



# ORIENTIERUNG

Nr. 3 66. Jahrgang Zürich, 15. Februar 2002

IM GARTEN DER GROSSELTERN hatte das Kind einst das Paradies erkannt. Alles blühte, leuchtete, verhiess Zwiesprache. Und wie alle mußte auch dieses Menschenwesen den Garten verlassen und sich auf den Weg der Bewährung begeben. Zwar glänzte immer wieder ein Stück des Himmels auf, eine Ahnung des Göttlichen, aber weit häufiger verbarg es sich. Die Dominikanerin und Künstlerin *Gertrud Johanna Kriebel* (1922–2002) war ein Leben lang auf der Suche nach diesem Unsichtbaren und Unsagbaren – als Künstlerin wie als monastisch orientierte Frau. «C'est l'indicible que tu cherches», hatte schon Abbé *Jean-Pierre Altermann* zu ihr in Paris gesagt, der Priester jüdischer Herkunft, welcher zum Kreis um *Jacques Maritain* gehörte und zu Gertrud Kriebels «Père spirituel» wurde.

## «Blühen soll es in Dir...»

Sie brauchte Väter, die einzige Tochter eines Professors für Wirtschaftskunde, die 1922 im mährischen Neutitschein geboren worden war. Zum künstlerischen Spiritus rector wurde *Herbert Boeckl* (1894–1966), einer der bedeutendsten Exponenten österreichischer Kunst in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Bei ihm nahm sie Privatunterricht in Malerei, nachdem sie an der Akademie für Bildende Künste in Wien das Diplom der Meisterklasse für Konservierung und Technologie erworben hatte. Boeckls sinnliches Temperament, von *Cézanne* und den *Fauves* genährt, paarte sich mit künstlerischer Klarheit und clandestiner Religiosität. «Wirkliche Kunst ist Geist, ist Begegnung mit dem Geistigen», pflegte er zu sagen, und die junge Studentin begriff und ergriff, was er meinte. «ES kann nur sein, wenn es verhüllt ist», mahnte er einmal, als er eines ihrer Bilder beurteilte, das eine Vision der Apokalypse gestaltete. Noch im Alter sprach Schwester Gertrud mit zärtlicher Liebe, aber auch mit großem Respekt von ihm. Herbert Boeckl sollte ihr den abwesenden Vater ersetzen, als sie 1955 gegen den Willen der Eltern in den Orden der Dominikanerinnen von Bethanien eintrat und im innerschweizerischen St. Niklausen bei Kerns OW eingekleidet wurde. «Ich komme für Deine Familie, Deine Freunde und für ganz Österreich», hatte Boeckl zu ihr gesagt. Auf dem Bild, das von dieser Feier geblieben ist, steht sie, die geistliche Braut, mit einem Blumenstrauß auf der Terrasse von Bethanien, eine zierliche Gestalt, der Künstler neben ihr.

In ihren Bildern, Webteppichen, Aquarellen hat sie das Göttliche nicht offenbart, keine strahlenden Epiphanien zugelassen. Aber es leuchtete trotzdem heraus: aus den Farben, dem Linienbündel, dem Licht – ein «Schein der anderen Welt». Ihre Werke wurden in österreichischen Städten, ebenso in Rom und Paris präsentiert. Sie hängen in öffentlichen und sakralen Räumen, aber auch in zahlreichen Privatwohnungen Österreichs und Deutschlands. Ihre Transparenz und Leuchtkraft erinnert an *Robert Delaunay*. Dabei bleibt der Gestus der Künstlerin energisch. In der zarten Frau steckte eine verborgene Kraft, eine überraschende Zähigkeit. Doch bis ins Alter wußte sie es und litt darunter, daß sie der Kunst noch «so viel schuldig blieb». Oft ging sie in ihrer künstlerischen Arbeit bis an die Grenze des Möglichen, immer auf der Suche nach dem so fragilen Kostbaren, war danach erschöpft. Einmal, nach solchen Müdigkeiten, schrieb sie in einem Brief von ihrer stärkenden Lektüre. Es war *Khalil Gibrans* Buch «Der Prophet».

Ihr monastisches Leben siedelte sich – nach einer Übereinkunft mit ihrer Klostergemeinschaft – extra muros an. Aus diesem Freiraum wuchsen neue Möglichkeiten für ihr Künstlerleben wie für ihre Existenz mitten unter den Menschen. In Wiens erstem Bezirk, unweit vom «Ronacher», befanden sich das Atelier und ihre klitzekleine Dachwohnung. War man einmal dort oben angelangt, in diesem meergrün gestrichenen Wolkenheim, so fühlte man die stille Freude des Ankommens. Schwester Gertrud, die eigentlich zur «großartigen und bedauernswerten Familie der Nervösen» gehörte, wie der Modeschöpfer *Yves Saint-Laurent* kürzlich treffend formuliert hat, war dann ganz da, voller Aufmerksamkeit für den Gast. Nie unterließ sie es, eine Reihe hübscher Kleinigkeiten zum Knabbern anzubieten: Brötchen, mit Liebe und Sorgfalt belegt, Süßigkeiten, Tee.

### IN MEMORIAM

«Blühen soll es in Dir...»: Die Dominikanerin und Künstlerin *Gertrud Johanna Kriebel* (1922–2002) – Besuch der Kunstakademie in Wien – Freundschaft mit *Herbert Boeckl* – Eintritt in den Dominikanerorden – Pflege eines literarischen Salons.

*Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern*

### ALTE KIRCHE

#### Identität und Toleranz im frühen Christentum:

Die Erfahrung pluraler Situationen in der Moderne – Die Erfahrung des Fremden – Identität und Pluralität – Frühchristliche «Identität der Konversion» – Konstruktion von Fremdheit und Falschheit – Frühchristliche Intoleranz – Theologie der Toleranz – Gewaltverzicht in der Verkündigung Jesu – Dialog und Gewalt bei Augustinus – Billigung und Unterstützung von Zwangsmaßnahmen – Origenes und der Dialog – Kritisches Gespräch mit allen Positionen – Basilius und die Solidarität – Verbindende Kraft gemeinsamen Handelns – Zunehmende Doktrinalisierung des Christlichen in der spätantiken Reichskirche – Toleranz als Aufgabe – Identität in Vielfalt und Toleranz.

*Alfons Fürst, Münster/Westf.*

### LITERATUR/POLEN

#### Konsumtion als Faktor ästhetischer Weltaneignung:

Die polnische «Schmuddelheft»-Generation im Supermarkt der wirren Gefühle – Invasion des McDonald's-Konsumtrasts – Vereinnahmung und Widerstand – Asketische Verweigerungshaltungen – Erwartungen an die westliche Konsumwelt – Der Fetisch-Charakter der Waren – Selbstinszenierung als produktionsästhetisches Mittel – Konsumtion im Supermarkt der ästhetischen Verschleierung – Ansätze einer kulturtheoretischen Reflexion – Konsumtion als Hauptregulator gesellschaftlicher Prozesse – Das Ende der Kultur – Unterhaltung und Freizeit als Lebensform – Zerstörung nationaler Traditionen – Konsumtion als Medium der Macht – Schaffung von Identität durch gezielte Konsumtion?

*Wolfgang Schlott, Bremen*

### ETHIK/RELIGIONSPHILOSOPHIE

#### Identität und Ethik im Horizont der Moderne:

Perspektiven aus *Charles Taylors* Sozialphilosophie (Schluß) – Der religionsphilosophische Problemüberhang – Philosophische Sprachlosigkeit der Theologie – Neuere Ansätze in der Fundamentaltheologie – Die zentralen Kategorien «Selbstinterpretation» und «Selbstbejahung» – Theologische Positionen im 20. Jahrhundert – Die Struktur der soteriologischen Grundfrage – «The best account» im unhintergehbaren Konflikt.

*Martin Rohner, Osnabrück/Münster(Westf.)*

### BUCHHINWEIS

**Humanismus in der Fremde:** Zu einer Essayammlung von *Friedrich G. Friedmann* – Heimkehr ins Exil – Die Schuld des Überlebenden – Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog.

*Nikolaus Klein*

Im Atelier indessen hatte sie noch vor wenigen Jahren ihren «geistlichen Salon» abgehalten, einmal monatlich, und der Kreis blieb bunt und anregend. Auf dem Klavier stand das Bild der Freundin, der Lyrikerin *Christine Busta* (1915–1987), während Lesungen oder Vorträge stattfanden, denen dynamische Diskussionen folgten. Aber in diesen Räumen hatte sich auch so etwas wie eine Oase mitten in der Stadtwüste geformt, ein Ort des Innehaltens, des Zuspruchs, der Ermutigung. Immer mehr Menschen suchten den Rat von Schwester Gertrud, die unabsichtlich zu einer geistlichen «Institution» wurde. Was war es, was man bei ihr schätzte? Ihr tiefes Verständnis für das Menschliche, ihre originelle Denkweise, ihre künstlerische Sensibilität, ihren spirituellen Hintergrund oder ganz einfach ihre Gabe, in jedem Menschen den Garten seiner ureigenen Möglichkeiten zu ahnen, ihn in seinem Sosein zu bestärken? Ich selbst war berührt von ihrer Konzentration auf das Wesentliche. In ihrer Gegenwart schien es mir immer, das Banale verschwinde von selbst.

Das Leiden, das sie befahl, war lang und zäh. Sie wehrte sich mit aller Kraft dagegen, hoffte immer wieder aufs neue, haderte auch nicht selten. Schwer fiel ihr das, was sie «die Entmündigung des

Körpers» nannte – die Hilflosigkeit, das Verwiesensein auf andere. Es war ihr Ölgarten: voller Zweifel, voller Ängste. Der arme Leib wurde herumgeschickt, von der Klinik ins Erholungsheim und wieder zurück, wurde schwächer und schwächer, war schließlich eine Kindermumie – das Sprechen unmöglich, die Verständigung nur durch wenige Zeichen herzustellen. Dennoch starb Schwester Gertrud im Frieden. Der Tod am 22. Januar war Erlösung und Heimgang. Was sterblich an ihr war, ist am 1. Februar auf dem Friedhof der Pfarre Nestelbach bei Graz, in der Grabstätte der Schwestern des ehemaligen Österreicher Konventes, beigesetzt worden. Zurück bleibt ein großer Kreis dankbarer Menschen unterschiedlichster Prägung, Zugehörige und Außenseiter, die in Schwester Gertrud den besonderen Menschen erkannt haben. Ihr haftete etwas an, was man – verschämt und sotto voce – als «heilig» bezeichnen möchte. ES wollte verborgen bleiben, aber mitten in dieser Welt anwesend sein. Einmal schrieb Schwester Gertrud auf der Rückseite einer Karte, worauf der blaue Irisgarten von Vincent van Gogh leuchtete: «Blühen soll es in Dir und um Dich!» Der Satz ist ein Vermächtnis.

*Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern*

## Identität und Toleranz im frühen Christentum

Das Thema «Identität und Toleranz» ist aktuell.<sup>1</sup> Seine Brisanz bezieht es aus einer Lebenswelt, in der unüberschaubar viele Überzeugungen, Interessen und Verhaltensweisen miteinander um Geltung und Einfluß ringen. Pluralität (bzw. Pluralismus) kennzeichnet unsere Moderne. Dieses Mit-, Neben- und Gegen-einander prinzipiell gleichberechtigter Weltanschauungen, Werte und Lebensformen, Kulturen und Religionen, die nicht nur in Konkurrenz, sondern auch in Interdependenz und Kooperation zueinander stehen, macht Toleranz zu einem Wert, ohne den menschliches Zusammenleben nicht gelingt.<sup>2</sup> Allerdings sieht man ständig, welche Schwierigkeiten alle Beteiligten mit der Toleranz offenbar haben: Wie sie entbehrt wird, aufs Spiel gesetzt und verschlissen, wie laut sie gefordert und wie leichtsinnig und rasch sie vergessen, verweigert und bestritten wird. Das Thema «Toleranz» kompromittiert nicht zuletzt manche der großen und kleinen Religionen und Weltreligionen; wie ihre Geschichte zeigt, haben viele von ihnen Toleranz weder gelernt noch gewollt. In der Geschichte des Christentums wurde und wird Toleranz gerade immer dann gefordert, wenn man sie irgendwo plötzlich vermisst, weil sie verweigert wird, seltener hingegen, wenn man Toleranz gewähren müßte, es aber nicht tut.

Was macht denn ein zivilisiertes Zusammenleben so schwierig<sup>3</sup>, wo doch globale Kommunikation und zunehmende Migration ein Mindestmaß an Toleranz, nämlich gegenseitige Achtung und Rücksicht, zwingend erfordern? Es scheint paradox: Das Nebeneinander unterschiedlicher Wertungen und Haltungen macht Toleranz dringend notwendig, erschwert sie aber zugleich. Oft

genug scheinen bereits Überzeugungen oder Lebensweisen, die von den eigenen abweichen, als Herausforderung, ja als Bedrohung eigenen Denkens und Handelns empfunden zu werden. Anderes, Fremdes stört die Vertrautheit des gewohnten Eigenen, es stellt die Selbstverständlichkeit der orientierenden Normen des eigenen Lebens in Frage und weckt spontan Mißtrauen, Vorurteil, Animosität, Abgrenzung, Aggression. Das beruht auf einer Eigenschaft, die von vornherein alle Identität auszeichnet, ganz gleich ob sie sich ethnisch, kulturell, politisch, religiös oder wie auch immer definiert: Zur Identität und Stabilität einer Gruppe gehört es, die Wahrheit, zu der sie in ihrer Geschichte gefunden hat und aus der sie lebt, als authentisch und verbindlich zu setzen und aus ihr Selbstsicherheit und Selbstachtung zu beziehen. Besonders in den Religionen kann Wahrheit nicht jedweder Beliebigkeit anheim gegeben werden, geht es hier doch um existentielle Bedürfnisse: um die Bewältigung von Ängsten und Hoffnungen, um die Suche nach Wahrheit, die dem eigenen Leben zuverlässig Orientierung gibt. Konflikte entstehen daraus, daß eine andere Religionsgemeinschaft ähnlich dezidierte Bedürfnisse hat und diese zur Geltung bringen muß, um mit sich identisch zu bleiben. Es konkurrieren also gleichlautende, je für sich berechnete und unaufgebbare Ansprüche auf Wahrheit und Verbindlichkeit. So dürfte sich erklären, weshalb Toleranz ausgerechnet in und zwischen den Religionen problematisch wird. Denn es begegnen sich hier nicht Ideen, sondern Menschen mit ihrem Streben nach Glück und Sinn und ihrem Vertrauen auf Unbedingtes und Wahres. Pluralität wird daher vor allem als Problem für die eigene Identität wahrgenommen, wenn nicht als Gefährdung, der man, angstvoll und arrogant zugleich, mit integralistischer Unduldsamkeit meint begegnen zu müssen. Hier liegen die Wurzeln religiöser Intoleranz.<sup>4</sup>

### Frühchristliche «Identität der Konversion»

Im frühen Christentum hängt diese scheinbare Aporie an einem Spezifikum seines Selbstverständnisses. Frühchristliche Identität ist eine «Identität der Konversion».<sup>5</sup> Christwerden bedeutete im

<sup>1</sup> Dies ist meine Münsteraner Antrittsvorlesung vom 11. Dezember 2000. Ich widme sie Norbert Brox, meinem Lehrer in Historischer Theologie. – Zwei Beispiele für die Aktualität des Themas: Vom 14. bis 16. Januar 2000 veranstaltete die Evangelische Akademie Tutzing ein Forum für junge Erwachsene zum Thema: «Identität und Toleranz. Der Beitrag des Christentums zu einem vereinigten Europa», am 1. und 2. Dezember 2000 stellte die Katholische Akademie in Bayern auf einer Tagung die Frage: «Wie weit vereinbar? Religiöser Dialog und Wahrheitsanspruch».

<sup>2</sup> Deshalb sind Pluralität bzw. Pluralismus und Toleranz bei O. Höffe, Art. Pluralismus/Toleranz, in: P. Eicher, Hrsg., Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe 3, München 1985, S. 363–378, zu einem Lemma zusammengefaßt. Sozialphilosophische Aspekte erörtert W. Post, Art. Toleranz, in: K. Rahner, Hrsg., Herders Theologisches Taschenlexikon 7, Freiburg-Basel-Wien 1973, S. 290–298.

<sup>3</sup> Die Unterdrückung und Zerstörung ethnischer, sprachlicher, religiöser und regionaler Minderheiten in der ganzen Welt durch Kolonialismus, Kapitalismus und neuerdings durch die sogenannte Globalisierung beschreibt aus der Sicht eines indischen Religionsphilosophen und Theologen F. Wilfred, Identitäten: unterdrückt, entfremdet und verloren, in: Concilium 36 (2000) S. 151–159.

<sup>4</sup> Vgl. M. Hein, Identität entwickeln – Toleranz üben. Zehn Thesen für einen unbefangenen Umgang mit religiöser Vielfalt heute, in: Forum Religion 4 (1999) S. 32–37, bes. 33, 36.

<sup>5</sup> Siehe J. Assmann, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge/Mass. 1997; im deutschen Titel ist das wichtige Stichwort «Monotheismus» leider verschwunden: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München-Wien 1998 (Frankfurt/M. 192000), S. 25; vgl. zum Folgenden auch ebd., S. 17–26. 73–82.

strengen altkirchlichen Verständnis die entschlossene Abkehr vom früheren Leben. Wir kennen Beispiele für solche Lebenswege, von Paulus, dem sein ganzes früheres Leben (im Judentum) als «Verlust» und «Dreck» erschien, «weil die Erkenntnis Christi alles übertrifft» (Phil 3,7f.), bis Augustinus, der in der monströsen Schwarzweißmalerei der «Bekenntnisse» sein Leben vor der entscheidenden Wende in Mailand 386 als nichts als Irrtum und Irrweg beschreibt.<sup>6</sup> Die Ausbildung eigener Identität geht einher mit der Konstruktion von Fremdheit und Falschheit. Dieser Zusammenhang ist ambivalent. Denn die Entscheidung für nur noch einen Heilsweg schließt alle anderen aus und tendiert dazu, deren Möglichkeit überhaupt zu bestreiten. «Außerhalb der Kirche kein Heil», lautet der entsprechende altkirchliche Grundsatz.<sup>7</sup> Im Lichte des eigenen Glaubens erscheinen andere Religionen und Weltanschauungen als Wege ins Dunkel. Die in der Bekehrungserfahrung gründende Überzeugung, auf dem einen richtigen Weg zu sein, kollidiert – jedenfalls zunächst – mit der Forderung nach Toleranz, die ja die Berechtigung der vielen Wege einfordert.<sup>8</sup>

Auf diesen Konflikt zwischen Christentum und nichtchristlicher Welt stoßen wir in der Spätantike.<sup>9</sup> Ein religiös weitgehend tolerantes Staatswesen, das römische Kaiserreich, mit einem polytheistisch strukturierten Religionssystem stand einer monotheistischen Religion mit universalem und exklusivem Wahrheitsanspruch gegenüber, dem Christentum. Auf philosophisch-theologischer Ebene konkurrierten zwei Konzepte von Wahrheitssuche und Wahrheitsbesitz. Während – um ein Beispiel aus dem Jahr 384 zu nehmen – der religiös und politisch konservative römische Senator Symmachus im Geiste neuplatonischer Philosophie für viele Wege zur Wahrheit eintrat und die Aussichten, durch Vernunftkenntnis zu ihr zu finden, skeptisch beurteilte<sup>10</sup>, reklamierte der Mailänder Bischof Ambrosius durch Offenbarung empfangene Wahrheit exklusiv für die Christen: «Wir Christen haben das, was ihr nicht wißt, aus dem Munde Gottes erfahren. Das, was ihr in einer dunklen Ahnung wissen wollt, haben wir als zuverlässigen Besitz aus der Weisheit und der Wahrheit Gottes.»<sup>11</sup> Zwar wollte Ambrosius niemanden zum Christentum zwingen und räumte in religiösen Dingen Gewissensfreiheit ein: Der Kaiser, meinte er, «zwingt keinen, gegen seinen Willen etwas zu verehren, was er nicht will ...; denn frei soll jeder die ehrliche Überzeugung seines Herzens verteidigen und bewahren.»<sup>12</sup> Als unausweichliche Folge des Monotheismus verlangte er aber dennoch ausdrücklich, andere religiöse Wege nicht zu dulden: «Ein

sicheres Heil gibt es nur, wenn jeder den wahren Gott, das heißt den Gott der Christen, der die ganze Welt regiert, aufrichtig verehrt. Er ist allein der wahre Gott, der aus innerstem Herzen angebetet wird. Denn «die Götter der Heiden sind Dämonen», wie die Schrift sagt (Ps 96,5). Jeder dient diesem wahren Gott, und wer ihn annimmt, um ihn mit innigster Liebe zu verehren, ist nicht gleichgültig und duldsam, sondern voll Eifer im Glauben und in der Frömmigkeit. Wenn er das nicht ist, so darf er jedenfalls nicht damit einverstanden sein, daß die Götterbilder der Heiden verehrt und ihre gottlosen Bräuche gepflegt werden.»<sup>13</sup> Aufgrund dieser doktrinären Intoleranz war die christliche Geschichte oft auch in der Praxis intolerant.<sup>14</sup>

## Theologie der Toleranz

Bleibt christlicher Identität grundsätzlich nur die Alternative zwischen dem einen Weg und den vielen Wegen?<sup>15</sup> Dann stünden ihrer exklusiv beanspruchten Wahrheit alle anderen Wahrheitsbedürfnisse einzig als Irrtum und Lüge gegenüber, wären bestenfalls bruchstückhafte Partizipation an der christlichen Wahrheit. Führt solch unhistorischer Integralismus, der sich anmaßt, die unsäglichen Leiden und den mutigen Einsatz für Toleranz in der Geschichte christlicher Intoleranz einfach zu übersehen, nicht zu Vermessenheit und geistiger Abschottung? Aufgeklärte und weltoffene christliche Theologie hat, mühsam genug, anders denken gelernt, und die katholische Kirche hat auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil ihren jahrhundertelangen Widerstand gegen die Anerkennung der Gewissens-, Meinungs- und Religionsfreiheit aufgegeben.<sup>16</sup> Dahinter steht die Einsicht, daß Wahrheit und Toleranz einander bedingen, da nur miteinander konkurrierende ernsthafte Wahrheitsbehauptungen Toleranz überhaupt notwendig und sinnvoll machen. Umgekehrt schließt Toleranz Engagement für Wahrheit und Werte nicht aus, braucht es sogar, soll sie nicht bloß resignative Gleichgültigkeit, moralische Indifferenz und intellektuelle Trägheit bemänteln.<sup>17</sup> Theo-

<sup>13</sup> Ep. 17 (al. 72), 1f.: R. Klein, Der Streit um den Victoriaaltar. Die dritte Relatio des Symmachus und die Briefe 17, 18 und 57 des Mailänder Bischofs Ambrosius. Darmstadt 1972, S. 135–137, 121, 117.

<sup>14</sup> Siehe auch H. Zirker, Monotheismus und Intoleranz, in: K. Hilpert, J. Werbick, Hrsg., Mit den Anderen leben. Wege zur Toleranz. Düsseldorf 1995, S. 95–117.

<sup>15</sup> So C. Gnlika, Die vielen Wege und der Eine. Zur Bedeutung einer Bildrede aus dem Geisteskampf der Spätantike, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch. Neue Folge 31 (1990), S. 9–51; ders., *Χρησις*. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur 2. Kultur und Conversion. Basel 1993, S. 19–61; M. Fiedrowicz, Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten. Paderborn u.a. 2000, S. 120–123, 301–311.

<sup>16</sup> Siehe H. R. Schlette, Art. Religionsfreiheit, in: K. Rahner, Hrsg., Herders Theologisches Taschenlexikon 6. Freiburg-Basel-Wien 1973, S. 213–218.

<sup>17</sup> Vgl. E. Schockenhoff, Zur Lüge verdammt? Politik, Medien, Medizin, Justiz, Wissenschaft und die Ethik der Wahrheit. Freiburg-Basel-Wien 2000, S. 183–193.

<sup>6</sup> Siehe A. D. Nock, Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo. Oxford 1933 (1963); G. Bardy, La conversion au Christianisme durant les premiers siècles. Paris 1949; dt.: Menschen werden Christen. Das Drama der Bekehrung in den ersten Jahrhunderten. Hrsg. von J. Blank, Freiburg-Basel-Wien 1988.

<sup>7</sup> Vgl. Origenes, in Jos. hom. 3,5 (GCS Orig. 7, 307); Cyprian, ep. 73,21,2 (CCL 3 C, 555); Augustinus, bap. 4,24 (CSEL 51, 250).

<sup>8</sup> K. Heinrich, Wie eine Religion der anderen die Wahrheit wegnimmt. Notizen über das Unbehagen bei der Lektüre des Johannes-Evangeliums, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 49 (1997), S. 345–363, bringt sein Unbehagen darüber gedanklich tief und scharf zum Ausdruck, urteilt aber zu psychologisch, weil er die frühchristliche Abgrenzung vom Judentum, die zu einem guten Teil im Rückgriff auf jüdische Traditionen erfolgte, nicht historisch behandelt. Differenzierter ist H. Brandt, «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben». Die Exklusivität des Christentums und die Fähigkeit zum Dialog mit den Religionen, in: Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen 8 (2000), S. 257–272.

<sup>9</sup> Siehe etwa H. Dörries, Konstantinische Wende und Glaubensfreiheit, in: ders., Wort und Stunde 1. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts. Göttingen 1966, S. 1–117; B. Köting, Religionsfreiheit und Toleranz im Altertum. Opladen 1977; W. Speyer, Toleranz und Intoleranz in der Alten Kirche, in: I. Broer, R. Schlüter, Hrsg., Christentum und Toleranz. Darmstadt 1996, S. 83–106. – Wie G. Besier, K. Schreiner, Art. Toleranz, in: O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Hrsg., Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland 6. Stuttgart 1990, S.445–605 (hier 450–454), lehren, kommt man begriffsgeschichtlich spätantiken Verhältnissen in dieser Frage nicht bei.

<sup>10</sup> Vgl. Symmachus, rel. 3,8–10.

<sup>11</sup> Ambrosius, ep. 18 (al. 73), 8.

<sup>12</sup> Ep. 17 (al. 72), 7.

## Forschungsinstitut für Philosophie Hannover

*Was sind religiöse Überzeugungen?* bis 2. April 2002  
Internationaler Wissenschaftlicher Preis 2002

*The Origins of Modern Secularism* 6.–11. Mai 2002  
Philosophischer Meisterkurs mit Charles M. Taylor

*Eine Erde für Alle* 27.–28. Juni 2002  
Geowissenschaften und Philosophie im Dialog

Forschungsinstitut für Philosophie Hannover, Gerberstraße 26,  
D-30169 Hannover, Tel.: (0511) 16 40 9-30, Fax: (0511) 16 40 9-35  
E-mail: kontakt.fiph@t-online.de, weitere Informationen auf  
www.fiph.de

logisch begründete und kirchlich praktizierte Intoleranz ist im Christentum, obwohl sie in seiner Geschichte überwiegt, nicht die einzige Möglichkeit, mit dem Bedürfnis nach Wahrheit und dem unbedingten Anspruch auf sie umzugehen. Kann die Frühgeschichte des Christentums Bausteine zu einer Theologie der Toleranz liefern, die um Begriffe wie Wahrheit, Freiheit, Pluralität, Achtung des anderen in seinem Anderssein, Ehrfurcht, Liebe, Gewaltlosigkeit, Dialog, Solidarität gruppiert ist?<sup>18</sup>

### Gewaltverzicht: Jesus

Für die Verkündigung Jesu charakteristisch ist unter anderem der Verzicht auf Gewalt. Während in den apokalyptischen Endzeit-Vorstellungen des Frühjudentums die Gottesherrschaft durch einen militärischen Sieg über die Feinde aufgerichtet wird, ist sie bei Jesus ohne blutigen Kampf und Krieg schon verborgen präsent. Nur die «Dämonen» werden ausgetrieben (Lk 11,20), und die Armen (Mt 5,3), die Kinder (Mk 10,14), die Zöllner und Dirnen (Mt 21,32) werden als erste hineinkommen. Das bedeutet die «Entmilitarisierung» der Erwartung des «Reiches Gottes».<sup>19</sup> Auch die sogenannte «Feindesliebe» proklamiert «eine grundsätzliche Option gegen Gewalt, gegen Machtdemonstration und öffentliche Beleidigung».<sup>20</sup> Der christliche Wahrheitsanspruch verliert an Authentizität, wenn er mit Hilfe von Macht und Gewalt durchgesetzt wird. Toleranz im Sinne von Gewaltverzicht, verbal ebenso wie handgreiflich, gefährdet christliche Identität nicht, sondern wahrt und stärkt sie, durch aggressive Intoleranz hingegen wird sie beschädigt.

### Dialog und Gewalt: Augustinus

Man kann fragen, weshalb die Führer der Kirchen nicht mehr Skrupel bei der Anwendung von Zwang in Glaubensdingen hatten. Das zwiespältige Beispiel Augustins mag hier erhellend sein.<sup>21</sup> Das Christentum im Nordafrika des 4. und 5. Jahrhunderts war in zwei Kirchen gespalten, die donatistische und die katholische. In einem durch Terror und Schikanen von beiden Seiten vergifteten Klima gehörte Augustinus zu den wenigen, die Gewalt ablehnten und zur Wiederherstellung der Kircheneinheit auf Dialog setzten.<sup>22</sup> Augustins Gesprächsbereitschaft, sein Eintreten für einen Disput «in Liebe und Frieden»<sup>23</sup>, seine ständigen Aufforderungen zu «Sanftmut» und Geduld mit den Donatisten<sup>24</sup> kranken freilich daran, daß er seine Gesprächspart-

ner nicht ernst genommen, sondern Irrtum und Wahrheit von vornherein einseitig zu seinen Gunsten verteilt hat.<sup>25</sup>

Sein Ziel, die Einheit durch Argument und Überzeugung zu erreichen, hat er aber noch stärker unterlaufen. Am 12. Februar 405 dekretiert der Kaiser auf Betreiben der katholischen Seite die Zwangsvereinigung; die Donatisten werden zu Häretikern erklärt, gegen die mit den Mitteln polizeilicher Gewalt die Häretikergesetze anzuwenden sind.<sup>26</sup> Unter anderem auf Drängen seiner Bischofskollegen hat Augustinus diesen Zwangsmaßnahmen zugestimmt und sie schließlich sogar ausdrücklich gerechtfertigt, und zwar durch ihren offenkundigen Erfolg: «Die Donatisten sind überaus unruhig, und es ist offenbar sehr heilsam für sie, wenn sie durch die von Gott eingesetzte Obrigkeit im Zaum gehalten und gezüchtigt werden. Denn wir freuen uns jetzt schon über die Besserung vieler, die an der katholischen Einheit so festhalten, sie so verteidigen und über ihre Befreiung von ihrem früheren Irrtum so froh sind, daß wir nur staunen und ihnen nur von ganzem Herzen Glück wünschen können. Durch die Macht der Gewohnheit gefesselt, würden sie in keiner Weise an eine Änderung zum Besseren denken, wenn nicht dieser Schrecken über sie käme und die Aufmerksamkeit ihrer Seele auf die Erwägung der Wahrheit lenkte.»<sup>27</sup> Eine biblische Legitimation dafür fand Augustinus unter anderem im Gleichnis vom Festmahl (Lk 14,15–24). Da der Gastgeber viele Absagen erhalten hat und immer noch Plätze frei sind, gibt er einem Diener die Anweisung: «Dann geh auf die Landstraßen und vor die Stadt hinaus und nötige die Leute zu kommen, damit mein Haus voll wird» (Lk 14,23). Die griechische Wendung (*ἀνάγκασον εἰσελθεῖν*) meint eine «dringende Einladung» (wie in Mk 6,45 und Mt 14,22). Augustinus las lateinisch «compelle (auch: coge oder cogite) intrare» und verstand die Wendung als Aufforderung zur Gewaltanwendung: «zwinge sie, hereinzukommen».<sup>28</sup> Da Augustinus die Todesstrafe ablehnte<sup>29</sup>, hat er der staatlichen Gewaltanwendung zwar eine klare Grenze gesetzt, sie mit diesen zynisch-opportunistischen Überlegungen aber wider alle Skrupel, die er offenbar hegte, dennoch gerechtfertigt und biblisch legitimiert. Die Praxis Jesu, der zur «Nachfolge» einlädt, nicht zwingt, ist damit ins Gegenteil verkehrt; die Spätfolgen in der mittelalterlichen Ketzerverfolgung und neuzeitlichen Missionsgeschichte sind bekannt.

### Dialog: Origenes

Im Verzicht auf Gewalt tun wir gewiß nur den ersten Schritt auf Toleranz zu. Aber schon er, als zunächst bloß «passive» Toleranz, läßt uns viel für ein zivilisiertes, friedliches Zusammenleben gewinnen, wenn wir sehen, mit welcher unvorstellbarer Brutalität Menschen allenthalben aufeinanderlosgehen. «Aktiver» Toleranz näher kämen wir, wenn wir miteinander reden, freilich so, daß alle Beteiligten in Treue zur eigenen Identität in ein gleichberechtigtes und offenes Gespräch miteinander treten.

In dieser Weise hat Origenes, in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts christlicher Philosoph und Theologe in Alexandria in Ägypten, dann in Caesarea in Palästina, seine Theologie betrieben. Die ersten christlichen Generationen lebten weitgehend in einer selbstgewählten und selbstverständlich geltenden sozialen

<sup>18</sup> Siehe J. Werbick, Die Entstehung der Toleranz aus dem Geist der Aufklärung. Eine historische Vergewisserung aus aktuellem Anlaß, in: K. Hilpert, J. Werbick (vgl. Anm. 14), S. 15–38, weitergeführt von dems., Toleranz und Pluralismus. Reflexionen zu einem problematischen Wechselverhältnis, in: I. Broer, R. Schlüter (vgl. Anm. 9), S. 107–121; H.-G. Stobbe, Ehrfurcht und Achtsamkeit. Religiöse Grundlagen der Toleranz, in: ebd., S. 122–134, bes. 132–134; A. Th. Khoury, Wahrheit und Dialog. Einige Anmerkungen, in: Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen 7/8 (1999/2000) S. 31–39. – Das Folgende stellt eine Entfaltung der Impulse bei A. Fürst, Der Einfluss des Christentums auf die Entwicklung der kulturellen Identität Europas in der Spätantike, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 43 (2000) S. 5–24 (hier: 21–24), dar.

<sup>19</sup> G. Theißen, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums. Gütersloh 2000, S. 53f.

<sup>20</sup> M. Ebner, Feindesliebe – ein Ratschlag zum Überleben? Sozial- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu Mt 5,38–47 par Lk 6,27–35, in: J. M. Asgeirsson, K. de Troyer, M. W. Meyer, Hrsg., From Quest to Q. Festschrift J. M. Robinson, Leuven 2000, S. 119–142, hier 142.

<sup>21</sup> Siehe u.a. P. Brown, Saint Augustine's attitude to religious coercion, in: Journal of Roman Studies 54 (1964), S. 107–116; R. A. Markus, Cogite intrare. Die Kirche und die politische Macht, in: G. Ruhbach, Hrsg., Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende. Darmstadt 1976, S. 337–361; M. Spanneut, Saint Augustin et la violence, in: Studia Moralia 28 (1990), S. 79–113.

<sup>22</sup> Vgl. Augustinus, ep. 23,6f. (CSEL 34/1, 70–72); 93,17 (34/2, 461); 185,25 (57, 23f.).

<sup>23</sup> Vgl. A. Trapè, Aurelius Augustinus. Ein Lebensbild, München-Zürich-Wien 1988, S. 156–160.

<sup>24</sup> Im Jahr 415 schrieb Augustinus im Zusammenhang mit den donatistischen Auseinandersetzungen den Traktat «De patientia» (CSEL 41, 663–691).

<sup>25</sup> Weil D. X. Burt, Friendly Persuasion. Augustine on Religious Toleration, in: American Catholic Philosophical Quarterly 74 (2000), S. 63–76, das nicht bemerkt, erschöpfen seine Ausführungen sich in einem konspirativen Nachsprechen augustinusischer Aussagen.

<sup>26</sup> Codex Theodosianus 16,6,4, bestätigt am 30. Januar 412; ebd. 16,5,2. Vgl. das Häretikergesetz Theodosius' I. vom 25. Juli 383, Cod. Theod. 16,5,11 und 13 weitere Erlasse gegen Häretiker in Cod. Theod. 16,5.

<sup>27</sup> Augustinus, ep. 93,1 (CSEL 34/2, 445f.): Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Ausgewählte Briefe 1, aus dem Lateinischen mit Benutzung der Übersetzung von Kranzfelder übersetzt von A. Hoffmann (BKV<sup>2</sup> Aug. 9), Kempten-München 1917, S. 334. – Vgl. ep. 185,21 (CSEL 57, 19).

<sup>28</sup> Vgl. ep. 93,5 (CSEL 34/2, 449); 173,10 (44, 647); 185,24 (57, 23); 208,7 (57, 346f.). Siehe K. H. Chelius, Art. Compelle intrare, in: Augustinus-Lexikon 1 (1994) Sp. 1084f.

<sup>29</sup> Vgl. ep. 91,9 (CSEL 34/2, 434); 100,2 (34/2, 537); 133f. (44, 80–88); 152f. (44, 393–427).

und geistigen Isolation. Origenes ist aus diesem Ghetto ausgebrochen und hat dadurch für bleibende Irritationen gesorgt. Man fühlte sich sehr wohl im eigenen Gruppenleben, geborgen in der Eindeutigkeit christlicher Distanzierung von der «Welt» – und dieser Mann brach das auf: Er brachte Fremdes herein und setzte das Vertraute dem Fremden aus, er deutete das Evangelium aus der Konfrontation und redete dadurch unerhört neu und störend. Origenes formte seine Theologie ohne Berührungängste in Auseinandersetzung mit Gnosis und Platonismus, den führenden geistigen und religiösen Optionen der Zeit.<sup>30</sup>

Dem entspricht die Struktur des origenischen Denkens.<sup>31</sup> Origenes trieb «théologie en recherche»<sup>32</sup>, die alle Positionen in ein kritisches Gespräch zu ziehen versucht; die sorgfältige Prüfung der verschiedensten Ansichten hilft ihm weiter auf dem Weg zur Wahrheit.<sup>33</sup> Mit diesem «*Ethos dialogischer Wahrheitsfindung*» zeigt Origenes «eine auffällige Verwandtschaft zum Stil des gegenwärtigen philosophischen und theologischen Arbeitens».<sup>34</sup> Es schafft geistigen Freiraum für einen unpolemischen Umgang miteinander, in dem die eigene Überzeugung selbstbewußt, kritisch und ebenbürtig mit anderen in Beziehung treten kann. Wenn Wahrheit und Irrtum nicht a priori einseitig verteilt sind, dient der Dialog nicht als Vehikel von Mission und Überredung. Ihn trägt vielmehr die Bereitschaft aller Gesprächspartner, alt vertraute Denkgewohnheiten aufzubrechen und Chancen gegenseitiger Bereicherung zu entdecken.<sup>35</sup>

Mit diesem Unternehmen, um dessen Risiken für die eigene Überzeugung Origenes sehr wohl wußte<sup>36</sup>, ist er kirchlich ins Zwielicht geraten. Während man ihm zu Lebzeiten Rechtgläubigkeit und Kirchlichkeit nicht bestritten hat<sup>37</sup>, warf man ihm später vor, den christlichen Glauben durch griechische Philosophie entstellt zu haben. Dreihundert Jahre nach seinem Tod wurde er zum Häretiker erklärt, und zwar nicht nur wegen einzelner Lehraussagen, die in der Form, in der sie verurteilt wurden, oft nicht die seinen waren<sup>38</sup>, sondern auch für seinen kommunikativen Denkstil, der nicht mehr in eine Zeit paßte, in der Wahrheit zunehmend auf bestimmte Begriffe fixiert wurde

<sup>30</sup> Vgl. E. von Ivánka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*. Einsiedeln 1990, S. 99–148.

<sup>31</sup> In der Origenes-Forschung wird diese in der Regel am Aufbau seines systematischen Frühwerks «*De principiis*» dargestellt, gilt aber für seinen Denkstil generell; siehe u.a. M. Harl, *Structure et cohérence du Peri Archôn*, in: H. Crouzel, G. Lomiento, J. Rius-Camps, Hrsg., *Origeniana*, Bari 1975, S. 11–32; G. Dörival, *Remarques sur la forme du Peri Archôn*, in: ebd., S. 33–45.

<sup>32</sup> So die Charakterisierung von H. Crouzel, *Qu'a voulu faire Origène en composant le Traité des Principes*, in: *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 76 (1975), S. 161–186, 241–260, hier 248. Siehe auch ders., *Actualité d'Origène. Rapports de la foi et des cultures. Une théologie en recherche*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 102 (1980), S. 386–399; ders., *Origène*, Paris-Namur 1985, S. 203–236.

<sup>33</sup> Vgl. Origenes, c. Cels. 3,12f. (GCS Orig. 1, 211–213); 5,61–63 (2, 64–67). – L. Lies, *Optionen und Gründe für den interreligiösen Dialog nach «Contra Celsum I–III» des Origenes*, in: *Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen* 7/8 (1999/2000), S. 238–271, gelangt nur zu Postulaten, die nicht argumentativ eingelöst werden.

<sup>34</sup> E. Schockenhoff, *Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes*. Mainz 1990, S. 312 (kursiv im Original).

<sup>35</sup> In diesem Sinn formuliert R. A. Mall, *Wahrheit und Toleranz als hermeneutisches Problem. Religionsphilosophische Reflexionen zum Dialog der Religionen*, in: *Dialog der Religionen* 3 (1993), S. 20–36 (bes. 20–22), *Thesen zum Dialog im Geist der Toleranz*, weitergeführt von dems., *Interreligiosität und Toleranz*, in: *Edith-Stein-Jahrbuch* 6 (2000), S. 351–362 (bes. 355f.). – Vom heutigen Indien aus mit Origenes ins Gespräch kommen will L. Fernando, *Christian Faith meets other Faiths. Origen's Contra Celsum and its Relevance for India today*. Delhi 1998, S. 208–248.

<sup>36</sup> Vgl. Origenes, in: *Num. hom.* 20,3 (GCS Orig. 7, 191f.); ep. ad Greg. 3 (FC 24, 216–221).

<sup>37</sup> Das wird oft anders dargestellt, doch ohne überzeugende Gründe; siehe für die m. E. richtige Einschätzung N. Brox, *Consentius über Origenes*, in: *Vigiliae Christianae* 36 (1982), S. 141–144.

<sup>38</sup> Die Anathematismen gegen Origenes von 543 und 553, die sich eigentlich gegen eine Weiterentwicklung seiner Gedanken durch zeitgenössische Origenisten richten, sind mit Übersetzung abgedruckt in: Origenes, *Vier Bücher von den Prinzipien*, herausgegeben, übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von H. Görgemanns, H. Karpp, Darmstadt 1992, S. 822–831.

## Burg Rothenfels 2002

«Die Liebe spaltet hundertfach den Himmel» – Der Sufismus und die Mystik der Gottesliebe mit **Schech Bahir Ahmad Dultz, Dr. Gudrun Schubert, Dr. Michaela Özelsel, Ismat Amiralai und P. Wilfried Dettling S. J.**

vom 1.–3. März 2002

Bilder als Quelle der Theologie – Zur poetischen Christologie von Alex Stock mit **Prof. Dr. Michael Bongardt** (Berlin), **Prof. Dr. Rainer Hoeps** (Münster), **Prof. Dr. Elmar Salmann** (Rom), **Prof. Dr. Hermann Pius Siller** (Frankfurt) sowie **Prof. Dr. Alex Stock** (Köln)

vom 12.–14. April 2002

Wechselseitig zu Gast – Die eucharistische Gastfreundschaft als Weg zur vollen Abendmahlsgemeinschaft? Ökumenetagung mit **Prof. Dr. K. H. Bieritz, Prof. Dr. M. Eckholt, Dr. B. Enzener-Probst, Dr. H. G. Link, Prof. Dr. I. Pahl, Prof. Dr. D. Sattler** sowie **Dr. M. Stuesser**

vom 26.–28. April 2002

**Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel.: 09393-99999, Fax: 99997, Internet: www.burg-rothenfels.de; E-Mail: Verwaltung@Burg-Rothenfels.de**

und das Gespräch sich meist auf Streitgespräch und Polemik reduzierte.<sup>39</sup> Origenes pflegte einen «akademischen» Stil kirchlichen Lebens in einer Schule gelebter geistlicher Weisheit, die Orthodoxie hingegen suchte und fand ihre Einheit und Sicherheit seit dem 4. Jahrhundert in festen kirchlichen Strukturen und dogmatischen Formeln, die es zu «glauben» galt.<sup>40</sup> Parallel zu dieser zunehmenden Doktrinalisierung des Christlichen in der spätantiken Reichskirche verschärfte sich kontinuierlich die Intoleranz.

### Solidarität: Basilius

Miteinander zu reden ist ein erster Schritt zu «aktiver» Toleranz. Ein weiterer wäre zusammen zu arbeiten und zusammen zu leben. Seit dem 4. Jahrhundert wird die Kirchengeschichte – die nicht nur in der Regel als Konfliktgeschichte beschrieben wird, sondern schon von Anfang an auch weithin eine solche war – aufgrund der endlosen Streitereien um den richtigen «Begriff» vom christlichen Gott zu einer einzigen Folge von Konflikten und Spaltungen. Dieser Streit war in der Sache berechtigt, ging es doch um die intellektuelle Selbstvergewisserung christlicher Identität in einer zentralen Frage, hatte jedoch Begleiterscheinungen, welche die Wahrheit, um die da gerungen wurde, nicht unerheblich in Mitleidenschaft zogen.

Einer der sehr wenigen Friedenssucher in dieser Szene war Basilius, genannt «der Große», in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts Bischof von Caesarea in Kappadokien.<sup>41</sup> Da die allgemein praktizierten Methoden der Polemik, Verleumdung, Denunziation, Bestechung, Bedrohung, Verurteilung, Vertreibung weder christlich waren noch weiterhelfen, hat er auf der Suche nach Versöhnung und Einheit andere Wege beschritten. Viele theo-

<sup>39</sup> Vgl. L. Perrone, *Der formale Aspekt der origenischen Argumentation in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, in: W. A. Bienert, U. Kühnweg, Hrsg., *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*. Leuven 1999, S. 119–134.

<sup>40</sup> Näheres zu dieser theologiegeschichtlich aufschlußreichen Entwicklung bei N. Brox, *Spiritualität und Orthodoxie. Zum Konflikt des Origenes mit der Geschichte des Dogmas*, in: E. Dassmann, K. S. Frank, Hrsg., *Pietas. Festschrift B. Köttling*. Münster 1980, S. 140–154, wiederabgedruckt in: ders., *Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie*. Hrsg. von F. Dünzl, A. Fürst, F. R. Prostmeier. Freiburg-Basel-Wien 2000, S. 405–422; R. D. Williams, *Origenes – ein Kirchenvater zwischen Orthodoxie und Häresie*, in: *Zeitschrift für antikes Christentum* 2 (1998), S. 49–64.

<sup>41</sup> Das Folgende nach R. M. Hübner, *Basilius der Große, Theologe der Ökumene, damals und heute*, in: ders. u.a., Hrsg., *Der Dienst für den Menschen in Theologie und Verkündigung*. Festschrift A. Brems, Regensburg 1981, S. 207–216, und vor allem N. Brox, *Konflikt und Konsens. Bewältigung von Meinungsverschiedenheiten in der Alten Kirche*, in: W. Beinert, Hrsg., *Kirche zwischen Konflikt und Konsens*. Regensburg 1989, S. 63–83, wiederabgedruckt in: *Religionsunterricht an höheren Schulen* 35 (1992), S. 219–230.

gische Streitereien hielt er für überflüssig und hat sich herausgehalten; statt der Kontroverse suchte er Brücken zur Verständigung. So verzichtete er auf Maximalforderungen, tat nachgiebig den ersten Schritt zum Gespräch, investierte einen Vorschuß an Vertrauen und Zuversicht – und betrachtete eben das als «die Regel, wie man unter Christen siegt: Wer sich mit weniger begnügt, der erhält den Kranz».<sup>42</sup> Er war nachsichtig und kompromißbereit auch mit Partnern, deren Standpunkt er theologisch nicht teilte, und suchte den Weg zu Frieden und Einheit nicht über die Einigung auf eine doch wieder konflikträchtige Formel, sondern über das Zusammenleben: «Darüber hinaus bitte ich Euch nichts zu verlangen. Denn ich bin überzeugt, daß bei längerem gemeinschaftlichem Zusammenleben und bei gemeinsamer friedlicher Übung ... der Herr ... geben wird», was für die Klärung der strittigen Fragen noch notwendig sein sollte.<sup>43</sup> Der dogmatische Konsens ist nicht Bedingung für die Gemeinschaft – Basilius erhofft ihn vielmehr als Frucht gemeinsamen Lebens, weil sich darin vielleicht Möglichkeiten eröffnen, die im doktrinären Streit niemandem in den Sinn kommen. Gegen doktrinäre Abgrenzung setzte er auf die verbindende Kraft praktizierter Solidarität, über religiöse und ideologische Barrieren hinweg. Das Christentum verkündet Heil als Friedensstiftung und Geschwisterlichkeit. «Aktive» Toleranz als Solidarität über Trennendes hinweg gehört zur christlichen Identität; mit Basilius gesagt: «Nichts ist für den Christen so bezeichnend wie das Friedenstiften.»<sup>44</sup>

Mit solchen Optionen war ein integrierender Christ wie Basilius eine Ausnahme unter seinen friedlosen Zeitgenossen, die seine ökumenische Arbeit blockierten. Zur Verlustgeschichte der Alten Kirche gehört der Verlust ihrer Gemeinschaft. Erst in der späten Neuzeit ist eine Trendwende in der Geschichte der Kirchentrennungen zu registrieren, seit man über gemeinschaftsbildende Aktionen und Institutionen versucht, mehr Gemeinschaft zu erreichen. Über die kirchlichen Streitigkeiten hinaus ist die Haltung des Basilius für alle großen und kleinen Konflikte zwischen den Menschen oder in Staat und Gesellschaft von Bedeutung. Die kirchlichen, politischen und sonstigen Spannungen, oft genug bitter enttäuschende Realität, verleiten wahrlich eher zu Resignation als zu Zuversicht. Trotzdem: Der Gewaltverzicht Jesu, eine dialogfähige Theologie wie die des Origenes und der Einsatz des Basilius für «Liebe» und Frieden im Zusammenleben verschiedener Gruppen könnten nicht nur für die Ökumene der Kirchen und Religionen ein Hoffnungs- und Motivationspotential freisetzen, sondern auch für das Leben und Überleben zahlreicher religiöser, kultureller und ethnischer Identitäten in einer immer enger werdenden Welt.

### Identität in Vielfalt und Toleranz

Zu der Frage, ob und wie christliche Identität und Toleranz vereinbar seien, hat das frühe Christentum nicht viel beizutragen, auch wenn über das Gesagte hinaus noch auf das eine oder andere hingewiesen werden könnte, etwa auf die von Tertullian und Laktanz erhobene Forderung nach Religionsfreiheit für die Christen<sup>45</sup>, auf die auffällige Toleranz Konstantins des Großen gegenüber der antiken Religiosität<sup>46</sup> oder auf diejenige des arianischen Gotenkönigs Theoderichs des Großen, der in einem Brief an die Juden von Genua Anfang des 6. Jahrhunderts den viel zitierten Satz schrieb: «Religiöse Überzeugung können wir nicht

befehlen, weil niemand gezwungen werden kann, gegen seinen Willen zu glauben.»<sup>47</sup> Das alles sind freilich Oasen in der Wüste christlicher Intoleranz. Aufs Ganze gesehen waren die frühen Christen weder in der Theologie noch in der kirchlichen Praxis «toleranzfähig». Toleranz im Sinne von Religionsfreiheit war zwar nicht gänzlich unbekannt, blieb aber ein Randphänomen (wie übrigens auch im Judentum<sup>48</sup>). Erst durch die Aufklärung wurde Religionsfreiheit zum Thema von Theologie und Kirche und überhaupt der Religionen, und im gegenwärtigen Pluralismus wird über Toleranz so intensiv diskutiert wie nie zuvor in der Geschichte des Christentums. Um Toleranz als Wert und Notwendigkeit zu erkennen und praktisch einzuüben, können heutige Christen aus ihrer Geschichte, wenn überhaupt, dann nur begrenzt etwas lernen<sup>49</sup> und sind auf ihre eigene Kompetenz und Initiative verwiesen.

Die Bewältigung dieser Aufgabe hat fraglos mit vielen Schwierigkeiten zu kämpfen. Weshalb Toleranz ausgerechnet den christlichen Kirchen so schwerfällt, das hat – außer mit der genannten frühchristlichen Konvertitenmentalität – auch mit dem Bild zu tun, das die Alte Kirche sich schon früh von ihrer Herkunft und Geschichte gemacht hat. Alle kirchlichen Traditionen sind von Vorstellungen über die Anfangszeit des Christentums geprägt, die es den Theologien und Kirchen erschweren, mit Pluralität und Toleranz umzugehen. Identität wird in diesen Denkgewohnheiten durchgängig als Konformität verstanden.<sup>50</sup> Am Ursprung stehe demnach Einheit im Sinn von verbaler und faktischer Übereinstimmung in allen Fragen. Alles Uneinheitliche wird in ein zeitliches Später mit minderer Qualität verlegt. Dieses Geschichtsbild, an dessen Anfang nur Harmonie und Eintracht<sup>51</sup> stehen, produziert kirchliche und theologische Denkblockaden, die es verhindern oder zumindest erschweren, christliche Identität anders als über Konformität zu begreifen.<sup>52</sup> Pluralität und Toleranz sind in einem solchen Modell kaum unterzubringen.

Die moderne historisch-kritische Forschung zum Frühchristentum hat dagegen gelehrt, wie bunt es in diesem zugegangen sein muß.<sup>53</sup> Schon in den ältesten erhaltenen Schriften und in den Traditionen, auf denen sie beruhen, tritt uns das Christentum in einer enormen Breite an Theologien und Lebensentwürfen entgegen. Wie sich kirchliche Strukturen entwickelten, wie Ge-

<sup>47</sup> Überliefert bei Cassiodor, var. 2,27,2 (62,4f. Mommsen). Zum religionspolitischen Kontext siehe H. C. Brennecke, *Imitatio – reparatio – continuatio*. Die Judengesetzgebung im Ostgotenreich Theoderichs des Großen als *reparatio imperii?*, in: Zeitschrift für antikes Christentum 4 (2000), S. 133–148, bes. 141–147.

<sup>48</sup> Siehe dazu H.-J. Fabry, Toleranz im Alten Testament? Ergebnisse einer Suchbewegung, in: I. Broer, R. Schlüter (vgl. Anm. 9), S. 9–34.

<sup>49</sup> Das geht auch hervor aus A. Luneau, *Pour aider au dialogue. Les Pères et les religions non chrétiennes*, in: Nouvelle Revue Théologique 89 (1967), S. 821–841, 914–939, und R. Aubert, *Le problème de la liberté religieuse à travers l'histoire du christianisme*, in: Scripta Theologica 1 (1969), S. 377–400; dt.: *Das Problem der Religionsfreiheit in der Geschichte des Christentums*, in: H. Lutz, Hrsg., *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*. Darmstadt 1977, S. 422–454, der seine Darstellung mit eben dieser Beurteilung einleitet (vgl. ebd., S. 422).

<sup>50</sup> Vgl. N. Brox, Art. Häresie, in: Reallexikon für Antike und Christentum 13 (1986), Sp. 248–297, hier 294.

<sup>51</sup> Siehe dazu umfassend K. Thraede, Art. Homonoia (Eintracht), in: ebd. 16 (1994), Sp. 176–289.

<sup>52</sup> Die Folgen für die kirchliche Konflikt(un)fähigkeit kann man an den gekünstelten Auslegungen von Paulus' Streit mit Petrus in Antiochia (Gal 2,11–14) studieren: A. Fürst, *Augustins Briefwechsel mit Hieronymus*. Münster 1999, S. 1–87, 232–240. Vgl. auch N. Brox, *Konflikt und Konsens* (vgl. Anm. 41), S. 66–68, sowie ders., *Wer ist Jesus? – Oder: die ersten Konzilien. Worum der Streit unvermeidbar und wie er zu führen ist*, in: *Orientierung* 54 (1990) S. 52–56, hier 55f., wiederabgedruckt in N. Kutschki, Hrsg., *Der Streit um den rechten Glauben*. Zürich 1991, S. 11–28.

<sup>53</sup> Im Blick auf die christliche Identitätsfindung überzeugend beschrieben von M. Wolter, *Das frühe Christentum und die Vielfalt der Konfessionen*, in: *Glaube und Lernen* 8 (1993), S. 120–132. – Siehe ferner z.B. N. Brox, *Profile des Christentums in seiner frühesten Epoche*, in: *Concilium* 7 (1971) S. 471–479; A. Feldtkeller, *Identitätssuche des syrischen Urchristentums. Mission, Inkulturation und Pluralität im ältesten Heidenchristentum*. Freiburg i.Ue.-Göttingen 1993; M. Ebner, *Vielfalt und Einheit unter neutestamentlichen Gemeinden*, in: K. Hillenbrand, Hrsg., *Einheit und Vielfalt. Tradition und Innovation in der Kirche*. Würzburg 2000, S. 11–35; auch G. Theißen (vgl. Anm. 19), S. 339–384.

<sup>42</sup> Basilius, ep. 191 (2, 144 Courtonne).

<sup>43</sup> Ep. 113 (2, 17).

<sup>44</sup> Ep. 114 (2, 18): Basilius von Caesarea, Briefe 2, eingeleitet, übersetzt und erläutert von W.-D. Hauschild. Stuttgart 1973, S. 37, 116.

<sup>45</sup> Vgl. Tertullian, apol. 24,6 (CCL 1, 134); 28,1f. (1, 139f.); Scap. 2,2 (CCL 2, 1127); Laktanz, inst. 5,19,11 (CSEL 19, 463); 5,19,23 (19, 465); epit. 49,1f. (CSEL 19, 727f.). Zur zwiespältigen Position Tertullians siehe R. Bélanger, *Le plaidoyer de Tertullien pour la liberté religieuse*, in: *Studies in Religion* 14 (1985), S. 281–291; G. G. Stroumsa, *Tertullian on idolatry and the limits of tolerance*, in: G. N. Stanton, G. G. Stroumsa, Hrsg., *Tolerance and intolerance in early Judaism and Christianity*. Cambridge 1998, S. 173–184.

<sup>46</sup> Vgl. den bei Eusebius, vit. Const. 2,48–60 (GCS Eus. 1, 61–65) überlieferten Brief Konstantins.

meinden und Theologen sich zur nichtchristlichen Welt und Kultur verhielten – das alles spielte sich in vielerlei Weisen und höchst flexibel ab.<sup>54</sup> Angesichts der Pluralität des Christlichen von Anfang an «ist die Vielfalt Bestandteil der Selbstdefinition der (früh-)christlichen Einheit ... Die (früh-)christliche Selbstdefinition zeichnet sich ... durch die Paradoxie aus, daß sie Einheit und Vielfalt nicht als gegensätzliche Kräfte, sondern als die komplementären Aspekte eines pluralistischen Universalismus konstruiert»<sup>55</sup>, der seine gemeinsame Basis in der Berufung «auf dasselbe christologische Gründungsereignis» und die durch dieses Ereignis konstituierte «Subjektivität der individuellen Person» als «selbstreflexives und verantwortliches Ich» hat.<sup>56</sup>

Eine solche Sicht der Identität des Christentums in dialogischer und dynamischer Vielfalt ermöglicht es wohl besser als die traditionellen statisch-harmonistischen Modelle, Tolerierung des Fremden mit eigenen Ansprüchen zu vermitteln.<sup>57</sup> Es kommt

<sup>54</sup> Beispiele für die «Ausdrucksvielfalt des Glaubens in der frühen Kirche» bei G. Larentzakis, Vielheit in der Einheit aus der Sicht der orthodoxen Kirche. Versuch einer Selbstdarstellung, in: Ökumenisches Forum 8 (1985), S. 65–87, hier 66–72.

<sup>55</sup> F. Vouga, Das Problem der Selbstdefinition und der theologischen Einheit des frühen Christentums, in: U. Mell, U. B. Müller, Hrsg., Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte. Festschrift J. Becker, Berlin-New York 1999, S. 487–515, hier 488 (kursiv im Original).

<sup>56</sup> Ebd., S. 514.

nicht von ungefähr, daß Begriff und Vorstellung der Toleranz sich – auch aus christlichen Motiven und mit christlichen Ingedienzen – erst entfalten konnten, als Konfessionalisierung, Religionskriege und Aufklärung weitgehend homogene politisch-soziale Strukturen und jahrhundertlang eingefahrene historisch-theologische Denkmuster aufgebrochen haben und sich in der Folgezeit auch in Theologie und Kirche Räume auf-taten, die eigenen Ursprünge und die eigene Geschichte von anderen Voraussetzungen aus in den Blick zu nehmen und mit anderen Kategorien zu beschreiben als mit denjenigen von Einheit und Konsens, denen Vielfalt und Dissens bedrohlich gegenüberstehen. Das uniforme Bild von der eigenen Herkunft und die damit einhergehenden Denkblockaden befinden sich freilich nach wie vor in den Köpfen vieler Christen und Kirchenleute, und das dürfte ein nicht zu unterschätzender Grund dafür sein, daß wir uns christlich nach wie vor so schwertun mit einer Identität in Vielfalt und mit der Toleranz, die dann dazugehört. Es könnte anders sein ...

Alfons Fürst, Münster/Westf.

<sup>57</sup> Einen Versuch in diese Richtung hat O. Cullmann, Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung. Tübingen 1986, bes. S. 15–54, vorgelegt. Siehe auch F. Uhl, Dialog im Pluralismus der Kulturen. Philosophisch-theologische Überlegungen zur «Einheit» in der interkulturellen Ökumene, in: Ökumenisches Forum 8 (1985), S. 115–129.

## Konsumtion als Faktor ästhetischer Weltaneignung

Die polnische «Schmuddelheft»-Generation im Supermarkt der wirren Gefühle

Mc Donald's

Ich finde die Spur deiner Zähne in der fremden Stadt.  
Ich finde die Spur deiner Zähne an meinem Arm.  
Ich finde die Spur deiner Zähne im Spiegel.  
Manchmal bin ich ein Hamburger.

Manchmal bin ich ein Hamburger.  
Salat hängt mir aus dem Mund und der Senf tropft.  
Manchmal bin ich allen anderen Hamburgern  
verdamm ähnlich.

Erste Schicht: Haut.  
Zweite Schicht: Blut.  
Dritte Schicht: Knochen.  
Vierte Schicht: Seele.

Und die Spur  
deiner Zähne  
ist am tiefsten,  
am tiefsten.<sup>1</sup>

Marcin Świetlickis lyrische Reflexionen über einen uns sattsam bekannten Konsumtionsakt, in den frühen neunziger Jahren notiert, kontrastieren und verbinden zwei Wahrnehmungsabläufe auf eine eigenwillige Weise. Nach der beinahe widerstandslosen Übernahme der postsozialistischen Restaurants durch die McDonald's-Konsumtrusts breitet sich auch in Polen eine Eßkultur aus, die die Merkmale der Vereinnahmung und der Vorwegnahme intimer Wünsche trägt. Sie durchdringt nicht nur die visuelle und olfaktorische Perzeption der verlockenden Speisen im Pappdeckel-Look, sie erfaßt auch den Konsumtions- und Verdauungsakt bis in die vierte Schicht, wo die Seele von den Düften der Hamburger umweht und verführt wird, aber nicht endgültig

<sup>1</sup> Dorota Danielewicz-Kerski, Hrsg., Kochać to co niewidzialne. Das Unsichtbare lieben. Mit einem Vorwort von Adam Zagajewski. Aus dem Polnischen von Henryk Bereska, Renate Schmidgall, Roswitha Matwin-Buschmann und Joanna Manc. Köln 1998, S. 183. Der von Renate Schmidgall ins Deutsche übertragene Text wurde an einer Stelle leicht verändert.

unterworfen wird, denn noch ist die Spur der Liebsten tiefer als der Biß in den verlockenden Cheeseburger, Hamburger oder Big Mac II.

### Vereinnahmung und Widerstand

Diese Widerstandshaltung gegenüber der totalen Vereinnahmung nationaler Eßkulturtraditionen durch einen Food-Trust, der die Globalisierung einer industriellen Geschmackskultur mit den raffiniertesten Marketing-Strategien vorantreibt, gehört noch zu den seltenen Erscheinungsformen in literarischen Texten junger polnischer Schriftsteller. Doch die westeuropäische Verwunderung über die meist affirmative Haltung der postsozialistischen Generation gegenüber den rasch abrufbaren Glücksverheißungen wie auch die manchmal sogar verhaltene Begeisterung über die amerikanische Fast-Food-Kultur ist unbegründet. Marcin Świetlicki, Lyriker und Rockmusiker, geboren 1961, gehört zu den Vertretern der «Schmuddelheft»<sup>2</sup>-Generation, die den Übergang zur Marktwirtschaft in ihrem Land als einen längst erwarteten Eintritt in einen Supermarkt begreift, in dem die Konsumtion nicht mehr ausschließlich der Befriedigung der elementaren menschlichen Bedürfnisse dient, sondern immer schneller auch die Aneignung einer Welt steuert, die ihren Konsumenten ein lustvolles Diktat aus Wünschen und Träumen aufzwingt.

Dieser verführerischen Gefahr ist sich auch die unter Pseudonym schreibende Samantha Kitsch, Jahrgang 1970, sehr wohl bewußt. In ihrem Poem «Der Papierbeutel», das den in Klammer gesetzten Untertitel «New York City» trägt, weigert sich ihr lyrisches Ich, den Papierbeutel, in dem sich eine Million Dollar befinden, aus der Mülltonne zu holen. Es entzieht sich den Verlockungen, die in grellen Bildern an den Reklamefassaden der Hochhäuser das Glück verheißen; es wehrt sich selbst gegen das verführerische Lächeln derjenigen, die es auffordern, an dem real gewordenen Traum teilzunehmen. Mit keinem von ihnen würde sie

<sup>2</sup> Der Begriff bezieht sich auf den Titel der Literatur- und Kulturzeitschrift «bruLion» (Kladde, Schmierheft), die 1987 als Untergrundjournal vertrieben wurde. Seine ästhetische Position richtete sich bis Anfang der neunziger Jahre gegen die tradierte polnische Literatur.

tauschen, denn sie habe einen Schatz in einer Hand. Diesen Papierbeutel des Glücks beschreibt sie als eine wundersame Mischung aus paradiesischen Zuständen, schmackhaften Früchten und dem Verzicht auf Macht:

Auch morgen kann ich wenn sie's wünschen für ein paar Mone-  
ten aus dem Hut zaubern

einen kleinen Laden der nach Paradies duftet  
einen smaragdfarbenen Apfel der Sonne  
kaltes Fruchtfleisch der Luft  
beim Tanz seltener Schneeflocken

Von unbeständigen Dingen für einen Moment umworben  
weiß ich was sie wert sind

die Macht des Verzichts  
die Leichtigkeit der Resignation

Der Papierbeutel des Glücks.<sup>3</sup>

Neben einer solchen asketischen Verweigerungshaltung begegnen uns auch Erwartungen gegenüber der westlichen Warenwelt, die nach 1989 wie eine Fata Morgana aufzutauchen schienen und deren grellbunte Etiketten den Vorschein eines schöneren Lebens versprachen. Mit welchen diffusen Erwartungen, aber auch mit welcher Skepsis der Eintritt in die flimmernden Konsumtempel der Marlboro-Schachteln und Bourbon-Flaschen ablief, verdeutlicht uns eine Passage aus Andrzej Stasiuks Roman «Der weiße Rabe». Der Erzähler nähert sich dort mit seinem Kumpel einem russisch-ukrainisch-polnischen Jahrmarkt im südostpolnischen Grobow. Dort haben sich die polnischen Händler bereits mit Verachtung von den Trödelwaren aus dem Osten abgewandt, wenngleich sie da und dort noch etwas gegen geringes Entgelt ergattern wollen. Die ostslawischen Händler hingegen warten noch auf ein Wunder. «Gasuhren, Wasseruhren, nach Mustern universaler Volkskunst graviertes Besteck, Pfeffer, Hundehalsbänder, Offiziersstiefel, Leder, Schnüre, Sensen, Sichel, Draht-BHs, Aschenbecher, Holz, Steine – als wollten sie alles loswerden, als wäre das Imperium von einer neuen Entsatzungsreligion erfaßt, einer Endzeitmystik, der nur die immaterielle Realität etwas gilt. Sie fechten ihre Häuser leer in der Hoffnung auf die Offenbarung, die da kommen und in ihre Seelen und ihre Mietshäuser fahren sollte.»<sup>4</sup> Eine ganz andere Art der Verführung durch den visuellen und faktischen Import von westlichen Waren beschreibt Tomek Tryzna in «Fräulein Niemand»<sup>5</sup>; Majka, fünfzehn Jahre, Tochter eines Bergarbeiters, besucht ihre Freundin Ewa, Tochter aus dem begüterten Haus eines polnischen Neureichen. Beide vertiefen sich in die Lektüre eines englischsprachigen Warenhauskataloges. Während der kurzen Abwesenheit von Ewa träumt sich Majka in die bezaubernde Welt lächelnder Modelle, deren Accessoires mit Preisschildern versehen sind.

«Auf dem Bett liegt ein Katalog, in dem wunderschöne Mädchen abgebildet sind, und alle lächeln mich an.  
Komm zu uns, lächle, schau doch. Vielleicht möchtest du dieses Kleid? Es kostet nur 48 Dollar.  
Das ist billiger, aber auch wunderschön. Nur 42.  
Oder vielleicht lieber dieses Kostüm? 66 Dollar.  
Oder dieses für 120.  
Und diesen Pullover mit Glitzer... ist er nicht wunderbar? Nur 100.  
Diese rosa Jeans verkaufe ich dir für 25 Dollar.»<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Samantha Kitsch, *Der Papierbeutel* (N.Y.C.); poln.: *Papierowa torebka* (N.Y.C.), in: D. Danielewicz-Kerski (vgl. Anm. 1), S. 252–254. Aus dem Polnischen von Henryk Bereska.

<sup>4</sup> Andrzej Stasiuk, *Der weiße Rabe*. Roman. Aus dem Polnischen von Olaf Kühl. Berlin 1998, S. 107.

<sup>5</sup> Vgl. Tomek Tryzna, *Fräulein Niemand*. Aus dem Polnischen von Agnieszka Grzybkowska. München 1997; poln. Ausgabe: Panna Nikt. Warszawa 1993.

<sup>6</sup> Tomek Tryzna, a.a.O., S. 245.

Der Verführungsakt im Traumgewand geht über die reine Betrachtung der abgebildeten Waren hinaus. Majka identifiziert sich auch mit den Modell-Personen, indem sie in die Rolle der Ehefrau von Maikel und ihrer zwei Katalog-Kinder schlüpft: «Und schon ist alles mein. In diesem Kleid werde ich am Montag zur Schule gehen, dieses ziehe ich morgen in die Kirche an (...) Und dieses Kleidchen ziehe ich meinem Töchterchen an. Und dieses Jäckchen ist für meinen kleinen Sohn. Da sind meine Töpfe, und da meine Teller. Da, mein Wohnzimmer, die Fernsehgeräte. Diesen Teppich lege ich ins Schlafzimmer, und diesen schenke ich Mama. Mit diesem Auto fahre ich zur Trauung. Dieser Junge wird mein Mann. Nein, der hübschere da. Nein, nicht der, was ist denn das für ein Ehemann, der nur eine Unterhose anhat. Hier, den nehme ich. Er wird immer schön braungebrannt sein.

Maikel heißt er. Majka und Maikel.»<sup>7</sup>

Maikel, ihr Katalog-Ehemann, verwandelt sich im Traum in eine Interaktionsfigur, mit der Majka so verkehrt, wie es die Warenhaus-Broschüren immer wieder verheißen: «Hier sind wir im Urlaub. Und hier beim Empfang in der persischen Botschaft. Hier, diese Uhr ist genau richtig für mich. Und diese schenke ich Maikel. Nein, lieber die, die für 210 Dollar.

«Streck deinen Arm aus und schließ die Augen», sage ich zu Maikel. Er schließt den Arm und streckt die Augen ... «Umgekehrt, du Dummerchen!»

Ich ziehe ihm die Uhr an.

Er lächelt zufrieden.

«Super teim», sagt er. «Senkju weri matsch ailafju!»<sup>8</sup>

Doch der Traum vom Wunder aus der Katalogwelt endet schrecklich. Majka schwimmt durch das saphirblaue Meer ihres Urlaubsparadieses, nähert sich einer Boje, die sich als lebendiger Leichnam erweist: «Der Tote hält mich umklammert. Der geschwollene, schon ein wenig angefressene Mund im schrecklichen, schwarzen, aufgeblähten Gesicht bewegt sich. Er sagt etwas ... Anstelle von Wörtern springen kleine Fische heraus. Nein, es sind gar keine Fische, es sind Buchstaben und ganze Wörter. Aber keine polnischen. Ich verstehe nichts, obwohl ich doch alles verstanden habe, was Maikel zu mir gesagt hat.»<sup>9</sup>

Der doppelte Akt der Entfremdung in der mentalen Auseinandersetzung mit der (noch) fremden Warenwelt kulminiert in der Endphase des Traumes, in dem die aus der schrecklichen Vision vom Erstickungstod im Wasser aufwachende Majka eine Reihe von englischsprachigen Wörtern aufschreibt, die ihr Ewa ins Polnische übersetzen muß. Sie klingen wie abgerissene Fetzen aus einem Danteschen Höllengesang.<sup>10</sup> Die hier aufscheinende Kritik an der kapitalistischen Warenwelt, die menschliche Beziehungen mit einem Fetisch-Charakter versieht, vollzieht der Autor am Beispiel einer jugendlichen Protagonistin, die sich in dieser Welt nicht zu recht findet und am Schluß der Romanhandlung den Freitod wählt.

### Selbstinszenierung als produktionsästhetisches Antriebsmittel

Im Kontrast zu dieser innerpolnischen Perspektive, dem Blick auf die sich wandelnden psychomentalen Beziehungen nach dem Zerfall des kommunistischen Regimes in Polen, wählten einige der in den frühen achtziger Jahren nach Westeuropa und Nordamerika emigrierten Schriftsteller-Debütanten ästhetische Verfahren, die die Erwartungen ihres potentiellen polnischsprachigen Publikums mit wirkungsvollen Marktstrategien erfüllten. Mit einem Erfahrungsvorsprung von etwa zehn Jahren ausgestattet, galten für sie Kriterien, die ich unter Verweis auf Klejnocki und Sosnowski<sup>11</sup> in drei Hypothesen zusammenfassen möchte:

<sup>7</sup> Tomek Tryzna, a.a.O., S. 245f.

<sup>8</sup> Tomek Tryzna, a.a.O., S. 246.

<sup>9</sup> Tomek Tryzna, a.a.O., S. 249.

<sup>10</sup> Abandoned / hope and love that turns to hate and self / contempt bitterer to drink than blood pain whose / unheeded and familiar speech is howling and keen / shrieks day after day and Hell or / the sharp fear of Hell.» (Tomek Tryzna, a.a.O., S. 250).

<sup>11</sup> Jarosław Klejnocki, Jerzy Sosnowski, *Chwilowe zawieszenie broni. O twórczości tzw. Pokolonia «bruLionu»* (1986–1996). Warszawa 1996.

*Erstens:* Der Zwang der ehemaligen politischen Verhältnisse, dem sie sich durch die Ausreise entzogen haben, wird durch das Spiel auf dem Markt, dem Pokern um Werte, ersetzt.

*Zweitens:* Die Gesetze des Marktes, die vornehmlich die ästhetischen Linien des *main streams* verfolgen, unifizieren die literarischen Geschmacksrichtungen.

*Drittens:* Die Verlagsstrategien erfordern neue Werbestrategien, die die Autoren insofern unter Druck setzen, als diese so schnell wie möglich – nach einem erfolgreichen Titel – ein neues Manuskript «nachschieben» müssen.

Unter den Schriftstellern, die seit 1990 wieder in polnischen Verlagen publizieren, zeichnet sich vor allem die aus Lodz stammende Manuela Gretkowska aus. Sie emigrierte 1983 nach Frankreich und debütierte nach 1990 mit einer Reihe von spektakulären Prosastücken, in denen Elemente der Pop-Kultur sich mit den Anspielungen auf esoterische Traditionen (Tarot, Kabbala, Mysterienspiele) und auf die Jungsche Archetypen-Lehre verbinden. Besonders «Pariser Tarot» und «Metaphysisches Kabarett» erwiesen sich als provokante Texte, als «Harlekins für Intellektuelle»<sup>12</sup>, wie Gretkowska sie bezeichnete, in denen die *main stream*-Elemente der Pop-Kultur (Geschlechtertausch, Fetischisierung der erotischen Versatzstücke, Austausch der kulturellen Bräuche) dominieren. Sie erzeugen eine besondere Spielart von Selbstinszenierung, in der die Erzählerin sich in verschiedene Rollen versetzt und diese in unterschiedlichen Szenarien durchspielt. Selbstinszenierung als produktionsästhetisches Antriebsmittel wird bei Gretkowska auch auf den Rezeptionsablauf übertragen, indem sie bei der Vorstellung ihrer Bücher – unter Anleitung ihrer Werbestrategen – das effizienteste Marketing für Produkte der Massenkultur anwendet. Dabei knüpft sie einerseits partiell an eigenwillige Werbestrategien in der polnischen Verlags- und Eigenverlagsgeschichte an:

▷ Auffallen durch ungewöhnlich kleinformatige Bücher mit ästhetisch ansprechenden Buchumschlägen<sup>13</sup> und Miniaufgaben wie bei Wacław Rolicz-Lieder zu Beginn des 20. Jahrhunderts<sup>14</sup>,

▷ Brechung der alternativen Kanonbildung im zweiten Umlauf (*drugiego obiegu*) durch die Publizierung von schockierenden Texten mit rassistischem, faschistischem oder sexistischem Charakter, um die Wut der klassizistischen «Höhenkamm-Autoren» und die rechtschaffene Meinung von linkskatholischen Publizisten auf die Zeitschrift «*bruLion*» zu lenken<sup>15</sup>,

▷ die Wiederaufnahme von traditionellen Werbestrategien mit spektakulären Lesungen, persönlichen Widmungen, Händedruck und provokanten Diskussionen, wie es die polnische Avantgarde der Nachkriegszeit um 1920–1923 tat.

Andererseits greift Manuela Gretkowska auch zu Werbegags, die ihre Bücher zu mystischen Erscheinungen auf einem Büchermarkt machen, der besonders hohe Profite «einfährt», wenn ihre Autoren bzw. Autorinnen in Selbstinszenierungsakten sich zu ihren Produkten in der Art von leiblichen Identifikationsmustern verhalten.<sup>16</sup>

### Konsumtion im Supermarkt der ästhetischen Verschleierung

Ausgehend von meiner Hypothese, daß die junge polnische Erzählliteratur und Lyrik den fortschreitenden Prozeß der ästhetischen Aneignung der Welt durch einen von außen gesteuerten Konsumtionsakt mit unzureichenden ästhetischen Mitteln be-

<sup>12</sup> Vgl. dazu Wolfgang Schlott, Experimentelles Erzählen in der polnischen Postmoderne der neunziger Jahre. (Arbeitspapier und Materialien, Forschungsstelle Osteuropa, Nr. 13.) Bremen 1996, S. 35–41.

<sup>13</sup> Vgl. dazu Wojciech Maria Koronkiewicz mit seiner «Biblioteka jednego wiersza».

<sup>14</sup> Wacław Rolicz-Lieder (1866–1912), Dichter, Übersetzer und Sprachwissenschaftler, veröffentlichte in Polen seine Poesie in geringen Auflagen und erzielte dadurch ein – allerdings verspätetes – Interesse für sein künstlerisches Werk, das eher in Deutschland (Stefan-George-Übersetzungen) bekannt war.

<sup>15</sup> Vgl. dazu Jarosław Klejnocki, Jerzy Sosnowski, Chwilowe zawieszenie broni (vgl. Anm. 11), S. 41–98.

<sup>16</sup> Vgl. Manuela Gretkowskas Prosawerk «Polka» (Warszawa 2001).



## Notre-Dame de la Route

19. Juli – 18. August 2002

### 30 Tage Geistliche Übungen

nach Ignatius von Loyola  
mit Jean Rotzetter SJ

Auskünfte und Anmeldung:  
Notre-Dame de la Route, 17, ch. des Eaux-Vives,  
CH-1752 Villars-sur-Glâne  
Tel. (026) 409 75 00, Fax (026) 409 75 01  
secretariat@ndroute.ch, www.ndroute.ch

wältigt, sind die Erkenntnisse der polnischen Kulturosoziologie mit dem Blick auf die Popularisierungsstrategien der entstehenden Kulturindustrie zu befragen. Festzuhalten ist, daß die sozioökonomischen Prozesse der Konsumtion und deren Einwirkung auf den kulturellen Produktionsablauf von der polnischen Kulturosoziologie, unter Verweis auf die amerikanische Massenkulturforschung und auf die französische Philosophie der postmodernen Spekulationen, wiederholt untersucht wurden. Auf diese Arbeiten beziehe ich mich in meinen Ausführungen, wobei ich mich auf Marek Krajewskis Aufsatz «Konsumtion und Gegenwart»<sup>17</sup> und Krystyna Milczareks «Ideologisierte Kultur – kommerzialisierte Kultur. Dilemmata der Wissenschaft und der gesellschaftlichen Praxis»<sup>18</sup> stütze, um die dort vertretene These von der wachsenden Beherrschung der produktionsästhetischen Verfahren durch die Konsumtion im Hinblick auf verschiedene Marktsituationen im Kulturbereich aufzugreifen.

Beide Autoren gehen von der These aus, daß «die Konsumtion gegenwärtig ein Hauptregulator vieler gesellschaftlicher Prozesse ist, da sie zahlreiche Funktionen übernimmt, die bislang in diesem Kontext durch Kultur erfüllt wurden. Diese sind vor allem durch solche Elemente wie Tradition und kultureller Kanon, Umbruch, Moral realisiert worden, wie auch durch Werte, die im Sozialisationsprozeß oder mittels der so genannten hohen Kultur übermittelt werden. Die Konsumtion der Waren übernimmt für sich nicht nur gleichzeitig jene tradierte Funktion, die durch eine breit verstandene Kultur erfüllt wird, sie erscheint auch in dieser Rolle in einem historischen Moment, in dem die Funktion der Kultur einer Entaktualisierung unterliegt.»<sup>19</sup> Die Ursachen für die Entwertung der Kultur als einem wesentlichen Aspekt des Vergesellschaftungsprozesses sieht M. Krajewski in einer Reihe von Erscheinungsformen. Unter Verweis auf solche Arbeiten wie «Die Macdonaldisierung der Gesellschaft»<sup>20</sup> und «Technopol. Triumph der Technik über die Kultur»<sup>21</sup> stellt er fest, daß die gegenwärtigen gesellschaftlichen Systeme wie auch die staatlichen Institutionen keine kulturellen Rechtfertigungen mehr fordern, da diese nur noch auf technologische Weise reguliert würden. Das bedeute, daß kulturelle Erklärungsmuster der Welt überflüssig seien. Außerdem führten die Verselbständigung der Kultur und ihre Professionalisierung nicht nur zum Verlust ihrer

<sup>17</sup> Marek Krajewski, Konsumpcja i współczesność. O pewnej perspektywie rozumienia świata społeczności, in: Kultura i społeczeństwo 41 (1997) Nr. 3, S. 3–25.

<sup>18</sup> Krystyna Milczarek, Kultura zideologizowana – kultura skomercjalizowana. Dylematy nauki i praktyki społecznej, in: Kultura i społeczeństwo 41 (1997) Nr. 3.

<sup>19</sup> Marek Krajewski, Konsumpcja i współczesność (vgl. Anm. 17), S. 7.

<sup>20</sup> George Ritzer, The McDonaldization of Society. An Investigation Into the Changing Character of Contemporary Social Life. Pine Forge Press, Thousand Oaks, u.a. 1993.

<sup>21</sup> Neil Postman, Technopoly. The Surrender of Culture to Technology. Knopf, New York 1992.

Rolle als Instrument zur Durchsetzung von rechtlichen Normen, die Kultur selbst verliere auch die Kontrollfunktion im sozialen Kontext. Das, was kulturell sei, werde immer häufiger kulturvoll, also Unterhaltung, eine Art von Freizeit, folkloristisches Element oder Ware, und sei damit in immer geringerem Grad eine Grundlage für die Konstruktion von Identität. Diese Entwicklungslinien wirkten sich auf den kulturellen Kanon wie auch die kulturhistorische Traditionsbildung aus. Sie seien vor allem eine Menge von Elementen, die auf die unterschiedlichen Marktstrategien angewandt werden bzw. sie würden von den Massenmedien benutzt, um deren Botschaft attraktiv zu gestalten.

Gleichzeitig führe die Homogenisierung von Inhalt und Form dieser Botschaften, deren Quelle die Erziehungssysteme, die Nationalkulturen und die in ihnen angesiedelte nationale Identität sind, dazu, daß sie in immer geringerem Maße übertragbar seien auf die Hierarchie der Interessen und Werte, die die Grundlage staatlicher und individueller Strategien zur Regelung der Beziehungen zwischen ihnen bildeten. Die durch die nationale Identität festgelegte Kultur könne sich auf diese Weise in globaler Perspektive immer weniger mitteilen und sei deshalb immer häufiger die Quelle von Konflikten. Noch sublimier verlaufe der Prozeß des sich verstärkenden elitären Zugangs auf Werke der sogenannten Höhenkammkultur, wie auch der Dezentralisierung von Kultur und der Entdeckung der Tatsache, daß die existierenden Wertehierarchien nicht mehr eine «symbolische Macht» darstellen, also nicht mehr auf einem gewissen System von Bedeutungen fußen, das die einzigartige und eigentliche Kultur symbolisiere. Diese Erkenntnis, die Bourdieu und Passeron in ihrer Abhandlung «Reproduktion. Theorieelemente eines Lernsystems»<sup>22</sup> ausformuliert haben, beinhaltet, daß in der gegenwärtigen Kunst, in den Humanwissenschaften und selbst in der Mode keine Richtungen der Einflußnahme und eine Diffusivität der Werte zu erkennen bzw. registrieren sei, das heißt: wir wissen nicht mehr, was hohe Kultur und was Popularkultur ist.

Welche Funktion übernimmt nach Ansicht von Baudrillard die Konsumtion als grundlegendes Medium gesellschaftlicher Regulierung? Sie dient als Medium der Macht, die immer weniger sichtbar ist. Die Unsichtbarkeit der Macht verstärke etwas, was der französische Philosoph «Internalisierung der Kontrolle im Genuß» nennt. Die gesellschaftliche Ordnung ist demnach nicht mehr Funktion der Nützlichkeit des rechtlichen und des polizeilichen Systems, sondern sie wird reproduziert durch die Erzeugung von Wünschen und die Ausübung von Kontrolle über die Mittel ihrer Befriedigung. Das, was angenehm sei, und das, was die Selbstrealisierung erlaube, werde identisch mit dem, was begrenzt und eingeschränkt sei. Diese «Internalisierung der Kontrolle im Genuß» fördere aber nicht nur die unsichtbare Macht, sie führe auch zur Ausformung einer neuen Perspektive, in der die Prozesse der Beherrschung und Unterordnung angesiedelt seien.

### Schaffung von Identität durch gezielte Konsumtion?

Unter Verweis auf die Studien von Robert Belk<sup>23</sup> wertet M. Krajewski den engen Zusammenhang von Konsumtion und Selbstbestimmung der Individuen wie folgt:

«Die Konsumtion, der Kauf und die Benutzung bestimmter Warenkategorien wird gleichzeitig das, was die Grundlage der Selbstbestimmung der Individuen ist, das Werkzeug für die Wiedergewinnung von deren Identität im gesellschaftlichen Raum, und schließlich das, was deren Lebensstrategien verbindet. Da weder die Familie noch die auf den unveränderlichen, universellen und absoluten Kanon gestützten Weltanschauungswerte dem Individuum noch Stabilität und ausdrückliche Selbstbestimmung gewährleisten, erinnern ihre Biographien und die subjektive Zeit

an die Einkäufe im Supermarkt. Sie sind nicht kontinuierlich und unbest, aufgeteilt nach: Herumirren zwischen den Regalen, auf denen die verschiedenen Waren ausgebreitet sind, den schwankenden Entscheidungen und der Hingabe an unterschiedliche Impulse, das Treffen von Wahlentscheidungen (die keine dauerhaften Konsequenzen haben) wie auch die kurzen, voll befriedigenden Momente im Augenblick des Kaufens und der Konsumtion.»<sup>24</sup> Während früher die Konsumgüter vor allem als Requisiten funktionierten, die im Prozeß der Präsentation genutzt wurden und deshalb vor allem das symbolisieren sollten, in welcher Weise die Konsumenten sich sehen wollten, habe sich der Zeitraum, in dem der Konsumtionsakt realisiert werde, nicht nur bedeutend erweitert, auch die Beziehungen zwischen den einzelnen Elementen des Konsumtionsaktes hätten sich verändert. Diesen entscheidenden Wandel erläutert Robert Belk an drei grundlegenden Funktionen:

*Erstens:* Das Verkonsumieren einer bestimmten Art von Waren ist das Hauptinstrument der Selbstbestimmung von Individuen. Unter Verweis auf Colin Campell<sup>25</sup>, der die Wahl einer bestimmten Ware zur Grundlage der Wahl der Identität macht<sup>26</sup>, und auf D.R. White und G. Hellernick<sup>27</sup>, die den cartesianischen Satz vom «cogito ergo sum» in «Ich kaufe, also bin ich. Ich kaufe das, was möglich ist zum Kaufen. Das, was durch mich möglich wird zum Kaufen, bestimmt das, wer ich bin. Ich bin der, was ich kaufe.» transformieren.

*Zweitens:* Die Fülle der Konsumwaren ist gegenwärtig die einzig mögliche und zulässige Form der Manifestation einer bestimmten Weltanschauung. Sie erweist sich als eine Lebensphilosophie, der von einem Individuum erwartete soziale Status und dessen gesellschaftliche Position. Hierbei ist festzuhalten, daß nicht nur mit Hilfe der Konsumtion die formale soziale Position festgelegt wird, sondern auch Weltanschauungen, Verbindungen zu Subkulturen usw. definiert werden.

*Drittens:* Einige der konsumierten Waren definieren das Individuum als ein zu bestimmten Gruppen zugehöriges, und oft ist die Art der konsumierten Waren der einzige Wert, der eine individuelle Identität strukturiert, die sich auf eine Gruppenidentifikation stützt. Es handelt sich hierbei um verschiedene Gruppen, die sich mit so genannten «rekreativen Käufen» befassen, also für bestimmte Motorrad- oder Automarken alles verkonsumieren, was sie besitzen, um in ihren Kreisen Anerkennung zu finden. Mit welchen psychischen und ökonomischen Auswirkungen solche Konsumrausch-Käufe verbunden sind, verdeutlichen Rausch-Psychologen und Sucht-Helfer in einschlägigen Publikationen.<sup>28</sup> Unter Verweis auf D. Miller<sup>29</sup> ist abschließend festzuhalten, daß Konsumtion gegenwärtig der einzige Prozeß ist, auf den sich die Herausbildung der individuellen Einzigartigkeit stützen kann, wobei der Prozeß selbst die wesentliche Art und Weise ist, um humanistische Werte zu manifestieren. Es handelt sich dabei um die Freiheit des Individuums und der Autokreation, der Subjektivierung und der selbständigen Entscheidung. Nach dieser provokanten These erfüllt die Konsumtion die allerhöchste Funktion, da sie Ausdruck der Verfremdungsstrategien der Institutionen ist, die die Spender von Dienstleistungen und Waren sind. Konsumtion ist demnach ein Spiel, das die Individuen mit den Institutionen absolvieren müssen, weil und obwohl diese sie in ihren Verhaltensweisen und Wünschen disziplinieren und manipulieren. Diesen provozierenden Spielgedanken haben die meisten literarischen Texte polnischer Provenienz in den neunziger Jahren bis

<sup>24</sup> Marek Krajewski, *Konsumpcja i współczesność* (vgl. Anm. 17), S. 18f.

<sup>25</sup> Colin Campell, *The Sociology of Consumption*, in: D. Miller, Hrsg., *Acknowledging Consumption* (vgl. Anm. 23), S. 96–126, 112.

<sup>26</sup> Unter Hinweis auf Mike Featherstone: «Gegenwärtig existiert die Mode nicht. ... Es gibt keinerlei Regeln, nur die Wahl. Jeder kann jeder sein.» (ebd., S. 112).

<sup>27</sup> D.R. White, G. Hellernick, *Nietzsche at the Mall: Deconstructing the Consumer*. (website: <http://ctheory.aec.at>).

<sup>28</sup> Vgl. Peter Kemper, Ulrich Sonnenschein, Hrsg., *Sucht und Sehnsucht. Rauschrisiken in der Erlebnisgesellschaft*. Stuttgart 1999.

<sup>29</sup> Daniel Miller, *Consumption as the Vanguard of History*, in: Ders., Hrsg., *Acknowledging Consumption*, a.a.O. (vgl. Anm. 23), S. 1–57, 31f.

<sup>22</sup> Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, *La reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement*. Minuit, Paris 1970.

<sup>23</sup> Robert Belk, *Studies in the New Consumer Behaviour*, in: Daniel Miller, Hrsg., *Acknowledging Consumption. A Review of New Studies*. Routledge, London-New York 1995, S. 58–95.

lang leider noch nicht aufgegriffen. Vielmehr tauchen Formen der Beunruhigung auf, die in der Angst vor der totalen Verkonsumierung von Leben und Traum zum Ausdruck kommen. Es ist die augenscheinlich diffuse Furcht vor der psychomentalen Manipulation durch Produkte irgendwelcher Konzerne, wie sie zum Beispiel in einem Text von Bronislaw Maj verbalisiert wird. Der Autor, angesehenen Lyriker und Feuilletonist, Gründer der unabhängigen Krakauer Literaturzeitschrift «Naglos» in den achtziger Jahren, hat die Reaktionen auf diese Bedrohung im Feuilleton «Prozac ante portas» festgehalten. Prozac oder auch Fluctin sei ein Psychopharmakon gegen Depression, das Millionen von Amerikanern schluckten, um ihren Streß, ihre Gefühle von Niedergeschlagenheit und andere «unangenehme» Empfindungen zu bekämpfen. Falls dieses Mittel nun auch auf den polnischen

Markt komme, sei er zum Äußersten entschlossen: «Ich fürchte mich vor dieser «Prozac-Kultur». Und sollte sie Einzug halten, gehe ich in den Untergrund. Und wohl nicht nur ich allein; in den Katakomben des 21. Jahrhunderts wird es mehr von uns geben, die wir geflüchtet sind aus einer Welt chemisch beglückter Cyborgs, von uns, den letzten Mohikanern des Leidens und der Freude, der Trauer und der Hoffnung, der Euphorie und der Melancholie, den letzten Mohikanern des Lebens. Und, falls nötig, wird bei uns, den Menschen aus den Katakomben, noch einmal alles seinen Anfang nehmen ...»<sup>30</sup>

Wolfgang Schlott, Bremen

<sup>30</sup> Bronislaw Maj, Prozac ante portas. Übersetzt von Roswitha Matwin-Buschmann, in: die horen 45 (2000) Nr. 2, S. 87.

## Identität und Ethik im Horizont der Moderne

Perspektiven aus Charles Taylors Sozialphilosophie (Zweiter Teil)

Der religionsphilosophische Problemüberhang, der sich aus dieser Diagnose der Moderne ergibt, wird in der Taylor-Rezeption m.E. unterschätzt.<sup>25</sup> Und das fügt sich durchaus ein in die gegenwärtig weit verbreitete Sprach- und Verständnislosigkeit für theologisch imprägnierte Problemhorizonte auf Seiten der Philosophie. Gerade deshalb erscheint mir Charles Taylors Ansatz so produktiv: Er kann helfen, dringend nötige «Übersetzungsarbeit» anzustoßen, um überhaupt eine gemeinsame Sprache zu finden für zentrale Problemlagen der Gegenwart.

Die Analyse der *Quellen des Selbst* läßt sich durchaus spiegeln und weiterführen gerade in theologischen Entwürfen des 20. Jahrhunderts.<sup>26</sup> Ein Dialog zwischen Taylors ethisch-hermeneutischer Theorie der Moderne und der (Fundamental-)Theologie wäre daher ein vielversprechender Weg, um der philosophischen Sprachlosigkeit gegenüber der Theologie zu begegnen. Eine Sprachlosigkeit, die um so prekärer ist, als das Thema Religion durchaus auch in der jüngeren Philosophie wieder verstärkt virulent zu werden scheint.

### Ansatz für neue «Übersetzungsarbeit»

Die zentrale Bedeutung der Kategorien «Selbstinterpretation» und «Selbstbejahung» könnte dabei ein sinnvoller Ansatzpunkt sein. Um nur noch kurz eine Problemanzeige anzudeuten: Ist die Rede von Gott und Glauben, Heil und Erlösung *nur* im Kontrast, im Widerspruch zur menschlichen Selbsterfahrung und Selbsterkundung angemessen zur Sprache zu bringen – als Wort Gottes, das alle menschliche Selbstverständigung eben herausfordernd in ihre Schranken weist? Oder wäre doch die Dignität der Versuche menschlicher Selbstinterpretation ebenso ernst zu nehmen? Theologisch zu erinnern wäre ja etwa an Karl Rahners These, daß die «Geschichte der Selbsterfahrung, d.h. der in Freiheit geschehenen Selbstinterpretation des Menschen [...] eo ipso auch die Geschichte seiner Gotteserfahrung [ist], und umgekehrt».<sup>27</sup> Das Problem der *Selbstbejahung* scheint hier ein Knotenpunkt zu sein: Die von Taylor aufgeworfene Frage, ob der Mensch auf eine von ihm selbst nicht herstellbare Bejahung angewiesen ist, und das Problem der argumentativen Zugänglichkeit einer entsprechenden Hoffnung fokussieren nämlich nicht nur den modernen Konflikt der Interpretationen religionsphilosophisch, sondern

spiegeln sich gerade auch im theologischen Diskurs des 20. Jahrhunderts. Paul Tillich etwa suchte angesichts der Überzeugung, daß «der Begriff Glaube mehr als irgendein anderer religiöser Begriff der Neuinterpretation bedarf», einen «Schlüssel zum Verständnis der menschlichen Situation» gerade im Problem der «Selbstbejahung <trotz>, nämlich trotz alles dessen, was dazu beiträgt, das Selbst an der Bejahung seiner selbst zu hindern».<sup>28</sup> Eine von Taylors hermeneutischem Ansatz ausgehende Philosophie könnte sich also ihrerseits bei der Suche nach religionsphilosophisch relevanten Kategorien von theologischen Entwürfen zu denken geben lassen.

Das sei abschließend illustriert durch einen Hinweis auf den großangelegten Entwurf *Den Glauben verantworten*, den im vergangenen Jahr der Münsteraner Fundamentaltheologe Jürgen Werbick vorgelegt hat. Auch Werbick macht nämlich, in für seinen ganzen Entwurf folgenreicher Weise, das *Problem der Selbstbejahung* als «soteriologische Grund-Frage» aus, als «die Frage nach einem Ja [...], das der Verneinung durch eine meiner Existenz gegenüber völlig gleichgültige Welt-Wirklichkeit gewachsen wäre und mich davon befreit, den Schmerz der Gleichgültigkeit an andere weitergeben zu «müssen»».<sup>29</sup> Daß «der Mensch einer endgültigen, liebenden Würdigung seines Daseins entgegengehen darf, die ihm wahrhaft gerecht wird und der Mißachtung durch Menschen oder ein rücksichtsloses Schicksal nicht das letzte Wort lassen wird»<sup>30</sup> – das wäre die Heilshoffnung, die die christliche Tradition als verheißungsvolles Versprechen zu artikulieren versucht; ist sie als maßlose Sehnsucht «nur» eine hybride Illusion?

### «The best account» im unhintergehbaren Konflikt

Charles Taylor kann lehren, daß es wenig überzeugend ist, solche Fragen aus der philosophischen Debatte einfach auszublenden – wenn man nämlich die moderne Krise der Bejahung wirklich ernst nimmt. Zugleich wird eine sensible Fundamentaltheologie ihrerseits für die christliche Quelle nicht länger in Anspruch nehmen können, daß sie einfachhin die versöhnende Lösung des für die Moderne konstitutiven Konflikts der Interpretationen darstellt. Auch Rahner etwa hat ja betont, daß eine integrative Synthese der widerstreitenden Interpretationen, Wissensbestände und Wertorientierungen nicht mehr möglich ist – und der Versuch, gleichwohl eine unbedingte Entscheidung zum Christsein

<sup>25</sup> Zu Taylors grundsätzlicher Einschätzung der Religion im Kontext der Moderne vgl. jetzt: Ch. Taylor, Religion heute. Der Ort der Religion in der modernen Gesellschaft, in: Transit 19 (Sommer 2000), S. 84–104; Ders., Die Formen des Religiösen in der Gegenwart (stw, 1568). Frankfurt/M. 2001.

<sup>26</sup> Auf ein entsprechendes Desiderat in *Quellen des Selbst* macht Hans Joas (vgl. Anm. 14, S. 221) aufmerksam.

<sup>27</sup> Karl Rahner, Selbsterfahrung und Gotteserfahrung, in: Ders., Schriften zur Theologie. Bd. X. Zürich 1972, S. 133–144, hier 143.

<sup>28</sup> Paul Tillich, Der Mut zum Sein [1952]. Berlin 1991, S. 18, 13, 33. – Vgl. zum «Ja zur Wirklichkeit» ferner Hans Küngs Theorie des «durchaus vernünftigen Grundvertrauens» (Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit. München 1978, passim).

<sup>29</sup> Jürgen Werbick, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie. Freiburg/Br. 2000, S. 631.

<sup>30</sup> J. Werbick, a.a.O., S. 395.

zu rechtfertigen, dem Interpretationskonflikt nicht ausweichen kann.<sup>31</sup> Denn dieser Konflikt ist eben unhintergebar. Der Streit aber um den *best account* ist im Spannungsfeld von «Hermeneutik des Verdachts» und «Hermeneutik des Sinnes» auszutragen – mit guten Gründen.<sup>32</sup> Hier ließe sich nahtlos ein Gespräch anknüpfen zwischen Charles Taylors «BA-Prinzip» und Jürgen Werbicks Reflexionen zu Glaube und Vernunft.<sup>33</sup> Aus *beider* Perspektive wird die (Fundamental-)Theologie keine Lösung des Konflikts der Moderne bieten können. Wohl aber könnte sie die christliche Verheißung der zuvorkommenden Bejahung Gottes als *argumentativ zugänglichen Artikulationsraum* neu ins Spiel bringen und zu den Konflikten und Spannungen der Moderne in Beziehung setzen – mit Jürgen Werbick formuliert: als «Asyl-Ort für die großen Fragen».<sup>34</sup> Auch *Frageerfahrungen* gehen nämlich der individuellen wie kollektiven Selbstverständigung verloren, wenn der *semantische Raum* nicht mehr gegeben ist, in dem sie überhaupt *verständlich* werden können.

Das gilt gerade für die angesichts der Fragilität jeglichen Glücks und Gelingens und der Kontingenz menschlicher Existenz maßlose Sehnsucht nach wirklich «umgreifender Bejahung» (Taylor) und «endgültiger, liebender Würdigung» (Werbick): Bleibt nicht gerade deshalb auch in unserer späten Moderne die Vorstellung der Erlösung als eschatologischer Würdigung und Bejahung «unveräußerlich» (W. Benjamin)?<sup>35</sup> Und müßte sich nicht die Philosophie von solchen in hohem Maße selbstverständigungsrelevanten Problemen neu herausfordern lassen – wenn man an dieser Stelle nicht ein willkürliches Frageverbot zu akzeptieren bereit ist? Nicht zuletzt das müßte sie von Charles Taylor lernen. Bestimmte Deutungs- und Erfahrungsmöglichkeiten, die eine glaubwürdige und überzeugende Bejahung meiner Existenz ermöglichen könnten, bedürfen jedenfalls entsprechender *Sprach- und Fragemöglichkeiten*, bzw. umgekehrt: Der Verlust entsprechender Artikulationsmöglichkeiten beraubt das *self-interpreting animal* Mensch der entsprechenden Erfahrungshorizonte.

Martin Rohner, Osnabrück/Münster (Westf.)

<sup>31</sup> Vgl. etwa Karl Rahner, Glaubensbegründung heute, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. XII, Zürich 1975, S. 17–40. Rahners für diese Situation geprägter Begriff der «gnoseologischen Konkupiszenz» ließe sich ganz im Sinne Taylors lesen.

<sup>32</sup> Vgl. J. Werbick, a.a.O., S. 214 (in Anlehnung an Paul Ricœur).

<sup>33</sup> J. Werbick, a.a.O., S. 183–224.

<sup>34</sup> J. Werbick, a.a.O., S. 170.

<sup>35</sup> Walter Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. I.2, Frankfurt/M. 1974, S. 691–704, hier 693.

## ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2 × monatlich in Zürich  
Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen  
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

### Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich  
Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83  
Redaktion: Nikolaus Klein, 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  
Übrige: Crédit Suisse, Zürich-Enge (BLZ 4842),  
Konto Nr. 556967-61

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.

# Humanismus in der Fremde

«Heute sehe ich die Welt im Spiegel meiner eigenen Isolierung, ohne die Anregungen, die ich in früheren Zeiten genöß. Dazu kommt, daß die eigenen Erinnerungen verblaßt oder längst verarbeitet sind. Auch scheint unserer Zeit die Muße und Nachdenklichkeit zu fehlen, die nötig ist, eine Erzählung zu «erfinden»; ja selbst einer Erzählung zu lauschen. Vielleicht ist es auch die Eindimensionalität der technisch bestimmten Prozesse, die die Ambivalenz der menschlichen Natur vergessen läßt, in der das Schöpferische seine Wurzeln hat. Zum Aufgeben scheint es jedoch noch zu früh.» Mit dieser Passage schließt der Historiker und Kulturtheoretiker Friedrich G. Friedmann seinen 1999 verfaßten Essay «Geschichte und Geschichten» ab. Seine erstmalige Veröffentlichung in dem aus weitgehend bereits während der letzten vier Jahrzehnte publizierten Beiträgen zusammengestellten Band «Heimkehr ins Exil» scheint den soeben zitierten Schlußsatz ausdrücklich zu bekräftigen.<sup>1</sup> Denn was F. G. Friedmann hier im Rückblick als Verlust der Fähigkeit und der Möglichkeit zum Erzählen und Zuhören behauptet, leistet er – seine Feststellung selber widerlegend – eindringlich in den einzelnen Beiträgen seines Buches. Diese entspringen weniger einer systematischen Darstellung der in ihnen entfaltenen Fragestellungen als dem reflektierenden Nachdenken über Erfahrungen des eigenen Lebens.

Wenn F. G. Friedmann, nachdem er 1933 aus Deutschland fliehen mußte und nach Zwischenstationen in Italien und England in den USA eine neue Heimat gefunden hatte, seine Rückkehr nach Deutschland im Jahre 1960 und seine Lehrtätigkeit für Nordamerikanische Kulturgeschichte an der Universität München als «Heimkehr ins Exil» bezeichnet, meint er nicht nur den Preis, den er dafür zu bezahlen hatte: «Zum Verlust von Familienangehörigen durch das Naziregime kam die oft absolute Entfremdung gegenüber überlebenden Verwandten und Freunden.» Er meint damit die Erfahrung einer grundlegenden Fremdheit, die er als ein Überlebender der Shoah zu tragen hat, ja er spricht vielfach davon, daß ihm das Überleben zur Schuld wurde, denn «der Überlebende wird wohl nie erklären können, wie und warum er am Zufall seines Überlebens schuldig wurde».

Diese lebensgeschichtliche Situation wurde für F. G. Friedmann zum Anlaß, sich nach seiner Emeritierung intensiv mit der Frage nach seiner Verantwortung als Überlebender der Shoah auseinanderzusetzen. In diesem Zusammenhang spricht er sogar davon, daß in den Überlebenden die unverbrauchte Liebe der Ermordeten lebendige Gegenwart werden sollte. Von dieser Intention sind seine kulturkritischen Analysen bestimmt, in denen er die Vorgeschichte der nationalsozialistischen Herrschaft analysiert, wie auch seine Forschungen, in denen er den destruktiven Einbruch der Moderne während des 20. Jahrhunderts in die Bauernkulturen im italienischen Mezzogiorno und im mexikanischen Chiapas rekonstruiert hat. Ihren intensivsten Ausdruck findet sie aber in seinen Stellungnahmen zum jüdisch-christlichen Dialog. Ihr zentraler Beitrag sind einerseits der Briefwechsel mit seinem damaligen Kollegen an der Münchner Universität, Karl Rahner, und andererseits die Deutung von Franz Rosenzweigs «erzählender Philosophie» als einem unverzichtbaren Beitrag innerhalb dieses Dialogs wie zur Rettung der immer neu bedrohten Humanität.

Nikolaus Klein

<sup>1</sup> Friedrich G. Friedmann, Heimkehr ins Exil. Jüdische Existenz in der Begegnung mit dem Christentum. C. H. Beck, München 2001, 288 Seiten, 24,50 Euro; zu Biographie und Lebenswerk: Augsburg Humanismus in der Fremde. Briefe und Dokumente aus dem Archiv Friedmann. Augsburg 1993; Manfred Hinz, Herbert Ammon, Adam Zak, Leben und Werk von Friedrich G. Friedmann (Augsburger Universitätsreden, 30). Augsburg 1997; zu den Forschungen über die Bauernkultur im Mezzogiorno: F. G. Friedmann, Miseria e dignità. Il Mezzogiorno nei primi Cinquanta. A cura di Aldo Musacchio e Pancrazio Toscano. Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole 1996; Tagebuch vom 22. Februar 1998 bis 15. August 1998: Zeitgemäße Betrachtungen. Aufzeichnungen eines Humanisten. München, 1999.