



# ORIENTIERUNG

Nr.10 66. Jahrgang Zürich, 31. Mai 2002

**E**UER HERZ LASSE SICH NICHT VERWIRREN. Glaubt an Gott, und glaubt an mich! Im Haus meines Vaters gibt es viele Wohnungen. Wenn es nicht so wäre, hätte ich euch dann gesagt: Ich gehe, um einen Platz für euch vorzubereiten? Wenn ich gegangen bin und einen Platz für euch vorbereitet habe, komme ich wieder und werde euch zu mir holen, damit auch ihr dort seid, wo ich bin. Und wohin ich gehe – den Weg dorthin kennt ihr. Thomas sagte ihm: Herr, wir wissen nicht, wohin du gehst. Wie sollen wir dann den Weg kennen? Jesus sagte zu ihm: Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich. (Joh 14,1–6)

## Weit genug sehen lernen!

Nicht erst seit dem Terror-Gau vom 11. September sind die meisten unter uns sensibilisiert für Szenarien sinnloser Gewalt, wach für die unheimliche Bedrohung, die von diesen Szenarien ausgeht, für ihre zerstörerische Dynamik, die eine letzte Sicherheit nicht zuzulassen scheint, für niemanden.<sup>1</sup> Der Wahnsinn von Erfurt verstärkt diese Wachheit, läßt dabei aber Alarmstimmung aufkommen. Dieser Alarm wirkt jäh und setzt eine hautnahe, zugleich allenthalben geteilte Betroffenheit frei, die den *Charakter des Unabweisbaren* an sich hat – und das nicht nur für einen affektiven, schnell verblässenden Moment. Eine rasche Rückkehr zur politischen, gesellschaftlichen oder privaten Tagesordnung scheint nicht leicht möglich, verbietet sich für viele sogar. Worin liegt aber das Unabweisbare der Erfurter Untat begründet? Was an Gespür und erstem Bewußtsein meldet sich jetzt in Form dieses stabilen – auch kollektiv greifenden – «Ent-Setzens»? Ganz sicher spiegelt sich hier zunächst die radikale Verletzung menschlicher Sozialität, der massive Bruch der unmittelbaren – Zukunft und Sicherheit verheißenden – Gewöhnung an gesellschaftliche Umstände. Ein solches *aus nächster Nähe* verübtes Verbrechen trifft mitten hinein in die «Arglosigkeit», die mit den selbstverständlichen Abläufen einer Lebenswelt notwendigerweise einhergeht, kränkt zutiefst das einfachhin gelebte soziale Vertrauen. Jeder erfährt die schamlose Direktheit des Geschehenen, begreift ohne Verzögerung, daß es in Erfurt nicht um einen auf große politische Systeme zielenden fundamentalistisch angeheizten Terror ging, nicht um Gewalt an einem fernen und regional festzumachenden Krisenherd: Diesmal kam das die gewohnten (!) Maßstäbe übermächtig sprengende Verbrechen durch einen Menschen «von nebenan», durch einen also, der irgendwie doch auch meinesgleichen war. Aber das allein ist es noch nicht: Zu dieser ins eigene wie kollektive Entsetzen treibenden unmittelbaren Evidenz gehört die fast intuitiv greifende Erkenntnis, daß es mit dieser Tat offenbar *ursächlich* «um uns alle» geht, nämlich um jene Welt, in der wir miteinander leben, an der wir – aktiv oder passiv – immer mitwirken, unseren Anteil haben, die jeden von uns betrifft und prägt, die wir doch auch so wollen, zumindest partiell mittragen, und für deren Ausgestaltung wir in jedem Fall einzustehen haben.

Soviel ist klar: Robert S. hätte auch in meiner Umgebung leben können, ist wie alle Jugendlichen zur Schule gegangen, hat partizipiert an unserer Medien-, Mode-, Bildungs-, Werte- und Freizeitkultur, war also Teilnehmer und zugleich Adressat des durch die Sozialgemeinschaft organisierten und getragenen Lebens. Geteilt hat er damit die gesellschaftlich vorgegebenen Lebensräume, Wege und Systeme, auch latent wirksame Gesetzmäßigkeiten und Mentalitäten, Chancen und Möglichkeiten wie auch Zwänge und Grenzen, alles das, was uns allgemein bestimmt und die strukturelle Ausgangslage unseres Daseins bildet. Auch er hat diese Ausgangslage wie jeder von uns am eigenen Leib erfahren, wollte sie für sich nutzen, mußte sich mit ihr arrangieren, hat dabei gehofft, geplamt, gesucht, sicher auch gelitten, wie wir alle ... Plötzlich aber reagiert er, und zwar in totaler Destruktion, unwahrscheinlich hemmungslos, mit enormer Schlagkraft. Das jedoch bedeutet unweigerlich: Einer «von uns», einer in dieser unserer gemeinsam geteilten und zu verantwortenden Welt – mitten aus der kollektiven Herkunft und sozialen Verhaftung heraus – ist «ausgerastet», ist zu einer absolut negierenden Reaktion auf sie fähig, todbringend, ohne jede Rücksicht auf Verluste – und demonstriert,

## ZEITGESCHICHTE/THEOLOGIE

**Weit genug sehen lernen!** Nach dem Amoklauf von Erfurt – Eine Predigt zu Joh 14,1–6 – Zerstörung alltäglicher Sicherheit – Charakter des Unabweisbaren – Der Jugendliche von nebenan – Erfahrungen bedrückender Gewalt – Gewaltinszenierungen und erste Reaktionen – Analyse gesellschaftlicher Ursachen – Situation der Kinder und Jugendlichen – Verlust vertrauter Räume des Lernens und der Begegnungen – Der weite Blick ist gefordert – Übernahme von Verantwortung – Umfassende sozialökologische Erneuerung – Für eine menschlich bewohnbare Welt.

*Hanspeter Schmitt, Bamberg*

## KIRCHE

**Römischer Zentralismus:** Entstehung – Erfolg – Gefahren (*Erster Teil*) – Zum Selbstverständnis des römischen Lehr- und Jurisdiktionsprimats – Die Position des Ersten Vatikanischen Konzils – Korrekturen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil – Ein historischer Zugang zum Phänomen des römischen Zentralismus – Universalkirchliche und patriarchale Funktion Roms – Der Investiturstreit und seine Folgen – Koexistenz von weltlicher und geistlicher Gewalt – Wandel im Kirchenverständnis in der Neuzeit – Katholizismus als Sozialform – Kampf gegen die Moderne mit den Mitteln der Moderne – Positivierung des Rechts und Bürokratisierung – Erfolge des römischen Zentralismus – Geglückte Anpassungsstrategie an die Modernisierung politischer und gesellschaftlicher Verhältnisse – Der erste Global Player. (*Zweiter Teil folgt*)

*Franz-Xaver Kaufmann, Bielefeld*

## LITERATUR

**Von fliegenden Pferden:** *Christine Lavants* «Aufzeichnungen aus einem Irrenhaus» – Aufenthalt in der Landes-Irrenanstalt von Klagenfurt – Ein Kaleidoskop der österreichischen Gesellschaft nach dem ersten Weltkrieg – Pandämonium von Schreien und Flüchen – Rettung durch Schreiben – Posthume Veröffentlichung.

*Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern*

## PHILOSOPHIE

**Certeau im Plural:** Bericht über eine interdisziplinäre Tagung – Chronologische und transdisziplinäre Kohärenz von *Michel de Certeaus* (1925–1986) Werk – Denken des Anderen und Abwesenden in der Geschichte – Historiker der modernen Spiritualität – Französischer Laizismus als kultureller Kontext – Theologische Aneignungen – Schwerpunkte weiterer Forschung.

*Joachim Valentin, Freiburg*

## ÄSTHETIK/RELIGION

**Das Leben ist voller Lehrer:** Zu einer Publikation von *Peter Wild* – Der Topos des inneren Lehrers – Die unbeantwortbare Frage nach dem Warum – Die Bedeutung kritisch-unterscheidenden Erkennens – Verwandtschaft von Poesie und Theologie – Suche nach den hundert Namen.

*Christoph Gellner, Luzern*

daß er alles, was lebt, auch sich selbst, längst aufgegeben hat. Ob das nun mörderisch gezielt oder letztendlich doch verbunden mit fatalen Kurzschlüssen geschah? Vermutlich läßt sich das abschließend gar nicht beurteilen. Es scheint angesichts des dabei freigesetzten Willens zur Vernichtung fast unwesentlich zu sein.

### Erfahrungen bedrückender Gewalt

Wenn ich nun von dieser Erfahrung her auf die «lebensträchtigen» Gespräche zwischen Jesus und seinen Gefährten blicke, die uns in der Osterzeit liturgisch bewegen und nach dem Johannes-evangelium den Kontext der Passions- und Auferstehungserfahrung (vgl. Joh 13–21) bilden, mag das auf den ersten Blick unangemessen und latent verharmlosend sein. Man wittert den Skandal einer frömmelnden, nichtssagend oder gar sträflich spiritualisierenden Interpretation. Aber immerhin, und das wäre meines Erachtens als erstes dagegen zu sagen: Auch hier ist die Rede von den absolut bedrückenden Realitäten, von Mächten böser Gewalt, die aus dem Dunkeln wirken und dabei hautnah spürbar sind. Der Kreis um Jesus wirkt ähnlich «beklommenwach», wie wir es jetzt wieder für eine Zeit lang sein werden, auch nahezu sprachlos, nachhaltig verwirrt, bedrückt und schockiert ob dessen, was geschah und was noch zu befürchten ist. Und Jesus, nach Johannes der Meister des Lebens, muß – obwohl er mitten unter ihnen ist – sehr eindringlich reden und überzeugen, er sucht Bilder und Vergleiche, um bei seinen Freunden die Perspektiven der Wahrnehmung und der sich vorführenden Erkenntnis zu weiten, um resignierte Augen allmählich zu öffnen. Bis dann endlich und schrittweise der Glaube an das Leben wieder hervorkommt, bis Skepsis sowie dumpfes Leiden langsam überwunden sind und die miteinander um Trost und Sinn Ringenden wieder in die Lage versetzt werden, selbst Zeugen und Täter des Lebens zu sein – gegen unsinnige Gewalt, gegen die Mächte der Finsternis.

Uns geht es ähnlich, aber nicht erst seit Erfurt. Schon im gewöhnlichen Alltag laufen wir Gefahr, die Spuren und Chancen des Lebens aus dem Auge zu verlieren, manchmal ja schon, wenn wir überfordert sind, wenn wir nicht mehr richtig durchblicken, wenn der tägliche Trott oder wenn Streit und persönliche Konflikte uns lähmen. Aber wieviel mehr noch, wenn Tod und Gewalt wirklich zum schrecklichen, zum *unabweisbar relevanten* öffentlichen Ereignis werden. Jetzt Erfurt; vor kurzem Freising bei München; im April 1998 Littleton in Colorado. Aber genauso außerhalb des schulischen Kontextes: etwa tödliche Hetzjagden auf Ausländer und Asylsuchende; Bandenterror selbst in gut situierten Stadtteilen; brutalste Gewaltakte nach Fußballspielen; vor gut einem Jahr im oberbayerischen Bad Reichenhall die aus einer Wohnung heraus abgefeuerten Todesschüsse eines Sechzehnjährigen; kürzlich das Massaker im Kantonsparlament des schweizerischen Zug; erst jetzt – wie jedes Jahr zum 1. Mai und wiederum ohne direkt greifbare politische Motive – Verwüstungen und Straßenschlachten in Berlin-Kreuzberg und immer wieder rechte Ausschreitungen gegen jüdische Mitbürger und Einrichtungen. Schier ohne Ende scheint die Kette der aus dem rein Privaten ausbrechenden *systemisch mitverursachten* Gewalt zu sein.

### Gewaltinszenierung und erste Reaktionen

Jedesmal, wenn so etwas geschieht, sind wir entsetzt, gerade weil wir den *inszenatorischen Gehalt* spüren, der diesen Taten zu eigen ist und sie ausgestaltet. Wir spüren förmlich, daß es Taten sind, die sich an uns, an die eigene Öffentlichkeit und soziale Herkunft richten, Taten also, die auf die selbst erlebte Realität zielen und im Vollzug ihre eigene zerstörungsbereite, radikal enthemmte Brutalität demonstrativ offenlegen. Deshalb erschrecken sie uns ja so auf, lassen uns in besonderem Maße hilflos zurück.

<sup>1</sup> Diesem Text liegt eine vom Verfasser am 28. April 2002, zwei Tage nach dem Erfurter Amoklauf in der Bamberger Karmelitenkirche gehaltene politische Predigt zugrunde.

Sie verstören uns, weil Distanz nicht mehr «einfach so» möglich ist. Wenn das aber schon uns so geht, wie verstört und unerhört getroffen müssen dann erst jene sein, die jetzt in Erfurt ganz direkt und ohne jede Schonung verletzt und brutalst geschädigt wurden, die unsagbaren Verlust und sinnloses Leid zu ertragen haben.

All das ist so schrecklich, daß es kaum Worte gibt zu fassen und auszudrücken, was hier erlitten wird, was geschah und nun auf dem Spiel steht. Und doch beginnen Menschen, und natürlich auch wir, sofort zu fragen. Wir fragen nach den Ursachen, den Verantwortlichen, nach dem Sinn – auch nach Gott. Und bei allem macht sich eine Art schleichendes Grauen bemerkbar, der sich unheimlich anfühlende Gedanke, mehr denn je – und zwar im eigenen Zusammenhang und durch ihn hervorgerufen – von widersinniger Gewalt bedroht zu sein, von Gewalt, die «ganz nahe liegt» und doch im Geheimen zu lauern scheint, stärker als die positiven Kräfte eines friedlichen und gesprächsbereit vorgehenden Miteinanders. Ist es vielleicht so, fragen manche, daß die Potentiale der Aggression und des Zerstörens zu unseren pluralistisch auseinanderdriftenden und technisch dominierten Gesellschaften gehören? Symbolisieren sie die nicht abwendbare Kehrseite einer immer kälter werdenden Welt? Haben wir überhaupt noch die Chance zur Veränderung – oder sollte nicht jeder selbst sehen, wie er sein Lebensinteresse wahren, seine Zukunft absichern kann?

Schlußfolgerungen dieser Art scheinen naheliegend. Doch selbst jene, die sie ziehen, ahnen wohl, daß dies der falsche Weg wäre und damit das Gewaltpotential zwischen unhintergebar gesellschaftlich verbundenen Menschen nur verstärkt würde. Ich meine: Das neue von Gott in Jesus angebotene, in ihm aber zugleich riskierte, *österlich-lebendige Miteinander* unter Menschen hat auch bei uns – mitten in unseren Realitäten! – seine Chance. Doch wir müssen, vielleicht wie die Jünger damals im Gespräch mit Jesus, auch selbst erst wieder «sehen lernen», müssen bereit sein, uns verändern zu lassen. Leben, Toleranz, soziale Verständigung, Friedfertigkeit, Wertempfinden, das sind, anders als viele offensichtlich meinen, keine sozialtechnologisch abrufbaren Fertigprodukte! Es sind komplexe Aufgaben, zur Praxis hindrängende Dialog- und Umgestaltungsprozesse, in die wir uns hineinbegeben, die wir selbst auch wagen müssen – dann aber ist, so Jesus von Nazareth, der Gott des Lebens schon auf unserer Seite.

### Analyse gesellschaftlicher Ursachen

Was heißt also «sehen lernen» in diesen Tagen nach Erfurt? Viele rufen jetzt nach dem starken Staat, nach mehr Sicherheit in den Schulen, nach strengeren Regeln, nach dem Strafrecht. Nicht alles scheint an diesen Vorschlägen falsch zu sein. Aber ist das wirklich *weit genug* gesehen? Erreicht man durch mehr Staat und mehr Abschottung wirklich die entscheidenden Ursachen, aus denen heraus die Aggressivität und fatale Blindheit, vielleicht auch die tiefe Verzweiflung, eines solchen jugendlichen Täters rühren? Andere sagen, daß in Erfurt «halt jemand durchgedreht hat», vielleicht ein Verrückter. Aber ist *das* wirklich *weit genug* gesehen? Muß man nicht auch – und zwar ohne etwas rechtfertigen oder platt entschuldigen zu wollen – nach dem Grund fragen, *warum* jemand «durchdreht», warum heute mitten unter uns Menschen resignieren, «abhängen», sozial den Anschluß verlieren, irgendwann keinen Sinn mehr erkennen und beginnen, ihre Probleme ohne Rücksicht und mit Gewalt zu lösen – bedenken- und fühllos, oft genug ganz im Stillen, gegen sich selbst?

«Weit genug sehen lernen», das bedeutet für mich in diesen Tagen vor allem auch, das Klima in unserer Gesellschaft wahrzunehmen, zu analysieren, wo es seinen Ausgang nimmt – und wie wir alle daran mitwirken: Woher rührt der Konkurrenzdruck unter uns? «Besser-sein-Müssen» und alles dafür einsetzen! Ein Druck, der – politisch gestützt – tief hineinreicht in unsere Beziehungen und Institutionen, selbstredend auch in unser Schulsystem. Wie ist das, wenn jemand unter diesen Umständen scheitert, nichts mehr «bringt» oder einen Fehler macht? Welche

Wirkung hat das auf ihn in einer Gesellschaft, in der vor allem Erfolgreiche, Gesunde, Leistungsfähige, die nach außen hin Makellosen, «die Coolen» anerkannt sind? Was aber, wenn jemand nicht ausschließlich «cool» sein kann, einfach weil er ein körperliches Handicap an sich hat, ein materielles oder biographisches Mißgeschick verkraften muß, etwas Belastendes «mit sich herumschleppt» oder einfach nur anders ist – und dann nicht mehr mithalten vermag? Zahllose Gründe und Situationen kann es dafür geben, viele sind betroffen. Die meisten hüten sich nur verschämt, ihr Leid auszusprechen, suchen sich damit, wenn es eben geht, zu verstecken.

Wo aber stehe ich, wenn «es» sich dann doch zeigen sollte, bei mir oder bei meinem Mitschüler, bei der Nachbarin oder gar bei meinem eigenen Kind? Verstärke ich dann den Druck der Perfektion und des Mithalten-Müssens oder reagiere ich anders? Könnte ich das überhaupt, anders reagieren? Zum Beispiel mit der Phantasie der kleinen förderlichen Schritte; oder mit einer Haltung, die imstande ist, nicht abzuwerten, nicht zu verurteilen, sondern anzunehmen, im Gespräch und transparent zu bleiben, auch wenn Grenzen gesetzt werden müssen, Konfrontation nötig ist. Bin ich überdies in der Lage, kollektiv vorgegebene Ziele zu hinterfragen? Würde ich meinen Einfluß geltend machen, solche Ziele subjekt- und «dugerecht» zu verändern, damit sich in meiner Umgebung – und darüber hinaus! – Lebens- und Wachstumsprozesse hilfreicher, auf Dauer «bekömmlicher» gestalten?

### **Situation der Kinder und Jugendlichen**

Ich möchte dabei den Blick besonders auf die Situation unserer Kinder und Jugendlichen lenken, die ja qua Sozialisation wohl oder übel im Begriff sind, in die Vorgaben und Gesetzmäßigkeiten unserer Sozialstrukturen hineinzuwachsen: Wie steht es bei ihnen mit der Angst, oder besser gesagt, mit dem Plural jener Ängste, die im Grunde als zutiefst wirksame Nebeneffekte der unausweichlichen Nötigung auftreten, sich die bewußtseinsmäßig und durch die realen Lebensumstände gestützten Denk-, Wertungs- und Verhaltensmuster aneignen zu müssen? Zum Beispiel die Angst, schon morgen in einer von den führenden Modemarken bestimmten Welt der Selbstpräsentation nicht mehr ankommen zu können; oder die Angst, keine berufliche Zukunft zu haben; die Angst, den sozialen und global drohenden ökologischen Problemen nicht gewachsen zu sein; auch – und gerade heute – die Angst, vertraute Beziehungen, Familie, Freundschaft, Liebe könnten keinen Bestand haben und plötzlich zerbrechen. Wohin aber gehen unsere Kinder mit ihren Ängsten und Frustrationen, wo sind die für sie tagtäglich erreichbaren, von Hemmschwellen freien Räume des selbstverständlichen Sich-Gebens und Dasein-Dürfens, vertraute Räume also, in denen Sprache und Bedeutung gesucht werden für alles, «was los ist» und bewegt, in denen man sein darf, was im Fachjargon «authentisch» heißt: «Ich-selbst», mit allem, was zu mir an geschichtlicher Freiheit und Bedingtheit, an Sozialität und Eigenheit, auch an Unfertigkeit und Verunsicherung gehört? Überlassen wir indes unsere heranwachsenden Mitmenschen mit ihrer altersgemäß großen Bedürftigkeit nach dialogisch und partnerschaftlich gestalteter Orientierung und personaler Nähe nicht viel zu sehr den funktionalen, zumeist ökonomisch und konsumlogisch gesteuerten Parolen, Werbepsprüchen und Trends? Wohlgemerkt: Diese Fragen richten sich nicht nur an Eltern und Erzieher, sie gehen Politik und Gesellschaft insgesamt an, zielen auf den gemeinsam hervorzubringenden Willen, eine Sozial-, Familien- und Arbeitspolitik zu schaffen, die nicht auf Pufferzonen- und Abfederungsstrategien beschränkt bleibt, sondern auch strukturell wie ideologisch den Neuanfang wagt.

### **Jetzt weit genug sehen!**

«Weit genug sehen», damit die Möglichkeiten des neuen Lebens sichtbar bleiben! Die gesellschaftlichen Strukturen gehören für mich jedenfalls entscheidend dazu. Denn hier liegt der Nähr-

boden für Ängste und Verzweiflung, für den Aufbau von Wertempfinden und das Lernen unterschiedlichster Verhaltensmöglichkeiten. Wir alle haben die Chance, hier an einer Veränderung mitzuarbeiten, öffentlich wirksam, mit Blick auf politische Hintergründe und institutionelle Rahmenbedingungen. Natürlich berührt das auch die Sphäre persönlichen Handelns: Wie gehen wir also miteinander um? Wie reden wir über Schwäche und Mißerfolge? Welche Prioritäten, Lebensziele, «Wichtigkeiten» vermitteln wir uns wechselseitig und sei es – wo sonst, wenn nicht auch hier? – im alltäglichen Gespräch daheim, auf der Straße, am Biertisch, im Verein? Welche Schlußfolgerungen ziehen wir zum Beispiel aus der vielzitierten, dabei selten adäquat beleuchteten, aber meist wohlfeil und appellativ benutzten Pisa-Studie? Mehr Drill und Aussondern, noch mehr Leistung und Konkurrenz an unseren Schulen? Oder lieber umfassend Reden und Kooperieren, Eingehen auf den einzelnen, individuelle Förderung für den ganzen Menschen, auch für Seele und Herz?

«Weit genug sehen!» Es gibt viele Ansätze, gerade jetzt nicht kurzsichtig oder blauäugig zu werden, sondern den kritischen, auch den selbstkritischen Blick für die Chancen des Lebens zu schärfen. Dabei beinahe schon ein Gemeinplatz und doch mehr denn je notwendig: Immer wieder an die Wirkung der neuen Medien und Kommunikationstechniken zu erinnern, vor allem auch an das, was über Fernsehen, Computerspiele und Internet frei Haus geliefert wird an – Unschuld und Harmlosigkeit *virtuell suggerierenden* – Modellen der Brutalität, des Zerstörens, der selbstverständlich und erlebnisorientiert verübten Gewalt. Enorm anziehende – offenbar benötigte! – Fluchtwelten tun sich hier auf, deren subtiler Reiz im Irrealen, zugleich beliebig Beherrschbaren liegt, deren oftmals gnadenlose Gesetzmäßigkeiten und Handlungsmuster aber in der spielerischen Verschmelzung mit ihnen unmittelbar aufgesogen werden. Und wir alle konsumieren und lassen konsumieren.

### **Verantwortung nicht einfach abschieben!**

Es gibt also Gesprächsstoff und Fragen genug. Doch jetzt stehen mit großem Recht Trauer und tiefes Mitgefühl für die Opfer im Vordergrund. Es muß in einer solchen Stunde auch möglich sein, in schweigender Solidarität mitauszuhalten, vielleicht still zu beten, um auf diese Weise zu respektieren, wenn Menschen verstummen, getroffen von der Widerfahrnis absoluter Sinnlosigkeit, wenn sie sich am liebsten für immer verschließen würden. Da wirken billige Rezepte oder eilfertige Erklärungen unpassend, ja geradezu zynisch. Trotzdem genügt Schweigen allein und auf Dauer nicht. Deshalb äußern sich immer mehr auch laut, dabei gewiß behutsam, aber doch, um schon jetzt vorzusorgen für die Zeit, in der es darum gehen wird, eine Sprache für das erschütternd Erlebte zu finden, und darum, die *volle* Wahrheit dieses Verbrechens in ihren persönlichen wie gesellschaftlichen Dimensionen wenigstens annähernd zu verstehen und für die Zukunft zu lernen. Sie sagen, daß wir uns vor einer Mentalität der Verdrängung und unproduktiven – auf politischer Ebene bereits aufkeimenden – Schuldzuweisung zu hüten hätten. Es gelte, so sagen sie, die von den Rändern des stillen Schmerzes und ungetrösteten Schweigens her immer deutlicher auf alle Kräfte dieser Gesellschaft zukommenden Rückfragen und Erschütterungen nicht einfach an «die anderen» oder an die «dafür Zuständigen» abzuschieben, an die Lehrer und Erzieher, an jene, die für Werte zu sorgen hätten, an die Kirche, die Politik, an Vorbilder. Diese frühen und vorsorgend sich äußernden «Warner» wittern nicht ohne Grund die Gefahr, daß alles, was für den Moment an neuer Wachheit und Handlungsbereitschaft aufgebrochen ist, sehr schnell in den alten Sprachmustern gleichgültiger Apathie und teils bequemer, teils selbstgerechter Abwehr ersticken könnte. Aber vielleicht wird es ja mittels ihrer Umsicht möglich sein, in den nun notwendigerweise folgenden Debatten über «Gesellschaft und Gewalt» dieser unsagbar sinnlosen Tat von Erfurt eine der banalsten – dabei zutiefst demokratischen – Erkenntnisse endlich und dauerhaft abzurufen, nämlich, daß «Gesellschaft»

eben *wir alle* sind, daß folglich jede und jeder seine Möglichkeiten, seinen Bereich, seine Stimme hat, für eine Welt, für Lebensräume und Zusammenhänge einzutreten, die *menschlich bewohnbar* sind und bleiben.

### Umfassende sozialökologische Erneuerung

Wir sollten uns an dieser Stelle allerdings nicht mißverstehen: Wohlmeinend moralisierende Appelle bzw. der Wunsch nach mehr Harmonie oder nach Steigerung rein persönlicher Tugenden sind möglicherweise ein Anfang, reichen aber sicher nicht weit genug, verfehlen gar die volle Tragweite des Problems. Gemeint muß eine umfassend ansetzende *sozialökologische Erneuerung* sein, eine bis an die Wurzeln der Gesellschaft gehende, ihre Strukturen, Vorgänge, Systeme und Selbstdefinitionen einbeziehende Re-Formierung zwischenmenschlicher Haltungen, Bewertungsmaßstäbe und Umgehensweisen. Der in westlichen Gesellschaften öffentlich wie subtil leitende Antagonismus aus «unbedingt und miteinander Spaß haben» und zugleich «um jeden Preis vorankommen wollen», nötigenfalls ohne jede Rücksicht, muß in seiner *strukturellen Bedingtheit* durchschaut und von dorthier, also «von Grund auf», geheilt und überwunden werden. Doch das Bedeutendste an dieser bewußt systemkritisch vorgetragenen Erkenntnis bleibt, wie gesagt: Wir können solches gemeinsam bewirken, können für diese gesellschaftliche Atmosphäre und ihre Voraussetzungen eintreten, sie sozialpolitisch provozieren und vorantreiben. Dies kraft unserer neuen Wachheit, auf den sich so öffnenden Wegen gemeinsamer – auch widerständiger! – Reflexion und mittels einer entsprechend geübten, praktisch-wagemutigen Solidarität. Auf solchen Wegen

zeigen sich Menschen entschlossen, die Arbeit an ihrer sozialen Selbstbestimmung wieder aufzunehmen. Sie beseitigen Schritt für Schritt jene vermeintlich unabänderlichen Gesetzmäßigkeiten, unter deren Maßgabe sie sich bislang gegenseitig und insgeheim «fertig machen» mußten. Eigenverantwortlich gestalten sie die Umstände ihres Zusammenseins, und zwar so, daß Leben gedeihen, sich entfalten und «überfließen» kann. Leben will sozial-kooperativ, frei und in aller Vielfalt aufwachsen dürfen, hat immer neue Chancen. Noch fast undenkbar und doch in unser aller Hände gelegt: Eine Atmosphäre herbeizuführen, in der Mißerfolge und Umwege, Enttäuschungen oder Krankheit, Fehler, Schuld, Konflikte – sprich «das Imperfekte» als der Aufschein (m)eines zutiefst endlichen Daseins – angenommen und «angesehen» werden, genauso wie Erfolg, Leistungen, Schönes.

### Menschlich bewohnbare Welt

Eine menschlich bewohnbare Welt, das wäre es also. Jesus hat genau das gemeint, als er seinen Freunden in den besagten vorösterlichen Dialogen einmal von «Wohnungen» (Joh 14) erzählte, die Gott bereitet, nicht irgendwo, sondern mitten unter uns, wenn Menschen sich in seinem Namen für die Spuren des Lebens entscheiden. Lebendig und voller Liebe, wie er war, wurde Jesus im Zusammensein mit den Seinen selbst zum Lebensraum, zum auf Gesellschaft und Geschichte «hindeutenden» alternativen Lebensangebot, zur personalen Erfahrung des sich erfüllenden Lebens. Und das hat die Jünger gelehrt, weit genug zu sehen, die nur vage sichtbaren Spuren kraftvoll aufzunehmen, an den Räumen des Lebens mutig und gemeinschaftlich zu arbeiten.

Hanspeter Schmitt, Bamberg

## RÖMISCHER ZENTRALISMUS

Entstehung – Erfolg – Gefahren (Erster Teil)\*

«Römischer Zentralismus», das ist zunächst ein kirchenpolitisches Schimpfwort, dessen sich vor allem diejenigen gerne bedienen, die sich von römischen Entscheidungen oder auch Nicht-Entscheidungen (z.B. hinsichtlich der Zulassung von Frauen zu kirchlichen Ämtern) eingeschränkt oder sonstwie negativ betroffen fühlen. «Römischer Zentralismus» ist aber auch eine sachlich zu rechtfertigende Bezeichnung für das institutionelle Ergebnis eines tausendjährigen kirchengeschichtlichen Prozesses: Die weitgehende Konzentration alltäglicher und grundsätzlicher kirchlicher Entscheidungsbefugnisse im Bereich der römischen Kurie, wie sie sich erst im Laufe des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts entwickelt hat.

Die grundlegende Voraussetzung und Grenze des römischen Zentralismus ist die unangefochtene und uneingeschränkte dogmatische, rechtliche und disziplinäre Dominanz: des Bischofs von Rom über alle anderen Bischofssitze, also der seit dem Hochmittelalter beanspruchte und auf dem Ersten Vatikanum durch das Unfehlbarkeitsdogma überhöhte *Jurisdiktionsprimat des Papstes*. Bekanntlich hat das Zweite Vatikanische Konzil versucht, die aus der historischen Situation um 1870 verständlichen Einseitigkeiten dieser Lehre durch eine Kirchenvorstellung zu ergänzen, welche die universale Kirche als Gemeinschaft von Teilkirchen versteht und daher dem Bischofskollegium – in Analogie zum Verhältnis zwischen dem Apostelkollegium und Petrus – eine korrelative Funktion zur Leitungsaufgabe des Papstes zuspricht. Wie Hermann Josef Pottmeyer in seiner Studie «Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend» gezeigt hat, ist dies jedoch nur ansatzweise gelungen. Er führt dies im wesentlichen auf zwei Gründe zurück: *Erstens* das Fortwirken einer «maximalistischen Interpretation des I. Vatikanums» und *zweitens* «die

Befürchtung der Kurie, ... ihre bisherige Mitregierung mit dem Papst zu verlieren, wie sie mit dem Zentralismus verbunden ist.» Joseph Ratzinger, damals Konzilstheologe und nicht Präfekt der Glaubenskongregation, sprach plastisch «vom «Schreckgespenst des Congubernium» (d.h. der Mitregierung der Bischöfe, A.d.V.), das an der Kurie umgehe.»<sup>1</sup> Wir müssen deshalb zunächst die geschichtliche Entwicklung zur Apotheose des Zentralismus auf dem Ersten Vatikanum zu verstehen suchen.

Eine solche *historische* Herangehensweise war der römischen Theologie damals fremd, sie gehört vielmehr in den Horizont jenes «Modernismus», vor dem sich die Kirche nach damaliger Auffassung zu bewahren habe. Dieser «Antihistorismus» diene aus heutiger Sicht vor allem einer Immunisierung gegenüber geschichtlichen Tatsachen im Sinne eines zeitlosen, «ewigen» Kirchenverständnisses. Deshalb sei betont: Ein Primatsanspruch Roms über die anderen Bischofssitze wurde erst ab dem fünften Jahrhundert unter Berufung auf Petrus als erstem Bischof von Rom und seine besondere jesuanische Berufung erhoben. Diese petrinische Tradition des römischen Stuhles ist zudem historisch ungesichert, zumal sich ein monarchisches Bischofsamt selbst erst im Laufe des zweiten Jahrhunderts herausgebildet hat.<sup>2</sup> Aber sie wurde – wie viele andere, heute als Fälschungen oder Verfälschungen anerkannte Dokumente zur Begründung päpstlicher Ansprüche – geschichtlich auf Dauer wirksam. Es gibt keine andere Autorität auf dieser Erde, die sich durch die Jahrhunderte hindurch so kontinuierlich erhalten und ihren Einfluß ausweiten konnte. Im ersten Jahrtausend blieb allerdings ein *kommuniales Kirchenverständnis* dominant. «Der römischen Kirche und ihrem Bischof kam zwar ein besonderes Ansehen,

<sup>1</sup> Hermann J. Pottmeyer, Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend. Freiburg i. Br. 1999, S. 99f.

<sup>2</sup> Vgl. Bernhard Schimmelpfennig, Das Papsttum. Von der Antike bis zur Renaissance. Darmstadt 4. Aufl. 1996, S. 2ff.

aber kein jurisdiktioneller Vorrang zu.»<sup>3</sup> Erst im zweiten Jahrtausend hat die kirchliche Dynamik eingesetzt, welche zum heutigen römischen Zentralismus geführt hat.

### Universalkirchliche und patriarchale Funktion Roms

Was nun den Jurisdiktionsprimat betrifft, so sind zwei Dimensionen der Frage zu unterscheiden: *Erstens* die universalkirchliche und *zweitens* die patriarchale Funktion des Bischofs von Rom. Die auf dem ersten Konzil von Nizäa (325) unter Nachhilfe des Kaisers Konstantin formulierte universalkirchliche *Patriarchatsverfassung* sprach den Patriarchatssitzen für ihre jeweiligen Gebiete oberste Jurisdiktionsrechte zu. Das war schon eine fortgeschrittene Verfestigung der ursprünglich weit vielfältigeren und meist synodalen Strukturen christlicher Vergemeinschaftung, und zwar auf der Basis des bis heute formgebenden Römischen Rechts. Sie beinhaltet bereits die Zentralisierung der rechtlichen Kernkompetenzen, insbesondere eine Überordnung der Patriarchen über die übrigen Bischöfe ihres Gebietes, die einzusetzen oder gegebenenfalls abzuberufen ihnen zustand. Untereinander standen die Patriarchen jedoch im *Verhältnis der Gleichordnung*, unter zunehmender Anerkennung eines Ehrenvorranges des römischen Sitzes.

Sowohl die frühmittelalterlichen Auseinandersetzungen zwischen Rom und Byzanz als auch der Umstand, daß die Kernräume der frühen Christenheit seit dem siebten Jahrhundert zunehmend vom Islam überrannt worden und damit einflußlos geworden sind, haben dazu geführt, daß dieser Unterschied zwischen der patriarchalen und der universalkirchlichen Gewalt des Bischofs von Rom im Laufe der Geschichte immer weniger gesehen wurde. Die Verfestigung des päpstlichen Führungsanspruchs im elften Jahrhundert ging mit der endgültigen Kirchentrennung zwischen Rom und Byzanz einher. Die Zuständigkeit und der Einfluß der römischen Kurie beschränkten sich somit faktisch von jeher auf den Einflußbereich der sogenannten abendländischen oder lateinischen Kirche, die jedoch im Zuge der kolonialen Expansion Europas weltweit geworden ist. Erst der gegenwärtige Papst Johannes Paul II. hat den Unterschied zwischen Universal-episkopat und Patriarchatsrechten wieder ins innerkirchliche Bewußtsein gebracht, indem er in seiner Enzyklika «*Ut unum sint*» einen Aufruf an alle Christen richtete, nach einer neuen ökumenischeren Interpretation des universalkirchlichen «*Petrusamtes*» zu suchen.

Aus dieser Unterscheidung folgt allerdings auch, daß ein ökumenischer Konsens unter den christlichen Kirchen (welche auch immer man dazu zählen mag) hinsichtlich einer Neuformulierung des universalkirchlichen Petrusamtes nicht notwendigerweise Konsequenzen für die Jurisdiktion des römischen Bischofs als Patriarch des Abendlandes haben würde. Allenfalls indirekte Wirkungen dürften erwartet werden, sofern im ökumenischen Dialog bestimmte Entwicklungen in der lateinischen Kirche als mit dem gemeinkirchlichen Verständnis unvereinbar erscheinen sollten. Angesichts der Unklarheit weiterer ökumenischer Entwicklungen beschränken wir uns im folgenden ausschließlich auf die Strukturen der lateinischen Kirche.

Was das *Verhältnis Roms zu den Bischofssitzen seines Patriarchats* betrifft, so zeigt die Geschichte ein eng mit den politischen Konjunkturen verbundenes Auf und Ab der Machtverhältnisse, das hier nicht zu skizzieren ist. Ab Karl dem Großen bis zum sogenannten Investiturstreit, der seit einiger Zeit auch als «*päpstliche Revolution*» bezeichnet wird, galten der herrschenden Praxis gemäß geistliche Ämter als kaiserliche Lehen. Deshalb waren es auch die deutschen Kaiser, welche sich um die Mitte des elften Jahrhunderts um die Wiederherstellung der innerkirchlichen Autorität des in römischen Adelsfehden verkommenen Papsttums kümmerten. Dies hatte allerdings unerwartete Konsequenzen, als im Jahre 1075 der der cluniazensischen Bewegung nahe- stehende Papst Gregor VII. den Spieß umdrehte und behauptete,

die Kaiserwürde sei ein Lehen des Papstes, und nicht umgekehrt. Bei der Begründung ihrer Ansprüche beriefen sich Gregor und seine Nachfolger in wesentlichen Punkten auf Dokumente, die heute allgemein als Fälschungen (wie die sog. Konstantinische Schenkung) oder als Verfälschungen (wie die pseudo-isidorischen Dekretalen) anerkannt sind. Damals brach ein europaweiter, teils blutig ausgetragener Konflikt zwischen Kaiser und Papst – der sogenannte Investiturstreit – aus, welcher erst 1125 durch das Konkordat von Worms mit einem zukunftsweisenden Kompromiß beendet worden ist: Von nun an sollte die Übertragung der geistlichen Gewalt an Bischöfe und Äbte in der Form der *Weihe* dem Papste, die Übertragung der weltlichen Gewalt in der Form des *Lehens* dagegen dem Kaiser vorbehalten bleiben.

### Koexistenz von weltlicher und geistlicher Gewalt

Die damit eingeführte Differenz und gleichzeitige Koexistenz von geistlicher und weltlicher Gewalt stellte eine *weltgeschichtliche Innovation* dar, welche maßgeblich für die allmähliche Trennung von Kirche und Staat und den Gesamtprozeß des «*abendländischen Sonderweges*» (Max Weber) der Rationalisierung und Modernisierung wurde. Denn alle bisherigen Gesellschaftsstrukturen kannten nur eine hierarchische Spitze, nicht deren zwei. Schon im Hochmittelalter wurde somit die Anerkennung päpstlicher Suprematie in geistlichen Angelegenheiten mit dem Verzicht auf weltliche Gewalt «*erkauft*» und damit gleichzeitig eine spirituelle Reform der Kirche eingeleitet. Dennoch war das Konkordat von Worms im Vergleich zu den vorangehenden Verhältnissen «*ein Kompromiß, der einen Sieg des Papsttums bedeutete*».<sup>4</sup> Parallel veränderte sich das Kirchenverständnis in einem juristischen Sinne: Zunehmend wurde die Kirche unter Wiederaufnahme römisch-rechtlicher Vorstellungen als «*Korporation*» verstanden, für die eine *monarchische* Führung als zweckmäßig angesehen wurde.

In der Folge vermischten sich die Interessen und Gewalten vielfach erneut, denn bis zur Industrialisierung waren die Rechte an Grund und Boden die zentrale Grundlage wirtschaftlichen Reichtums und politischer Macht. Bis zur Französischen Revolution und den napoleonischen Enteignungen des Kirchengutes blieben die höheren kirchlichen Ämter weitestgehend in der Hand des Adels und damit unter dem Einfluß der jeweiligen regionalen Mächte bzw. der entstehenden Nationalstaaten. Dem Papst kam außerhalb seines unmittelbaren Herrschaftsbereichs im Kirchenstaat im wesentlichen nur eine geistliche Autorität und diplomatischer Einfluß zu, und auch diese waren vor allem im achtzehnten Jahrhundert auf einem Tiefpunkt angelangt. Erst der europaweite Verlust der Kirchengüter und die kluge Konkordatspolitik Pius VII. und seines Kardinalstaatssekretärs Consalvi brachten die modernen, auf religiöse Themen konzentrierten und verselbständigten Kirchenstrukturen hervor, mit denen wir uns nun genauer befassen müssen.

Mit der europaweiten Enteignung des Kirchengutes durch oder nach Napoleon entfielen die bisherigen wirtschaftlichen Interessen an der Besetzung kirchlicher Ämter, und die politischen Interessen verschoben sich vom Machtgewinn zur Loyalitätssicherung. Die mittlerweile von ihrer Bindung an Grund und Boden befreite Bevölkerung mußte nun mit anderen Mitteln zur politischen Loyalität angehalten werden, und hierzu schien auch die Religion dienlich zu sein. Mehr noch: Angesichts ihrer meist antiliberalen Haltung erhofften sich die meisten Fürsten im Zeitalter der Restauration eine moralische Disziplinierung der Bevölkerung mit Hilfe der Kirche, der deshalb besondere Wertschätzung entgegengebracht wurde. Mit Bezug auf die kirchliche Gliederung und die Besetzung der Bischofssitze reichte nun den meisten Souveränen ein Vetorecht gegen unliebsame kirchliche Entscheidungen, eine größere innerkirchliche Autonomie widersprach nicht mehr der Staatsräson. So gelang es dem vaticanischen Staatssekretär Consalvi und seinen Nachfolgern, im

<sup>3</sup> Hermann J. Pottmeyer (vgl. Anm. 1), S. 23f.

<sup>4</sup> Hermann J. Pottmeyer (vgl. Anm. 1), S. 23.

Laufe des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts mit den meisten europäischen Staaten staatskirchenrechtliche Verträge, die sogenannten Konkordate, auszuhandeln, welche einen dominierenden Einfluß, wenn nicht gar die ausschließliche Entscheidungsmacht der römischen Kurie hinsichtlich der Bischofswahlen sicherstellen. Ältere Rechte, wie sie beispielsweise gegen die Ernennung von Bischof Haas zum Koadjutor mit Nachfolgerecht in Chur geltend gemacht wurden, werden von Rom – wie nicht nur dieser Fall zeigt – ungenutzt und am liebsten abgeschafft. Das kuriale Ideal ist hier eindeutig die durch keinerlei lokale Mitspracherechte beeinträchtigte römische Entscheidung, ein klassisches, genauer das *strategisch zentrale* Beispiel dessen, was hier als römischer Zentralismus bezeichnet sei.

Die nunmehr erreichte und immer nachdrücklicher beanspruchte Suprematie des Papsttums äußerte sich auch in Glaubenssachen. Die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Marias durch Pius IX. ist m. W. die erste dogmatische Entscheidung, die von einem Papst unabhängig von einem Konzil vorgenommen wurde. Ihren Gipfel erreichte dieses Suprematiestreiben mit der Dogmatisierung päpstlicher Unfehlbarkeit durch das Erste Vatikanische Konzil (1870). Die Neuartigkeit dieser Lehre bestätigt das Standardwerk von Pottmeyer, demzufolge «die Entwicklung der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit im neunzehnten Jahrhundert innerhalb von 70 Jahren von fast allgemeiner Ablehnung bis zu ihrer Dogmatisierung führte».<sup>5</sup>

### Wandel im Kirchenverständnis

Dies verweist auf politische und soziale Umstände, die im neunzehnten Jahrhundert zu einer grundlegenden Veränderung des Kirchenverständnisses geführt haben. Dabei glaubte das Papsttum, sich gemeinsam mit den konservativen Kräften gegen die nationale, liberale und demokratische Bewegung behaupten zu müssen, was die ohnehin latenten Spannungen im Verhältnis von Kirche und Staat vielerorts explosiv werden ließ. Die Überhöhung päpstlicher Autorität in den konziliaren Erklärungen von 1870 ist aus dieser Situation zu verstehen. Sie wäre aber nicht wirksam geworden ohne die *gleichzeitige religiöse Bewegung*: Das Aufleben der Massenfrömmigkeit, insbesondere auch der Herz-Jesu- und der Marienverehrung, die Gründungswelle religiöser Kongregationen und die Verlebendigung der klassischen Orden bei gleichzeitiger Expansion der Weltmission, die endliche Durchführung der Dekrete des Konzils von Trient über die Residenzpflicht der Bischöfe und die Priesterausbildung, und nicht zuletzt die «Verbürgerlichung der Kirche», welche am deutlichsten in der Verdrängung des Adels von den Bischofssitzen zum Ausdruck kommt; schließlich die zunehmende politische und soziale Formierung der Katholiken mittels des bürgerlichen Vereins- und demokratischen Parteiwesens, all dies deutet auf eine historisch einmalige Mobilisierung der Katholiken hin, welche weitgehend parallel auf den Gebieten der Theologie, der Diakonie und der Seelsorge, im Episkopat, bei Klerus und Laien sich vollzog. Ein wesentliches Moment dieser Bewegung wurde die *Papstfrömmigkeit*, vor allem nach dem Verlust des Kirchenstaates – von ihren Gegnern gerne als Ultramontanismus beschimpft. Und so entstand eine weit mächtigere internationale Bewegung als die etwa gleichzeitige Internationale der Arbeiterbewegung, nämlich der *Katholizismus*.

Der Katholizismus ist also eine typisch moderne und höchst erfolgreiche, komplexe Sozialform gewesen, die wohl zum letzten Mal geistliche und weltliche Elemente menschlichen Lebens zu einer selbstverständlichen Einheit zu verknüpfen wußte, wobei Freiwilligkeit und Fremdbestimmung so sehr Hand in Hand gingen, daß das hierarchische Moment der katholischen Kirche im Normalfall überhaupt nicht als Last, sondern eher als Heil und geistige Sicherheit verheißendes Geschenk erschienen. Das Kir-

chenlied: «Ein Haus voll Glorie schauet weit über alle Land,/ auf festem Stein erbauet, von Gottes Meisterhand./ Gott wir loben Dich, Gott wir preisen Dich,/ O laß im Hause Dein, uns ganz geborgen sein», gibt dieser Einheit verbürgenden Einstellung sprechenden Ausdruck. Das katholische Kirchenbewußtsein wurde so eine Konkurrenz zum Nationalismus, und man könnte das zitierte Kirchenlied angesichts seiner mitreißenden Melodie auch als «Katholische Marseillaise» bezeichnen!

Bis zum endgültigen Verlust des Kirchenstaates im Jahr 1870 unterschied sich die *päpstliche Kurie* nur graduell von anderen europäischen Fürstenhöfen. Leopold von Ranke, der als erster die administrativen Verhältnisse des Kirchenstaates seit der Reformation unter die Lupe genommen hat, machte bereits deutlich, wie sehr es von der Einstellung des jeweiligen Papstes abhing, ob sich die kirchlichen Verhältnisse stärker in eine geistliche oder – dies war eher der Normalfall – in eine weltliche Richtung entwickelten.<sup>6</sup> Nach der Niederlage Napoleons wurde die Restauration im Kirchenstaat in administrativer Hinsicht als Rückkehr zu Praktiken des Ancien Régime durchgeführt, die ihm den Ruf eintrugen, «einer der korruptesten und am schlechtesten regierten Staaten Europas» zu sein.<sup>7</sup> Erst unter Pius X. wurden mittels einer Kurienreform (1908) und durch die Kodifizierung des in Jahrhunderten wildwüchsig entstandenen Kirchenrechts (in Kraft seit 1918) die Konsequenzen aus dem Verlust weltlicher Herrschaft gezogen und eine strukturelle *Modernisierung* der katholischen Kirche eingeleitet. Positivierung des Rechts und Professionalisierung bzw. Bürokratisierung der Verwaltung sind auch im politischen Bereich die zentralen Elemente einer Verselbständigung und Rationalisierung des Staatswesens gewesen, und seit der Gegenreformation verstand sich die Kirche in Analogie und Konkurrenz zum Staate als «societas perfecta», als eine «vollkommene Gesellschaft» im Sinne des alten aristotelischen Begriffs der Autarkie bzw. Selbstgenügsamkeit. Im neunzehnten Jahrhundert bildete dann der Souveränitätsbegriff die Klammer, mit der die Kirche sich als dem Staate ebenbürtig und gleichberechtigt erweisen wollte, und zur Legitimierung dieser Souveränität diente auch das *Dogma der Unfehlbarkeit*: «Die Behauptung der päpstlichen Unfehlbarkeit geschah ... in der Absicht, den päpstlichen Jurisdiktionsprimat zu stärken, auch und gerade auf dem Gebiet der Lehrdisziplin. Es ging darum, ein wirksames Mittel zu haben, um die Einheit und Geschlossenheit der Kirche herzustellen.... Die Übernahme des Souveränitätsbegriffs geschah im Zusammenhang der Behauptung der Eigenständigkeit der Kirche gegenüber dem absoluten Souveränitätsanspruch des Staates. Die Kirche ist der «souveräne» von jeder weltlichen Macht unabhängige «Staat Gottes», weil sie (scil. mittels der Unfehlbarkeit des Papstes) den Zentralpunkt in sich selbst findet.»<sup>8</sup>

So paßte nunmehr alles zusammen: Göttliche Legitimation eines zentralen, monokratischen kirchlichen Leitungsamtes, umfassende Gesetzgebungskompetenz für die gesamte Kirche, eine dem römischen Recht entlehnte, für dirigistische Eingriffe geeignete Rechtsauffassung, zentralisiertes Ernennungsrecht der Bischöfe und eine vergleichsweise effiziente Zentralverwaltung, welche als Gehilfe des Papstes ihm die faktische Leitung der Weltkirche erst ermöglicht. Die katholische Kirche erschien erst jetzt als die gottgewollte, streng hierarchische Institution, in der Glaube Gehorsam und Gehorsam Glaube bedeutet. Und angesichts klarer Weisungen und eines stark verbesserten Zugangs zu den sakramentalen Heilmitteln ermöglichte dieses System ein Ausmaß an Sicherheit und Geborgenheit, das demjenigen früherer kleinräumiger autarker Gemeinschaften nicht nachsteht. Allerdings unter einer Bedingung, nämlich dem «Glauben an die eine, heilige

<sup>5</sup> Hermann J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*. Mainz 1975, S. 346.

<sup>6</sup> Vgl. Leopold von Ranke, *Die Geschichte der Päpste. Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten*. Kardinal Consalvi und seine Staatsverwaltung unter dem Pontifikat Pius VII. (1834/36). Neuausgabe hrsg. von Willy Andreas. Wiesbaden, o. J.

<sup>7</sup> Bernhard Schimmelpfennig (vgl. Anm. 2), S. 297; vgl. Hubert Jedin, Hrsg., *Handbuch der Kirchengeschichte*. Band VI/1, S. 122ff., 369f.

<sup>8</sup> Hermann J. Pottmeyer (vgl. Anm. 5), S. 351, 353.

katholische Kirche», und um diesen Glauben zu erleichtern, schlossen sich die Katholiken eng unter zumeist geistlicher Führung und indirekt unter derjenigen des Papstes zusammen.

### Erfolge des römischen Zentralismus

Aufgrund dieser historischen Skizze können wir nun die *Erfolge* des römischen Zentralismus relativ kurz abhandeln. Betrachtet man die Entwicklung des europäischen Katholizismus im neunzehnten Jahrhundert, die von ihm ausgehende weltweite Mission und das wachsende Ansehen des Papsttums seit dem Verlust des Kirchenstaates bis heute, wo rund eine Milliarde Menschen und damit mehr als die Hälfte aller Christen der römisch-katholischen Kirche zugehören, so wird man dies wohl als erfolgreich bezeichnen dürfen. Zwar ist der Anteil der Christen und auch der Katholiken an der Weltbevölkerung im zwanzigsten Jahrhundert leicht gesunken; betrachtet man jedoch die unterschiedliche demographische Dynamik der einzelnen Erdteile, also das Stagnieren der Bevölkerung im traditionell christlichen Europa und das Bevölkerungswachstum in den von anderen Weltreligionen dominierten Erdteilen, so ist die Bilanz erstaunlich positiv, übrigens auch für andere christliche Kirchen und für den Islam.

Setzt man diese Milliarde Katholiken in Beziehung zu den 1740 Mitarbeitern der römischen Kurie<sup>9</sup>, größtmäßig also etwa der Verwaltungsstab einer deutschen Großstadt, so kann man bei einer pauschalen Betrachtung von der Leistungsfähigkeit dieser Zentralverwaltung nur beeindruckt sein. «Keep the center small», diese Managementweisheit scheint der älteste und größte «Global Player» seit langem zu beherrschen. Im Vergleich zu gleich qualifizierten italienischen Angestellten scheinen die meisten vatikanischen Angestellten übrigens gut gestellt zu sein, da sie zahlreiche Vergünstigungen genießen und kaum gekündigt werden können. Dementsprechend ist allerdings die Erneuerungsrate des Personals gering, was sich als ein zusätzlich beharrendes Moment auswirken dürfte.<sup>10</sup>

Derartig pauschale Urteile sind jedoch wenig aussagekräftig. Fragen wir genauer, welche Vorteile die Zentralisierung der Entscheidungsbefugnisse bei der römischen Kurie mit sich bringen, Vorteile natürlich nicht für die Macht der Kurie, sondern für die Erfolgchancen der Kirche.

Zunächst, und dies gehörte auch zu den Standardargumenten für den Jurisdiktionsprimat und die päpstliche Unfehlbarkeit, erleichtert es eine derartige Struktur außerordentlich, die *Einheit und Einheitlichkeit der kirchlichen Verhältnisse und des Glaubens aufrechtzuerhalten*. Angesichts der Bedrohung, in die die katholische Kirche durch den Verlust ihrer wirtschaftlichen und politischen Machtbasis geraten war, und angesichts der partikularistischen Tendenzen, in die nationalstaatliche Entwicklungen die Kirche zu drängen suchten, bot die Aktualisierung und Radikalisierung des hierarchischen Anspruchs einen gangbaren Ausweg, welcher in der abendländischen Kirche schon durch das hierarchische Denken der Römer und erst recht seit dem Hochmittelalter angelegt war. Im Zeitalter der Auseinandersetzungen zwischen der Kirche und dem zumeist noch nicht demokratisierten Staat lag diese Lösung zudem nahe. Im absolutistischen Staat des achtzehnten und weithin auch noch des neunzehnten Jahrhunderts wurde die Souveränität ja im Fürsten, nicht im Volk verankert. Ähnlich wie der Nationalstaat durch die Einheit von Staat und Recht sowie durch Bildungswesen und Militär erst ein gemeinsames Nationalbewußtsein zu schaffen und zu stabilisieren hatte, sah sich auch die katholische Kirche in ihrem staatsanalogen Selbstverständnis gefordert, die innere Einheit organisatorisch und überzeugungsmäßig herzustellen, nachdem die Trägheit der feudalen Strukturen den Zusammenhang nicht mehr trug.

Sodann: Liegen in der Positivierung des Rechts und der Büro-

## Burg Rothenfels 2002

Die Vernunft des Herzens: Blaise Pascal. Offene Guardini-Tagung mit Prof. Dr. W. Schmidt-Biggemann (Berlin), PD Dr. A. Knoll (Freiburg), Prof. Dr. R. Leuenberger (Küsnacht), Prof. Dr. A. Raffelt (Freiburg) und Walter Helmut Fritz (Karlsruhe) vom 21.–23. Juni 2002.

«Beglänzt von seinem Licht hält euch kein Dunkel mehr» – MUSIK UND THEOLOGIE – SINGEN – HÖREN – VERSTEHEN mit KMD B. Wendeborg (Albstadt) und Pfarrerin S. Biermann-Rau (Tübingen) vom 3.–7. Juli 2002.

Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel.: 09393 – 99999, Fax 99997, Internet: [www.burg-rothenfels.de](http://www.burg-rothenfels.de); E-Mail: [verwaltung@burg-rothenfels.de](mailto:verwaltung@burg-rothenfels.de)

kratisierung der Beziehungen zwischen Zentrum und Peripherie stabilisierende und vielfach auch rigidisierende Momente, so bedeutet die völlige «Gottunmittelbarkeit» des Papstes; seine rechtliche Freiheit von allen institutionellen Rücksichten grundsätzlich ein dynamisierendes Moment. *Der Papst kann jederzeit Entscheidungen seiner Administration unwirksam machen und dem «Schiffchen Petri» eine neue Richtung geben*, wie z.B. durch Johannes XXIII. in besonders eindrücklicher Weise geschehen. Vor allem in Ausnahmesituationen kann die ungehinderte Entscheidungsfähigkeit des Papstes rasche Reaktionen ermöglichen, die im Rahmen synodaler oder gar demokratischer Strukturen unmöglich wären. Innerhalb des römischen Zentralismus gibt es somit ein statisches und ein dynamisches Moment, die wechselseitig aufeinander angewiesen sind und durch deren Zusammenspiel auch eine gewisse Flexibilität gesichert wird.

### Der erste Global Player

Ferner bedeutete die selbstverständliche Einheitlichkeit des katechismusmäßig standardisierten Glaubens, der Amtssprache (Latein), des Ritus, der Moral und der Organisationsstrukturen in der Kirche einen ungeheuren Vorteil im Zusammenhang mit der *Mission*. Die Missionare hatten nicht nur Überzeugungen, sondern Lebensformen anzubieten; Lebensformen überdies, die aufgrund der ihnen zugrundeliegenden europäischen Zivilisation und des mit ihnen verbundenen caritativen Ethos auch in plausibler Weise demjenigen der Eingeborenen überlegen erschienen. Allerdings ist hier sogleich hinzuzufügen, daß dies offensichtlich nur für diejenigen Weltregionen gilt, die nicht bereits von einer anderen Hochreligion und der mit ihr verbundenen Kultur geprägt waren, wie dies vor allem für Asien charakteristisch ist. Nimmt man es genauer, so haben sich die Erfolge der christlichen Mission fast ausschließlich in Gebieten mit einer traditionell naturreligiösen und meist schriftlosen Kultur ereignet. Weder im islamischen noch im buddhistischen oder hinduistischen Einflußbereich hat das Christentum mehr als Achtungserfolge erringen können.

Doch kehren wir nach Europa zurück. Hier barg die Konkurrenz zwischen zwei sich gleichermaßen als souverän verstehenden Autoritäten auf demselben Territorium natürlich erheblichen Konfliktstoff. Selbst wenn beide Seiten die Prinzipien des erwähnten Wormser Konkordats, mit dem der Investiturstreit beendet wurde, respektiert hätten, so blieben doch genügend Angelegenheiten, die sogenannten «res mixtae», wie etwa Bildung, Ehe und Familie oder Armenfürsorge, bei denen die Unterscheidung zwischen geistlich und weltlich kein klares Kriterium liefert. Tatsächlich gingen die Konflikte noch weit tiefer, vor allem im weltanschaulichen Bereich, weil die katholische Kirche entschiedenen Front gegen liberale und demokratische Reformen machte. Betrachtet man die teilweise erbitterten Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat aus soziologischer Perspektive im Rückblick, so war der Widerstand der Kirche gegen staatliche

<sup>9</sup> Thomas J. Reese, *Im Innern des Vatikan. Politik und Organisation der katholischen Kirche*. Frankfurt/M. 1998, S. 152.

<sup>10</sup> Thomas J. Reese (vgl. Anm. 9), S. 290ff.

Omnipotenzansprüche eine der wirksamsten Kräfte einer Staatsbegrenzung und damit einer Liberalisierung der «bürgerlichen Gesellschaft». Das lag so zwar nicht in der Absicht päpstlicher Politik. Aber ähnlich, wie das Ende des Investiturstreites – sozusagen hinter dem Rücken der Beteiligten – die Differenzierung von geistlicher und weltlicher Gewalt einleitete, stabilisierte der Widerstand des römischen Zentrums gegen nationale Vereinbarungen der katholischen Religion die politische Unabhängigkeit von Religion überhaupt. Zu diesem Widerstand wären die evangelischen Landeskirchentümer und wohl auch die episkopalistischen Varianten des Katholizismus kaum imstande gewesen. Gerade heute, im Zeitalter der beginnenden Globalisierung, haben wir vielleicht wieder mehr Verständnis für *transnationale Bewegung, die sich dem nationalistischen Druck nicht beugt*. Der heute fast vergessene Papst Benedikt XV., welcher während des Ersten Weltkriegs die Kirche leitete, beeindruckt im Rückblick durch seine vereinsamende Entschiedenheit, mit der er sich trotz des Druckes unterschiedlicher nationaler Katholizismen einer Parteinahme verweigerte und eben dadurch die Autorität der Kirche erhöhte.

Schließlich ist auch nicht zu übersehen, *daß der hohe Zentralisierungsgrad kirchlicher Entscheidungen sich vor allem in Situationen kirchlicher Verfolgungen bewährt hat*, wie sie im zwanzigsten Jahrhundert ja besonders häufig vorgekommen sind: Mitten in Europa, im nationalsozialistischen Deutschland, im kommunistischen Ostblock, in China und anderen asiatischen Staaten und nicht zuletzt in Teilen Afrikas. Nirgends (vielleicht mit Ausnahme Chinas) ist es gelungen, willfährigen kirchlichen Gegenhierarchien Legitimität zu verschaffen. Zudem erschweren die weltweiten Vernetzungen die Geheimhaltung von Verfolgungen. Man mag es bedauern, daß sich die römische Kirche nicht mit gleichem Einsatz, um die Veröffentlichung der Judenverfolgungen und anderer Grausamkeiten gegenüber Minderheiten

bemüht hat, mit dem sie gegen die Verfolgung ihrer eigenen Angehörigen protestierte. Das spricht jedoch nicht gegen die Öffentlichkeitswirksamkeit der Struktur selbst. Zusammenfassend läßt sich somit festhalten, daß die organisatorische Zentralisierung der katholischen Kirche in weltgeschichtlicher Perspektive als eine *durchaus erfolgreiche Anpassungsstrategie an die Modernisierung der politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse* zu beurteilen ist. Die Romzentrierung der Katholiken erlaubte es ihnen, dem politischen Druck nationaler Vereinbarungen besser zu widerstehen, was ihnen im Wilhelminischen Deutschland der Kulturkampfzeit ja auch den Verdacht eingetragen hat, sie seien «vaterlandslose Gesellen». Man vergesse nicht, daß die Aufklärung eine internationale Weltordnung sich zum Ziel gesetzt hatte, wie sie am eindrucklichsten in Immanuel Kants Traktat «Zum ewigen Frieden» formuliert ist. Die Aufklärung stand insoweit im Horizont des christlichen Weltmissionsauftrags, der ja auch zur Legitimierung der kolonialen Expansion Europas hatte erhalten müssen. Die römische Kirche hat als einzige bereits im neunzehnten Jahrhundert den Status eines «Global Player» erreicht, um den sich heute Großunternehmen und Staaten immer noch bemühen. Sie hat sich als transnationale Autorität in zwei Weltkriegen bewährt und nach dem Zweiten Weltkrieg die Internationalisierung der Kurie einige Jahrzehnte vor der Internationalisierung der Konzernvorstände durchgeführt. Die Transnationalität des Katholizismus hat einen wesentlichen Beitrag zur Vervielstufung von Religion als gesellschaftlichem Teilsystem geleistet und bietet heute, im Zeitalter faktischer Globalisierung, als einzige der Weltreligionen das Modell eines global handlungsfähigen Akteurs, der unter Papst Johannes Paul II. – trotz Kardinal Ratzingers «Dominus Iesus» – auch vielfältige Initiativen zum ökumenischen Dialog ergriffen hat. Alles in allem eine eindruckliche Bilanz! (Zweiter Teil folgt).  
Franz-Xaver Kaufmann, Bielefeld

## VON FLIEGENDEN PFERDEN

Christine Lavants «Aufzeichnungen aus einem Irrenhaus»

Nach einem Suizidversuch mit Tabletten hat sich Christine Lavant 1935, im Alter von zwanzig Jahren, freiwillig für einen Aufenthalt in der «Landes-Irrenanstalt» von Klagenfurt angemeldet. Sie wurde mit einer «Arsenkur» behandelt. Erst ein gutes Jahrzehnt später, nämlich 1946, schrieb sie in der Ich-Form eine Erzählung nieder, die zahlreiche Übereinstimmungen mit ihrer eigenen Lebenssituation enthält.<sup>1</sup> Dabei knüpfte sie an eine große, vor allem russische Erzähltradition (Dostojewskij) an, wenn sie in ihren «Aufzeichnungen aus einem Irrenhaus» die Welt der sog. Verrückten schilderte, die oft nur durch eine dünne Grenzlinie von der Welt der sog. Normalen getrennt waren. Doch blieb dieser Text lange verschollen. Sein Titel tauchte lediglich in der Korrespondenz mit der Schriftstellerkollegin Christine Busta (Brief vom 20. Dezember 1950) auf.

Nun sind im Reich der Literatur immer wieder glückliche Funde möglich. Im Nachlaß der Londoner Übersetzerin und Schriftstellerin Nora Purtscher-Wydenbruck (1894–1959) schlummerte Christine Lavants Text dahin und wartete darauf, entdeckt zu werden. Die Verstorbene hatte sich seinerzeit sehr darum bemüht, mit einer Übersetzung das Schaffen Christine Lavants im englischen Sprachraum bekanntzumachen. Doch diese bat in einem Brief vom 21. Februar 1958 flehentlich darum, von einer Veröffentlichung abzusehen und das deutschsprachige Originalmanuskript an sie zurückzuschicken. Die Gründe für diesen Entschluß der Autorin, auf eine Veröffentlichung zu verzichten, sind vielseitig und siedeln sich – von heute aus betrachtet – auch im

Bereich der Mutmaßungen an. Zur geforderten Rücksendung kam es allerdings nicht mehr. Vermutlich traten Krankheit und Tod der Übersetzerin dazwischen. Annette Steinsiek und Ursula A. Schneider, die am Innsbrucker Forschungsinstitut Brenner-Archiv den «Kommentierten Briefwechsel Christine Lavants» erarbeiten und nun diese Erzählung erstmals vorlegen, schildern in ihrem Nachwort detailliert den Verlauf ihrer Recherchen, ebenso den persönlichen und historischen Hintergrund des Textes, der erst nach den Euthanasieerfahrungen des Zweiten Weltkriegs, aber bestimmt unter ihrem Eindruck geschrieben worden ist.

Der Text selbst ist ein stupender Wurf und ein Exempel für die hohe literarische Qualität dieser Dichterin. Er verblüfft mit seinem Eigensinn, der stark an die Haltung des Bieler Dichters Robert Walser erinnert, vor allem aber mit seiner hochgradigen Selbstironie. Diese hat man in solcher Stärke bis anhin bei der Dichterin nicht wahrgenommen. Gerade dieser Zug vereitelt a priori jeden Hang zur Weinerlichkeit. Dabei treibt die Sprache mit einem Furor voran, mit einer Vitalität, die von der Kraft zeugt, welche in dieser stets kränklichen, stets gefährdeten Dichterin gelebt hat. Doch ohne das Schreiben hätte sie damals und später nicht leben können. Wie etwa bei Friederike Mayröcker, bei der das ganze Leben, ihre gesamte poetische Innenwelt zur Literatur geworden ist, stellt sich auch bei Christine Lavant die Gleichung zwischen der inneren Existenz und dem Wort her, wobei dieses allerdings im künstlerischen Prozeß zu verwandeln weiß. In Christine Lavants «Aufzeichnungen» tritt Frau Cent auf, die von einer inneren Stimme angetrieben wird, zu schreiben, zu schreiben. Und diese Stimme spricht so eindringlich, daß Frau Cent noch in der Zwangsjacke mit den bloßen Zehen schreibt. Man ist versucht, von einer Gleichnisfigur zu sprechen.

<sup>1</sup> Christine Lavant, *Aufzeichnungen aus einem Irrenhaus*. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Annette Steinsiek und Ursula A. Schneider. Otto Müller Verlag, Salzburg-Wien 2001, 160 Seiten, 15,00 Euro.

Überhaupt diese Figuren der Kärntner «Landes-Irrenanstalt»: was für ein Fundus an überschäumender Fantasie, an geradezu kreativem Irrsinn öffnet sich in ihren Reden und Aktionen. Die Darsteller ergäben das wild-bunte Personal für ein aberwitziges Stück. Da ist der «Lehrerintisch», bei dem es immer so gepflegt und manierlich zugeht; da ist die Majorin, welche Österreich, den russischen Zaren und die gesamte Welt verflucht; da ist die kleine von Rauschbach, welche die fliegenden Pferde mit den goldenen Mähnen sieht. Die Anstalt gerät zeitweise zum Pandämonium der Flüche, Schreie und Verwünschungen. Ein unglaublicher Haß ballt sich hier zusammen, der das reflektierende Ich erschüttert. «Ob ich nach den Wochen hier noch einmal die Lust oder den Mut haben werde zu lachen? Ach, vielleicht sogar sehr? Vielleicht soll man überhaupt an solchen Orten erst das Lachen erlernen, um es ganz unverlierbar in sich zu haben.» Tatsächlich reizen die präzisen Schilderungen vieler Vorfälle sowie die Reaktion der trotzig jungen Patientin auch den Leser, die Leserin immer wieder zum Lachen. Wie ein Kobold, wie ein gerissener Schelm schlängelt sich die Erzählerin durch die Anstaltstage, haut das Personal übers Ohr und gebärdet sich keineswegs als die Leidende allein.

Dennoch – die schmerzlichen Signaturen der späteren Dichtung tauchen bereits in diesen frühen «Aufzeichnungen aus einem Irrenhaus» auf. Unüberhörbar ist der Wunsch der jungen Patientin, dazu zu gehören, geliebt zu werden. So endet der Text auch mit dem merkwürdigen, aber unter diesen Vorbedingungen verständlichen Wunsch, auf immer eine «Verrückte» zu bleiben (obwohl dieser Status auch wieder als Stigma empfunden wird, wenn an die Rückkehr in die «normale» Welt gedacht wird). Man hätte dann für immer einen Platz, wäre der quälenden Sorge um das «Später» enthoben. Den Ort mitten unter den anderen hat die Dichterin lebenslang gesucht, ihn aber letztlich nicht gefunden, nicht finden können. Es blieb ihr die Sehnsucht «nach dem Herdplatz der Wirklichen» und die Frage, «ob Gott von mir weiß, / ob es Schutzgeister gibt auch für solche wie mich / und ob den hochheiligen Seelenkern / wirklich nur diese Gesunden haben...» Worte wie diese kann man nicht nur im Gedicht «Aus solchen Tagen» (Der Pfauenschrei, 1962) nachlesen – sie kehren mit bohrernder Intensität immer wieder.

### Rettung durch Schreiben

Und da ist auch die Angst, die diese junge Frau mit niemandem teilen kann. Da ist die tiefe Scham über die eigene Nacktheit, die hier ganz elementar in den Badeszenen ausgestanden werden muß, und die nicht weniger große Scham über die eigene Armut. Immer möchte sie verschwinden, sich schützend verstecken. Auf der Stufenleiter der Anstaltshierarchie befindet sich die junge Patientin unten. Sie wäre völlig der Willkür ausgeliefert, stände ihr nicht die Möglichkeit des Schreibens zu. Hier findet der rettende Rückzug statt. Vorläufig läßt man ihr diese zweifelhafte Tätigkeit noch, aber die Stimmen werden lauter, daß man der Hysterie am besten mit strenger Arbeit begegne. Sie solle das Dichten anderen Leuten überlassen, meint der Gerichtspsychiater. «Vielleicht hatte der Glatzköpfige recht, als er im Hinausgehen sagte: «Wieder ein abschreckendes Beispiel dafür, wohin es kommt, wenn Arbeiterkinder Romane lesen, anstatt zur ordentlichen Arbeit herangezogen zu werden?»» An solchen Stellen entdecken sich perfide Mentalitäten einer Epoche, wie auch manche Angehörige des Personals selbstherrlich massive Drohungen aussprechen, um die Patienten einzuschüchtern. Der Text zeigt gefährliche Spiele der Macht auf, und bei einer Veröffentlichung zu Lebzeiten der Dichterin hätten sich unschwer einige wenig willkommene Identifikationen zwischen erzähltem und realem Personal ergeben. Übrigens: Nach sechs Wochen konnte Christine Lavant damals aus der Anstalt austreten. «Man hat mich geheilt hier. Ja, ich muss wohl annehmen, dass ich geheilt bin...» Der leise Zweifel, der mitschwingt, bürgt dafür, daß sich Christine Lavant auch künftig immer an der Grenzlinie angesiedelt weiß.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

## Certeau im Plural

Ein Tagungsbericht

«Eigene Wege: Michel de Certeau und die Sprachen des Subjektiven. Geschichte – Kultur – Religion», so lautete der Titel, unter dem sich ein relativ kleiner Kreis amerikanischer, französischer, englischer, belgischer, österreichischer und deutscher Historiker, Psychoanalytiker und Theologen vom 18.–20. April 2002 im Tagungshaus der Katholischen Akademie in Berlin Mitte versammelt hatte, um erstmals über die Grenzen von Ländern und Disziplinen hinweg die Aktualität des vor 16 Jahren verstorbenen französischen Jesuiten Michel de Certeau zu erörtern.

Im einleitenden Referat seiner Nachlaßverwalterin, der Wissenschaftshistorikerin Luce Giard (CNRS, Paris/University of California, San Diego), wurde allen Anwesenden die chronologische und transdisziplinäre Kohärenz des Certeauschen Werkes ins Gedächtnis gerufen, die sich in den folgenden beiden Tagen zwischen *cultural studies*, *Micro-Histoire* und theologischer Aneignung zeitweise aufzulösen drohte. Certeau hat in der Nachfolge Lacans und unter den speziellen nachkonziliaren (und nachrevolutionären) Bedingungen seiner wichtigsten Schaffensperiode zwischen 1968 und 1986 ein Denken des Anderen und Abwesenden in der Geschichte ausgearbeitet, dessen Ausbalancierung mit einem so provokativen wie im Kern affirmativen Institutionenbegriff spezifisch theologisch genannt werden kann.<sup>1</sup>

### Das Verhältnis von Andersheit und Einheit

Doch das facettenreiche Werk macht andererseits auch Rezeptionssituationen möglich, welche an die indische Geschichte jener blinden Männer erinnern, die nach ausführlichem Betasten je eines Körperteils einen Elefanten beschreiben sollen: Dem einen ist Certeau Theoretiker der Geschichtsschreibung in der Tradition der *Micro-Histoire*, dem nächsten Psychoanalytiker Lacanscher Prägung, dem dritten antihermeneutischer Dekonstruktivist, einem andern Theologe einer radikalisierten Moderne. Wengleich zukünftige Tagungen zu Michel de Certeau also wohl kaum um eine Unterteilung in verschiedene «Sektionen» herumkommen werden, die allein der fortschreitenden Rezeption eines genialisch zu nennenden dezidiert nicht systematischen Werkes gerecht werden könnte, so kann doch die Frage nach einer «Zentraltheorie» des Certeauschen Lektüreverfahrens nicht als völlig unsinnig abgewiesen werden, die sich um ein spezifisches Verhältnis von Andersheit und Einheit gruppiert und an verschiedene Entwicklungsstufen und Fragehorizonte je spezifisch anpaßt. Dies gilt, zumal sich die Notwendigkeit einer Übersetzung zwischen den verschiedenen Nachfolgediskursen auf dieser Tagung bereits deutlich abzeichnete.

Ansätze für ein solches Zusammendenken der verschiedenen «Michels» lieferten zunächst seine Zeitgenossen Jacques le Brun (Ecole pratique des hautes études, Paris) und Jean-Louis Schlegel (Editions du Seuil, Paris). Jacques le Brun, der einleitend auf die wichtige Vorarbeit französischer Historiker der Spiritualität für Certeaus Denken hinwies, stellte ein Konzept der Enonciation in den Mittelpunkt seiner Darstellung: Nur wo mystische Rede als jeweils singuläre Manifestation eines Abwesenden, Unsagbaren begriffen wird (und nicht als tradierbares Corpus von Doktrinen), tritt ihre innovative Kraft in den Vordergrund. Aus der Perspektive der Psychoanalyse impliziert diese «historiographische Operation» in der Tradition der französischen Freudrezeption eine Vorwegnahme des *linguistic turn*, also die Annahme einer fundamentalen, auch nicht mit wissen-

<sup>1</sup> Vgl. eine nicht «theologieverdächtige» Stimme: Marian Füssel, Geschichtsschreibung als Wissenschaft vom anderen. Michel de Certeau SJ, in: *Storia della Storiografia* 39 (2001), S. 17–38 (Literatur!), S. 19.

schaftlicher Methodik hintergehbaren Fiktionalität der Rede. Die Abwesenheit des jeweiligen Sujets als Ermöglichungsgrund der Arbeit des Theologen, Psychoanalytikers, Historiographen erscheint hier als «Organisationszentrum» des Certeauschen Denkens.

Jean-Louis Schlegel, deutsch-französischer Grenzgänger und bis heute hellwacher Beobachter der intellektuellen und geistlichen Szene, machte die Erosion des traditionellen Christentums unter den Bedingungen des typisch französischen Laizismus als Auslöser und Deutehorizont vor allem der stärker ekklesiologisch-zeitdiagnostischen Schriften Certeaus aus.<sup>2</sup> Dabei erscheint das aktuelle Denken der Religion bei Levinas, Derrida und Marion in einer Linie mit Certeaus Intention, Grundstrukturen des Glaubens in gewandelter Gestalt auch in außerkirchlichen Kontexten wiederzuerkennen. Andererseits aber kann der zeitgenössische Mystikboom im Kontext der «Gebrauchsesoterik» im Spiegel von Certeaus Emphase des Sich-Verlierens als nur scheinbar christliche Technik der Selbstermächtigung entlarvt werden. Auch heute noch gelingt es also mit Certeau, dem man zu Recht eine *anticipation permanente* zuspricht, Eigenes im Fremden und die Fremdheit des scheinbar Ähnlichen auszumachen.

### Michel de Certeau und die Theologie

Mit *Graham Ward* (Professor for Contemporary Theology, Manchester) war einer der ambitioniertesten Vertreter einer zeitgenössischen («postmodernen») angelsächsischen Theologie<sup>3</sup> als Referent gewonnen worden. Mit der Herausgabe eines *Certeau Reader* hatte er in Zusammenarbeit mit Ian Buchanan und Jeremy Ahearne, den Autoren der beiden englischsprachigen Certeau-Monographien<sup>4</sup>, kürzlich Certeaus kleinere Schriften zugänglich gemacht.<sup>5</sup> In einem vor allem theologiegeschichtlich prägnanten Beitrag las er Certeau als Schüler der großen Jesuitentheologen der *nouvelle théologie* Daniélou, Chenu und de Lubac. Wenn Ward die Quelle für Certeaus «Theologie einer heiligen Andersheit Gottes» eher bei Karl Barth als bei Lacan vermutete, konnte zwar der Verdacht einer supranaturalistischen Engführung nicht ganz vermieden werden, insgesamt jedoch überzeugte Wards Unternehmen, die Wurzeln von Certeaus bisweilen geradezu talmudisch anmutendem Schriftbegriff in der Wiederentdeckung des vierfachen Schriftsinns und des Modells einer *relecture* der Schöpfung in den heiligen Schriften in der Theologie auszumachen. Das Lacansche Modell des Begehrens wußte Ward als Ferment einer (bei Certeau Fragment gebliebenen) christlichen Anthropologie unter Bedingungen der Moderne zu deuten. Nur mit solcherlei Brückenschlägen sei es Certeau gelungen, eine Exklusion der Theologie aus dem Kanon der Wissenschaften ebenso zu vermeiden wie das Abzurutschen in einen Nihilismus, wie er in andern wirkmächtigen Theologiemodellen zu beobachten ist.<sup>6</sup>

Neben solchen eher synthetischen Blicken auf das Werk Certeaus offenbarte sich vor allem in einer Tagungseinheit bestehend aus elf dreißigminütigen «Workshops» die Pluralität der Rezeption bei einer jüngeren Generation von Certeauforschern.

<sup>2</sup> Diese harren durchweg einer Übersetzung ins Deutsche: *L'Étranger ou l'union dans la différence*. Paris 1969; *Le christianisme éclaté* (avec Jean-Marie Domenach), Paris 1974; *La faiblesse de croire. Texte établi et présenté par Luce Giard*. Paris 1987.

<sup>3</sup> Barth, Derrida and the Language of Theology, Cambridge 1995; *Theology and Contemporary Critical Theory* (Studies in Literature and Religion), Basingstoke-New York 2000. *The Blackwell Companion to Postmodern Theology* (Blackwell Companions to Religion), Oxford 2001.

<sup>4</sup> Ian Buchanan, *Michel de Certeau. Cultural Theorist*. London 2000; Jeremy Ahearne, *Michel de Certeau: Interpretation and its Other*. Cambridge 1995.

<sup>5</sup> *The Certeau Reader*. Ed. by Graham Ward. Oxford 2000. Die großen Monographien Certeaus sind bereits vor längerer Zeit ins Englische übersetzt worden.

<sup>6</sup> Vgl. exemplarisch: Mark C. Taylor, *ERRING: A Postmodern A/Theology*. Chicago-London 1984 sowie John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*. Indiana 1997.

Vor allem seine historiographischen und alltagssoziologischen Schriften *L'invention du quotidien*<sup>7</sup> und *L'Écriture de l'histoire*<sup>8</sup> ermöglichen entschieden linguistische oder diskursanalytische Lektüren säkularer Charakter, wie die Beiträge Daniel Weidners (Linguistische, rhetorische und poetologische Modelle bei Certeau)<sup>9</sup>, Mirjam Schaub (Die Lust am Wildern und Fallenstellen. De Certeaus Taktik im Umgang mit Foucault und Bourdieu) oder des Certeau-Übersetzers Andreas Mayer<sup>10</sup> (*Sauntering and Measuring. The Poetics and Mechanics of Walking*) zeigten. Andere versuchten eine Brücke zwischen diesen Texten und Certeaus Reflexionen über die frühneuzeitliche Mystik zu schlagen. So die beiden Initiatoren der Tagung Georg Eickhoff in seinem Beitrag «Mystik im 110. Stock: Michel de Certeau und das World Trade Center. Eine politische Betrachtung nach dem 11. September 2001» und Daniel Bogner<sup>11</sup> («Glauben» als Modus sozialer Kommunikation. Einige Aspekte aus Certeaus späten Schriften). In einer Vielzahl von Diskussionsbeiträgen und «Seitengesprächen» deutet sich bereits an, daß die Wahrnehmung und Fruchtbarmachung des polyphonen Theoriekonzeptes Michel de Certeaus in eine neue Phase getreten ist. Es besteht die Hoffnung, daß Certeaus eigenes wissenschaftstheoretisches Konzept eines multiperspektivischen Zugriffs auf die Wirklichkeit, der den spezifischen blinden Fleck der jeweiligen Disziplinen zu erhellen in der Lage sein soll, nun endlich auch bei seinen professionellen Lesern in Theologie, Geschichtswissenschaften, Linguistik und Psychoanalyse ankommt. Gerade der (systematischen) Theologie, in der Landschaft unserer Universitäten zunehmend isoliert, böte sich hier die Chance, aber auch die Herausforderung einer selbstbewußten und selbstkritischen Reformulierung ihrer eigenen methodischen Grundlagen zwischen zeitgenössischem Relativismus und dem Festhalten an einer theologisch-systematischen Fundierung. Dabei könnte ein von Certeau in detaillierter historischer Arbeit erhobener und für eine dezidiert systematische Reflexion offener Mystikbegriff im Mittelpunkt stehen, der der modischen Vereinnahmung widerstehen dürfte.

So fand sich schließlich die kleine Gruppe von katholischen Wissenschaftlern, die seit einigen Jahren durch diverse Publikationen die Wahrnehmung und also zunächst die *Übersetzung* des umfangreichen Œuvres betreibt<sup>12</sup>, am Ende der Tagung im Fokus einer jüngst erwachten multinationalen Aufmerksamkeit und in der Verantwortung, das auf der Tagung entstandene internationale Netzwerk zu organisieren. Eine nächste Tagung ist für das Jahr 2005 ins Auge gefaßt. Auch die Zusammenarbeit mit dem Frankreichzentrum der Technischen Universität Berlin soll in Zukunft weitere Früchte tragen, vor allem, was die Publikation von Sammelbänden und die Übersetzung zumindest einiger weiterer Werke Certeaus ins Deutsche angeht.

Joachim Valentin, Freiburg

<sup>7</sup> Deutsch: *Die Kunst des Handelns* (übersetzt von Ronald Voullié). Merve Verlag, Berlin 1988.

<sup>8</sup> Deutsch: *Das Schreiben der Geschichte*. (ohne den 3. – theologischen – Hauptteil übersetzt von Sylvia M. Schomburg-Scherff). Campus Verlag, Frankfurt a.M. 1991.

<sup>9</sup> Vgl. vom gleichen Autor: *Lesen im Land des Anderen*. Schriften von Michel de Certeau, in: *Weimarer Beiträge* 45 (1999), S. 112–120.

<sup>10</sup> *Theoretische Fiktionen. Geschichte und Psychoanalyse* (übersetzt von Andreas Mayer). Turia & Kant, Wien 1997.

<sup>11</sup> Bogner ist Autor der bisher einzigen deutschsprachigen Monographie zu Certeau: *Gebrochene Gegenwart. Mystik und Politik bei Michel de Certeau*. Mainz 2002.

<sup>12</sup> Joachim Valentin, *Schreiben aufgrund eines Mangels. Zu Leben und Werk von Michel de Certeau SJ*, in: *Orientierung* 61 (1997), S. 123–128; Ders., *Michel de Certeau: Historiker oder Philosoph? Notizen zu einer Tagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart im Oktober 1998*, in: *Orientierung* 62 (1998), S. 238–240. Johannes Hoff, *Erosion der Gottesrede und christliche Spiritualität. Antworten von Michel Foucault und Michel de Certeau im Vergleich* (3 Teile), in: *Orientierung* 63 (1999), S. 116–119, 130–132, 135–137; Daniel Bogner, *Zukunftsfähig oder ortlos? Der religiös-politische Bruch als Ausgangsbedingung für heutiges Christentum nach Michel de Certeau*, in: *Orientierung* 64 (2000), S. 15–20; Georg Eickhoff, *Geschichte und Mystik bei Michel de Certeau*, in: *Stimmen der Zeit* 126 (2001), S. 248–260.

# DAS LEBEN IST VOLLER LEHRER

Was Literatur, Spiritualität und Weltreligionen verbindet

Nachts hören, was nie gehört wurde:  
den hundertsten Namen Allahs,  
den nicht mehr aufgeschriebenen Paukenton,  
als Mozart starb,  
im Mutterleib vernommene Gespräche.<sup>1</sup>

Der «innere Lehrer», der «Meister, der in uns spricht» oder der «Lichtsamen im Herzen» sind Ausdrücke für die Erfahrung einer inneren Führung, die die Texte christlicher Mystiker und Mysterikerinnen immer wieder und in ganz unterschiedlichen Bildern bezeugen. Wirkung einer Geistkraft, die sie klar von ihrem eigenen Geist unterscheiden können, die ihnen eine ungewohnte, selbst nicht herstellbare Nähe zu Gott schenkt, sie zu eigenen Worten und Taten inspiriert. Daß Gott so im Menschen wohnt und wirkt, Gottes Aktivität für die Entwicklung des spirituellen Menschen wert- und wirkungsvoller ist als alles, was er oder sie selbst als Frömmigkeitspraxis anpacken mag, gehört zu den tiefsten Überzeugungen christlicher Mystik. Ja, diese Grundeinsicht spiritueller Erfahrung findet sich auch in anderen Religionen, insbesondere im Hinduismus, im Buddhismus und im Islam, wie der Theologe, Germanist, Religionswissenschaftler und Meditationslehrer *Peter Wild* eindrucksvoll belegt.<sup>2</sup> Angesichts der heute immer wichtiger werdenden weltweiten Begegnung der Kulturen und Spiritualitäten ist sein neues Buch überaus lesenswert. Braucht es doch neben dem theologisch-religionswissenschaftlichen Religionsdialog, neben alltags- und praxisbezogenen Verständigungsbemühungen ganz wesentlich den spirituellen Dialog, der einen qualitativ anderen Akzent setzt als das Reden und Sichinformieren über die Religion der Anderen: nämlich ein tieferes Verstehen von innen heraus.

Unabhängig davon, ob die Advaita-Philosophie, der Weg des Zen, der Derwische oder die mystische Tradition des Christentums im Vordergrund steht: Gemeinsam ist all diesen spirituellen Traditionen die zentrale Wahrnehmung der inneren Führung; des Vertrauens, daß Gott oder das Absolute im tiefsten Grund des menschlichen Bewußtseins aktiv gegenwärtig wird, weswegen sie, bei aller Hochschätzung des spirituellen Führers und bei aller Anerkennung der Kunst der Seelenführung, dem inneren Meister den Vorrang geben. Vermögen doch gerade erfahrene spirituelle Lehrer – indische Gurus oder zenbuddhistische Roshis, islamische Sufis oder christliche Mystiker – ihre Schüler letztlich nur für den «verborgenen Lehrer» im eigenen Inneren zu sensibilisieren, andere Menschen auf ihrem Weg zur Begegnung mit dem «inneren Meister» zu unterstützen. Die Erfahrung des inneren Meisters können sie nie wirklich ersetzen. Zugleich ist daher aber auch jede äußere spirituelle Führung stets gefährdet, weswegen die Unterscheidung der Geister eine lange Tradition in der Geschichte der Spiritualität hat, einen festen Ort, wo sie, wie z.B. in den geistlichen Übungen des Ignatius, regelmäßig eingeübt und kultiviert wird. Eingehend referiert Peter Wild in diesem Zusammenhang das Buch des Zen-Priesters *Brian A. Viktoria* «Zen, Nationalismus und Krieg. Eine unheimliche Allianz», das die Verquickung bekannter, auch im Westen angesehener «erleuchteter» Zen-Buddhisten in die Maschinerie des japanischen Nationalismus und seiner menschenverachtenden patriotischen Kriegsbegeisterung dokumentiert. Für Wild ein erschütternder Beleg für die fatale Vermischung von Heiligkeit und Macht, spiritueller Kompetenz und menschlicher Intoleranz, von denen er wenigstens die Zen-Meister gerne ausgespart hätte. «Die Lektüre dieses Buches hat mich dabei ertappt, die Erleuchtung zu überschät-

zen». Zugleich bestärkte sie ihn in der Gewißheit, «dass jede äußere spirituelle Führung gefährdet ist und andere gefährdet, wenn der Meister und/oder der Schüler den Kontakt zur inneren Führung verlieren, wenn der Meister (zur Erleuchtung hinzu) nicht auch über die Klugheit und die Fähigkeit verfügt, sein eigenes Verhalten zu reflektieren, bzw. über die Bescheidenheit, sein eigenes Verhalten der Reflexion anderer auszusetzen. Nur eine solche Reflexion kann verhindern, dass Interessen einer bestimmten Gruppe oder einzelner Individuen die Kraft der Erleuchtung missbräuchlich in Dienst nehmen.» Zugleich ist damit ein kritischer Maßstab gegenüber allen Fassaden-Gurus und jede Instrumentalisierung der Lehrer-Schüler-Beziehung benannt.

## Der Topos des inneren Lehrers

Einen Grundgedanken, in dem die spirituellen Erfahrungstraditionen von Ost und West im tiefsten übereinstimmen, stellt Peter Wild mit Nachdruck heraus: Die Gegenwart des «inneren Meisters» – andere Überlieferungen sprechen von der «inneren Stimme» oder vom (göttlichen) Feuer, das einen Menschen erfaßt, wieder andere vom Licht – ist für viele Menschen eine erfahrbare Realität, und zugleich ist sie «nür» eine Metapher für eine verwandelnde Tiefenerfahrung, die sich vorhandenen Bildern und Benennungen, vertrauten sprachlichen Handhaben Gottes, ja, allem Verstehen und Begreifen immer wieder entzieht. In vielen religiösen Traditionen, auch in der christlichen Mystik, die diesen Sprachentzug als «dunkle Nacht» thematisiert, löst sich daher die Vorstellung vom inneren Meister sehr oft zugunsten einer bild- und konzeptlosen Erfahrung des Göttlichen auf.

Als zeitgenössisches Beispiel führt Peter Wild den französischen Benediktinerpater *Henri Le Saux* (1910–1973) an, der aufgrund seiner Position zwischen, oder besser gesagt: «am göttlichen Grund der Religionen» einer der faszinierendsten Mystiker der Gegenwart ist. Mußte Le Saux doch in Indien schmerzhaft erfahren, wie sehr ihn die Begegnung mit dem indischen Guru und Mystiker Rama Maharshi aus seinem vertrauten christlichen Milieu, seiner kirchlich-theologischen Sprachtradition herausführte. Über das Wagnis, in den tradierten hinduistischen Symbolen dieselbe göttliche Realität zu entdecken, die er in seiner kirchlichen und monastischen Schulung geahnt hatte, entdeckte er die Faszination und Gültigkeit einer anderen religiösen Symbol- und Sprachtradition, um schließlich auch sie hinter sich zu lassen: überkommene Worte und Benennungen decken das innere Erlebnis nicht ab, mystische Erfahrung und sprachlich formulierbares Wissen fallen auseinander. Gott, auch in der «Funktion» des inneren Meisters, entzieht sich letztlich allem sprachlich-einordnenden Ausdruck, und es gehört zum großen Geschick des äußeren Meisters oder auch der spirituell suchenden Person, genau wahrzunehmen, wann und in welchem Ausmaß die Sprach- und Bilderwelt (wie etwa in der Zenausbildung mit Hilfe paradoxer Koans) entzogen werden muß, um durch «die Haut und die Schale der Dinge» zu brechen, ob und in welchem Ausmaß dieser Entzug ganz der inneren Führung überlassen werden soll.

Ganz bewußt bemüht Peter Wild immer wieder unverbrauchte literarische Texte zur Erschließung solcher spiritueller Erfahrungen. Im Unterschied zu den «alten» und vielleicht zu bekannten Texten der Mystiker läßt für ihn denn auch ein zeitgenössisches Gedicht des argentinischen Dichters *Roberto Juarroz* wieder nachvollziehen, wie gefährlich und lebensverändernd es sein kann, sich auf die innere Führung einzulassen, in ihrem Sog die vertraute Sprache und mit ihr die vertraute Realität aufzugeben:

<sup>1</sup> G. Eich, *Gesammelte Werke*. Bd. I, Frankfurt/M. 1973, S. 102.

<sup>2</sup> P. Wild, *Die äußeren Meister und der innere Meister*. Führung auf dem spirituellen Weg. Stuttgart-Zürich 2001.

Wie ein Meteor  
die Unendlichkeit der Götter durchqueren  
und in die anderen Unendlichkeiten vordringen,  
die nackten Unendlichkeiten,  
dort, wo die Rosen  
blühen ohn warum  
und ein Flügel auch zum Denken dient.

Wir können nur dort etwas erreichen,  
wo es nicht ist.

Wir können nur da etwas erreichen,  
wo nichts ist.<sup>3</sup>

### Verwandtschaft von Poesie und Theologie

Trotzdem macht es Sinn, sich auf Worte, Vorstellungen und Bilder einzulassen im Wissen darum, daß sie vorläufig, vielleicht sogar trügerisch sind. Werden doch nur so die inneren Sinne wach, gehen wir nur so im Wort- und Bildlosen nicht vorschnell verloren. Ja, es braucht gerade die Sprache, um den Sprachentzug, das Sprachversagen und die Sprachohnmacht angesichts der Unbegreiflichkeit Gottes sagbar zu machen. So ist es in der Tat faszinierend nachzuvollziehen, wie sich heutige Lyrikerinnen und Lyriker in ihren Gedichten wieder an die poetische Gestaltung mystischer Erfahrungen heranwagen:

Von einem Rand, der existiert,  
einer Welt, die nicht existiert,  
ein Wort sagen, das existiert,  
über etwas, das weder existiert noch nicht existiert.

<sup>3</sup> R. Juarroz, Dreizehnte vertikale Poesie. Salzburg-Wien 1997, S. 39. Juarroz zitiert seinerseits einen berühmten Vers von Angelus Silesius «Ohn warum»: Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet, Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet. Vgl. D. Sölle, Die Ros ist ohn warum, in: dies., Das Eis der Seele spalten. Theologie und Literatur in sprachloser Zeit. Mainz 1996, S. 273–278.

## 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 Wolf (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.

Vielleicht können dieses Wort und dieser Rand  
die Welt erschaffen,  
die sie halten sollte.<sup>4</sup>

Auf die tiefe Verwandtschaft von Poesie und Theologie kommt Peter Wild ausdrücklich im Zusammenhang mit Günter Eichs orientalistisch-märchenhaftem Hörspiel «Allah hat hundert Namen» zu sprechen, das in mehrfacher Brechung das spirituelle Lehrer-Schüler-Verhältnis schildert. Der Titel geht auf die islamische Tradition zurück, daß im Koran 99 Namen für Gott aufgeführt werden und durch die Rezitation und Betrachtung dieser Namen und Eigenschaften der hundertste, verborgene Name Gottes entdeckt werden kann. Ein junger Mann sucht unter dem Diktat einer inneren Stimme, die er als die Stimme des Propheten wahrnimmt, Hakim, der die Stelle eines Hausmeisters in der ägyptischen Botschaft in Damaskus innehat, auf. Der erzählt ihm daraufhin seine eigene Lebensgeschichte, die deutlich macht, was Hakim auch mehrfach betont: daß er den hundertsten Namen Allahs nicht weiß, ihn also auch als Wort, als Formel nicht weitergeben kann, daß er ihn aber erfahren hat und deshalb zur Erfahrung ermutigen kann. Nach ergebnisloser Lektüre philosophischer und mystischer Schriften war er selber von der inneren Stimme auf die Reise geschickt worden, zu Gewährsleuten, die den hundertsten Namen Allahs wissen. Die drei Begegnungen, die die Stimme des Propheten Hakim in Paris zumutete, verunsicherten ihn jedoch, denn diese «Wissenden» gehörten weder seiner eigenen Religion an, noch war ihr Leben vom Bildungsstand oder vom moralischen Standpunkt her vorbildhaft – Gott hält sich offensichtlich nicht an die vorgefaßten Wünsche und Wertungen der Menschen, ähnlich wie das Leben. Doch weckten diese Begegnungen – «Meister» – in ihm allmählich die Ahnung, daß der hundertste Name Allahs nicht ein formulierbares Wissensgut darstellt, das übermittelt werden kann, sondern eine bestimmte Lebenshaltung, die sich nur erfahren läßt: die Unmittelbarkeit des Hier und Jetzt, das wertungsfreie, vollendete Gestalten des einzelnen Augenblicks, woraus auch immer dieser Augenblick besteht. Deutlich wird auch hier, daß der «Lehrer» weniger durch sein Wissen als vielmehr durch seine Art und Weise im Leben zu stehen, den «Schüler» formt, sei es als erstrebenswertes, sei es als provozierendes Vorbild. Dem wachen, innerlich geführten «Schüler» wird denn auch jede äußere Begegnung zum «Meister».

### Suche nach den hundert Namen

Nur im jeweiligen konkreten Lebensvollzug ist das Göttliche also erfahrbar, dadurch aber weder zwingend ersichtlich noch als Lehre oder Formel fixierbar. In seiner «Rede vor den Kriegsblinden» und in der kurzen Rede «Der Schriftsteller vor der Realität» beschrieb Günter Eich kaum zufällig das Wesen seiner dichterischen Tätigkeit mit auffallend ähnlichen Worten wie Hakim seine Suche nach dem hundertsten Namen Allahs: «Im Grunde meine ich, daß es für alles, was geschrieben wird ... auf etwas anderes ankommt, was ich Ihnen nicht eigentlich begründen kann ... was ich Sie bitten müßte, als eine persönliche Ansicht und ein persönliches Bekenntnis hinzunehmen: Daß es darauf ankommt, daß alles Geschriebene sich der Theologie nähert ... Wir bedienen uns des Wortes, des Satzes, der Sprache. Jedes Wort bewahrt einen Abglanz des magischen Zustandes, wo es mit dem gemeinten Gegenstand eins ist, wo es mit der Schöpfung identisch ist. Aus dieser Sprache, dieser nie gehörten und unhörbaren, können wir gleichsam immer nur übersetzen, recht und schlecht und jedenfalls nie vollkommen, auch wo uns die Übersetzung gelungen erscheint.»<sup>5</sup>

Christoph Gellner, Luzern

<sup>4</sup> R. Juarroz, Dreizehnte vertikale Poesie. Salzburg-Wien 1997, S. 15.

<sup>5</sup> G. Eich, Gesammelte Werke. Bd. IV, Frankfurt/M. 1973, S. 439f.