bislang in deutscher Sprache erschienenen Prosawerke von Konstantin Vaginov («Werke und Tage des Svistonov», 1992; «Der Stern von Bethlehem», 1992; «Bambocciade», 1993) nimmt der «Bocksgesang» eine Schlüsselrolle ein.¹ Der Debütroman, in den Jahren 1926/27 entstanden, thematisiert die Notlage der alten russischen *Intelligenzija* nach der bolschewistischen Revolution. Vaginovs Protagonisten klammern sich verzweifelt an Kunstkonzeptionen und ästhetische Positionen, die von den neuen Kunstkommissaren und Propagandisten der Revolution mit administrativen Maßnahmen und Repressionen aus dem Wege geräumt wurden. Gegen die rigorose Politisierung von «sozialen Aufträgen» setzen Teptelkin und seine Dichterkollegen das Konzept vom Künstler als autonomes und apolitisches Subjekt. Sie betrachten sich als eine kulturelle Elite, als die «letzte Insel der Renaissance». Dieser tragischen Rolle dient auch der Titel des 1928 im Petersburger Priboj-Verlag publizierten Romans: «Bocksgesang» als wörtliche Übersetzung des altgriechischen Begriffs für «Tragödie». Ihre anachronistischen Rollenspiele sind von verschiedenen kulturellen Mustern beeinflusst. Eine der wichtigsten Figuren, die der Erzähler stets nur Teptelkin titulierte, ist ein Schriftsteller und Bibliophiler mit einer unstillbaren Leidenschaft für die klassische Antike und die italienische Renaissance. Er fühlt sich im nachrevolutionären Petrograd bzw. Leningrad von der Welt abgeschnitten, in der er gezwungen ist, zu leben. Sein engster Freund, der die Bezeichnung unbekannter Dichter trägt, vergleicht die Zerstörung der vor-revolutionären Kunst und Kultur durch die Bolschewiki, mit der barbarischen Vernichtung der heidnischen Kultur durch die Christen im Römischen Reich. Beide distanzieren sich von der «Kaste» der eben entstandenen sowjetischen Schriftsteller und deren Auftraggebern. Teptelkin bezeichnet sie als seelenlose Philister, der unbekannte Dichter besteht auf der besonderen kulturellen Praxis der Dichtung, die über der bloß sozialen, politischen und ökonomischen Praxis stehe.

Im Gegensatz zur sowjetischen Kulturpolitik

Der sich abzeichnende Gegensatz zwischen den Verteidigern der literarischen und kulturellen Tradition und den Konformisten des neuen Regimes wird auch an zwei weiteren Figuren im «Bocksgesang» verdeutlicht. Die Aufrichtigkeit der poetologischen Ansichten des unbekanntes Dichters steht im Kontrast zur Oberflächlichkeit des Dichters September, der symbolistische Verse komponiert, ohne die geringste Ahnung von deren Konstruktion zu haben, deshalb bezeichnet er sich als Futuristen. Der Kritiker Asfodeliev, dessen Name von der altgriechischen Bezeichnung für Blume des Todes abzuleiten ist, bevorzugt hingegen einen rein pragmatischen Zugang zu seiner «Berufung». In zynischer Weise bekennt er sich zu einem amoralischen Arbeitsprinzip:

«Bin jetzt bei einem Verlag untergekommen. Schreibe für Kinder programmatische Märchen ... Die Trottel zahlen Geld

¹ Konstantin K. Vaginov, Bocksgesang. Roman. Herausgegeben und aus dem Russischen übersetzt von Gerhard Hacker. Mit einem Essay von Brian Poole. Johannes Lang, Münster 1999, 303 S., DM 48.–.

¹⁷ Ebd., S. 7.

¹⁸ Ebd., S. 7.

¹⁹ Ebd., S. 9.

²⁰ Ebd., S. 9f.

²¹ Ebd., S. 12f.

²² Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft. Einleitung B 21/22.

für sowas. Außerdem verzapf ich immer mal wieder unter Pseudonym ein Artikelchen für diese oder jene Zeitschrift, ... Rühme die Proletliteratur, schreibe nicht bloß, ihre Blüte werde noch kommen, sondern, daß sie längst da ist. ... Ich bin jetzt mit der ganzen proletarischen Literatur per Du, gelte überall als eingeschwoener Kritiker.» (S. 115)

Angesichts solcher Gesinnungslumperei ziehen es Teptelkin und seine Freunde vor, sich mit der fernen Renaissance zu beschäftigen. Sie bezeichnen ihre Generation als inhuman, ihre Vertreter als die neuen Barbaren. Diese Position teilt auch der sogenannte Autor, der sich dann und wann in die Handlung einmischte. Bereits in seinem ersten Vorwort bekennt er: «Petersburg – ich liebe es nicht, mein Traum ist dahin.» Und in seinem zweiten negiert er gar die Existenz der Stadt: «Jetzt gibt es kein Petersburg. Ein Leningrad gibt's; doch Leningrad rührt uns nicht...» Auf Grund solcher dezidierte Aussagen ist davon auszugehen, daß Vaginov die modernistische Variante der bolschewistischen Kulturpolitik scharf ablehnt, indem er den Roman-Autor als Träger der Handlung – und nicht als einen von außen in den Text eindringenden Ideologen – betrachtet. In der Figur des unbekanntes Dichters definiert er sein ästhetisches Verständnis von Kunst. Es ist Schöpfung durch Inspiration, die sich aus allen Kulturen speist: «Ein intelligenter Mensch lebt geistig nicht in einem einzigen, sondern in vielen Ländern, nicht in einer einzigen, sondern in vielen Epochen.» (S. 46) Mit diesem ästhetischen Konzept schafft Vaginov Figuren, die in künstlicher Weise unterschiedliche mentale und kulturphilosophische Haltungen in ihre Metafiktionen einbringen und diese sogleich ironisch abwerten. Im Dichter September, der sich öfters dem Trunk und Drogen hingibt, entwirft er eine solche Figur, die einerseits die romantische Vision vom Dichter als Seher vergeistigt, andererseits sich über diese Rollenzuweisung lustig macht.

Vaginov als frühreifer Vertreter einer Postmoderne

Nicht zuletzt auf Grund des ständigen Wechselspiels zwischen dem Autor, seinem Erzähler und dessen verschiedenen Figuren ist ersichtlich, daß wir es in dem Roman «Bocksgesang» mit einer metafiktionalen Struktur zu tun haben, die der Autor gemeinsam mit seinen Charakteren aufbaut, indem er seine Positionen unter Verweis auf die Aussagen seiner «Helden» artikuliert. Das heißt: sowohl die Figuren als auch der Erzähler bauen Handlungsstränge, deren Beschaffenheit immer wieder einer kulturphilosophischen Reflexion unterzogen wird. Auf diese Weise entwickelt Vaginov, wie Brian Poole in seinem tief-schürfenden Nachwort betont, verschiedene poetologische Prinzipien, an denen er den kulturtypologischen Konflikt zwischen einer polyphonen Sichtweise von vergangener Gegenwart und einer monologischen Zukunftsblindheit erläutert. Ein wesentliches Prinzip ist das Sammeln aller möglichen Reliquien vergangener Kulturschichten, das an einigen Romanfiguren exemplifiziert wird. Auf diese Weise gelingt es Vaginov, ein Archiv menschlicher Lebensformen anzulegen, in dem nicht nur Realitätsschichten aufgedeckt werden, sondern auch eine «Poetik der Begegnung» (Poole) entsteht. Indem die fiktionale Handlung immer neue kulturhistorische Felder in der Ethnologie, der Numismatik, der Tafelmalerei, der Grafik, aber auch der Gebrauchskunst präsentiert, und deren Inhalte mit immer neuen Wertungen besetzt werden, antizipiert er kulturelle Haltungen, die erst nach dem Zweiten Weltkrieg in der späten Moderne und in der Postmoderne in verschiedenen Kunstbereichen als Verfahren «kreiert» wurden. Nicht nur aus diesem Grunde – auch auf die bewußte Konstruktion des Romans als ein Gesamtprojekt von Autor, Erzähler und Figuren ist zu verweisen – ist Vaginov seit seiner Wiederentdeckung in der russischen und westeuropäischen Literaturwissenschaft als frühreifer Vertreter einer Postmoderne gefeiert worden.

Mit der nun vorliegenden deutschsprachigen Fassung des «Bocksgesangs» hat der kleine, engagierte Lang-Verlag den

Zugang zu einem Schlüsselwerk nicht nur der literarischen Richtung der *Oberiuken* (Vereinigung für Reale Kunst), sondern vor allem der frühen sowjetischen Literatur geschaffen. Doch damit nicht genug:

Auf Grund der zahlreichen literaturwissenschaftlichen und kulturphilosophischen Kommentare aus der Feder von Brian Poole und der ausführlichen Erläuterungen zu Motiven und realen Ereignissen, auf die sich der Roman bezieht, erlebt der Leser eine besonders intensive Lektüre. Er wird auch in die «Untiefen» jener turbulenten Jahre geschickt, ohne daß er dies als lästige philologische Belehrungen empfindet. Gerade deshalb erwartet ihn eine spannungsgeladene Arbeit mit einem Text, der ihm die tragischen Umbrüche der Nachrevolutionszeit ebenso wie den kulturphilosophischen Kosmos eines bedeutenden Erzählers offenbart.

Wolfgang Schlott, Bremen

Kirchen und Gleichstellung

Der in der Volksabstimmung vom 14. Juni 1981 angenommene Gleichheitsartikel in der Schweizerischen Bundesverfassung (Art. 4 Abs. 2), das seit dem 1. Juli 1996 geltende eidgenössische Gleichstellungsgesetz und das seit April 1997 für die Schweiz verbindliche UNO-Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau bilden die rechtlichen Grundlagen für die Gleichstellung von Männern und Frauen in der Schweiz. Im Blick auf diese Rechtslage fand im April 1998 eine interdisziplinäre Tagung des Lehrstuhls für Kirchenrecht und Staatskirchenrecht der Theologischen Fakultät der Universitären Hochschule Luzern statt.¹ Vorträge wie Diskussionen legten ihr Schwergewicht auf die Frage, wieweit die Kirchen ihrerseits durch das Gleichstellungsrecht und das darin wirksam werdende Rechtsbewußtsein in die Pflicht genommen werden. Besondere Aufmerksamkeit fand dabei die Frage, wie der Widerspruch zwischen der Tatsache, daß in einigen Kirchen Frauen von Priesterweihe und Pfarramt ausgeschlossen sind, und dem weltlichen Gleichstellungsrecht zu bewerten ist. Denn in diesem Fall liegt nach dem Selbstverständnis staatlicher Gesetzgebung eine gesetzlich verbotene Diskriminierung vor.

Diese Formulierung macht schon deutlich, daß hier die grundlegende Frage zur Debatte steht, inwiefern das staatliche Gleichstellungsrecht für die Kirchen rechtsverbindlich ist (vgl. Denise Buser bzw. Ruth Voggensperger). Geht man von der weltanschaulichen und konfessionellen Neutralität des Staates aus, so können in diesem Fall der Anspruch der Kirchen auf einen Freiheitsbereich, der durch die Religionsfreiheit in der Verfassung legitimiert ist, und das ebenfalls von der Verfassung garantierte Prinzip der Gleichberechtigung der Geschlechter in Widerspruch geraten. Für den Gesetzgeber und die staatlichen Organe ergibt sich dann die Verpflichtung, das verfassungsmäßige Gleichstellungsgebot im Sinne einer Güterabwägung («praktische Konkordanz») gegenüber dem Selbstbestimmungsrecht der Kirchen in Geltung zu bringen, wobei der Staat nicht über den Kerngehalt des Selbstverständnisses einer Kirche entscheiden kann.

So kann aus dem staatlichen Diskriminierungsverbot nicht direkt ein Gleichstellungsanspruch für die Zulassung von Frauen zum Priesteramt begründet werden, aber dies entbindet die Kirchen nicht ihrer Pflicht zu prüfen, ob ihre Argumente gegen die Zulassung von Frauen zur Priesterweihe einem Rechtsbewußtsein standhalten, das ausgehend von der gleichen Würde von Mann und Frau die Gleichheit der Geschlechter behauptet (vgl. Helen Schüngel-Straumann). Nach der Meinung von Helmut

¹Denise Buser, Adrian Loretan, Hrsg., Gleichstellung der Geschlechter und die Kirchen. Ein Beitrag zur menschenrechtlichen und ökumenischen Diskussion. (Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht, 3). Universitätsverlag Freiburg/Schweiz 1999, 216 Seiten, Fr. 39.–/DM 47.–/ÖS 343.–.

Hoping spiegelt sich in der Verweigerung der Priesterweihe für Frauen nicht nur ein Modernitätskonflikt, sondern sie provoziert einen Gegensatz zwischen Recht und Moral innerhalb der römisch-katholischen Kirche. Damit ergibt sich für sie ein Verlust an Plausibilität und Glaubwürdigkeit. Auch der Ausweg, der vielerorts gesucht wird, geweihte Amtsträger durch beauftragte Amtspersonen zu ersetzen und damit Frauen den Zugang zum kirchlichen Dienst zu ermöglichen, läßt zwar die Amtsstruktur rechtlich unangetastet, führt aber dazu, daß Beauftragung und Weihe immer mehr voneinander getrennt werden. Damit wird letztlich der Sinn einer Weihe in Frage gestellt (vgl. Adrian Loretan).

Wenn die Kirchen unter Beachtung der «praktischen Konkordanz» zwischen kirchlicher Rechtsordnung und staatlicher Gleichstellungsforderung ihre Lehrbildung und Praxis um der Einheit der Kirche willen nur schrittweise ändern können, so muß um der betroffenen Frauen willen deutlich erkennbar sein, daß die Kirchenleitungen sich den Argumentationen für eine Veränderung nicht verschließen. Dies impliziert eine Änderung des Geschlechterdiskurses in der Kirche, wo allzuoft die Rede von der Gleichwertigkeit der Geschlechter dazu dient, Frauen die Gleichstellung abzuspochen (vgl. Valeria Ferrari Schiefer).

Nikolaus Klein

Ostdeutsche Ankunft im Westen

Christoph Heins Roman «Willenbrock»

Seit den späten fünfziger Jahren wartete man in der Bundesrepublik saisonal auf den neuen «Bewältigungsroman». Damals waren «Die Blechtrommel», «Halbzeit», «Die Hundejahre», «Ansichten eines Clowns», «Deutschstunde» erschienen. Heute warten Buchleser Jahr für Jahr auf den neuen Roman der Wendezeit. Eine signifikative Person soll die Veränderung zeigen, ein Stück weit erklären, aktiv oder resignativ gegenüber den neuen Verhältnissen. In diesem Jahr schildert *Wolfgang Hilbig* in seinem Roman «Das Provisorium» die erregt leidende Psyche einer Randgestalt. Christoph Heins beschreibt in «Willenbrock» einen Erfolgreichen aus dem Osten.¹ Kühle Beschreibung der Verhältnisse hier – schmerzliches Unterliegen dort. Hilbigs Held ist ein kurz vor der Wende in den Westen geflohener Dichter, Heins Zeigeperson ein dagebliebener Ingenieur. Der empfindsame Dichter kann auch im Westen nicht ankommen. Heins robuster Ingenieur ist ohne Ortsveränderung angekommen. Willenbrocks Gebrauchtwagenhandel floriert.

Der Ostberliner Bernd Willenbrock kann sich umstellen. Er trägt kein Gemütspaket mit sich herum. Er muß keine größere Geschichte nachtragen. Er kommt mit den neuen Marktbedingungen zurecht. Der Mann hat Erfolg. Sein Gebrauchtwagenhandel floriert. Ein paar Jahre nach der Wende besitzt Willenbrock ein Eigenheim und eine schöne junge Frau. Der selbstbewußte Mann kann der mehr am Ästhetischen interessierten Ehefrau eine Boutique finanzieren. Er fährt gute Autos. Er kaufte ein Landhaus im Oderbruch. Die Nachfrage nach Gebrauchtwagen vor allem aus Rußland und Polen läßt nicht nach. Der Branchenneuling ist wohlhabend geworden. Auf dem alten Schrottplatz läßt er einen Firmenneubau mit repräsentativer Verkaufshalle erstellen.

Zur DDR-Zeit arbeitete Willenbrock in einer Ostberliner Büromaschinenfirma. Wegen gelegentlicher Kritik und mangelndem Parteiinteresse mißtraute man seiner Staatstreue. Ein betrieblicher Denunziant sorgte dafür, daß ihm Auslandsreisen versagt blieben. Jetzt ist Willenbrock sein eigener Chef, während die früheren Herren resigniert dahinleben. Eine unfreiwillige Begegnung mit den alten Kollegen ärgert ihn. Aber seine Psyche zeigt keine Verknotungen. «Ich kam immer zurecht, auch früher. Eigentlich war ich immer zufrieden.» (52). Willenbrock blickt nach vorn. Er muß die Wende nicht bewältigen. Als junger Mann hatte er in der DDR den Wehrdienst verweigert, – keine geringe Entscheidung. Als sein Bruder Peter mit einem Segelflugzeug über die Grenze in den Westen flog, wurde der hoffnungsvolle Segelflieger Bernd flugunwürdig erklärt. Der Besuch bei dem geflohenen Bruder nach der Wende in Goslar zeigt gegenseitige Fremde. Ein Gespräch kommt nicht in Gang, Annäherung findet nicht statt. Man hat sich auseinandergeliebt. Wahrnehmung und Interesse erscheinen auf beiden Seiten.

¹ Christoph Heins, Willenbrock. Roman. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 2000, 319 S., 39,80 DM. Zu Wolfgang Hilbigs Roman «Das Provisorium» siehe Orientierung 64 (2000), Nr. 12, S. 135ff.

merkwürdig reduziert, – als hätten sich Schwundbrüder getroffen. Psychisch irritiert das den Autohändler wenig. Während der einstige Chef seiner Arbeitsgruppe, sich rechtfertigend, an Resentiments nagt, zeigt Willenbrock Siegermentalität. Er fährt mit seiner Frau zum Wochenende ins Landhaus oder mal schnell nach Venedig. Daß die Beziehung zu seiner Frau Susanne weder ihn noch sie befriedigt, scheint dem Autohändler wenig auszumachen. Der Autor liefert keine Ehepsychologie.

Keine lineare Kriminalhandlung

Im Unterschied zu früheren, ins Parabolische gleitenden Erzählungen, beschreibt Christoph Heins Willenbrocks Welt materialreich, den Autohof und das soziale Ambiente detailliert. Hightech-Geräte markieren die neue Status-Welt, Handys sind Ausdruck individueller Potenz. Die alte Gesellschaft hatte, unter Staatsaufsicht, gewisse Sicherheiten gegeben. In der neuen sind sie weggerutscht. Ob einer besteht und welchen Status er erringt, dafür ist er selbst zuständig. Unsicherheiten kommen von anderer Seite. Autodiebe brechen nachts ins Geschäft ein. Sie töten den Wachhund und fesseln den Nachtwächter. Im Landhaus am Stettiner Haff wird Willenbrock mit seiner Frau Opfer eines brutalen Einbruchs mit Totschlagversuch. Die Einbrecher sprechen russisch. Kriminelle Energie dringt aus dem Osten. Wozu ein Landhaus, wenn man dort jederzeit erschlagen werden kann. «Asien» steht vor der Tür.

Heins entwickelt keine lineare Kriminalhandlung. Er erzählt eine Reihe von Einbruchsszenen. Es geht mehr um eine soziale Flächenbeschreibung. Im Tageslicht stehen die automobilen Verkaufserfolge, aus dem Dunkel brechen Einbrecher und mafiose Gestalten hervor. Seine Frau fühlt sich bedroht. Ihr erscheint das ganze Autogeschäft als Ganovensache. Im Landhaus will Willenbrock sich durch eine computergesteuerte Alarmanlage schützen. Das Berliner Abstellgelände ist äußerst gefährdet, er selbst, wenn es zur Konfrontation mit Autodieben kommt. Weil Willenbrock niemand töten will, kauft er eine Signalpistole. Aber bald läßt er sich von seinem russischen Geschäftsfreund Krylow überzeugen, daß er einen richtigen Revolver braucht. Beim nächsten Einbruch schießt er auch. Hat er den Mann getötet oder nur verletzt? Die Frage verfolgt ihn bis in den Urlaub nach Österreich. Täglich wird der Revolver in die Aktentasche gepackt und abends wieder herausgeholt. Die Waffe wird zum Angstgerät, im Roman Dingsymbol der neuen Gewalt. Die ist nicht politischer, sondern privater Natur. Mitten durch Willenbrock und mitten durch das Buch verläuft die alte Ostgrenze als zivilisatorische Trennlinie. Besitz ist jetzt da. Aber er muß verteidigt werden. Drohende Gewalt erzeugt Angst, Wut, Trauer. Sie verhindert Heimatgefühl. Der Bürger, der sein kleines Glück sucht, kommt nicht zur Ruhe. In Willenbrock steckt die neue «Go-West»-Mentalität. Er denkt nicht daran, die neuen Verhältnisse zu hinterfragen. Man muß sich behaupten.

Als emotional warme, menschlich sympathische Gestalt erscheint sein polnischer Mechaniker. Jurek ist ein absolut loyaler Mitarbeiter. Er muß zu Hause Frau und Sohn ernähren. Wenn sein Sohn zuerst ein kleiner Autoschieber, dann erfolgreicher Geschäftsmann wird, ist das ein Blick über die Grenze nach Osten. Im Unterschied zu den neuen Freizügigkeiten hier, zu denen Seitensprünge und Pornohefte gehören, leidet der katholische Pole Jurek unter der Zerstörung des Sakraments der Ehe. Willenbrock und seine Frau leben nebeneinander her. Jeder hat für sich ein Geschäft. Sex geschieht sowohl in der Ehe als auch außerehelich ziemlich sachlich. Die Gespräche sind eher beiläufig. Mitteilungen, die ein tieferes Bewußtsein, gar Lebens- und Partnerfragen an den Tag brächten, kommen nicht zustande.

Tableau des Verhaltens und der Verhältnisse

Der mitdenkende Leser wartet, daß die Kette äußerer Gewalt Willenbrock verändert. Er wartet, daß dessen Frau die partnerschaftliche Fremde nicht mehr länger erträgt, daß Notwehr einsetzt, ein Ausbruch sich anbahnt. Aber nichts geschieht. Beide Willenbrocks sind eigentlich keine Hauptgestalten. Ihre Durchschnittlichkeit spricht für Nebenfiguren. Bernd und Susanne sind weder Helden noch Unhelden. Nichts Außerordentliches charakterisiert sie. Wahrscheinlich ist diese Art von Normalität, dieses Nebenfigürliche im (ausgeblendeten) Weltgeschehen thematisch gemeint. Die beiden können sich in ihrer Beziehung weder entwickeln noch als Person verändern. Trotz des punktuell neuen Lebensgefühls überwiegen Grautöne. «Willenbrock» ist kein Entwicklungsroman, keine Beziehungsgeschichte, kein Wandlungsporträt, keine Veränderungsgeschichte. Früher hätte man die Erzählform als «Tableau» bezeichnet. Einige Personen, Begebenheiten, Ereignisse sind so eingetragen, daß sie ein «Sittenbild» ergeben. Ausschnitthaft werden Verhältnisse aus den mittleren neunziger Jahren im Berliner Osten gezeigt. Die Powergestalt, intelligent, mit kreativer und versteckt krimineller Energie ist der Russe Krylow. Der Überlebenskünstler, der früher in der russischen Westeuropa-Abteilung gearbeitet hat, tritt als großzügiger Autoeinkäufer auf. Er fährt mit jungen Männern an und zieht die Bargeldbündel aus der Tasche. Krylow, gewand-

ter Sprecher, der deutschen Sprache kundig, ist der Mephisto in dieser Bürgergeschichte. Das Souveräne, Gewitzte, Legere, Abgründige, das Mephistophelische bringt der Autor jedoch nicht wirklich zur Sprache. Krylow hätte das Zeug zur Hauptperson, aber das wäre ein anderer Roman. Auf Abgründe will sich Christoph Hein offenbar nicht einlassen. Willenbrock bleibt insgesamt eine flache Gestalt. Nach westlichem Vorbild ist er aufs Materielle fixiert. Exemplarisch sind sein Bewußtsein und die Selbstbehauptung. Im Vordergrund des Tableaus baut sich geschäftlicher Erfolg auf, im Hintergrund setzt sich kriminelle Gewalt fest.

Keine tieferen Bedürfnisse

Die veränderte Situation der Kirche in Polen spricht en passant Jurek an.² Willenbrock geht nicht darauf ein, er scheint keine Kirche zu kennen. Auch das gehört mit zur Aussage. Alles «Tiefere», die Reflexion, das Psychische, irgendwie übergreifende, gar transzendierende Fragen sind ausgelassen. Willenbrock hat außerhalb des Geschäfts keine Gesprächspartner, auch nicht seine Frau. Die Auslassungen machen hellhörig. Kritische Aufmerksamkeit wird im Leser geweckt, eine Aufmerksamkeit fürs Banale, fürs Überlebenwollen und Überlebenkönnen. Der Händler nimmt seine Reduktion des Lebens nicht wahr. Tiefere oder höhere Bedürfnisse werden nicht angesprochen, anscheinend auch nicht empfunden. Weder Willenbrock noch seine Frau sind als Person «bei sich». Soziale Beziehungen werden nicht aufgebaut. Es gibt keine Freunde. Außer dem Geschäft, der Gewalt und dem Bedürfnis nach etwas privater Lust scheint es nichts zu geben. Die Überlebensgeschichte erscheint als neue Mangelgeschichte. Der Leser muß den Subtext selbst entdecken. Anders als *Martin Walsers* einstiger bundesdeutscher Handelsvertreter Anselm Kristlein im Roman «Halbzeit» (1960) ist Willenbrock kein grübelnder Verkäufer. Er diskutiert weder mit Freunden noch denkt er über die neue Gesellschaft nach. Kein Anflug von existentiellen Fragen. Zugegeben, Walsers Kristlein war ein verkappter Intellektueller, Willenbrock ist ein aufs Praktische gerichteter und beschränkter Ingenieur. Das ist ein anderer Kontext, ein anderes Bewußtsein, eine andere Sachlage. Der erfolgreiche Autohändler lamentiert nicht. Er akzeptiert die neuen Verhältnisse, er behauptet sich. Dennoch wird er nicht einfach als «positive» Figur vorgestellt. Willenbrock ist eine Zeigefigur der neuen wirtschaftlichen Verhältnisse, des Verkaufens und Kaufens, eines neuen Lebensstils. Der Mensch als ganzer hat sich noch lange nicht gefunden. Etwas so Luxuriöses wie eine Gedächtniskultur oder übergreifende Zeitfragen paßt nicht zu dem Autohändler. Als Stilmittel hat Hein neben Alltagsgesprächen vor allem Bericht und Beschreibung eingesetzt. Die Erzählperspektive bleibt auf Willenbrock beschränkt. Keine Gegenbeleuchtungen, aber andeutungsweise Relativierungen. Vom Innenleben der Personen erfährt der Leser wenig. Innere Monologe, die den unterschweligen Bewußtseinsstrom nach oben befördern, finden in diesem Beschreibungsfeld keinen Platz. Beeindruckt – oder enttäuscht von der kühlen Sachlichkeit – legt der Leser das Buch nachdenklich aus der Hand. Dieser Willenbrock ist nicht zitierbar. Aber da ist mehr als eine Person wahrzunehmen, auszuhalten, zu fragen. Keine Utopie von einer besseren Welt, sondern das angestrenzte Bemühen, aus der vorhandenen etwas zu machen.

Paul Konrad Kurz, Gauting bei München

²«Und die Kirche, die ist nicht mehr wie früher. Damals war sie gegen die Regierung, und wir haben uns alle gegenseitig geholfen, kein Problem. Und jetzt steht sie auf der anderen Seite. Sie hat kein Ohr mehr für uns, jetzt ist sie mächtig und taub geworden. Ich habe schon daran gedacht, aus der Kirche auszutreten, wenn es nicht eine Sünde wäre.» (121).

Hinweis: Paul Konrad Kurz, Jeschua Jeschua. Gespräche Psalmen. Benziger, Zürich und Düsseldorf 1999, 237 Seiten, DM 39.80. Der Untertitel «Gespräche Psalmen» gibt einen Hinweis auf den Sprachgestus der in sieben Gruppen angeordneten, teils in streng gebundener, teils in freier Form verfaßten Gedichte um Jeschua, den «armen Menschen». Den Abschluß des Bandes bildet die Erzählung «Der Papst tanzt».

(Red.)

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 Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2000:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 57.- / Studierende Fr. 42.-

Deutschland: DM 69,- / Studierende DM 49,-

Österreich: öS 520,- / Studierende öS 400,-

Übrige Länder: sFr. 53.- zuzüglich Versandkosten

Gönerabonnement: 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.