



ORIENTIERUNG

Nr. 21 65. Jahrgang Zürich, 15. November 2001

SOWOHL IN DER VORLÄUFIGEN Diskussionsgrundlage (*Lineamenta*) wie im Arbeitsdokument (*Instrumentum laboris*) der soeben in Rom zu Ende gegangenen zehnten *Ordentlichen Bischofssynode* (30. September bis 27. Oktober 2001) werden die (drei) unmittelbar vorangegangenen synodalen Versammlungen chronologisch aufgezählt und als Stufen auf einem Weg bezeichnet, der «nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die einzelnen Gruppen der Kirchenglieder» zu seinem Gegenstand machen sollte.¹ Was sich wie die Beschreibung eines äußerlichen Ablaufs darstellt, verbirgt weitreichende Voraussetzungen, die sich in den *Lineamenta* beiläufig in einer geringfügigen sprachlichen Abweichung zeigen. Während bei der Aufzählung der Themen der einzelnen Bischofssynoden (Laien, Priester, Ordensleute, Bischöfe) jeweils der Ausdruck «corpus» verwendet wird, taucht im Abschnitt, in welchem das Thema der diesjährigen Versammlung genannt wird, der Doppelausdruck «collegium seu corpus» auf. Hier wird der Begriff «corpus» dem Begriff «collegium» nachgeordnet, d.h. ganz selbstverständlich bestimmt der Begriff des «Bischofskollegiums», was «corpus» in diesem Fall zu bedeuten hat. Diese Beschreibung gibt sicher das Thema der diesjährigen Bischofssynode zutreffend wieder, läßt aber die Frage aufkommen, auf welche Weise «corpus» in den drei andern Fällen einen für alle gleichermaßen gültigen Allgemeinbegriff darstellen, und welchen ekklesiologischen Status er in diesen Fällen in Anspruch nehmen kann.

Bischofssynode 2001

Noch eine zweite Voraussetzung verbirgt sich hinter der chronologischen Aufzählung der vier letzten Bischofssynoden in den *Lineamenta* und im *Instrumentum laboris*. Sie läßt den «synodalen Weg» mit dem Jahr 1987 beginnen, macht aber die *Außerordentliche Bischofssynode* von 1985 zu ihrem nicht weiter thematisierten und doch gleichzeitig argumentativ in Anspruch genommenen Ausgangspunkt, wenn gesagt wird, daß mit der Synode von 1987 ein Weg beschritten worden sei, «den man unter der Bezeichnung «Das Leben der kirchlichen Glieder nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil» zusammenfassen könnte».

Die Synode von 1985, nach einer kurzen Vorbereitungszeit von zehn Monaten zur Beurteilung und zur Bekräftigung der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils zwanzig Jahre nach dessen Beendigung einberufen, kann in ihrer Bedeutung nicht überschätzt werden. Für dieses Urteil sind nicht nur die Vorbereitung, der Ablauf und die Ergebnisse der Synodenberatungen zu berücksichtigen.² Ebenso wichtig sind auch die theologischen Akzentuierungen, die das *Schlußdokument* in seiner Deutung des Zweiten Vatikanischen Konzils formulierte und die in der Folge für die theologische Debatte über den Kirchenbegriff bis heute maßgeblich wirksam geworden sind. Außerdem sind im *Schlußdokument* zwei Forderungen formuliert worden, die in der Zwischenzeit eingelöst worden sind und die im alltäglichen Leben der Kirche ihre Wirkungen haben. Die Sondersynode forderte nämlich die Erstellung eines Weltkatechismus und die theologische Klärung des Status der Bischofskonferenz.

Inhalt und Ton des *Schlußdokuments* der Sondersynode von 1985 zeichnen sich durch ein deutliches Mißverhältnis zum Themenkatalog und zum Problembewußtsein aus, wie sie in den Stellungnahmen der Synodenteilnehmer während der ersten Sitzungswoche zum Ausdruck kamen. Während in diesen Interventionen auf die «reichen Früchte», welche die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils für die Gläubigen gebracht hatte, hingewiesen und in diesem Sinne das bisher noch nicht Eingelöste und Erreichte energisch eingeklagt wurde, konzentrierte sich die Arbeit der zweiten Sitzungswoche in den Sprachgruppen (*circuli minori*) auf die Mängel der Rezeption und auf die Frage, wie diese zu bewältigen seien. Die Ergebnisse dieser (zweiten) Beratungsphase fanden schlußendlich Eingang in die *Schlußklärung*, während die Einsichten der ersten Woche nur noch mehr am Rande in den Blick kamen. Die Folgen dieser Arbeitsweise schlugen sich nicht nur darin nieder, welche Themen erwähnt und welche ausgelassen worden sind, sondern noch mehr in der Art und Weise, wie die Themen im einzelnen

KIRCHE

Bischofssynode 2001: Im Vorfeld der X. Ordentlichen Vollversammlung (*Erster Teil*) – Die nicht thematisierten Voraussetzungen der *Lineamenta* und des *Instrumentum laboris* – Die Sondersynode von 1985 – Zwanzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil – Umdeutung des Verständnisses von «Zeichen der Zeit» – Vorbehalte gegenüber dem Begriff «Volk Gottes» – Die Debatte über den Status der Bischofskonferenz – Kollegialität und Konziliarität. *Nikolaus Klein*

INKULTURATION

Indianischer Katholizismus: Das Inkulturationsprojekt der Diözese von Rapid City, South Dakota – Die Vorbereitung der Diözesansynode im September 2002 – Beginn eines großangelegten «Inculturation Project» – Zur Geschichte der Indianer-Mission – Anpassung an die amerikanische Kultur – Einsatz für die indigenen Sprachen – Die Auswirkung der Lakota-Katechisten – Kritik an der offiziellen staatlichen Indianerpolitik – Umbrüche im 20. Jahrhundert – Die Auswirkungen des Zweiten Vatikanischen Konzils – Die indianischen Gemeinden heute – Schritte einer liturgischen Inkulturation – Die ersten Ergebnisse des aktuellen Projekts.

Karl Markus Kreis, Unna

THEOLOGIE

Ende des Menschen? Reflexionen im Zeitalter der Posttraditionalität (*Erster Teil*) – Anthropologie als Ausdruck der Krise – Post-humanistische Visionen – Der französische Romanautor *Michel Houellebecq* – Neubeschreibung des menschlichen Körpers – *Martin Heidegger* als Bezugsgestalt – Die Deutung der Gattungsgeschichte bei *Peter Sloterdijk* – Einsicht in die Technizität der Menschwerdung – Gentechnik als herrschaftsfreies Verhalten – Die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt wird aufgehoben – Altmensch–Neumensch – Anthropologie als Metaphysikersatz – «Die letzte Huldigung an den Menschen» – Ende des Zeitalters des Menschen. *Jürgen Manemann, Münster/Westf.*

ROMAN

Der Intellektuelle als Bestattungsdredner: *Uwe Timms Roman «ROT»* – Nach einem Unfall als Fußgänger – Augenblickshafte, biographische Erinnerungen – Lebensgeschichte als emanzipatorischer Lernprozeß – Die Folgen einer neuen Beziehung – Die Karriere eines Grabredners – Begegnung mit einem ehemaligen Kampfgefährten – Ein Bruder im Geist.

Paul Konrad Kurz, Gauting bei München

LITERATUR

Bilder und Klänge der Einsamkeit: Der Lyriker und Maler *Werner Lutz* als Erzähler – Ländlicher Mikrokosmos – Erscheinungsformen der Stille – Der Blick des Malers.

Irène Bourquin, Rätterschen

behandelt wurden. Wo das Schlußdokument von der neu zu gewinnenden Aktualität von *Gaudium et spes* spricht, führt es eine grundlegende Umdeutung des für die Pastoralkonstitution entscheidenden Grundbegriffs «Zeichen der Zeit» durch. Nun heißt es, daß die «*Zeichen der Zeit* von denen während des Konzils teilweise verschieden» seien, und zur Erläuterung dieser Feststellung wird anschließend eine gewiß zutreffende Beschreibung der aktuellen Lage gegeben: «Auf der ganzen Welt wachsen heute Hunger, Unterdrückung, Ungerechtigkeit und Krieg, Folter und Terrorismus und andere Arten von Gewalt.» (II. D 1) Aber es wird hier im Unterschied zum Sprachgebrauch von Papst Johannes XXIII. und zum Sprachgebrauch der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* der Begriff «*Zeichen der Zeit*» mit der Aufzählung negativer Tatbestände zu bestimmen versucht. Aus dem Blick gerät damit der pragmatische Zusammenhang der Rede von den «*Zeichen der Zeit*», daß es nämlich dabei um geschichtliche Sachverhalte und Ereignisse geht, welche die Kirche zu verschärftem Problembewußtsein, zur Sinnesänderung und zur Umkehr in ihrem Verhalten herausfordern.

Eine gleiche Tendenz, bei der eine negative Wertung die positive überwiegt, läßt sich bei dem für die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils grundlegenden Begriff «*Volk Gottes*» beobachten. Der Abschlußbericht erwähnt ihn nur ein einziges Mal, und dann auch nur innerhalb einer Aufzählung, von der abschließend gesagt wird: «Diese Beschreibungen der Kirche ergänzen einander und müssen im Licht des Geheimnisses Christi oder der Kirche in Christus verstanden werden.» (II. A 3) Daß hinter der Entscheidung für einen solchen Text, der einen Vorbehalt gegenüber dem Begriff «*Volk Gottes*» zum Ausdruck bringt, auch eine veränderte ekklesiologische Position stand, wird aus der unmittelbar anschließenden Passage deutlich: «Wir können die falsche, einseitig nur hierarchische Sicht der Kirche nicht durch eine neue, ebenfalls einseitige soziologische Konzeption ersetzen.» (II. A 3) Daß eine solche Gefahr mit dem Begriff «*Volk Gottes*» gegeben sei, kann nicht ausgeschlossen werden, wird aber im Schlußtext mehr suggeriert als durch das Anführen von einschlägigen Belegen plausibel gemacht.

Diese Position hatte eine weitere Konsequenz für den Text des Schlußdokumentes, und sie gab damit den Rahmen vor, welcher die ekklesiologischen Debatten der kommenden Jahre um eine «*Ekklesiologie der Communio*» prägen sollte. Von den zahlreichen, in der ersten Synodenwoche mit großem Ernst eingebrachten Vorschlägen, welche strukturellen Reformen für den Aufbau einer wirklichen kirchlichen Gemeinschaft notwendig seien, findet sich im Schlußtext außer einer paränetisch formulierten Passage keine Spur mehr. Als Überrest blieb hier unter dem Stichwort «*Teilhabe und Mitverantwortung in der Kirche*» eine generell formulierte Mahnung an die einzelnen Mitglieder der Kirche. (II. C 6) Daß eine Mahnung wirklich den Anstoß zu einem veränderten Handeln und damit auch zu neuen Einsichten geben kann, soll hier nicht ausgeschlossen werden. Im vorliegenden Fall hatte sie aber die Konsequenz, daß mit ihr die Dringlichkeit, für strukturelle Reformen einen Konsens zu erarbeiten, erheblich relativiert wurde.

Dieser Sachverhalt ist in der Geschichte der Rezeption der Sondersynode von 1985 an der Art und Weise deutlich geworden, wie die kurialen Behörden mit dem Auftrag der Synode um-

gegangen sind, zur Klärung des theologischen Status der Bischofskonferenz Vorschläge zu machen. In der Folge wurde im Januar 1988 ein Arbeitstext zur Begutachtung an die einzelnen Bischofskonferenzen versandt.³ Dieser Text fand vor allem deshalb heftige Kritik, weil er der Institution «*Bischofskonferenz*» den Rang eines kollegialen Organs im eigentlichen Sinne absprach, ihr höchstens eine «*affektive Kollegialität*» im Sinne einer Verbundenheit, die durch das Bischofsamt der einzelnen Mitglieder zustande kommt, zubilligen wollte. In diesem Falle hätten Lehräußerungen einer Bischofskonferenz ihren Rang und ihre Würde nicht aufgrund einer Entscheidung einer Bischofskonferenz, sondern aufgrund der Entscheidung der einzelnen Bischöfe, die in einer Konferenz zusammengeschlossen sind.⁴

Auf die heftige Kritik der Bischofskonferenzen hin wurde dieser Arbeitstext zurückgezogen, und es wurde eine neue Kommission gebildet, die einen zweiten Textentwurf zu erarbeiten hatte. Von 1990 an wurde der neue Entwurf von den einzelnen Kurienämtern debattiert, bis 1996 Papst Johannes Paul II. die Glaubenskongregation um die Erstellung eines weiteren Textes bat. Diesen hat er als *Motu proprio* mit dem Titel «*Apostolos suos*» am 21. Mai 1998 unterzeichnet.⁵

Das *Motu proprio* nimmt in einem Punkt die Kritik auf, die das Arbeitsdokument von 1988 gefunden hatte. Es nennt die Bischofskonferenzen eine «*konkrete Anwendungsweise der kollegialen Gesinnung*», und es spricht ausdrücklich davon, daß die vereinte Ausübung des Hirtenamtes auch das Lehramt betrifft» (Nr. 14). Dem Inhalt dieser Feststellung gibt das Dokument in der Folge eine restriktive Deutung, indem es für Fälle einer Lehrentscheidung die Einstimmigkeit der Konferenz oder bei Zweidrittel-Mehrheit die Zustimmung (*recognitio*) durch den Apostolischen Stuhl vorsieht. (Nr. 22) Ein einzelner Bischof kann also durch ein Veto die Entscheidung einer Konferenz blockieren.

Diese Position des *Motu proprio* gewinnt ihr Gewicht im Kontext anderer Aussagen, welche den Status von Bischofskonferenzen relativieren. Setzt die Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* des Zweiten Vatikanischen Konzils die Bischofskonferenzen in eine Analogie zu kirchlichen Zusammenschlüssen, wie sie die Patriarchate «*dank der göttlichen Vorsehung*» im Verlaufe der Geschichte ausgebildet haben (Nr. 23), wird im *Motu proprio* von ihnen gesagt, daß sie ihre Entstehung historischen, kulturellen und soziologischen Ursachen verdanken. (Nr. 13 und die Anm. 1)

Dieser Relativierung entspricht im *Motu proprio* ein zweiter Gedankengang. Dort wo im Text von der Beziehung des einzelnen Bischofs zum Bischofskollegium gesprochen wird, geschieht dies, indem diese Verhältnisbestimmung in einer Parallele zur Beziehung der einzelnen Ortskirche zur Universalkirche gesehen wird. Von der Universalkirche wird dabei gesagt, sie sei nicht das Ergebnis der Gemeinschaft der einzelnen Ortskirchen, «*sondern eine jeder einzelnen Teilkirche ontologisch und zeitlich vorausgehende Wirklichkeit.*» Ebenso wenig ist das Bischofskollegium als die Summe der den Teilkirchen vorstehenden Bischöfe noch als Resultat ihrer Gemeinschaft zu verstehen. Da es wesentliches Element der Universalkirche ist, ist das Bischofskollegium eine Wirklichkeit, die dem Auftrag, einer Teilkirche vorzustehen, vorgeordnet ist» (Nr. 12). Mit diesem Satz beantwortet das *Motu proprio* die in *Lumen gentium* unzureichend dargelegte Lehre, in welcher es die Trennung zwischen dem Kollegium der Bischöfe und der Gemeinschaft der einzelnen Ortskirchen zugelassen hat. In der theologischen Debatte, die 1988 durch das Arbeitsdokument zum theologischen Status der Bischofskonferenz ausgelöst

¹ Die *Lineamenta* wurden im Juli 1998 an die einzelnen Bischofskonferenzen zur Beratung geschickt. Die Stellungnahmen sollten bis zum 30. September 1999 eingereicht werden, die Bischofssynode selbst war für Oktober 2000 vorgesehen. Das Synodensekretariat gab in einer Presseerklärung am 22. Mai 2000 bekannt, daß die Synode im Oktober 2001 stattfinden wird. Das *Instrumentum laboris* wurde am 1. Juni 2001 veröffentlicht. (X. Ordentliche Vollversammlung der Bischofssynode. Der Bischof als Diener des Evangeliums Jesu Christi für die Hoffnung der Welt. Instrumentum laboris. [Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 151]. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2001).

² Vgl. Synode extraordinaire. Célébration de Vatican II. Cerf, Paris 1986. Deutscher Text der Botschaft und der Schlußklärung; Herder Korrespondenz 40 (1986), S. 38–40 und 40–48. Zitate werden im Text nachgewiesen.

³ Status teologico e giuridico delle conferenze episcopali, in: Il Regno-documenti vom 1. Juli 1988, S. 390–396.

⁴ Vgl. H. Legrand, J. Manzanares, A. García y García, Hrsg., Les conférences épiscopales. Cerf, Paris 1988; H. Müller, H. J. Pottmeyer, Hrsg., Die Bischofskonferenz. Theologischer und juristischer Status. Düsseldorf 1989; Th. J. Reese, Hrsg., Episcopal Conferences. Historical, Canonical, and Theological Studies. Georgetown University Press, Washington, D.C. 1989.

⁵ Vgl. Osservatore Romano. Deutsche Ausgabe vom 31. Juli 1998.

worden war, hatte J.-M. Tillard darauf hingewiesen, daß der einzelne Bischof in seinem Amt, das er für eine konkrete Ortskirche ausübt, Mitglied einer Bischofskonferenz ist.⁶ Darum ist das Bischofskollegium als die Versammlung einer Gruppe von Bischöfen ihrer Ortskirchen zu verstehen und nicht bloß als Gemeinschaft von Individuen, die allein durch ihre gemeinsame Verbindung mit dem Bischof von Rom zustande kommt. Diese Position, die Kollegialität der Bischöfe in der Gemeinschaft der

⁶ J.-M. Tillard, *Le status théologique des conférences épiscopales*, in: H. Legrand, u.a., Hrsg., *Les conférences épiscopales*. (Vgl. Anm. 4), S. 291–298.

einzelnen Ortskirchen zu begründen, hat erhebliche ökumenische Relevanz. Lukas Vischer hatte darum schon 1986 darauf hingewiesen, die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil erlebte und wirksam gewordene Kollegialität der Bischöfe als Wiederentdeckung der konziliaren Tradition der katholischen Kirche zu begreifen.⁷ Kollegialität auf der Basis der Konziliarität würde damit ein Paradigma für das Verständnis des Bischofsamtes. (Zweiter Teil folgt.)

Nikolaus Klein

⁷ L. Vischer, *Die Rezeption der Debatte über die Kollegialität*, in: H. J. Pottmeyer, G. Alberigo, J.-P. Jossua, Hrsg., *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Düsseldorf 1986, S. 293–312.

INDIANISCHER KATHOLIZISMUS

Das Inkulturationsprojekt der Diözese von Rapid City, South Dakota

Rapid City in South Dakota ist vor allem dadurch bekannt, daß es für viele Touristen den Zugang zu den Sehenswürdigkeiten der Black Hills, Mount Rushmore und Crazy Horse Monument, bildet. Die Bevölkerung der Diözese unterscheidet sich von anderen durch die große Zahl von amerikanischen Ureinwohnern; insgesamt leben in ihrem Gebiet mehr als 60 000 Sioux-Indianer (mit ihrem eigenen Namen Lakotas), von denen ein Viertel bis ein Drittel katholisch sind. Zum größten Teil leben sie in den fünf Sioux-Reservationen im Gebiet der Diözese, vor allem – und zwar zu etwa gleichen Teilen – in den Reservationen Pine Ridge und Rosebud; in beiden ist fast die Hälfte der Einwohner katholisch. Eine relativ große Gemeinde katholischer Sioux ist außerdem in North Rapid City entstanden. Die insgesamt etwa 20 000 katholischen Lakotas stellen fast die Hälfte der Katholiken in der Diözese Rapid City dar. In der Reservation Pine Ridge sind die meisten Einwohner Oglala-Lakotas, in Rosebud Sicangu-Lakotas. Dazu kommen aber auch eine kleine Zahl von Angehörigen anderer Stämme aus dem amerikanischen Westen sowie weiße Landbesitzer und Verwaltungsangestellte.¹ Auch heute noch spielen in beiden Reservationen die großen Missionsgemeinden eine unübersehbare Rolle: *St. Francis* in Rosebud, *Holy Rosary* in Pine Ridge. Beide wurde 1886 bzw. 1888 von Jesuiten aus deutschsprachigen Ländern und Franziskanerinnen, die ebenfalls aus diesen Ländern und aus deutschen Einwanderergemeinden im Osten der USA kamen; gegründet und viele Jahrzehnte geprägt; ihr Einfluß auf die Geschichte der Reservationen und ihrer Bewohner war und ist enorm. Während in Rosebud die *St. Francis Mission* schon vor dreißig Jahren ihre Schule der Verwaltung des Stammes übergab, spielt die Missionsschule von *Holy Rosary* auch heute noch in Pine Ridge eine wichtige, wenn auch umstrittene Rolle. Sie wurde nach dem Tod des Chiefs *Red Cloud* (1909), auf dessen Drängen hin seinerzeit die «Schwarzröcke» und «heiligen Frauen» in die Reservation kamen und der auf dem Missionsfriedhof begraben liegt, *Red Cloud Indian School* benannt.²

Zur Vorbereitung der Diözesansynode im September 2002 hat Bischof *Blase Cupich* ein großangelegtes «Inculturation Project» in Gang gesetzt: Bei den Einwohnern der Diözese sollen Meinungen und Wünsche über das Verhältnis der Kirche zur traditionellen Lakota-Kultur in einer Repräsentativumfrage erhoben (Phase I) und dann in den Gemeinden selber in gemeinsamen Überlegungen ausführlich zur Sprache gebracht werden (Phase II). Mit Inkulturation ist hier gemeint, daß das Christentum – im Unterschied zu früheren Auffassungen von seiner universalen

kulturellen Dominanz über partikulare Kulturen – überhaupt nur in lokalen kulturellen Formen existieren könne. Dadurch werde es möglich, daß Menschen voneinander unterschiedliche kulturelle Ausdrucksformen von Spiritualität lernen könnten. Zwar habe die katholische Kirche schon große Schritte in dieser Richtung unternommen, etwa durch das «Office of Native Concerns» der Diözese und das «Sioux Spiritual Center»³. Eine «Lakota Inculturation Task Force» behandelt seit 1995 grundsätzliche Fragen des Verhältnisses zwischen der Lakota-Kultur und -Religion und den Riten der Kirche und gibt ganz konkrete Empfehlungen für die Einbeziehung traditioneller Lakota-Riten etwa in der Eucharistiefeier (Musik, Pfeifenzeremonie, Verbrennen von Kräutern und Tabak, Adlerfedern) wie auch bei Begräbnis, Hochzeit, Taufe.⁴ Trotz dieser Bemühungen bestehe aber weiterhin eine dringende Notwendigkeit für die Umsetzung der Inkulturationsvorschläge in der kirchlichen Praxis und Erziehung. Deshalb bittet dieses «consultation project» die Sicangu und Oglala «for assistance in reaching a true understanding of how culture, spirituality, and religion are necessary components for inspiring and sustaining the Lakota people.»

Die Indianer-Missionen

Diese Bitte an die Nachfahren der «wilden Heiden» um Hilfe drückt ein neues Selbstverständnis der früheren Missionen aus, dessen Tragweite nur vor dem Hintergrund ihrer Geschichte erkennbar ist. Es war den Missionaren der ersten Jahrzehnte ganz selbstverständlich, sowohl von ihrem theologisch-spirituellen Selbstbild her als auch von den politisch-kulturellen Wertvorstellungen der europäisch-amerikanischen Gesellschaft, daß die indianische Kultur möglichst schnell zu überwinden sei: Stolz berichteten die Schwestern und Patres aus den Missionsschulen über ihre Erfolge bei der äußeren Umwandlung der Kinder (kurze Haare, westliche Kleidung) und über ihre Bemühungen um die innere Umformung zu arbeitsamen Bauern und Handwerkern, auch mit Hilfe der damals üblichen körperlichen Züchtigungen. In der Liturgie herrschte selbstverständlich wie überall in der katholischen Welt der gleiche Meßritus; nicht nur lateinische Choräle, auch europäische Kirchenlieder wurden impor-

³ In Plainview/SD, gegründet von P. John Hatcher SJ, dem Spiritus rector auch dieses Projekts.

⁴ Lakota Inculturation Task Force, *Diocese of Rapid City, Recommendations Towards the Inculturation of Lakota Catholicism*. Our Lady of Guadalupe, December 1999; Institute for Educational Leadership & Evaluations, «Lakota Spiritual Life & Practice of Religion in Western South Dakota», consultation report for North Rapid City, Pine Ridge Reservation and Rosebud Reservation. Rapid City/SD 2001. Soweit nicht anders vermerkt, stammen Zitate und Angaben aus diesem Report. Sonstige Informationen von meinen Gesprächspartnern im April 2001: S. Monica, Phyllis White Eyes Decory, Roger White Eyes, Mike Marshall, Rose Cordier, Olivia Pourier Black Elk, Charlotte Black Elk sowie den Patres Ray Bucko, Ron Seminara, Glen Welshons, Pat Burns, Bill Pauly und Paul Manhart; ihnen allen danke ich herzlich für ihre Geduld und Offenheit.

¹ Christopher Vecsey, *Where the Two Roads Meet*. Notre Dame/IN 1999, S. 11; Raymond A. Bucko, *The Lakota Ritual of the Sweat Lodge. History and Contemporary Practice*. Lincoln/NE 1998, S. 15. Zahlenangaben schwanken extrem, z.B. für Pine Ridge zwischen ca. 12 000 und ca. 20 000 Lakota-Einwohnern.

² Karl Markus Kreis, *Rothäute, Schwarzröcke und heilige Frauen*. Deutsche Berichte aus den Indianer-Missionen in South Dakota, 1886–1900. Bochum 2000.

tiert, auch und gerade aus der deutschsprachigen Heimat der Missionare. Bei kirchlichen Festlichkeiten wurde die traditionelle Lakota-Kleidung nicht geduldet, statt dessen staffierte man die Mitglieder der Marien- und Josephsvereine mit Kopftüchern und Schärpen aus. Die Hauptgegner der Missionare in den ersten Jahrzehnten waren gerade – wie überall in der Heidenmission – die sogenannten «Medizinmänner», die Hüter und Vertreter der traditionellen Religiosität, um die sich die Nachfolger der Missionare heute so ernsthaft bemühen.

Dennoch wäre es falsch, die ersten Missionare als bloße Büttel des amerikanischen Kolonialismus zu sehen. Tatsächlich gab es einige wichtige Bereiche, in denen die Gründergeneration zum Überleben der Lakotas beitrug, und dies sowohl ganz wörtlich verstanden als auch – scheinbar paradoxerweise – in kultureller Hinsicht. Um mit letzterem zu beginnen: Etliche der ersten Missionare erkannten es als seelsorgerische Notwendigkeit, die einheimische Sprache zu erlernen. Die Sprachkenntnisse der ersten Generation waren daher größer als die der folgenden. Schon *P. Emil Perrig*, der erste Superior von Holy Rosary, legte ein Wörterbuch mit 300 bis 400 Einträgen an. Gebete und Lieder wurden übersetzt. Vor allem ist hier *P. Eugen Buechel* zu nennen, ohne den die heutige Pflege der Lakota-Sprache nicht vorstellbar ist. Er war seit 1902 Seelsorger in St. Francis und Holy Rosary, predigte fließend in Lakota, konnte sich mühelos mit den Lakotas unterhalten, unter denen er bis zu seinem Tod 1954 viele Freundschaften pflegte. Seine wichtigste Hinterlassenschaft ist ein umfassendes Lakota-Wörterbuch, das zurzeit von der University of Nebraska Press veröffentlicht wird. Er sammelte aber auch Geschichten, Mythen, materielle Kulturgüter usw. und legte eine der umfassendsten Fotodokumentationen des Reservationslebens an. Selbst heftige Kritiker der Missionen würdigen seine Sonderstellung.⁵

In den Gründerjahren gab es von Anfang an eine Einrichtung, deren Bedeutung erst in jüngster Zeit wieder gewürdigt wird: die Lakota-Katechisten. Wegen der großen Entfernungen brauchten die Patres sie für die Betreuung der Gemeinden wie auch für die Gewinnung neuer Mitglieder als zuverlässige einheimische Helfer. Diese Katechisten, die aus den von den Missionaren gegründeten Männer-Sodalitäten hervorgingen, hielten in den Gemeinden Wortgottesdienste ab und erteilten Katechismusunterricht. Außerdem waren sie für die Organisation der alljährlichen Katholikenversammlungen zuständig: Hier trafen sich an wechselnden Orten die katholischen Lakotas der verschiedenen Reservationen zu einem großen Fest, meist parallel zu den Unabhängigkeitsfeiern des weißen Amerika, aber auch zur Zeit des damals verbotenen traditionellen Sonnentanzes. Diese «Katholikentage», wie sie in den deutschen Berichten genannt wurden, bildeten damals praktisch die einzige Gelegenheit, in großen Gruppen legal von einer Reservation zur anderen zu reisen. Die Lakotas bestanden auf ihrer Abhaltung auch gegen den Wunsch des Bischofs, der sie dezentralisieren wollte. Diesem starken Laienelement ist es zu einem großen Teil zu verdanken, daß schon nach zwanzig Jahren bereits etwa die Hälfte der Lakotas katholisch getauft war. Wie das Beispiel des *Nicholas Black Elk* zeigt, der selber ursprünglich ein traditioneller Heiler («Medizinmann») war, kamen die Katechisten auch aus der Stammeselite.⁶ Parallel zu der kulturellen Assimilation und Unterdrückung fand also durchaus eine Art sozialer Inkulturation statt.

Gegenüber der Washingtoner Regierung war die Haltung der Gründergeneration geprägt von eindeutiger Solidarität mit den Lakotas. Ihre Berichte enthalten oft äußerst scharfe Kritiken an der offiziellen Indianerpolitik, die die Lakotas ins Elend trieb;

⁵ Mary Crow Dog und Richard Erdoes, *Ohitika Woman*. München 1997, S. 34. Das Buechel Memorial Museum in St. Francis bewahrt seine Schätze für Lakotas und andere Interessierte auf.

⁶ Im deutschen Sprachraum ist er als «Schwarzer Hirsch» bekannt. Vgl. Karl Markus Kreis, *Indianische Spiritualität und christlicher Glaube*. Der Seher und Katechet Black Elk, in: *Orientierung* 62 (1998), S. 196ff. Das wichtigste biographische Werk über ihn ist nach wie vor Raymond J. DeMallie, Hrsg., *The Sixth Grandfather. Black Elk's Teachings Given to John G. Neihardt*. Lincoln/NE 1985.

der damalige Superior von Holy Rosary, *P. Johann Jutz*, äußerte sogar deswegen Verständnis für die Geistertanzbewegung, die 1890 für erhebliche Unruhe unter der weißen Bevölkerung sorgte und letztlich zum Massaker am *Wounded Knee Creek* führte. Diese politische Solidarität rührte auch von einer Selbstwahrnehmung der Missionare her, die sich als Katholiken von der Washingtoner Politik benachteiligt und daher in einer parallelen Situation mit den Indianern fühlten. Im Streit um die staatliche Unterstützung der Missionsschulen sprachen sie sogar von «Kulturkampf».

Umbrüche

Die Gründergeneration aus dem deutschsprachigen Europa wurde im Lauf der 1920er Jahre zunehmend von einheimischen, in den USA geborenen Priestern abgelöst. Diese neue Generation betrachtete die Lakota-Sprache eher als Hindernis für die erfolgreiche Amerikanisierung der Lakotas denn als notwendiges Kommunikationsmittel mit ihnen, geschweige denn als erhaltenswertes Kulturgut. Als *P. Buechel* 1954 starb, gab es keinen, der seine Nähe zu den Lakotas aufgrund der Sprachfertigkeit hätte weiterführen können.

Gravierender war wohl der Verlust der indianischen Katechisten. Zum einen ließ das Interesse der Patres nach, sie als Helfer zu rekrutieren, seitdem sie mit Automobilen selber ihre Gemeinden betreuen konnten. Sodann fielen viele der Katechisten im Zweiten Weltkrieg. Der Krieg brachte einschneidende Veränderungen für alle Lakotas. Viele der Soldaten kamen dauerhaft geschädigt an Leib und Seele zurück, oft alkoholkrank. Von den Daheimgebliebenen fanden nicht wenige Arbeit außerhalb der Reservationen in Städten, vor allem Rapid City. Die Männer zogen sich aus dem Gemeindeleben zurück. Außerdem scheint sich die Tendenz durchgesetzt zu haben, daß die Kleriker alle Aufgaben an sich zogen mit der Wirkung, daß die Gemeindemitglieder abwartend, passiv wurden. Schlimmer noch: Immer wieder gibt es, bis heute, Zeugnisse von kirchlich engagierten Lakotas, die sich darüber beklagen, daß sie, etwa wenn sie sich zum Ordensleben berufen fühlten, darin nicht ermuntert wurden, weil es ihnen von den nichtindianischen Klerikern und Ordensfrauen nicht zugetraut wurde.⁷ Auch der «Fall Black Elk» wird angeführt als Grund für die wachsende Skepsis bei den Jesuiten, ob man den einheimischen Katechisten wirklich trauen könne: Er war bereits dreißig Jahre lang ein vorbildlicher Katechist gewesen, als er durch die Veröffentlichung seiner Bücher zu erkennen gab, wie sehr er noch in der traditionellen Religion verwurzelt war. Für ihn, das bezeugen alle, die ihn kannten, waren die Religion der Lakotas und das Christentum zwei Seiten desselben, er war sein Leben lang immer in beidem zuhause – für die Missionare damals ein inakzeptabler Gedanke.

Ein anderes Ereignis brachte dann für die Missionare und das Kirchenpersonal überhaupt epochale Veränderungen: das Zweite Vatikanische Konzil.⁸ Die neue Tonart gegenüber anderen Religionen – weniger verdammend, versöhnlicher – ließ die Ziele der Missionen in problematischem Licht erscheinen, Zweifel am Sinn ihrer Arbeit ergriffen auch das Missionspersonal unter den Lakotas. Schon bald aber wurden erste ernsthafte Versuche, sich der Lakota-Kultur und -Religion, ihren Wertvorstellungen und Vollzugsformen zu nähern, zunächst theoretisch erarbeitet, dann in den 1970er Jahren auch praktisch erprobt. *P. Steinmetz* begann mit der Verwendung von Lakota-Symbolen bei der Ausgestaltung der Pfarrkirche Holy Rosary, ging dann weiter in der Liturgie mit der Verwendung der Pfeife, die er auch benutzte, als er auf Bitten der Lakotas beim Sonnentanz mit ihnen betete. *P. Steltenkamp* und *P. Stolzman* sind weitere frühe Vertreter erster Versuche in Richtung einer Inkulturation. Sie verstanden das Christentum als Vollendung der Lakota-Religion, sie «taufte» sozusagen die Pfeife – wobei sie auf nicht wenig Widerstand bei

⁷ Siehe die Zeugnisse in: Ch. Vecsey (Anm. 1), z.B. S. 72–75, 197–200.

⁸ Ebd., S. 49–51.

katholischen Lakotas stießen, denen diese Wende unverständlich war.⁹ Zwar sind diese drei längst nicht mehr dort als Priester tätig, aber es gibt andere, die ähnlich denken und sogar weiter gehen in Richtung auf eine Gleichberechtigung der Religionen, bei den Jesuiten etwa Raymond Bucko, John Hatcher und Carl F. Starkloff.

Dramatische Ereignisse zwischen den Lakotas und der amerikanischen Politik berührten ebenfalls die Missionen, vor allem 1973 die mehrwöchige Besetzung der Gebäude am Ort des Massakers Wounded Knee, auch der dortigen Kirche, durch militante Mitglieder des American Indian Movement (AIM). Die Protestaktionen öffneten den Priestern die Augen für das neue politische Bewußtsein bei vielen Lakotas, deren angestaute Wut über die katastrophalen Lebensverhältnisse in den Reservationen und darüber, daß sie von Regierung und Kirche als unmündige Kinder behandelt wurden.¹⁰ Die Besetzung, die sich ja gegen die regierungsfreundliche Stammesregierung richtete, hinterließ lange schmerzende Wunden zwischen den Fraktionen der Lakotas.¹¹ Auf Bundesebene erhielten die indianischen Religionen eine wenigstens symbolische Anerkennung: Im American Indian Religious Freedom Act formulierte der US-Congress 1978 die Absicht, «to protect and preserve for Native Americans their inherent right of freedom of belief, expression, and exercise of traditional religions of the American Indian».¹²

Die indianischen Gemeinden heute

Wie sehr sich als Folge dieser Umbrüche heute die Zielsetzung der Seelsorge gewandelt hat, zeigt schon die Selbstdarstellung der Red Cloud Indian School auf ihrer Website: Als ihr Ziel formuliert sie es, neben der Vermittlung moderner Unterrichtsfächer die Schüler zu lehren «to be proud of their Lakota culture, language and spirituality», während die Pfarreien den Menschen bei der Bewältigung der Krisen in ihrem Leben helfen. Um welche sozialen und psychischen Krisen es sich in Pine Ridge handelt, kann man ebenfalls der Selbstdarstellung der Schule entnehmen: Arbeitslosigkeit: 85 %; Lebenserwartung: 55 Jahre für Männer (US-Durchschnitt: 75), 60 Jahre für Frauen (US-Durchschnitt: 80); Kindersterblichkeit: 27 auf 1000 Lebendgeburt (US-Durchschnitt: 12); 69 % der Kinder von Pine Ridge leben unter der Armutsgrenze, Alkoholismus mit allen Begleiterscheinungen ist das gesundheitliche und soziale Hauptproblem, Diabetes aufgrund von Mangelernährung doppelt so stark verbreitet als im US-Durchschnitt.

Welche Rolle kann vor diesem Hintergrund eine altehrwürdige Missionsschule spielen? Kann sie zur Lösung von Problemen beitragen, für die sie, wie Kritiker meinen, selber (mit)verantwortlich ist, vor allen Dingen den Verlust des kulturell-sozialen Zusammenhalts? Es gibt schon seit über zwanzig Jahren keinen Internatsbetrieb mehr; dies stärkt den Zusammenhalt der Kinder mit ihren Familien, hat aber auch zur Folge, daß die Eltern u.U. wegen der Kinder keine Arbeit außerhalb annehmen können; Kinder aus entfernteren Familien wohnen in der Regel bei Verwandten in der Nähe der Schule. Die Verwaltung der Red Cloud School untersteht dem Corporate Board der Holy Rosary Mission, einem gemischten Gremium, in dem nichtindianische Mitglieder aus der Mission und der Reservationsverwaltung eine gewichtige Rolle spielen. Im School-board dagegen, in dem die Eltern amerikanischer Schulen bei der Unterrichtsplanung und dem Schulleben mitwirken, überwiegen die Lakotas. Im Curriculum zeigt sich der Anspruch, Lakota-Kultur zu vermitteln, in den

Pflichtfächern (für die höheren Klassen) Lakota Studies, Lakota Spirituality, Lakota Language und Lakota Music. Andere Fächer sollen ebenfalls Lakota-Elemente berücksichtigen, z.B. in Biologie traditionelle Heilkräuter. Der Schultag beginnt mit einem Lakotagebet. Als die Kirche von Holy Rosary 1997 neu erbaut wurde (die alte war abgebrannt), wünschten sich die Schüler «ihren eigenen» Ort für Zeremonien und bauten in einer ruhigen Ecke des Grundstückes eine Schwitzhütte, die von der Spirituality-Klasse und anderen mehrmals in der Woche für die sweat-lodge ceremony genutzt wird. Auch zu Schulgottesdiensten in der neuen Kirche tragen die Schüler Lakota-Elemente bei: Trommeln, Adlerfedern, Lieder, Gebete... Selbstverständlich wirken dabei auch die Austauschschüler mit, die Red Cloud erstmals im vergangenen Schuljahr hatte, zwei Deutsche, von denen einer ein ganzes Jahr blieb.

Trotz ihrer Erfolge – auch prominente Lakotas sind unter den Absolventen von Red Cloud – und ihrer aktuellen Bemühungen um eine Pflege der Lakota-Kultur steht die Red Cloud Schule in der Kritik. Ganz aktuell ist damit zu rechnen, daß gegen sie, wie auch gegen andere Missionsschulen, ein Gerichtsverfahren eingeleitet wird, in dem es um Wiedergutmachung für erlittene Mißhandlungen von ehemaligen Schülerinnen und Schülern geht. Vorbild sind Verfahren, die in Kanada bereits angestrengt wurden und die dortigen kirchlichen Träger wegen der Entschädigungszahlungen an den Rand oder in den Bankrott zu treiben drohen.¹³ Beide Seiten sammeln zurzeit Material, vor allem Zeugenaussagen: die zukünftigen Kläger solche über Mißhandlungen verschiedenster Art, körperliche Züchtigungen, z.B. für das Lakota-Sprechen und andere Disziplinverstöße früherer Jahre, bis zu sexuellen Belästigungen; viele gravierende Vorwürfe werden erhoben, wie sie im deutschen Sprachraum schon durch *Mary Crow Dog* verbreitet wurden.¹⁴ Die Verteidiger der Missionen sammeln umgekehrt positive Erfahrungen von Absolventen, die es als Kinder in der Schule besser hatten als zu Hause und die sich von den Lehrern und Erziehern gut behandelt fühlten und heute stolz sind auf ihre Zeit in Red Cloud. Sie bestreiten in der Regel schlichtweg Darstellungen wie die von *Mary Crow Dog*. Nicht selten aber werden scheinbar widersprüchliche Positionen von den selben Menschen vertreten: auch wer unter dem Erziehungsstil persönlich gelitten hat, lobt häufig die gute Ausbildung, die den späteren beruflichen Erfolg ermöglichte.¹⁵ Bei genauerem Hinschauen schält sich als Kernpunkt der Kritik dann heraus, daß Schulen wie Red Cloud früher – als Internatsschulen – die Kinder in doppelter Weise aus ihren Lebenszusammenhängen herausrissen: Zum einen aus ihren Familien, denen sie entfremdet wurden und in denen sie sich nicht auf ein eigenes Familienleben vorbereiten konnten; hier sehen viele einen Grund für die häufigen familiären Probleme mehrerer Generationen von früheren Internatsschülern, zum andern aus ihrer Kultur und Sprache, die die Missionare und Schwestern als minderwertig darstellten – mit schlimmen Folgen für das Selbstbild der Kinder.

Diese Vorwürfe beziehen sich auf die Jahrzehnte vor dem Beginn des Umdenkens der Missionare in den 1960er und 1970er Jahren und dem Ende des Internatssystems. Selbst die schärfsten Kritiker gestehen den heutigen Patres wenigstens guten Willen zu, oft auch Verständnis und die Bereitschaft, Lakota-Kultur zu akzeptieren.¹⁶ Auch ist nicht zu bestreiten, daß die Anwesenheit dieser von den Lakotas als Fremdkörper empfundenen Missionen ganz wesentlich auf die Initiative von Lakotas wie Chief Red

¹³ Vgl. Frankfurter Rundschau, 12. Juni 2001.

¹⁴ *Mary Crow Dog, Lakota Woman*. München 1994, S. 31–43; Ch. Vecsey (Anm. 1), S. 68–70. Siehe auch die Erfahrungsberichte der Enkel Nicholas Black Elks: Esther Black Elk DeSersa, Olivia Black Elk Pourier, Aaron DeSersa Jr. und Clifton DeSersa, *Black Elk Lives. Conversations with the Black Elk Family*. Lincoln/NE 2000 (mit Einführung von Charles Trimble, ebenfalls Red Cloud Absolvent).

¹⁵ Siehe die Berichte der Black Elk Familie.

¹⁶ Tim Giago: «The system was wrong, and the system has changed, but too late for too many.» Zit. in Ch. Vecsey (Anm. 1), S. 68; *Mary Crow Dog, Ohitika Woman* (Anm. 5), S. 35f.

Cloud für Pine Ridge und Chief Spotted Tail für Rosebud zurückzuführen ist. Doch macht dies die körperlichen und seelischen Mißhandlungen, die in früheren Jahren dort vorkamen, nicht ungeschehen. Sie waren zwar auch in europäischen Schulen üblich, jedoch hatten sie im Kontext der kulturellen Zwangsassimilation der Indianer noch weiterreichende Schäden zur Folge. So ist auch die gerichtliche Aufarbeitung dieses Kapitels der Missionsgeschichte als Teil des Ringens um ein neues politisches und kulturelles Selbstverständnis zu sehen.

Im konkreten Verhältnis zwischen katholischem Klerus und Lakota-Gemeinden stehen heute zwei Themen im Brennpunkt der Überlegungen: zum einen die Wiederbelebung der Laienmitarbeit, zum andern die Einbeziehung der traditionellen Religion in katholische Gottesdienste und Riten. Zwar ist es nach wie vor schwierig, Laien zu aktivieren, und sei es «nur» für die Vorbereitung der Kinder auf den Sakramentenempfang. Aber manche Seelsorger sehen in den letzten Jahren auch positive Entwicklungen, z.B. beim Gottesdienstbesuch. Als wichtiger Grund dafür wird immer wieder die Aufwertung der Laien durch die Einrichtung des Diakonats genannt. Der erste Diakon wurde 1975 geweiht. Sie übernehmen beispielsweise die Lesung des Evangeliums auf Lakota und auf Englisch, eine Geste mit höherer symbolischer Wirkung. Auch die Leitung des Office of Native Concerns liegt in Laienhänden: *Phyllis White Eyes Decory*, eine Absolventin von Red Cloud School und treibende Kraft im Inkulturationsprojekt, hat dieses Amt nun seit sechs Jahren inne, länger als alle ihre weißen männlichen Vorgänger.

Mit der Einbeziehung von Lakota-Diakonen hängt die liturgische Inkulturation eng zusammen. Denn die Verwendung von Lakota-Symbolik und -Riten hängt ab vom Pfarrer und den Gemeindemitgliedern, die dazu bereit und in der Lage sein müssen. Ein Gesangbuch mit englischen und Lakota-Liedern für den heutigen Gebrauch gibt es seit zwanzig Jahren. Aber der Inkulturationsprozeß kann sowohl die Geistlichen überfordern, die kaum Lakota können, als auch die Gemeinden, wenn er zu schnell vorangetrieben wird. Es gibt Zögern und Widerstand nicht nur bei denen, die einfach an den katholischen Traditionen festhalten wollen, sondern auch bei Gläubigen, die bewußt eine Trennung pflegen, d.h. Menschen, die sich sowohl an der katholischen Liturgie als auch an Zeremonien der Lakota-Religion beteiligen, beides aber strikt getrennt halten und praktizieren, wie seinerzeit Nicholas Black Elk.¹⁷ Immer wieder wird auf ihn Bezug genommen, weil er den interreligiösen Dialog in seiner Person verkörperte, aber so, daß die jeweilige Eigenart erhalten blieb. Noch heute erzählt seine Enkelin, daß er morgens mit dem Lakota-Medizinbeutel und abends mit dem Rosenkranz gebetet habe – und daß sie, da er das mit ihr zusammen tat, auf diese Weise Lakota lernte, was ihr in der Red Cloud School zu sprechen verboten war. Lakotas, die den Katholizismus gut kennen, lehnen ihn meist nicht grundsätzlich ab, sondern nur seinen Exklusivitäts- und Absolutheitsanspruch. *Charlotte Black Elk*, eine Urenkelin von Nicholas, Anwältin, aktives Mitglied des AIM und «überzeugte Heidin», durch eigenes Studium und langjährige Ehe mit einem katholischen Theologen bestens mit dem Thema vertraut, sagt: Nicholas Black Elk war zugleich katholisch und Lakota, er praktizierte beides, ohne einen Gegensatz darin zu sehen. Während die Katholiken eine enge geschwisterliche Beziehung nur zu ihren Glaubensgenossen hätten, sehe sie sich als Lakota mit allen Menschen, sogar allen Lebewesen verwandtschaftlich verbunden, wie es sich in der Gebetsformel der Lakota «all my relations» ausdrücke. Auch auf der katholischen Seite wird, vielleicht noch zögernd, Inkulturation heute von immer mehr Be-

teiligten verstanden nicht als selektive Anpassung, sondern als interreligiöser Dialog von Gleichgestellten.¹⁸

Das «Inculturation Project»

So geht denn auch das Projekt vom Eingeständnis aus, daß in der über hundertjährigen Missionsgeschichte die Lakotas gelernt hätten, zwei «spiritualities» nebeneinander zu praktizieren, ohne zwischen den beiden einen Gegensatz zu sehen. Zunächst soll nun herausgefunden werden, welche Faktoren zur Ausübung – oder Nichtausübung – traditioneller und christlicher Formen eine Rolle spielen. Begonnen wurde mit einer Befragung der Lakotas und anderer Einwohner von Pine Ridge, Rosebud und North Rapid City. Der Bericht über diese Bestandsaufnahme, die «Phase one», liefert nur die Datengrundlage für den weiteren Beratungsprozeß, dessen Interpretation der Ergebnisse er nicht vorgreifen will. Im Anhang enthält er eine große Zahl von wörtlichen Antworten als Illustration der Statistiken. Für die Befragung wurde eine Zufallsstichprobe von 1500 Einwohnern ausgewählt und kontaktiert. Insgesamt erklärten sich 765 zu Interviews bereit, davon hatten sich 15% freiwillig gemeldet. Der Interview-Fragebogen wurde von einer Gruppe entwickelt, der Lakotas, darunter ein Diakon, Missionare und Diözesanpriester, Religionslehrer, ein Theologe und ein Wissenschaftler angehörten. Nach einem Probelauf führten 14 Interviewer von Oktober 2000 bis Februar 2001 die Befragung durch; die Ergebnisse wurden anonymisiert. Die meisten Antwortenden waren katholisch (70,8%), es wird vermutet, daß überdurchschnittlich viele der ausgewählten und angesprochenen Menschen sich verweigerten, als sie hörten, es gehe um ein Projekt für die katholische Kirche. Fast alle Befragten (ca. 94%) gaben an, getauft zu sein.

Es ist hier nicht möglich, die Ergebnisse im einzelnen zu referieren; mehrere bezogen sich auf das Verständnis der Taufe, des Glaubens an Gott und an Jesus, an die Sakramente. In unserem Zusammenhang sind vor allem die Fragen zur Spiritualität von Interesse. Von den katholischen Lakotas gaben über ein Drittel (35,4%) an, daß sie ihre Spiritualität in traditionellen Zeremonien und Praktiken wie Sonnentanz, Schwitzhütte, Wiping of Tears erleben (auch eine Handvoll Weiße: 16,7%), mehr (41,7%) nannten dafür die Teilnahme an Gottesdiensten (Weiße: 70,0%), und die höchsten Werte bezogen sich auf das persönliche Gebet: 75,6% (Weiße: 96,7%). Das Alter spielt hier eine große Rolle: Je jünger die befragten Katholiken, um so höher die Werte für Lakota-Zeremonien und um so geringer die Bedeutung von kirchlichen Gottesdiensten und Gebet. Gottesdienstbesuche konzentrieren sich auf Begräbnisse und die hohen Feiertage, sonntags liegt der Durchschnitt bei unter 10% und ist besonders gering bei der Jugend. Bei der Konkretisierung der spirituellen Praktiken ergibt sich eine überragende Spitzenstellung des Rosenkranzgebets in allen Altersgruppen, wahrscheinlich weil bei den stark besuchten Totenwachen von allen Rosenkranz gebetet wird. An nächster Stelle rangiert die Schwitzhütte, relativ ähnlich für alle Altersgruppen (21–25%), die Pfeifenzeremonie gleichauf mit dem Kreuzweg bei den 21- bis 50jährigen (18%), mit geringen Abweichungen je nach Alter (Pfeife etwas häufiger für die über 50jährigen).

Nach dieser Abfrage persönlicher religiöser Praxis nun zur Rolle der Kirche für den Einzelnen. Daß die örtliche Kirche ein positiver Faktor in ihrem Leben sei, gaben 62,4% an, weitere 30,6% antworteten «manchmal». Konkreter wurde gefragt, wie sich bestimmte Praktiken der Ortskirche für sie auswirken würden. Die vorgelegte Liste zählt zwölf Punkte auf (Lakota-Lieder, Pfeifenzeremonie, Lakota-Symbole, Räucherzeremonie, Lakota-Gebete, lateinische Gebete, Ehrentanz, Trommeln, Laienhelfer,

¹⁷ Vgl. Ch. Vecsey (Anm. 1), S. 63–67. So ist die Einrichtung der neuen Kirche von Holy Rosary in dieser Hinsicht eher zurückhaltend (ein Kreuzweg von indianischen Künstlern, sonst kaum Lakota-Symbole), das normale Hochamt für die Gemeinde kommt ohne Lakota-Elemente aus. Die Kirche von St. Francis hat außer einem Bild der hl. Kateri Tekakwitha keinen indianischen Bezug; dagegen sieht man in der Hauskapelle und im Gemeinschaftsraum der Jesuiten mehrere indianisierende Bilder von Heiligen.

¹⁸ Black Elks Hauptwerk wurde neu aufgelegt mit allen früheren Vorworten: *Black Elk Speaks*. Lincoln/NE 2000. Ferner C. Holler, Hrsg., *The Black Elk Reader*. Syracuse/NY 2000. Eine Neueinschätzung der Missionserfahrung aus indianischer Sicht findet sich im neusten Roman von Louise Erdrich: *The Last Report on the Miracles of Little No Horse*. Harper Collins, New York 2001.

Diakone, Homilie, Meßdienerinnen). Am wenigsten Zustimmung erhielten lateinische Gebete (22,9%; ablehnend: 18,8%) und die Pfeifenzeremonie (31,6%, ablehnend 17,5%), die Zahl der «no difference»-Antworten ist aber hier besonders hoch (42,3% bzw. 37,4%). Die größte Zustimmung erhielten Lakota-Lieder (69,0%) und Lakota-Gebete (66,7%). Es folgen mit jeweils um 55% die Räucherzeremonie, Lakota-Symbole, Laienhelfer, Diakone, mit kleinem Abstand die Homilie, mit größerem die Meßdienerinnen und der Ehrentanz.

Bei den sozialen Problemen, um die sich die Kirche kümmern sollte, rangieren auf den ersten Plätzen der Alkoholmißbrauch (77,3%), Bildung und Erziehung (76,1%), häusliche Gewalt (71,4%) und Gemeinwesenarbeit (71,3%). Am andern Ende der Skala rangiert klar Stammespolitik als ein Bereich, in dem nur wenige (32,5%) ein kirchliches Engagement wünschen. Auch andere Bereiche öffentlicher Politik (Wohnungsbau, Arbeitsplatzbeschaffung, Kriminalität) werden weniger als kirchliche Aufgaben angesehen.

Die Präsenz von Lakotas in Kirchenämtern ist derzeit sehr bescheiden: Im westlichen South Dakota ist kein einziger Lakota-Priester tätig, lediglich sechs Diakone und zwei Ordensleute arbeiten unter ihren Landsleuten. Auch die Zahl der Laienhelfer ist klein, ihre Rekrutierung nach wie vor schwierig. Fast alle Interviewten empfanden die Rolle der Diakone und der Laienhelfer (mit 95,3% bzw. 94,4%) als positiv. Trotzdem sahen die meisten Schwierigkeiten darin, verantwortungsbereite Lakotas zu finden. In den offenen Fragestellungen wurden unter anderen folgende Hindernisse genannt: die weite Verbreitung von Alkohol- und Drogenmißbrauch; mangelndes Interesse und Wissen über diese Aufgaben; mangelndes Vertrauen in die Kirche als Helferin in den Nöten der Menschen; potentielle Verantwortungsträger seien bereits in anderen Aufgaben engagiert; mangelnde Bezahlung für Helfer; keine Vorbilder; die spirituelle Welt sei den Menschen nicht wichtig; Zölibat; Beteiligung von Frauen an kirchlichen Diensten. Es wurde auch gefragt, mit welchen Methoden man mehr Lakotas zur Mitarbeit gewinnen könne. Die Mehrheit der Lakotas (51,5%) hielt eine stärkere Einbeziehung von Lakota-Kultur in die Liturgie und andere kirchliche Dienste für am wichtigsten, fast genau so wichtig war ihnen die persönliche Einladung (48,2%). Letzteres wurde weitaus am meisten betont von den Weißen (65,2%), von denen auch fast ein Drittel (32,6%) eine stärkere Berücksichtigung der Lakota-Kultur befürworteten. Leider gibt es dazu keine Aufschlüsselung nach Altersgruppen. Zum Schluß noch eine Bemerkung zu den Möglichkeiten und Grenzen der Inkulturation, soweit sie Sprachkenntnisse voraussetzt. Immerhin können nur noch höchstens ein Viertel der Lakotas sich in der Sprache unterhalten (25% in Pine Ridge, 22% in Rosebud, 13% in Rapid City), etwa ebenso viele geben «some understanding» an, gut ein Drittel «little understanding». Auch hier ist ziemlich sicher, daß der Anteil der Sprecher bei den Älteren relativ größer ist und daß die Jüngeren kaum noch in ihren Familien mit der Sprache aufwachsen. Zugleich sind sie es, die Lakota-Elemente am stärksten einfordern – wenn sie denn zur Kirche gehen: etwa 44% besuchen sie nur gelegentlich, während 56% an Lakota-Zeremonien teilnehmen. Zugleich hört man immer wieder die Meinung, daß das Hauptproblem für die Zukunft weniger in dem richtigen Verhältnis zwischen Lakota- und christlicher Spiritualität und Praxis liege, sondern darin, daß das Interesse an Religion überhaupt bei der Jugend weiter abnimmt. Zurzeit werden die Fokusgruppen – im Jargon des Projekts «Speak Up Speak Out Sessions» – der Phase II ausgewertet, in denen die hier vorgestellten Umfrageergebnisse zur Beratung gestellt wurden. Mehrere Fragen wurden zur Strukturierung der Gespräche vorgeschlagen: nach den Gründen für eine Teilnahme oder Nichtteilnahme an spirituellen Aktivitäten; über die Gründe für mangelndes religiöses Wissen bei Kindern und Jugendlichen; über die Vor- und Nachteile des Gebrauchs von Lakota-Symbolen und -Riten in der Liturgie; über die Hindernisse für Lakotas, Priester, Ordensleute, Diakone und Laienhelfer zu werden. Wichtig für die Ergebnisoffenheit dieser Beratungen war die

Maßgabe, daß an den Sitzungen kein Pfarrpersonal (Priester, Schwestern, Laien) teilnahm (für sie gab es eigene «Speak Up Speak Out Sessions»). Phase III umfaßt die über den Sommer durchgeführte Befragung (wie hier für Phase I beschrieben) in den anderen Reservationen (Cheyenne River, Standing Rock und Lower Brule). Phase IV werden dann die dortigen «Speak Up Speak Out Sessions» sein. Die Ergebnisse werden dann auf der Synode im September 2002 vorgelegt und erörtert mit dem Ziel, die Prioritäten für die Arbeit der Diözese in den kommenden zehn Jahren festzulegen. Dabei besteht die Hoffnung, daß der Prozeß von Befragungen und Beratungen in den Gemeinden schon eine Dynamik in Gang setzt, die die Menschen einbezieht und motiviert.

Karl Markus Kreis, Unna

Ende des Menschen?

Reflexionen im Zeitalter der Posttraditionalität (Erster Teil)

Was ist der Mensch? – Diese Frage rückt immer mehr in das Zentrum der gegenwärtigen gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen. So sieht beispielsweise Hubert Markl, der Präsident der Max-Planck-Gesellschaft, die Debatte über die Gentechnik in diese uralte Frage münden.¹ Wolfgang Frühwald, der ehemalige Präsident der Deutschen Forschungsgemeinschaft, spricht sogar von einem «Kulturkampf», der gegenwärtig zwischen Vertretern eines «christlich, zumindest kantianischen Menschenbilds» und denen eines «szientistisch-sozialdarwinistischen Menschenbilds» ausgebrochen sei.² Und Transhumanisten, die, wie etwa Marc Jongen, eine posthumanistische Vision anzielen, hoffen, daß dieser Streit um das Menschenbild einen «Mentalitätswandel von epochalem Ausmaß»³ zeitigen werde.

Anthropologie als Ausdruck der Krise

Die Dringlichkeit anthropologischer Reflexionen ist als Indikator einer gesellschaftlichen Krisensituation zu verstehen. Nun könnte man dieser Ansicht entgegenhalten, daß die Tatsache, daß der Mensch nach sich selbst fragt, eigentlich nicht etwas Neues oder Außergewöhnliches sei, sondern Menschsein doch gerade auszeichne. Daß der Mensch seine eigene Frage ist: diese Einsicht ist ihm auch schon vor langer Zeit bewußt geworden, dennoch – und diese Beobachtung scheint mir für den hier zur Diskussion stehenden Zusammenhang von fundamentaler Bedeutung zu sein – ist die Disziplin, die sich ausdrücklich mit der Frage nach dem, was denn der Mensch sei, beschäftigt, erst spät entstanden. Der Begriff «Anthropologie» ist eine Neuschöpfung der historischen Epoche zwischen dem 16. und dem 17. Jahrhundert, und erst in dieser Zeit wird er ein «Titel einer philosophischen Disziplin».⁴ Die «Anthropologie» ist also in einer Zeit entstanden, die von politischer Unruhe und persönlicher Unsicherheit gekennzeichnet war. Zeiten der Ungewißheit sind immer auch Zeiten der Reflexivität. In einer solchen Zeit der Ungewißheit besinnen Menschen sich auf sich selbst, um durch die Beantwortung der Frage, was der Mensch sei, Orientierung zu erhalten. Im 16. und 17. Jahrhundert resultierte die Orientierungslosigkeit und Ungewißheit vor allem aus dem Wegbrechen religiöser Selbstverständlichkeiten. Die Anthropologie hat versucht, diesen Platz einzunehmen und ist deshalb immer auch – zumindest von ihrer Genese her – als ein anti-theologisches Unternehmen zu verstehen.⁵

¹ Vgl. H. Markl, Rom liegt jenseits des Rubikons, in: Süddeutsche Zeitung vom 25.6.01.

² Vgl. W. Frühwald, Wider den optimierten Menschen, in: Die Welt vom 31.7.01.

³ M. Jongen, Der Mensch sein eigenes Experiment, in: Die Zeit vom 9.8.01.

⁴ Vgl. G. Gebauer, Hrsg., Anthropologie. Leipzig 1998, S. 9f.; O. Marquard, Philosophische Anthropologie, in: P. Koslowski, Hrsg., Orientierung durch Philosophie. Tübingen 1991, S. 21–32.

⁵ Vgl. G. Gebauer, a.a.O., S. 7–21; R. Matzker, Anthropologie. München 1998, S. 14; J. Moltmann, Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart. Stuttgart 1983, S. 152.

Anthropologie entsteht also in einer Zeit der Unsicherheit und ist Ausdruck derselben. Sie artikuliert sich in der Frage: «Was ist die Bestimmung des Menschen, wenn sie in seine eigene Hand gelegt ist?» Bei dieser Frage handelt es sich jedoch nicht um eine abstrakt-theoretische, sondern um eine zutiefst praktische Frage, denn: «Die Erkenntnis der Sterne bleibt für die Sterne selbst gleichgültig, die Erkenntnis des Menschen ist aber für das Sein des Menschen nicht ohne Folgen. Sie ist verändernde Erkenntnis.»⁶ Verändernde Erkenntnis heißt somit, daß die Einsichten auf den auf sich reflektierenden Menschen zurückwirken.

Wolfhart Pannenberg begann seine Vorlesungen zur theologischen Anthropologie 1959/60 mit der Feststellung: «Wir leben in einem Zeitalter der Anthropologie.»⁷ Und er fuhr mit optimistischer Gestimmtheit fort: «Biologen und Philosophen, Juristen und Soziologen, Psychologen, Mediziner und Theologen haben in der Frage nach dem Menschen verwandte Einsichten und zum Teil auch eine gemeinsame Sprache gefunden. Die spezialisierten Methoden scheinen vor unsern Augen zur Überwindung ihrer eigenen Zersplitterung beizutragen, indem sich ein neues, umfassendes Verständnis des Menschen herausbildet.»⁸

Auch heute können wir konstatieren, daß wir in einem Zeitalter der Anthropologie leben, aber heute scheint sich kein neues, umfassendes Verständnis des Menschen herauszubilden, eher ist eine Disparatheit zu diagnostizieren. Wen wundert's nach dem zu Beginn Gesagten, leben wir doch in einer sogenannten post-traditionalen Gesellschaft, die eine Gesellschaft der Unsicherheit ist, die von uns verlangt, unsere eigene Identität nicht durch den Rekurs auf Traditionen auszubilden, sondern sie immer wieder neu zu erfinden. Gegenwärtig geht es aber nicht nur darum, unsere Ich-Identität neu zu erfinden bzw. zusammenzubasteln, sondern angezielt ist die (Neu-)Erfindung des Menschseins. Dabei soll diese Erfindung letztlich zur Beseitigung identitärer Fragmentierungen beitragen und neue Sicherheiten stiften.

Post-humanistische Visionen

Die Frage «Was ist der Mensch?» – so, wie sie sich heute stellt – basiert auf einer Absenz. Ihr geht nämlich die Frage voraus: «Wohin ist der Mensch?». Der französische Bestseller- und Skandalautor Michel Houellebecq entwickelt in seinem Roman «Elementarteilchen» eine Antwort auf diese Frage: die Vision einer gentechnisch produzierten neuen menschlichen Spezies. Um die Leser auf die Dringlichkeit einer solchen Vision jenseits des Egoismus und des sexuellen Elends mit seinen fanatisch-verzweifelten Obsessionen hinzuweisen, beschreibt Houellebecq immer wieder die Gnadenlosigkeit des Lebens. So läßt er beispielsweise einen Molekularbiologen sagen: «Man kann die Ereignisse jahrelang mit Humor hinnehmen, manchmal auch jahrzehntelang, und in gewissen Fällen kann man praktisch bis zum Schluß eine humorvolle Haltung einnehmen; aber letztlich bricht einem das Leben doch das Herz. Egal wieviel Mut, Gelassenheit oder Humor man im Laufe seines Lebens entwickelt hat, am Ende bricht es einem doch immer das Herz. Und dann lacht niemand mehr. Was bleibt, ist nur Einsamkeit, Kälte und Schweigen. Was bleibt, ist nur der Tod.»⁹

Von dieser Vision ausgehend entwirft er seine posthumanistische Alternative, nämlich die Vision von der Schaffung einer neuen, intelligenten Spezies, die der Mensch «ihm zum Bilde, zum Bilde des Menschen» schafft. Daß es sich bei dieser Vision nicht einfach um Stoff für einen neuen Science-fiction-Roman handelt, dürfte mittlerweile jedem klar geworden sein. Nicht zuletzt die Berichte über die Raelianer-Sekte, die an einem menschlichen Klon arbeitet, haben aufhorchen lassen. Der Mensch in der post-traditionalen Gesellschaft wird immer mehr zu seinem eigenen

⁶ J. Moltmann, a.a.O., S. 9.

⁷ W. Pannenberg, Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. Göttingen 1995, S. 5.

⁸ Vgl. ebd.

⁹ M. Houellebecq, Elementarteilchen. Köln 2001, S. 328.

Experiment.¹⁰ Wir scheinen bereits im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit des Menschen zu leben, denn anvisiert wird heutzutage von Transhumanisten eine neue Menschwerdung, die die Ära eines Posthumanismus einleitet. Die Voraussetzung für eine solche Vision ist eine Änderung der Perspektive auf den Menschen und seinen Körper; man muß deshalb «den Körper als einen Ort der Natur verlassen und ihn zumindest tendenziell ... in einen Ort der Technik» und Information verwandeln.¹¹ Die posthumanistische Ära beginnt dann, wenn es gelingt, den Körper neu zu schreiben.

Die gegenwärtigen Transhumanisten rekurren immer wieder auf Martin Heidegger. Dieser Rekurs überrascht zunächst, denn Heideggers Fundamentalontologie war eine Anti-Anthropologie: Als solche war sie anti-humanistisch, aber keineswegs trans- oder posthumanistisch.¹² So knüpft etwa Peter Sloterdijk in seinen posthumanistischen Visionen bei Heidegger an, aber nun in der Absicht, eine neue Anthropologie zu entwerfen, und zwar auf der Grundlage von Einsichten in unsere Gattungsgeschichte, die den Menschen als ein Tier beschreiben, das in seinem Tierbleiben gescheitert ist. Dieses Scheitern des Menschen stellt nach Sloterdijk eine anthropogenetische Revolution dar: «die Aufspaltung der biologischen Geburt zum Akt des Zur-Welt-kommens.»¹³

Einsicht in die Technizität der Menschwerdung

Peter Sloterdijk steht mit Michel Houellebecq in Gesprächskontakt: Beide setzen mit ihrer Anthropologie auf dem Boden der Gentechnik an. Beide wissen um die Notwendigkeit einer neuen Weltanschauung in der post-traditionalen Gesellschaft; beide arbeiten letztlich an einer neuen metaphysischen Grundierung. Und beide führen einen Kampf gegen die, wie sie es nennen, «jüdisch-christliche Tradition».

Peter Sloterdijk entwickelt in seinen «Anmerkungen zur ethischen Situation der Gen-Technologie»¹⁴ den Gedanken, daß bereits die früheste Anthropogenese sich einer artifiziellen, unnatürlichen, zuletzt technischen Intervention in natürliche Prozesse verdankt hätte, und so schlußfolgert er, daß schließlich auch nichts dagegen spräche, die Evolution des Menschen im Zeitalter seiner gentechnischen Manipulierbarkeit voranzutreiben. Die Einsicht in die Technizität der Menschwerdung (Flusser) öffne uns die Augen dafür, daß wir in ein «homöotechnisches Zeitalter» eintreten würden, in dem wir es nicht mehr mit einem Willen zur Macht, mit einem Willen zur technischen Machtergreifung, zu tun hätten, sondern mit einem neuen Menschen, der ein kreativer Autoplastiker sei. Die Herrschaftstechnik habe bislang mit dem Messer gearbeitet. Das Messer sei ein Trennmittel, mit dem man Elemente aus der alten, noch nicht verstandenen Natur herauschneide, um sie für etwas in Sklavendienst zu nehmen, was ihnen eigentlich fremd sei. Die herrschaftsfreie Beziehung der Gentechnik basiere dagegen auf der Technik des Schreibstifts, mit der sich die Dinge selbst weiterschreiben würden. Derjenige, der den Schreibstift halte, benehme sich wie der Musiker, der eine Partitur spielt. Hier walte kein Rohsubjekt, sondern ein Feinsubjekt.¹⁵ Das Messer sei ein Zwangsmittel, Ausdruck harter Technologie; hingegen stehe der Schreibstift für eine Alternativtechnologie, für sanfte Technologie.¹⁶ Bis zur Entschlüsselung des menschlichen Genoms seien wir alle Analphabeten gewesen, erst jetzt beginne eine Alphabetisierung, die uns langsam zu Lesern und schließlich zu Co-Autoren machen werde.

¹⁰ Vgl. M. Jongen, a.a.O.

¹¹ P. Weibel, in: Glück ohne Ende. Kapitalismus und Depression II. Hrsg. v. C. Hegemann. Berlin 2000, S. 13.

¹² A. Luckner, Martin Heidegger: Fundamentalontologie als Anti-Anthropologie, in: R. Weiland, Hrsg., Philosophische Anthropologie der Moderne, Weinheim 1995, S. 86–98.

¹³ Vgl. P. Sloterdijk, Regeln für den Menschenpark, in: Die Zeit v. 16.9.99.

¹⁴ Vgl. ders., Der operable Mensch. Anmerkungen zur ethischen Situation der Gen-Technologie. Unv. MS (im folgenden sind Zitate ohne Anmerkung diesem Text entnommen).

¹⁵ P. Sloterdijk, in: Glück ohne Ende, a.a.O., S. 45/46.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 60f.

Ein solches, homöotechnisches Verständnis der Technizität der Menschwerdung unterlaufe also die Einteilung in Subjekt und Objekt, deren praktische Anwendung Herrschaft heiße, denn das Mechanische greife nun ins Subjektive über, das Selbst setze sich einer artifiziellen Manipulation aus; während auf der Seite des Objekts, von den Genen repräsentiert, nun nichts Stoffliches mehr angetroffen werde, sondern nur noch die purste Form informierter und informierender Information, denn Gene seien ja nun mal nichts anderes als «Befehle» für die Synthese von Eiweißmolekülen. Dadurch werde die traditionelle Selbst- und Dingseite aufgehoben und – wie Jongen jüngst dezidiert herausstellte – ergänzt durch eine neue ontologische Dimension: der Information.¹⁷

Denkt man an die Technizität der Menschwerdung, so geschieht Sloterdijk zufolge dem Menschen nichts Fremdes, wenn er sich weiterer technischer Hervorbringung und Manipulation aussetzt. Menschen, so Sloterdijk, «tun nichts Perverses, wenn sie sich technisch verändern, vorausgesetzt diese Eingriffe und Hilfen geschehen auf einer so hohen Ebene von Einsicht in die biologische und soziale Natur des Menschen, daß sie als authentische, kluge und gewinnende Koproduktionen mit dem evolutionären Potential wirksam werden können.»¹⁸

Altmensch – Neumensch

Die anstehenden anthropoplastischen Operationen basierten also auf einer Homöotechnik, die die vorherigen technischen Herrschaftsprozesse unterlaufe, denn diese Operationen könnten ihrem Wesen nach nichts ganz anderes wollen als das, was die «Sachen selbst» von sich her seien oder werden könnten. Und Sloterdijk schreibt: «Die «Materien» werden nun von ihrem Eigensinn her konzipiert und von ihren maximalen Eignungen her in Operationen einbezogen – sie hören damit auf, das zu sein, was traditionell als «Rohstoff» bezeichnet zu werden pflegte. Rohstoffe gibt es nur dort, wo Rohsubjekte – sagen wir ruhig Humanisten und andere Egoisten – Rohtechniken auf sie anwenden. Die Homöotechnik kommt, weil sie es mit real existierender Information zu tun hat, nur noch auf dem Weg der Nicht-Vergewaltigung des Seienden voran; sie greift Intelligenz intelligent auf und erzeugt neue Zustände von Intelligenz; sie hat Erfolg als Nicht-Ignoranz gegen verkörperte Qualitäten. ... Sie hat eher den Charakter von Kooperationen als den von Herrschaft, auch bei asymmetrischen Beziehungen.»

Allotechnische Gewohnheiten würden nun im homöotechnischen Bereich nicht mehr greifen, denn die genetischen Partituren würden mit Vergewaltigern nicht zusammenarbeiten. «Man

¹⁷ Vgl. M. Jongen, Der Mensch ist sein eigenes Experiment, a.a.O.

¹⁸ Zur Begründung dieser Einsichten verweist er in diesem Zusammenhang auf Karl Rahner. Rahner hat betont, daß «der Mensch der heutigen Autopraxis», also der Mensch, der sich selbst gentechnisch manipuliert, von seiner Freiheit der «kategorialen Selbstmanipulation» Gebrauch macht, die letztlich der christlichen Befreiung vom numinösen Naturzwang entsprungen ist. Für Rahner gehört solche Selbstmanipulation zum Ethos des mündigen Menschen (vgl. K. Rahner, Experiment Mensch. Theologisches über die Selbstmanipulation des Menschen, in: ders., Schriften zur Theologie Bd. VIII, Zürich-Köln 1967, S. 260–285). Rahner fordert dazu auf, nicht über die Operabilität des Menschen zu erschrecken, denn auf Dauer und im Ganzen werde sich solche Selbstmanipulation nicht in das wesenswidrige Absurde verirren (vgl. ebd., S. 275). Selbst wenn irreversible Folgen eintreten, darauf mache uns ja schließlich die Erbsündenlehre aufmerksam, so könnten diese den mit Christus schon definitiven Sieg des sich selbst mitteilenden Handelns Gottes an der Menschheit nicht mehr aufheben (vgl. ebd., S. 278). Für Rahner steht fest, «daß der Mensch wirklich Geschichte macht, also sich selbst, und daß er gerade darin nicht sich selbst gehört, sondern dem Geheimnis der Liebe.» (Ebd., S. 285) Der mündige Mensch muß Rahner zufolge «der operable Mensch sein wollen, auch wenn Ausmaß und gerechte Weise dieser Selbstmanipulation noch weithin dunkel sind.» Aber, so fährt Rahner fort, «die Zukunft der Selbstmanipulation des Menschen hat schon begonnen.» (Ebd., S. 268) Soweit also Rahner in dem von Sloterdijk angeführten Aufsatz. Zu fragen wäre: Warum knüpft Sloterdijk mit seiner Bio-Gnosis bei Rahner an? Vermutet er in Rahners anthropozentrischen Theologie einen gnostischen Kern? Schlummert eine gnostische Versuchung in Rahners Theologie? Diese Fragen müßten in diesem Zusammenhang gestellt werden.

darf sogar fragen, ob nicht das homöotechnische Denken ... das Potential besitzt, eine Ethik der feindlosen und herrschaftsfreien Beziehungen freizusetzen.»

Für die metaphysische Ära – so fährt Sloterdijk fort – sei der Satz Pascals leitend gewesen, «daß der Mensch den Menschen unendlich übersteigt». Hingegen zeige sich in der nach-metaphysischen Periode das Bild, daß der Mensch den Menschen anhaltend unterbiete. Noch lebten wir in der Ära des Altmenschen, der von Christentum und Humanismus geprägt sei. Daneben existiere aber bereits der Neumensch, der Technikfreund. Der Altmensch erscheine im Vergleich mit dem Neumenschen als ausgebrannt, als unfähig, Geschichte zu gestalten. Dieser Altmensch habe somit bereits seine Geschichte hinter sich, während der Neumensch gerade aufgrund seiner Ungeduld die Vermutung aufkommen lasse, daß die volle Entfaltung des Menschen noch ausstehe.¹⁹

In den Augen des Genetikers Sloterdijk beginnt also mit der Ära des Posthumanismus der Eintritt in das gelobte Land. Der skizzierte Quantensprung in der Menschwerdung wird deshalb auch immer wieder mit religiös konnotierten Bildern beschrieben. Dadurch wird angedeutet, daß die posthumanistische Vision eine neue Metaphysik anzielt.²⁰ Anthropologie avanciert hier zum Metaphysikersatz. So spricht Sloterdijk immer wieder die religiöse Dimension der anstehenden «Menschwerdung» (Flusser) an. Ihm zufolge leben wir bereits in einer neuen Ära, der Ära post Dolly creatam. Wir alle warteten nun auf das zweite Kommen Dollys, und dieses werde der erste homo clonatus sein: Dieser homo clonatus werde das erste Wesen sein, das mit Jesus Christus vergleichbar ist, denn der homo clonatus sei gezeugt und nicht geschaffen, hervorgegangen aus Selbstmitteilung. Dieser homo clonatus sei Ausdruck der Zwei-Naturen-Lehre: ganz Mensch und ganz Artefakt.²¹

Der homo clonatus ist also das Ergebnis einer Menschwerdung vom Subjekt zum Projekt. Projekt meint hier, daß Werden und Wollen Synonyme werden, und zwar so sehr, daß das Werden als Wille ersichtlich wird. Wenn «Mensch» das Resultat dieser Menschwerdung ist – so wäre mit dem von den Transhumanisten geschätzten Philosophen Vilém Flusser zu sagen – «und nicht mehr als ein in Menschwerdung begriffenes Tier definiert wird, dann ist alles, was wir bisher «Mensch» genannt haben, bestenfalls ein Halbfabrikat, und die immer immaterieller werdenden Systeme zum Prozessieren von Informationen sind dann menschlicher als Menschen, die sie erzeugt haben.»²²

Einer solchen Anthropologie zufolge wohnen wir in einem zoologischen Garten, aber noch nicht als Mensch, sondern als Tier, als ein Tier, das vielleicht gerade dabei ist, «Mensch» zu werden.²³ Diese Anthropologie ist als «projektive Anthropologie»²⁴ zu bezeichnen, da sie nicht eigentlich «vom» Menschen, sondern eher «zum» Menschen handelt – wie Vilém Flusser es ausgedrückt hat.²⁵

«Die letzte Huldigung an den Menschen»

Michel Houellebecq nimmt das Ergebnis eines solchen Handelns zum Menschen in seinem Roman «Elementarteilchen» mit folgenden Worten vorweg: «Dadurch, daß wir das verwandschaftliche Band, das uns an die Menschheit fesselte, zerrissen haben, leben wir. Dem Urteil der Menschen zufolge leben wir glücklich; allerdings haben wir es auch verstanden, die für sie unüberwind-

¹⁹ Vgl. M. Jongen, a.a.O.

²⁰ Christian Geyer sprach im Kontext der «Sloterdijk-Debatte» von einem «metaphysischen Konservatismus, unter dessen Flagge Sloterdijk die Berliner Republik ins neue Jahrtausend führen will». (C. Geyer, Der falsche Prophet, in: FAZ v. 30.9.99).

²¹ Vgl. P. Sloterdijk, in: Die Sonne und der Tod. Peter Sloterdijk im Gespräch mit Hans-Jürgen Heinrichs, in: Lettre International 48/2000, S. 32–47, S. 42/43.

²² V. Flusser, Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung. Bensheim-Düsseldorf 1994, S. 180.

²³ Ebd., S. 199.

²⁴ Ebd., S. 202.

²⁵ Ebd., S. 200.

baren Kräfte des Egoismus, der Grausamkeit und der Wut zu bezwingen; wir führen ohnehin ein anderes Leben ... Auf die Menschen der ehemaligen Rasse wirkt unsere Welt wie ein Paradies. Es kommt im übrigen vor, daß wir uns selbst – wenn auch mit einer Spur von Humor – mit dem Namen «Götter» bezeichnen, der so viele Träume bei ihnen ausgelöst hat.»²⁶

Und er skizziert schließlich die seinem «Bericht» zugrunde liegende Intention, «jene leidgeprüfte, mutige Spezies, die uns geschaffen hat, zu ehren. Jene schmerzbeladene, nichtswürdige Spezies, die sich kaum vom Affen unterschied und dennoch so viele edle Ziele angestrebt hat. Jene gequälte, widersprüchliche, individualistische, streitsüchtige Spezies mit grenzenlosem Egoismus, die manchmal zu Ausbrüchen unerhörter Gewalt fähig war, aber nie aufgehört hat, an die Güte und an die Liebe zu glauben. Und auch jene Spezies, die es zum erstenmal in der Geschichte der Welt verstanden hat, die Möglichkeit ihres eigenen Überwindens zu erwägen; und die es einige Jahre später verstanden hat, dieses Überwinden in die Tat umzusetzen. Zu einem Zeitpunkt, da die letzten Vertreter dieser Spezies im Aussterben begriffen sind, halten wir es für legitim, der Menschheit diese letzte Huldigung darzubringen – eine Huldigung, die ihrerseits allmählich verblassen und sich im Treibsand der Zeit verlieren wird; dennoch ist es nötig, daß diese Huldigung wenigstens einmal erfolgt. Dieses Buch ist dem Menschen gewidmet.»²⁷

Diese kopernikanische Wende in der Anthropologie scheint auf kein Menschenbild mehr zu stoßen, das sie umstürzen könnte. Houellebecq bringt es auf den Punkt: «Sobald sich eine metaphysische Wandlung vollzogen hat, breitet sie sich, ohne auf

²⁶ M. Houellebecq, *Elementarteilchen*. Köln 2001, S. 356.

²⁷ Ebd., S. 357.

Widerstand zu treffen, bis zur letzten Konsequenz aus. ... keine menschliche Macht kann ihren Lauf anhalten, es sei denn das Aufkommen einer neuen metaphysischen Macht.»²⁸ Und er fährt fort: «Man kann nicht behaupten, daß die metaphysischen Wandlungen in erster Linie geschwächte Gesellschaften befallen, die bereits im Niedergang begriffen sind. Als das Christentum aufkam, befand sich das römische Reich auf dem Gipfel seiner Macht; perfekt organisiert, beherrschte es die bekannte Welt; seine technische und militärische Überlegenheit war unübertroffen; und dennoch hatte es keine Chance. Als im Mittelalter die moderne Wissenschaft aufkam, bot das Christentum ein umfassendes Erklärungssystem des Menschen und der Welt; es diente den Völkern als Regierungsgrundlage, brachte Wissen und Werk hervor, entschied über Frieden wie auch Krieg, regelte die Produktion und die Verteilung der Reichtümer; nichts davon konnte es jedoch vor dem Niedergang schützen.»²⁹

Houellebecq polemisiert im besonderen gegen die philosophischen Reflexionen von *Albert Camus*. Dieser hatte in seinen «Essais» über den Menschen in der Revolte geschrieben: «... die einzige Richtschnur, die heute originell ist: leben und sterben lernen und, um Mensch zu sein, sich weigern, Gott zu sein.»³⁰

Jürgen Manemann, Münster

²⁸ Ebd., S. 8.

²⁹ Ebd. Nebenbei bemerkt: Die Mediziner Otmar Wiestler und Oliver Brüstle von der Universität Bonn, die gemeinsam mit Wolfgang Clement für eine schnelle Genehmigung der embryonalen Stammzellenforschung votieren, haben an einer ihrer Labortüren ein Plakat mit einem Ausspruch von Victor Hugo hängen, der lautet: «Einer Invasion von Armeen läßt sich widerstehen, nicht aber einer Idee, deren Zeit gekommen ist.» (vgl. H. Wormer, Was man aus Kurzschlüssen lernen kann. Die Ärzte Otmar Wiestler und Oliver Brüstle sind wegen ihrer Stammzellenforschung in politische Stürme geraten, in: SZ v. 11.6.2001)

³⁰ A. Camus, *Der Mensch in der Revolte*. Essays. Reinbek 1984, S. 248.

Der Intellektuelle als Bestattungsdredner

Uwe Timms Roman *ROT*

Seine Erfahrungen aus der Studentenszene der späten sechziger Jahre hat Uwe Timm im Roman *Heißer Sommer* (1974) erstmals verarbeitet. An den Studentenprotesten hatte Timm in Paris und in München teilgenommen. Der frustrierte Held des Romans durchläuft Phasen eines emanzipatorischen Lernprozesses, bis er zu einer neuen, politisch bewußten Identität gelangt. Sie bleibt im Roman allerdings mehr Programmatik als Darstellung. Damit der empfindsame Held Repräsentant der Zeitgeschichte werden kann, erhält er als Erklärungsmuster das Signalsystem mit den Begriffen und Ereignissen jener Jahre übergestülpt.

Im letzten Roman *Johannishnacht* (1996) versetzte Timm seinen Ich-Erzähler nach Berlin, wo Christo gerade mit der Verhüllung des Reichstags seinen Sommernachtstraum inszenierte und die Stadt ihr Volksfest feierte. Auch der neue Roman *ROT* handelt in Berlin.¹ Das Ende des Helden wird dem Leser als erstes mitgeteilt. Thomas Linde ist bei Rot über die Straße gelaufen. Er wird im Krankenwagen abtransportiert. Der Liegende erfährt einen Zustand des Schwebens. In sein Bewußtsein schießt augenblicklich seine Lebenszeit. Der Erzähler setzt sie im Nacheinander ins Wort.

Thomas Linde hat die Fünziger überschritten. Er verdient seinen Unterhalt als Jazzkritiker. Durch Zufall ist er Beerdigungsdredner geworden. Ein kleiner Berliner Gemüsehändler starb. Niemand aus der Familie war Mitglied der Kirche. Der Sohn bat den Kunden seines Vaters um ein würdiges Gedenken. Die nachdenklichen Totenreden Lindes wurden bekannt. Er schloß sich einem Institut an, das Menschen beerdigte, die keiner Kirche angehörten und nicht an ein Jenseits glaubten. Linde wohnt in

¹ Uwe Timme, *ROT*. Roman. Kiepenheuer & Witsch, Köln 2001, 430 Seiten, DM 44.90. Uwe Timm ist 1940 in Hamburg geboren, er lebt in München.

einer Dachwohnung in zwei leeren, weißen Räumen mit einer alten Reiseschreibmaschine. Er kauft und liest immer nur ein Buch, ausgenommen «das Buch der Bücher», das in der Wohnung steht. Als Redner für die junge Verstorbene eines Filmbüros lernte ihn Iris kennen. Die zwanzig Jahre jüngere Frau, die Lichtinstallationen für die Bühne entwirft, ist beeindruckt von seiner Leichtigkeit und philosophischen Präsenz. Linde hatte sich nach seiner Ehescheidung «interesselose Distanz verordnet». Die Begegnung mit Iris versetzt ihn in inneren Aufruhr. Die vitale, lippenrote, ästhetisch sensible Lichtdesignerin fasziniert den Mann. Zur Komik des Paares gehört, daß sie sich in der Heuhöhle des Zooschuppens umarmen, bevor sie dafür ins Kempinski gehen. Ihr Mann Ben, Controller in einem Autokonzern, gehört unreflektiert der Wohlstandsgesellschaft an. Er ist viel auf Reisen. Für Eros, Ästhetik, Gespräche zeigt er wenig Begabung.

Iris will wissen, was der souverän erscheinende intellektuelle Thomas denkt und empfindet. Der alternde Liebhaber gibt schrittweise sein politisch unerfülltes, resignativ fragendes Leben preis. Er gehörte zur Studentenszene in Paris und München. Er hat mit den Genossen vor Fabrikatoren Flugblätter verteilt, auch für einen Gewerkschaftsboß geschrieben. Als Student hat er im Herbst saturnalische Wochen auf französischen Weingütern verbracht. Mit 36 machte er, was er schon lächerlich fand, Animateur in Marbella. Die Vorbereitung auf Totenreden verstorbener Freunde rufen die achtundsechziger Jahre ins Gedächtnis. Die Freunde bewegte «der Wunsch nach der reinen, gerechten Gesellschaft, nach Gleichheit und Brüderlichkeit, nicht dieser wölfische Egoismus, eine Opposition gegen diese Vernichtungslogik, die in allem und überall steckt». (409) Später erkannte der Ich-Erzähler, daß mit diesem intellektuellen moralischen Anspruch

auch Hochmut im Spiel war, das Privileg studierender Söhne, die mit großem Begriffspathos die Welt verbessern wollten. Die Erinnerung an damals kristallisiert in der Person Aschenbergers. Dessen Sohn, ein Arzt, bat Linde, die Leichenrede auf seinen verstorbenen Vater zu halten. Es war sein letzter Wunsch, daß sein Leben dargestellt werde von einem früheren Gefährten. Linde erhält vierzehn Tage Zeit für die Rede.

Aschenberger hatte sich in Berlin mit alternativen, sprich linken, Stadtführungen über Wasser gehalten. Er hinterließ in einer Kellerwohnung nichts als Papierpacken und Stöße von Manuskripten, darunter Berichte über «Gewalt im Alltag» und «Alltagsfaschismus». Zwischen den Papieren lag ein Päckchen mit Totenkopf und der Aufschrift «Danger. Explosiv». Aschenberger, der einst gegen Gewalt argumentiert hatte, wollte mit dem Sprengstoff die Berliner Siegestsäule mit dem Siegesengel in die Luft sprengen. Er sah in ihr das Symbol für allen falschen deutschen Nationalismus, Militarismus und Größenwahn. Am Tag, an dem die Regierung von Bonn nach Berlin zog, sollte die Sprengung als sichtbarer Protest geschehen.

Der Bestatter erwartete von Linde, daß er es den Angehörigen «recht nett» mache. Aber der findet das Verschönern und Zurechtbiegen der Wirklichkeit unerträglich. «Alles Verklärungen, verbale Krücken, um das zuzudecken, was sich auftut, was tatsächlich ist: nichts. Ein schwarzes Loch, in das alles zusammenstürzt, eine Implosion des Sinns, nichts, nichts, nichts.» (167) Zwei Dinge halfen ihm, seine Tätigkeit zu ertragen, physisch «Hunger und Not», geistig, daß er anfang, über die Farbe «Rot» zu schreiben. Rot, die Farbe der Leidenschaft, der Jugend, des Blutes, der Liebe, des Lebens, die Farbe der Fahnen und der Revolution, der Schnittpunkt zwischen Phantasie und Vernunft. Rot, die Farbe des Geschlechts, Signalfarbe auch und Farbe des Schrecks, das Rot der Macht, der Korrektur, der Abschreckung, aber auch der Verheißung, «Farbe der Pfingstflamme». «Rot ist die erste Farbe, die wir als Neugeborene erkennen können, und die letzte, die wir sterbend sehen. Schönes Rot.»²

Ein Bruder im Geist

«Verehrte Trauergemeinde» wiederholt der Erzähler leitmotivisch. Immer deutlicher wird, daß die Anrede den Leser meint. Aschenbergers Tod hat die Vergangenheit zurückgebracht und die Gegenwart verändert, auch die Beziehung zu Iris. In der Totenrede, die den Roman beschließt, geht Lindes Andenken auf Aschenberger über in die Totenrede über sich selbst. Aschenberger glaubte lange an den Kommunismus, ehe er pazifistischer Anarchist wurde. Er wollte etwas tun «gegen die unerträgliche Gleichgültigkeit» der Konsummenschen. Auch der Redner «wollte einmal verändern, sich und die Verhältnisse». Aber er war «Betrachter» geblieben, begnügte sich mit der Rolle eines Chronisten. Linde bezeichnet sich als «Hagiograph des Alltagslebens», allerdings ohne erkennbaren Glauben an das Heilige. Er war – sagt er ironisch – «ein wenig Revolutionär», aber eigentlich «Sinnsucher». Linde spricht von den Tätigkeiten der Verstorbenen als «Sinn-Momenten»; «der alltägliche Sinn,

² Vgl. auch S. 61, 88, 228: «Das Rot der Herrscher. Der Kaiser trug Purpur, ebenso die Kardinäle.»

und er ermöglicht immer wieder auch den großen Sinn. Der hängt oft von einer Tat, einem Entschluß ab, nämlich für einen anderen einzutreten, wenn man sich mit andern gegen den Tod verbündet, Glück für den anderen erst möglich macht». (99f.) Über das Verhältnis von immanenten Sinnmomenten und transzendtem Sinn schweigt der Redner. Aber die Totenrede schließt mit einem großen, biblisch bezogenen Bild. Des Redners Wunsch war, «einmal einen Wal zu sehen. Wie Jonas». Und er sah den Wal, der hochspringt und wieder versinkt «in der Vertikale». «Und diese Vorstellung, in ihm geborgen zu sein, Geborgenheit, Wärme, Atem, wie Jonas, das ist die Schöpfung, wir sind die Hirten, wir sind aufgerufen.» Geborgen im Wal, behütet vom «Gott» der Schöpfung.³ Die Worte «Schöpfung, Hirten», zuvor «Gott» kommen überraschend. Die theologischen Worte und deren Blickrichtung blieben bisher ausgeklammert. Allerdings war da eingangs der Hinweis auf das «Buch der Bücher». Die erwähnte Lektüre von Augustinus und Thomas von Aquin bleibt erzählerisch folgenlos, eine materiale Leerstelle. Aber wiederholt taucht da eine Engelgestalt auf, als «Mann im grauen Anzug» in der Aussegnungshalle. Mit grau assoziiert der Redner «die Farbe der Auferstehung», in der Gestalt sieht er «die Erscheinung eines Engels». Später meint er, in der Gestalt Aschenberger erkannt zu haben. Der Engel naht erneut, er spricht ihm ins Gewissen. «Du, sagte der Engel, hast dich gedrückt, mein Lieber, du, sagte der Engel, wirst nicht erhoben, du, sagte der Engel, bist immer den Weg gegangen, der dir lag, anders als er (d.i. Aschenberger), der den Weg der Empörung ging, der nein sagte, sich ganz ausgesetzt hat, du hast auf die leichte, die ganz bequeme Art, wenn du ehrlich bist, das nie riskiert, bist immer dieser peinlich Berührte gewesen.» Die Selbstkritik des Erzählers ist deutlich.

In der Leichenrede auf Aschenberger geht dessen Wunsch in Erfüllung. Visionär beschworen fliegt der Berliner Engel, die «Gold-Else», wie sie im Volksmund abschätzig genannt wird, in Stücke. Das ist die «Lösung» des Problems Viktoria, «Erlösung» für den Redner, der sein Engagement schuldig blieb. «Und darüber das Licht», schließt der Roman vielsagend, und setzt als Schlußsatz nochmals das eine Wort «Licht».

Glossen über das Fernsehen und den täglichen Konsum bringen im Roman gängige Zeitkritik ein. Der im Prinzip chronologische Erzähler verbindet sich technisch mit dem Cutter von Szenen. Er schneidet in die Liebesszenen der Gegenwart die mit den Leichenreden verbundenen Erinnerungen an die Protestzeit. Eine Zweisträngigkeit, die das Private und das öffentliche, die Liebesgeschichte eines alternden Mannes und die in die Studentenproteste verwickelten Personen erzählerisch kunstvoll zusammenführt. Hier das Einverständnis der Liebe, dort die politische Empörung. Anachronistisch übriggeblieben sind die beiden Hauptgestalten, der Leichenredner Linde und der Möchtegern-Sprengmeister Aschenberger. Zärtlich melancholisch die eine, bitter melancholisch die andere Altersperson. Timms Roman *ROT* erzählt den Nachruf auf die 68er Jahre und eine unerwartet geschenkte Liebesgeschichte. Er ist nicht zuletzt die Predigt eines Intellektuellen als Bestattungsredner.

Paul Konrad Kurz, Gauting bei München

³ Vgl. S. 427f.

Bilder und Klänge der Einsamkeit

«Hügelzeiten»: der Lyriker und Maler Werner Lutz als Erzähler

«In tausend Metern über Meer bewohnte ich einen abgestorbenen Baum, lebte in einer Zelle unter der Rinde, ass, schlief in einem Jahrring.» Einer verlorenen Liebe wegen ist der melancholische Ich-Erzähler von Werner Lutz' faszinierendem Prosaerstling «Hügelzeiten» aus der Stadt geflohen: in ein altes Bauernhaus, das mit seinen vielfältigen Geräuschen, seiner

Widerborstigkeit («die qualmenden Proteste des Kachelofens, die Verbissenheit der Türschlösser») ein starkes Eigenleben gewinnt. Er lebt in einer beinahe gespenstischen Isolation: «Ich erschien mir selber, die eigene Stimme kam auf mich zu, kam zurück aus allen Richtungen.» Von den Nachbarn auf den umliegenden Hügeln wird er als Fremdkörper mißtrauisch beobachtet:

«Augen hinter den Misthaufen, Augen hinter den Heuhaufen [...] Ich hörte ihre Blicke über die Schindelwände streifen.» – «Keiner von ihnen piff je seinen Hund zurück.»

Ländlicher Mikrokosmos

Der Fremde gewinnt Einblick in den ländlichen Appenzeller Mikrokosmos, dessen Figuren in prägnanten Porträts lebendig werden: der massige Waldarbeiter Sepp, der von Australien träumt, Armin mit den verdrehten Beinen, Opfer der Kinderlähmung und ärztlicher Nachlässigkeit, der debile Ernst, archaisch die Natur besingend, Schlachthausverwalter Tobler, «Herr des Hades», flankiert von zwei riesigen grauen Doggen. Der Armenvater prügelt seine Schutzbefohlenen zur Arbeit: «Ins Armenhaus gesteckt wurden die Notorischen. Die Säufer, die Gestörten, Debilen, die notorischen Schuldenmacher und die notorisch mausarmen Alten. Menschenzeug also, Leute, die partout nicht zu anderen Leuten passen wollten, anders tickten oder ein Stigma hatten seit ihrer Geburt. Ein paar Hiebe mit der Pferdepeitsche waren noch längst nicht das grösste aller Übel, denn die gezwirnte Peitschenschnur schlägt zwar Striemen, aber kaum je offene Wunden. [...] Es war seine Aufgabe, diese morschen Gestalten anzutreiben. Sie hatten der Gemeinde nicht auf der Tasche zu liegen und sie hatten nicht krank, verwirrt oder alt zu sein.» Zu den «morschen Gestalten» gehört auch der verrückte Albert, der regelmäßig an Stalin schreibt: Die unfrankierten Briefe, in denen er diesem sein Leid klagt, kommen zum Gaudi aller nie über die Dorfpost hinaus. Und Eisenhut («es hiess, seine Seele sei brandschwarz»), verschwindet spurlos bei der Arbeit im Wald. Bald schon kursieren auch über den Erzähler Gerüchte: «Verschiedene, überaus farbige Lebensläufe, neue, mir völlig unbekanntes Vergangenes machten die Runde, änderten sich je nach Wind.»

Erscheinungsformen der Stille

Allein in der Landschaft, registriert der Erzähler verschiedene Erscheinungsformen der Stille: «Die Sommermittagsstille, fliegend durchsummt. Die Stille zwischen zwei Atemzügen, zwei Worten. Die Stille der reifenden Trauben unter dem Laub. Die Totenstille, ihr Chrysanthemengeruch. Stille als wehender Vor-

hang im geöffneten Fenster. [...] Die geduckte, schäbige, oder aber die säulenhohe, stolze Stille, meisterhaft kanneliert. Und meine Stille. Meine Stille trug einen Pelz und war grau.» Intensives Naturerleben eines sensiblen Beobachters findet seinen Ausdruck in einer reichen Sprache, die immer zum Gegenstand paßt, sei es ein Alpengewitter oder die «Alchemie des Herbstes». Der Ich-Erzähler schildert Varianten der Einsamkeit: «weinwürrige Stunden», lähmende Depression («Ich blieb liegen, ein Stück Fallholz, flechtenüberzogen.»), aber auch Augenblicke unbeschwerter Daseinslust: «Es kam vor, dass ich erwachte mit einem Lachen in der Kehle.» Er erlebt eine skurrile Käferinvasion, hilft einer Katze bei der Aufzucht ihrer Jungen, delektiert sich, während er Spiegeleier isst, an Kochbüchern aus aller Welt. Und er beobachtet von seiner hohen Warte aus feierliche Leichenzüge, erkennt die Geborgenheit im Ritual.

Warten – Keimform des Lebens

Allmählich findet eine Veränderung statt: «Warten, hatte ich sagen hören, sei der Anfang des Neuen, die Keimform des Lebens, der erste Abschnitt jeder Entwicklung. Man brauche nur an den geheimnisvollen Schlaf der Samen zu denken, in ihren Hüllen, ihren Schalen, an die Dunkelheit und Feuchtigkeit in der Erde und im Mutterleib. Warten sei eine schöpferisch notwendige Phase, und, hiess es nicht irgendwo in einer heiligen Schrift: Alle Dinge kommen zu dem, der warten kann. Allerdings brauche es Disziplin. Ein Innehalten, Sichsammeln sei nötig. Das Überwinden der Ungeduld, der Gier nach Zukunft, führe zur Befreiung. Ein wunschloses Warten sei anzustreben, das sich öffne, sich der Helligkeit zuwendend, einfach und pflanzenhaft. Ich begann das Warten zu veredeln, zu okulieren, wie man Apfelbäume okuliert.» Ein Warten, das schließlich zurückführen wird in die Gemeinschaft. – Atmosphärisch dichte Texte: veredeltes Warten.

Autor mit Malerauge

Die Erzählung besteht aus in sich abgeschlossenen Sprachbildern, 42 an der Zahl, je eine bis zwei Seiten lang. Der Maler Lutz hat viele Bilder geschaffen, denen Texte, eigene wie fremde Gedichtzeilen und Fragmente, eingeschrieben sind. Der Autor Lutz schreibt Prosastücke, die auch als Bilder wirken. (Und sein Erzähler hängt, tibetischen Fahnen ähnlich, Tücher mit Gedichtzeilen an Haselstecken vors Haus.) Der Lyriker Lutz hat in den letzten Jahren Bild- und Gedankenkonzentrate publiziert, nur zwei bis sechs Zeilen lang – solche Miniaturen sind auch in die Prosa eingeflochten. Bei erneuter Lektüre der Lyrik findet sich Verwandtes: «Ein Zweig tastet nach mir / eine grüne Stimme sucht meine Nähe» – «Ich taufe mich gehende Erde / Ich taufe mich wissende Erde / Ich taufe mich wartende Erde» – «Dem Herbstregen beibringen / wie man kniet» (aus dem Band «Nelkenduffterkel»).

Was in Lyrik wie Prosa auffällt: eine originelle Optik, verblüffende Subjekt-Objekt-Bezüge und immer wieder das Malerauge: Es sieht die Geometrie der Schneeschmelze in den Hügeln, imaginiert die im kaum sichtbaren Flugzeug sitzenden Passagiere, als wären sie an eine Kirchendecke gemalt, es differenziert: «Das Grau. Die Grautöne. Die Graustufen. Grau mit Heiterkeitsanteilen, pickendes, gurrendes Grau, und Grau durchtränkt mit Melancholie.» – Malen ist intensives Leben: «Abenteuerlust, Waghalsigkeit überkam mich, wenn ich auf einem leuchtenden Zinnober von Blattrand zu Blattrand segelte, oder mich treiben liess auf einem Indigo, ins Unbekannte hinaus.»

Irène Bourquin, Räterschen

Werner Lutz, Hugelzeiten. Erzählung. Reihe Der Bärenhüter, Verlag Im Waldgut, Frauenfeld 2000, 82 Seiten.

Werner Lutz, Nelkenduffterkel. Gedichte. Bodoni Druck 41, Verlag Im Waldgut, Frauenfeld 1999, 46 Seiten.

Werner Lutz, Die Mauern sind unterwegs. Gedichte. Ammann Verlag, Zürich 1996, 78 Seiten.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2 x 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 2002:

Schweiz (inkl. MWST): Fr. 61.– / Studierende Fr. 45.–
Deutschland und Österreich: Euro 40.– / Studierende Euro 31.–
Übrige Länder: SFr. 57.–, Euro 37.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 80.–, Euro 50.–

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.