



ORIENTIERUNG

Nr. 5 69. Jahrgang Zürich, 15. März 2005

Heiliger Romero, Hirte und Märtyrer

Der Engel des Herrn brachte am Vorabend die Botschaft ...
Das Herz von El Salvador schlug
den 24. März und Agonie.

Du brachtest das Brot dar,
den lebendigen Leib
– den gefolterten Leib deines Volkes;
sein siegreich vergossenes Blut –
Bauernblut deines hingeschlachteten Volkes,
das die beschworene Morgenröte in Freudenwein färbt.

Der Engel des Herrn brachte am Vorabend die Botschaft,
und das Wort ist wiederum Tod geworden in deinem;
wie es alltäglich Tod wird im bloßen Fleisch deines Leibes.

Und es wurde zu neuem Leben;
in unserer alten Kirche!

Wieder stehen wir auf als Zeugen,
heiliger Romero von Amerika, unser Hirte und neuer Bekenner!
Romero des fast unmöglichen Friedens auf dieser kriegführenden Erde.
Romero, du leuchtende Blume der ungebrochenen Hoffnung des ganzen Erdteils.
Romero des lateinamerikanischen Pascha.
Armer glorreicher Hirte,
von gedungenen Mördern getötet, um Dollars, Devisen.
Wie Jesus im Auftrag der Macht.

Armer glorreicher Hirte, verlassen
von den eigenen Brüdern im Amt und im Mahle.

(Die Kurien konnten dich nicht versteh'n:
Keine rechte Synagoge kann Christus versteh'n.)
Doch die Armen haben dich begleitet, in treuer Verzweiflung,
Hirte und Herde zugleich deiner prophetischen Mission.
Dein Volk sprach dich heilig.
Die Stunde des Volkes weihte dich im Kairos.
Die Armen haben dich gelehrt, das Evangelium zu lesen.

Wie ein Bruder, verletzt, durch so vielen Tod von Brüdern,
konntest du weinen, allein, im Garten.
Du wußtest Angst zu empfinden, wie ein Mann in der Schlacht,
doch du gabst deinem freien Wort den Klang der Glocke!

Du wußtest zu trinken den doppelten Kelch des Altars und des Volkes,
mit einer einzigen Hand, dem Dienste geweiht.

Lateinamerika hat dich erhoben zum Rang der Altäre
– auf den Schaumkronen seiner Meere,
auf dem alten Altarbild der wachsamten Anden,
im zornigen Himmel all seiner Haine,
im Singen all seiner Wege, all seiner Schützengräben, all seiner Altäre ...

Auf dem festen Altar der schlaflosen Herzen all seiner Söhne!

Heiliger Romero von Amerika, unser Hirt und Bekenner:
Niemand wird deine letzte Predigt zum Schweigen bringen!

Dom Pedro Casaldáliga, São Felix (Brasilien)

BEFREIUNGSTHEOLOGIE

San Romero de America: Symbol gelebter Solidarität (*Zweiter Teil*) – Die Ermordung von Pater Rutilio Grande SJ – In der Nachfolge des armen Jesus – Konfrontationen mit der Regierung – Hautnaher Kontakt mit der marginalisierten Bevölkerung – Romeros Sonntagspredigten und ihre nationale Bedeutung – Die Bekehrung eines Bischofs – Die Erfahrungen von Mitbrüdern und Mitarbeitern – Wenn die Kirche wegen ihres Einsatzes für die Armen verfolgt wird – Die Radiopredigt vom 23. März 1980 – Während des Gottesdienstes ermordet – Auf dem Weg zur Seligsprechung? – Kampf um das Erbe Romeros – Ein Richtungswechsel der Kirche in El Salvador – Die Bedeutung von Erzbischof Romero für uns heute – Ein Zeichen des Widerspruchs – Ein zeitgenössischer Märtyrer – Option für die Armen.

Giancarlo Collet, Münster/Westf.

LITERATUR

Eine Reise in die Heimatfremde: Zu Amos Oz' Buch «Eine Geschichte von Liebe und Finsternis» – Paradigmenwechsel in der israelischen Literatur – Literarische Thematisierung der Schoah – Wiederentdeckung und Befragung des Erbes der Diaspora – Aspekte des zionistischen Denkens in den dreißiger und vierziger Jahren – Das idealisierte Bild des Sabra – Amos Oz' Roman als literarisches opus magnum – Individuelle Biographie und kollektive Geschichte – Kontinuitätsbruch in der Generationenfolge – Judentum und Humanismus – Die Tragik der Ehe der Eltern – Ein lesehungriges Kind – Flucht in Geschichten – Der Bruch mit dem Vater – Das unrettbar Verlorene kann nur erinnert werden.

Karin Lorenz-Lindemann, Saarbrücken

PHILOSOPHIE/ZEITGESCHICHTE

Nach dem 11.9.2001: Jürgen Habermas und Jacques Derrida im Gespräch – New York im Herbst 2001 – Aufklärung als Epochenschwelle und als philosophisches Projekt – Notwendige Revisionen – Der strittige Begriff der Toleranz – Das Ideal unbedingter Gastfreundschaft – Differenzen und Konvergenzen.

Nikolaus Klein

GESELLSCHAFT

Alter als Herausforderung und Chance: Aspekte einer Lebenszeit – Das Cadenabbia-Gespräch über Medizin, Ethik und Recht von 2004 – Demographische Zeitenwende als gesellschaftliche und politische Herausforderung – Jugendwahn und wirklichkeitsfremder Fortschrittsoptimismus – Jürgen Mittelstraß zu Jugendkult und Altersweisheit – Das Phänomen des erwachsenen Infantilismus – Alter als Gestalt des Lebens – Verlust einer eigenständigen Lebensform jenseits von Seniorenwohnheim und Pflegestation – Die Furcht vor dem Alter – Blickverengungen in den gesundheitspolitischen Debatten – Anfragen an das Selbstverständnis der Gesellschaft.

Michael Albus, Heidesheim

SAN ROMERO DE AMERICA

Symbol gelebter Solidarität (Zweiter Teil)*

In der Bischofsversammlung, die sich ebenso mit den vorgefallenen politischen Ereignissen dieser Tage befaßte, meinte Romero, die Kirche müsse eine Verlautbarung zu den begangenen Scheußlichkeiten der letzten Zeit machen.²⁵ Die Bischöfe verfaßten daraufhin eine Deklaration, in der das Fehlen der sozialen Gerechtigkeit und die Leidenssituation, in der die Mehrheit der Bevölkerung El Salvadors zu leben hat, als «grundlegende Sünde» bezeichnet wird, welche die Kirche anklagen muß.²⁶ Das Hirten schreiben datiert vom 5. März, und am 13. desselben Monats hätte es in allen Kirchen verlesen werden sollen. Am Tag zuvor allerdings fand Oscar Romero dieses Hirten schreiben zu einseitig, und er beabsichtigte, es in einer Kirche, wo er Eucharistie zu feiern hatte, nicht vorzutragen, weil hier vor allem reiche Leute anwesend wären.²⁷

Am selben Tag, als Romero diese Absicht äußerte, wurde Padre Rutilio Grande SJ, mit dem er befreundet war, und der sich als Befreiungstheologe für die Verbesserung der Lebensverhältnisse der Landarbeiter und Kleinbauern einsetzte, mit zwei Begleitern auf dem Weg zur Abendmesse nach El Paisnal auf hinterlistige Weise ermordet.²⁸ «Rutilio Grande war eine Symbolfigur der Hinwendung der katholischen Kirche El Salvadors zur Welt der Armen. Der gewaltsame Tod seines Mitpriesters öffnete Romero die Augen für die Machtstrukturen im Lande und die Interessen und Methoden der Machthaber.»²⁹ Dieses brutale Ereignis vom 12. März hat Oscar Romero «bekehrt».³⁰ Am selben Abend ging er nach Aguilares, wo die Leichen der Ermordeten in der Kirche aufgebahrt waren; auch das Pfarrhaus, in dem Padre Tilo (Rutilio) lebte, sah er sich an und bemerkte: «Er war wirklich arm», was für Romero offensichtlich bedeutsam war.³¹ In seinem «Cua-

dero espiritual», dem geistlichen Notizbuch aus der Zeit seines Studienaufenthaltes in Rom, finden wir einen Eintrag, auf den aufmerksam zu machen, sich in diesem Zusammenhang lohnt: «Wir fliehen vor der Realität und so fliehen wir vor Gott ... Die allgemeine Lehre lautet, daß der Priester arm sein soll, auch wenn er sich nicht zur Armut verpflichtet hat. Dies ist eine Forderung der pastoralen Liebe.»³² Inwieweit Romero selbst von Bekehrung sprach – darauf ist noch zurückzukommen.³³

In einem Brief an den Präsidenten Molina verlangte der Erzbischof genaue Aufklärung über die Morde und teilte ihm mit, daß die Kirche an keinem offiziellen Anlaß der Regierung teilnehmen werde, bis die Hintergründe des Mordes an P. Rutilio Grande aufgeklärt seien.³⁴ Wiederum beriet er sich mit seinen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen, und gemeinsam wurde die Entscheidung getroffen, am Sonntag nur eine Messe in der Diözese zu feiern, und zwar in der Kathedrale, um die Einheit und Geschlossenheit der Kirche in dieser Situation der Verfolgung zu bekunden und gegenüber der Regierung zu protestieren. Nebenbei bemerkt: Diese Entscheidung markiert auch eine Distanzierung Romeros vom Opus Dei, zu dem er freundschaftliche Beziehung pflegte³⁵ und für dessen Gründer, Monseñor Josémaría Escrivá de Balaguer, er sich in einem persönlichen Brief an Paul VI. einsetzte, als er den Papst am 12. Juli 1975 um dessen Seligsprechung bat.³⁶ Doch da die Mitglieder von Opus Dei sich nicht an den erzbischöflichen Erlaß hielten, sondern ihre eigenen Messen feierten, war dies für Romero ein klares Zeichen für einen offenen Ungehorsam dem Erzbischof gegenüber, der seine pastoralen und theologischen Gründe geltend machte. Darüber hinaus wurden die kirchlichen Schulen für drei Tage geschlossen. Damit verlor Romero nicht nur die Gunst der Regierenden und Reichen, sondern auch kollegiale Schwierigkeiten und Verleumdungen zog er sich damit zu. Die Vorgänge dieser Tage waren ein entscheidender Grund dafür, daß es zu Spannungen, ja zu einem Zerwürfnis zwischen Romero und dem apostolischen Nuntius Emanuele Gerada sowie der Mehrheit im Bischofskollegium kam. Seine Mitbrüder im Amt hielten Romeros Engagement zunehmend nicht nur für theologisch falsch und politisch inopportun, sondern geradezu für subversiv und von kommunistisch verdorbenen Priestern bestimmt.

Romero ergreift Partei für die Armen

Die Erfahrungen, die O. Romero in den bereits erwähnten Gruppen machte, waren für sein Verhalten von großer Bedeutung. Jon Sobrino SJ, der wegen seiner Christologie einmal öffentlich in einer Predigt von Romero angegriffen und später dann sein Berater wurde, bringt diese Erfahrungen in den Zusammenhang mit dem Tod von Rutilio Grande und meint: «Er war der erste Priester, der in El Salvador ermordet wurde. Nach seinem Tod hatten wir – Priester, Schwestern und engagierte Laien – viele und sehr lange Gespräche und Sitzungen mit Erzbischof Romero. Manchmal haben wir 8-9 Stunden lang über die Situation der Kirche gesprochen. Im Zuge dieser intensiven Begegnungen hat Romero erfahren, daß diejenigen Priester, die bisher in seinen Augen verdächtig waren, ganz ehrlich zu seiner Verfügung

* Erster Teil in: Orientierung vom 28. Februar 2005, 44-47. Das auf der Titelseite abgedruckte Gedicht stammt aus: P. Casaldáliga, Auf der Suche nach dem Reich Gottes. Eine Anthologie. Wien-Klagenfurt 1989, 295f.

²⁵ Vgl. J.R. Brockman, Oscar Romero. Eine Biographie. Freiburg 1990, 21.

²⁶ Mensaje de la conferencia episcopal, in: A. Gispert-Sanch, Hrsg., El Salvador. Un pueblo perseguido. Testimonios de cristianos, Bd. 1, Lima 1980, 60-64, 61: «Este es el pecado fundamental que como Pastores debemos denunciar. No se puede ignorar al pueblo ni jugar con él, ni con sus esperanzas. Mientras no se intente decididamente y con soluciones eficaces resolver el problema de la distribución de la riqueza de la tierra, de la participación, de la organización del hombre rural y ciudadano, se les está ignorando en su condición de ciudadanos y de hijos de Dios.»

²⁷ Vgl. A. Rivera y Damas, La conversión de Mons. Oscar Romero, in: A. Gispert-Sanch, Hrsg., El Salvador. Un pueblo perseguido, Bd. 2 (Anm. 26), 144-146; J.R. Brockman, Oscar Romero (Anm. 25), 23.

²⁸ Vgl. I. Martín-Baró, Monseñor: Una voz para un pueblo pisoteado, in: R. Cardenal, I. Martín-Baró, J. Sobrino, Hrsg., La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Oscar Arnulfo Romero. San Salvador 1980, 18: «Evidentemente, el asesinato del P. Grande representaba algo más que la eliminación de un sacerdote; representaba el ataque mediante la violencia asesina a una línea pastoral, a la opción preferencial de la Iglesia católica por los pobres, a la identificación de sacerdotes y religiosos con los sufrimientos y esperanzas del pueblo de Dios. El P. Grande había sido una de las figuras claves en la renovación apostólica de la Arquidiócesis de San Salvador, un pionero en la aplicación del espíritu del Vaticano II y Medellín a la Iglesia salvadoreña, un líder en el trabajo cristiano con y desde los pobres y oprimidos.» Vgl. Rutilio Grande. Martir de la evangelización rural en El Salvador. Ed. Universidad Centroamericana, San Salvador 1978; R. Cardenal, Historia de una esperanza. Vida de Rutilio Grande. San Salvador 1985.

²⁹ P.G. Schoenborn, Oscar Arnulfo Romero – Verteidiger der Armen, in: ders., Alphabete der Nachfolge. Märtyrer des politischen Christus. Wuppertal 1996, 122.

³⁰ J. Sobrino bringt den Bekehrungsprozeß durch P. Rutilio Grande in folgende Logik: «Wenn Rutilio in der Nachfolge Jesu wie Jesus gestorben ist, dann hat er auch in seiner Nachfolge gelebt und gewirkt. Das heißt: es ging Romero plötzlich auf, daß sein Freund das Evangelium gepredigt hat und es so gepredigt hat wie Jesus, daß also seine prophetische Art nicht «Politik» oder «Marxismus» war, sondern ganz wesentlich im Evangelium wurzelte und daran auch gebunden blieb.» J. Sobrino, Bischof Romeros Bekehrung, in: Orientierung 48 (1984), 49.

³¹ Vgl. P. Erdozain, San Romero de América. Das Volk hat dich heilig gesprochen. Die Geschichte des Bischofs Oscar A. Romero von San Salvador. Wuppertal 1981, 31; J. Meier, Selig, die hungern nach Gerechtigkeit.

Aus dem Leben der Kirchen in Mittelamerika. Würzburg 1981, 39ff.; L. Kaufmann, Le pèlerinage d' Aguilares. Rutilio Grande et Mgr. Romero, in: Choisir No. 334 (1987), 5-9.

³² Zit. in J. Delgado Acevedo, Oscar A. Romero. Biografía. Madrid 1988, 25.

³³ Vgl. L. Kaufmann, Damit wir morgen Christ sein können. Vorläufer im Glauben. Freiburg-Basel-Wien 1984, 123.

³⁴ Vgl. A. Gispert-Sanch, Hrsg., El Salvador. Un pueblo perseguido, Bd. 1 (Anm. 26), 65f.

³⁵ Vgl. O.A. Romero, In meiner Bedrängnis. Tagebuch eines Märtyrerbischofs 1978-1980. Hrsg. v. E. Stehle. Freiburg 1993, 189f.

³⁶ Vgl. J. Brockman, Oscar Romero (Anm. 25), 71.

standen. Umgekehrt mußte er erleben, daß die «guten Priester», wie er sie gleich den andern Bischöfen bisher sah, ihm in dieser Situation der Verfolgung und des Risikos die Unterstützung versagten. Dies war seine zweite Entdeckung: daß die Echtheit des Glaubens unabhängig ist von äußeren, disziplinären Formen und auch von dem, was man Orthodoxie zu nennen pflegt. Denn es waren die «unorthodoxen», angeblich «marxistischen» Priester, die jetzt, in der Stunde der Gefahr, zu ihm standen und einen großen Einsatz leisteten.»³⁷

Daß Romero sich gegenüber den politisch Verantwortlichen entschieden für die Armen einsetzen konnte, liegt nicht zuletzt daran, daß er hautnahen Kontakt mit der einfachen Bevölkerung hatte. Er wußte, was das Leben der armen Landarbeiter El Salvadors beinhaltete. Das bekam der Erzbischof nicht nur in der direkten Begegnung mit der Landbevölkerung mit, die er aufsuchte, sondern auch im Bischofshaus selbst, in dem er eine Cafeteria einrichtete, in der sich alle Informationen beschaffen und mit ihren Fragen und Nöten direkt an ihn wenden konnten.³⁸ Als Diözesansekretär hatte Romero den Medieneinsatz im Dienste der Kirche organisieren gelernt. Diese Medien setzte er ein, um auf die Not der Bevölkerung aufmerksam zu machen, noch mehr: Er machte unterdrückte Nachrichten vor allem über den bischöflichen Sender YSAX bekannt. Romeros Predigten, die Sonntag für Sonntag in ganz Zentralamerika zu hören waren und Einschaltquoten bis zu 75 Prozent erreichten, berichteten von Massakern und Übergriffen staatlicher und parastaatlicher Kräfte und verlangten nach Aufklärung.³⁹ Damit gelang es ihm, eine kritische Gegenöffentlichkeit zu schaffen, welche das einfache Volk in seinem Kampf um Gerechtigkeit und Menschenwürde bestärkte.

Bekehrung eines Bischofs

Hat Oscar Romero selbst von «Bekehrung» gesprochen, oder wie hat er seine klare Parteinahme für die Armen verstanden? Im Mai 1978 wurde Romero von Kardinal Sebastiano Baggio, dem Präfekten der Bischofskongregation, zu einem «brüderlichen und freundschaftlichen Gespräch» nach Rom gerufen.⁴⁰ In diesem Gespräch, in dem Baggio die vielfältigen Frustrationen derjenigen vorbrachte, die von Romero enttäuscht waren, sagte der Präfekt, er habe gehört, Romero würde selber seinen Wandel als Bekehrung bezeichnen. O. Romero verneinte dies mit folgenden Worten: «Was in meinem priesterlichen Leben geschehen ist, habe ich mir selber als eine Entwicklung des schon immer gehegten Wunsches zu erklären versucht, dem treu zu sein, was Gott von mir verlangt. Wenn ich früher den Eindruck erweckt habe, diskreter und spiritueller zu sein, so deshalb, weil ich ehrlich glaubte, daß ich auf diese Weise dem Evangelium entspreche; denn die Umstände meines Amtes hatten damals nicht die pastorale Tapferkeit gefordert wie die Bedingungen, unter welchen ich Erzbischof wurde.»⁴¹ Romero sah sich gezwungen, seine Kirche zu verteidigen, eine Kirche, die an der Seite der Unterdrückten und des geschlagenen Volkes stand. Er identifizierte sich also zunehmend mit seinem Volk⁴², und diese Identifikation mit den Armen hat Romero verändert. Das wollte der Erzbischof aber nicht im Sinne eines radikalen Bruches mit allem Bisherigen verstanden wissen, sondern als *fortschreitenden Lernprozeß* in Treue

³⁷J. Sobrino, Bischof Romeros Bekehrung (Anm. 30), 49f.; vgl. ders., Mi recuerdo de Monseñor Romero, in: Revista Latinoamericana de Teología 6 (1989), 3-44.

³⁸Vgl. P. Erdozain, San Romero de América (Anm. 25), 37f.

³⁹Romeros Predigten vom 14. März 1977 bis zum 24. März 1980 finden sich in: Mons. Oscar A. Romero, Su pensamiento. 8 Bde., San Salvador 1989.

⁴⁰J.R. Brockman, Oscar Romero (Anm. 25), 171 mit Anm. 29.

⁴¹Ebd., 173. Vgl. J.H. Pico, Un cristianismo vivo. Reflexiones teológicas desde Centroamérica. Salamanca 1987, 96-119.

⁴²Vgl. J.H. Pico, La fe y la política según Mons. Romero, in: Mensaje No. 347 (1986), 82-88. Sehr schön kommt dies zum Ausdruck in der berühmt gewordenen Rede, die er am 2. Februar 1980 (also kurz vor seiner Ermordung) in Löwen anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde hielt: «Die politische Dimension des Glaubens. Erfahrungen der Kirche in El Salvador» (abgedruckt in: M. Sievernich, Hrsg., Impulse der Befreiungstheologie für Europa. Ein Lesebuch. München-Mainz 1988, 56-67).

Gott gegenüber.⁴³ Darum konnte er auch sagen: «Wäre ich doch bekehrt!»⁴⁴

Der Beginn seiner «Bekehrung» oder seiner Veränderung ist allerdings, wie Zacarias Diez und Juan Macho in ihrer Arbeit nachgewiesen haben, schon in der Zeit anzusetzen, als er Bischof von Santiago de Maria war, d.h. in den Jahren 1975-76.⁴⁵ Diese Jahre wurden von den bisherigen biographischen Arbeiten kaum beachtet, obwohl sie für die weitere Entwicklung des Amtsverständnisses und der Amtsführung von Oscar Romero grundlegend wurden. Die Reaktion von Oscar Romero auf den gewaltsamen Tod von P. Rutilio Grande wie auch auf die Ermordung anderer Priester ist nämlich nicht so sehr als ein spontanes Ereignis oder gar als ein «Wunder» zu interpretieren, sondern als eine logische Manifestation seines Wandels in der Mentalität, der in der Zeit von Santiago de Maria bei ihm einzusetzen begann, als er sich zunehmend der ihm begegnenden Wirklichkeit gegenüber zu öffnen begann.

Den Anfang machte am 21. Juni 1975 die brutale Ermordung von sechs Campesinos in Tres Calles, wo vierzig Angehörige der Guardia Nacional kurz nach Mitternacht die Bevölkerung in Angst und Schrecken versetzten. Am 16. August folgte die grundlose Ausweisung von P. Juan Macho Merino, einem spanischen Passionistenpater, der seit vielen Jahren in El Salvador arbeitete und für dessen Rückkehr in das von ihm geleitete Zentrum «Los Naranjos» Romero sich einsetzte, obwohl er selber an der kirchlichen Orientierung des «Centro de promoción campesina» Zweifel hegte. Nach einer Auseinandersetzung mit Juan Macho begann Romero aber, sich mit Medellín zu beschäftigen, während er bisher die Dokumente mit gewissen Vorurteilen und Vorbehalten betrachtet hatte.⁴⁶

César Jerez, ein Mitbruder des ermordeten Rutilio Grande, begleitete im Anschluß an die damaligen Ereignisse Romero bei seinem Besuch zu den römischen Behörden. Dabei kam Jerez auch auf die Veränderung bei ihm zu reden und sprach Romero direkt darauf an. Romeros Antwort lautete: «... Ein Mensch hat seine Wurzeln ... Ich bin in einer sehr armen Familie geboren. Ich habe Hunger gelitten, ich weiß, was es heißt, von klein auf zu arbeiten ... Als ich ins Seminar eintrat und meine Studien begann und man mir sagte, ich solle sie hier in Rom beenden, habe ich Jahr um Jahr zwischen Büchern verbracht und meine Herkunft ganz vergessen. Ich habe mir eine andere Welt geschaffen. Danach bin ich nach El Salvador zurückgekommen, und man hat mich zum Sekretär des Bischofs von San Miguel gemacht. 23 Jahre lang war ich Pfarrer dort und wieder in Papierkram versunken. Und als ich dann Weihbischof von San Salvador wurde, fiel ich dem Opus Dei in die Hände! Und da war ich nun ... Dann schickten sie mich nach Santiago de Maria, und dort stieß ich wieder auf das Elend. Bei den Kindern, die allein schon an dem Wasser sterben, das sie getrunken haben, bei den Campesinos, die sich bei der Ernte zugrunde richten ... Sie wissen ja, Padre, Kohle, die einmal Glut gewesen ist, fängt beim kleinsten Windhauch wieder Feuer. Und es war ja nicht gerade wenig, was da in der Sache mit Pater Grande passiert ist. Sie wissen, daß ich ihn sehr gemocht habe. Als ich den toten Rutilio ansah, dachte ich: Wenn sie ihn für das umgebracht haben, was er getan hat, dann muß ich denselben Weg gehen wie er ... Ich habe mich geändert, ja, aber ich bin auch zurückgekehrt.»⁴⁷

«Ich werde ... zu Ihnen als Pastor reden, der gemeinsam mit seinem Volk die zugleich wunderbare und schmerzliche Wahrheit gelernt hat, daß uns der christliche Glaube nicht von der Welt trennt, sondern uns in sie eintaucht, daß die Kirche nicht ein stilles, verschwiegenes und abgeschlossenes Plätzchen in der Stadt hat, sondern daß sie die Nachfolgerin jenes Jesus ist, der mitten in der Stadt, der polis, lebte, arbeitete, kämpfte und starb.» (ebd., 56f.)

⁴³Vgl. J.R. Brockman, Oscar Romero (Anm. 25), 171ff.

⁴⁴Ebd., 215.

⁴⁵Z. Diez, J. Macho, «En Santiago de Maria me tope con la miseria». Dos años de la vida de Mons. Romero (1975-1976) ¿Años del Cambio?, San José 1995.

⁴⁶Ebd., 117ff.

⁴⁷M. López Vigil, Piezas para un retrato. San Salvador 1995 (dt.: Oscar Romero. Ein Porträt aus tausend Bildern. Luzern 1999, 124f.)

Romero wußte schon seit längerer Zeit, daß sein Leben in Gefahr stand. Er wollte aber sein Volk nicht verlassen, sondern alle Risiken mit ihm teilen und lehnte deshalb auch ein zweifelhaftes Sicherheitsangebot seitens der Regierung deutlich ab. In seinem Tagebuch schreibt Romero am 7. September 1979: «Sie wollten mir alles bieten, was ich an Sicherheit wünschte, auch einen gepanzerten Wagen. Ich dankte ihm (scil. Oberst Iraheta), bat, Grüße an den Präsidenten auszurichten und mein Beileid zum Tod seines Bruders. Den mir angebotenen Schutz könne ich nicht annehmen, weil ich unter demselben Risiko leben will wie das Volk auch; es wäre für die Seelsorge ein Antizeugnis, wollte ich in Sicherheit leben, während mein Volk in großer Unsicherheit ist. Doch bat ich ihn bei dieser Gelegenheit lieber um Schutz für das Volk in bestimmten Zonen, in denen die Sperren, die Militäroperationen viel Blutvergießen anrichten oder wenigstens viel Schrecken verbreiten. Ich teilte ihm mit, daß ich selbst Gegenstand dieser Schikanen gewesen war, als sie mich vor Arcatao durchsuchten und mich dabei die Hände hochheben ließen.»⁴⁸

«Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, ...»

Die Ermordung Romeros erfolgte nur einen Tag später, nachdem er in seiner Sonntagspredigt vom 23. März, die wiederum über den Sender YSAX ins ganze Land gesendet wurde, die Soldaten aufgefordert hatte, mit dem Töten aufzuhören. Wörtlich sagte Romero in dieser Predigt: «Brüder! Ihr seid Teil unseres Volkes. Ihr tötet in den Campesinos eure eigenen Brüder und Schwestern! Aber über jedem Tötungsbefehl, den ein Mensch erteilen kann, steht Gottes Gesetz, welches lautet: Du sollst nicht töten! Kein Soldat ist dazu gezwungen, einem Befehl zu gehorchen, der dem göttlichen Gesetz widerspricht; niemand muß ein unmoralisches Gesetz erfüllen. Es ist Zeit, daß ihr eurem Gewissen folgt und nicht sündigen Befehlen.» Und an die Adresse der Machthaber im Lande sagte Romero: «Die Kirche als Verteidigerin der Rechte Gottes, des göttlichen Gesetzes, der menschlichen Würde, der Person, kann angesichts solcher Greuel nicht schweigen. Wir wünschen, daß die Regierung ernstlich begreife, daß Reformen wertlos sind, wenn sie mit so viel Blut befleckt werden! Im Namen Gottes und im Namen dieses leidenden Volkes, dessen Klageschreie Tag für Tag lauter zum Himmel steigen, bitte ich euch, flehe ich euch an, befehle ich euch in Gottes Namen: Hört auf mit der Unterdrückung!»⁴⁹

Die zweite Lesung der Eucharistiefeier, während der Oscar Arnulfo Romero vom gedungenen Scharfschützen Antonio Regalado, einem Exilkubaner, erschossen wurde, war Joh 12,23-26. Die Verse bekamen durch dieses Ereignis ihre eigene konkrete Exegese. Romero erklärte kurz vor seiner Ermordung einem mexikanischen Zeitungskorrespondenten: «Ich bin oft mit dem Tod bedroht worden. Ich muß Ihnen sagen, daß ich als Christ nicht an einen Tod ohne Auferstehung glaube. Sollte ich umgebracht werden, so werde ich im salvadorianischen Volk auferstehen. Ich sage Ihnen dies, ohne zu prahlen, sondern in aller Bescheidenheit. Als Hirte bin ich aufgrund göttlichen Auftrags verpflichtet, mein Leben hinzugeben für jene, die ich liebe, und das sind alle Salvadorianer, selbst für jene, die mich vielleicht töten werden. Sollten die Drohungen ausgeführt werden, so bringe ich bereits jetzt mein Blut Gott dar zur Befreiung und zur Auferstehung El Salvadors. Das Martyrium ist eine Gnade Gottes, die ich nicht zu verdienen glaube. Aber sofern Gott das Opfer meines Lebens annimmt, so sei mein Blut ein Same der Freiheit und ein Zeichen, daß die Hoffnung bald eine Wirklichkeit wird. Wird mein Tod von Gott angenommen, dann möge er zur Befreiung meines Volkes dienen und ein Zeugnis der Hoffnung auf die Zukunft sein. Wenn es ihnen gelingt, mich umzubringen, so sagen Sie, daß ich den Tätern verzeihe und sie segne. Wenn sie doch überzeugt wären,

⁴⁸O.A. Romero, In meiner Bedrängnis. Tagebuch eines Märtyrerbischofs (Anm. 35), 190f.

⁴⁹J.R. Brockmann, Oscar Romero (Anm. 25), 319. Vgl. O.A. Romero – für die Armen ermordet. Wie der Erzbischof von Salvador das Evangelium verkündet hat. Freiburg 1982, 162-211.

daß sie ihre Zeit verschwenden! Ein Bischof wird sterben, aber die Kirche Gottes, die das Volk ist, wird niemals untergehen.»⁵⁰ «In den Tagen vor der Beerdigung Romeros fastete eine Gruppe von Priestern, Ordensfrauen und Mitgliedern von Basisgemeinden in der Kathedrale. Sie hatten ein großes Spruchband über dem Eingang befestigt mit der Forderung, die salvadorianischen Bischöfe, die Romero das Leben so schwer gemacht hätten, die Mitglieder der Junta und der Botschafter der USA sollten der Totenmesse, die gefeiert werden sollte, fernbleiben. Die Botschaft wirkte. Als einziger salvadorianischer Bischof nahm Arturo Rivera y Damas, der Freund Oscar Romeros, an dem Gottesdienst teil.»⁵¹

Der Mord an Oscar A. Romero wurde von der salvadorianischen Justiz niemals aufgeklärt. Gerichtliche Untersuchungen wurden verschleppt. Nach dem Amnestiegesetz, das am 20. März 1993 erlassen wurde, besteht auch wenig Aussicht, daß dies jemals geschehen wird. Denn damit wurde auch die Untersuchungsakte dieses Mordes – wie tausend andere hängige Verfahren – geschlossen, so daß Mörder und Hintermänner straffrei ausgehen. Allerdings ist nun seit der späten Ahndung des ehemaligen salvadorianischen Hauptmanns Alvaro Rafael Saravia als Organisator des Mordes an Erzbischof Romero durch ein kalifornisches Gericht diese Geschichte erneut aktuell geworden, wenn auch außerhalb El Salvadors.

Auf dem Weg zur Seligsprechung?

1990 ist der Seligsprechungsprozeß von Erzbischof Oscar A. Romero in die Wege geleitet worden. Das Volk hatte ihn bereits heilig gesprochen, bevor dieses Verfahren seitens der Kirche offiziell eröffnet wurde. Er war und ist *sein* Heiliger, dessen Grab und die Kapelle, wo er ermordet wurde, von zahlreichen Menschen besucht werden. In der Westminster-Abbey steht seit Juli 1998 über einem Portal der Ostfassade eine Statue von Romero als einem der zehn Märtyrer des 20. Jahrhunderts – u. a. neben Dietrich Bonhoeffer und Martin Luther King.⁵² Daß der Seligsprechungsprozeß eingeleitet wurde, ist keineswegs selbstverständlich, weil es sowohl innerkirchliche als auch gesellschaftliche Schwierigkeiten zu überwinden gilt.

Zu erinnern bleibt, daß Romero von seinen Bischofskollegen, die ihm politische Naivität und Manipulation seitens der Jesuiten unterstellten, angefeindet war. Bis heute wird noch gegen ihn geredet, so als der damalige Vorsitzende der salvadorianischen Bischofskonferenz sich anlässlich des Papstbesuches 1996 gegen eine Kanonisierung aussprach. Als nämlich Johannes Paul II. sich bei einem Essen mit den salvadorianischen Bischöfen erkundigte, was sie von einer möglichen Seligsprechung von Oscar Arnulfo Romero dächten, sagte Bischof Marco René Revelo: «Er ist für den Tod von 70 000 Menschen verantwortlich.»⁵³ Eine Kanonisierung Romeros würde eine erneute Bestätigung seiner Anklagen und Verurteilung all jener beinhalten, die an den Gewalttaten gegenüber den Armen beteiligt waren und noch sind. Gerade dies brächte allerdings die Kirche auf einen Konfrontationskurs mit dem Staat, was aber der Vatikan vermeiden möchte und Befürworter des Heiligensprechungsprozesses dadurch zu umgehen suchen, daß sie Bischof Romero aus dem gesellschaftlichen Konflikt, der zu seiner Ermordung führte, herauslösen und ihn statt dessen als guten und eifrigen Seelen-Hirten hochloben wollen. Gesellschaftlich wirkt in El Salvador eine Seligsprechung als klare Provokation, weil damit Romero in einem Land, dessen Machthaber ihn diffamierten und bis zu Tode haßten, als vorbildlicher Mensch und Christ zu Ehren käme.⁵⁴ Deshalb ist es auch verständlich, daß gerade unter den Regierungsleuten die entschiedensten

⁵⁰Orientación (13. April 1980), zitiert nach: J.R. Brockman, Oscar Romero (Anm. 25), 327 mit Anm. 57.

⁵¹P.G. Schoenborn, Oscar Arnulfo Romero – Verteidiger der Armen (Anm. 29), 148.

⁵²Vgl. J. Sobrino, Reflexiones sobre el proceso de canonización de Monseñor Romero, in: Revista Latinoamericana de Teología 15 (1998), 3-15, 4.
⁵³Ebd., 5.

Gegner einer Heiligsprechung zu finden sind. Dies bedeutete ja gleichzeitig, die Mörder von Romero zu richten. Bis heute haben weder Regierung noch Politiker, weder Streitkräfte noch Leute der Oligarchie um Vergebung dafür gebeten, wie sie mit Monsenior Romero umgegangen sind und was sie ihm angetan haben, geschweige denn, daß sie jemals ein gutes Wort für ihn gefunden hätten. Deshalb versucht man ihn totzuschweigen. Ein Beispiel für solches Verschweigen ist die Tatsache, daß der weltweit beachtete Kinofilm «Romero» aus dem Jahre 1989 über zehn Jahre nicht öffentlich in El Salvador gezeigt werden konnte. Zum ersten Mal wurde er am 19. März 2000 im Fernsehkanal 33 ausgestrahlt. Der Seligsprechungsprozeß ist allerdings auch mit bestimmten Gefahren verbunden. Zum einen wäre es gefährlich, wenn insbesondere kirchliche Kreise in Romero nur einen guten, frommen und priesterlichen Bischof sähen, ihn aber «ent-kontextualisieren», d.h. die gesamte gesellschaftlich-kirchliche Situation, in der er als Bischof wirkte, ausblenden würden. Romero war ein Salvadorianer, der sich auf die konfliktive und durch unzählige Massaker gekennzeichnete Situation mit seiner ganzen Persönlichkeit einließ, die Verantwortung der Erzdiözese übernahm und darin seine Stimme zugunsten der Stimmlosen erhob. Romero wird nicht deshalb heilig, weil er sich von all dem fernhielt, sondern weil er *darin* in der Nachfolge Jesu lebte und ihm bis zum Ende treu blieb. Zum ändern bestünde eine Gefahr darin, wenn Romero durch irgendwelche Gruppen «vereinnahmt» oder «instrumentalisiert» würde, als gehörte er nur ihnen. Dadurch würden die Armen um eine ihrer Hoffnungen gebracht, und die Mächtigen hätten einen Grund mehr, sich nicht auf Romero einlassen zu müssen, um sich in seinem Geiste zu verhalten.

Das Erbe von Oscar A. Romero ist also keineswegs unbestritten.⁵⁵ Wie vor seinem Tod nicht die ganze katholische Kirche in El Salvador den Weg ihres Erzbischofs mitgegangen ist, genauso wenig lassen sich jedoch auch heute Menschen vom eingeschlagenen Weg an der Seite der Armen abbringen.⁵⁶ Zwar schweigt die Kirche zu vielem, worüber Oscar Romero sich im Namen des Evangeliums öffentlich zu reden verpflichtet sah. Namentlich sein derzeitiger Nachfolger Fernando Sáenz Lacalle, ein gebürtiger Spanier, der zum Opus Dei gehört und gegen den Willen des Diözesananklerus und der Ordensleute im April 1995 zum Erzbischof von San Salvador ernannt wurde, schaffte nicht bloß die «Stellungnahmen zu den Ereignissen der Woche» ab, sondern plädierte auch für die Wiedereinführung der Todesstrafe. Sáenz Lacalle, der gleichzeitig Militärbischof der salvadorianischen Armee war und anschließend zum «Ehregeneral» befördert wurde (mittlerweile ist er – nicht zuletzt aufgrund massiven Protestes – von diesem Amt zurückgetreten), kündigte unmittelbar nach seiner Amtseinführung an, er werde engere Beziehungen der katholischen Kirche zur Regierung und zur Armee anstreben; er wolle die Kirche nicht mit der Politik verwirren. Darüber hinaus veranlaßte er personelle Veränderungen in kirchlichen Schlüsselpositionen, wobei auch Weihbischof Gregorio Rosa Chávez, der aus dem Bischofshaus ausziehen mußte, davon betroffen war. Ein Richtungswechsel im kirchlichen Kurs El Salvadors ist also unübersehbar. Doch überall dort, wo Menschen sich weiterhin in die Nachfolge Jesu begeben und im gekreuzigten Volk den Gottesknecht erkennen und ohne Furcht vor dem eigenen Tod den Armen selbstlos dienen, da wird auch Auferstehung Wirklichkeit und lebt Oscar Arnulfo Romero weiter.⁵⁷

⁵⁴ Dies zeigt sich u.a. an den Auseinandersetzungen schon kurz nach dem Tod Romeros, wo bereits der Besitz eines Bildes von ihm als Straftatbestand galt. Vgl. D. Meißner, Die «Kirche der Armen» in El Salvador. Eine kirchliche Bewegung zwischen Volks- und Befreiungsorganisationen und der verfaßten Kirche. Erlangen 2004, 369ff.

⁵⁵ Vgl. beispielsweise A. Rivera y Damas, Nella santità il segreto di Mons. Romero, in: Mondo e missione 113 (1984), 568-570, bes. 570.

⁵⁶ Vgl. B. Päsche, Befreiung von unten lernen. Zentralamerikanische Herausforderung theologischer Praxis. Münster/Westf. 1986, 273-323, bes. 280f., 284ff., 298f.

⁵⁷ Vgl. I. Ellacuría, El pueblo crucificado, in: ders., Conversión de la iglesia al reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia. Santander 1984, 25-63; J. Sobrino, Significado teológico de «la persecución de la iglesia».

Die Bedeutung Romeros für uns heute

Es gibt verschiedene Gründe, uns an Romero zu erinnern und denjenigen, denen er bisher unbekannt geblieben ist, nahezubringen: Romero scheint zum einen von den Mächtigen des Landes ins Abseits geschoben und totgeschwiegen zu werden, weil er sie nicht nur permanent an das ihm von ihnen zugefügte Unrecht erinnert und ihr Gewissen quält, sondern auch an die nach wie vor bestehenden eklatanten Ungerechtigkeiten im Lande hinweist. Bereits die Nennung des Namens Romero bleibt in dieser Situation deshalb ein *Zeichen des Widerspruchs*, gerade auch dort, wo er bewußt nicht genannt wird. Für die durch seine Ermordung nicht unmittelbar Betroffenen kann der Name Romero zur Frage führen, wer denn dieser Mensch war und warum er sein Leben lassen mußte, eine Frage, die immer wieder neu gestellt, verhindern hilft, daß die Geschichte den Mördern recht gibt. Dasselbe gilt selbst für Teile der Kirche, die Romero verschweigen, weil er ihnen – aus welchen Gründen auch immer – unbequem war, und sie mit ihm nichts zu tun haben wollen. Dieses Schweigen macht aber die Kirche erneut zur Komplizin der Mächtigen und des Unrechts, gegen die sich Romero im Namen des Evangeliums zu sprechen genötigt sah, und es kommt einem Verrat seines Vermächtnisses gleich.

Romero war – zusammen mit einer Vielzahl anderer, anonym gebliebener sowie bekannter Namen – ein für die Sache der Armen und der Gerechtigkeit engagierter Christ, ein aktueller Zeuge des Glaubens in Lateinamerika, den es weder zu idealisieren noch zu trivialisieren gilt. Er ist weder ein Kirchenvater, der die ganz normalen durchschnittlichen Ortskirchen inspiriert, noch ein Mythos aus vergangenen Tagen, sondern vor allem ein *zeitgenössischer Märtyrer*, der uns zeigt, wie unbedingt die Nachfolge Jesu sein

A propósito de la Arquidiócesis de San Salvador, in: ders., Resurrección de la verdadera iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología, Santander 1981, 243-266; L. Kaufmann, Wo Romero heute lebt. (Romero-Haus-Protokolle 3), Luzern 1988. G. Collet, J. Rechsteiner, Hrsg., Vergessen heißt verraten. Oscar A. Romero. Erinnerungen zum 10. Todestag, Wuppertal 1990; P. Rottländer, Oscar A. Romero, Kirchenvater des Südens. Impulse für den Westen. (Romero-Haus-Protokolle 25), Luzern 1990.

Burg Rothenfels 2005

Woran du dein Herz hängst – anders leben können.

Rothenfelser Ostertagung mit Dr. Gotthard Fuchs, Prof. Dr. Helga Kohler-Spiegel und Sr. Lea Ackermann (SOLWODI)
20.3.-28.3.2005

Die biblische Vision gesungen.

Workshop(s) – Liedtag – Lesung – Konzert – Gottesdienst mit Huub Oosterhuis, Cornelis Kok, Tom Löwenthal, Henri Heuvelmans, der Stichting «Leerhuis en Liturgie», Amsterdam und der Schola Kleine Kirche, Osnabrück unter der Leitung von Ansgar Schönecker
8.4.-10.4.2005

Vertrauen. Die vergessene Macht in Kirche und Politik.

Tagung in Kooperation mit Bündnis 90 / Die Grünen mit Stephan Bickhardt, Christa Nickels MdB, Prof. Dr. Hans-Joachim Sander, Joachim Frank, Cornelia Bührle RSJC u.a.
22.4.-24.4.2005

«Manchmal stehen wir auf, stehen wir zur Auferstehung auf».

Eine Tagung aus der Reihe «Musik und Theologie» mit KMD Brigitte Wendeberg und Pfarrerin Sibylle Biermann-Rau
4.5.-8.5.2005

Wiederaufbau als Religionsdialog. Die Grünhelme – ein Peace-corps in Nachkriegszeiten.

Rothenfelser Pfingsttagung mit Rupert Neudeck, Wolfgang Thierse, Dr. Norbert Blüm, Michael Lüders, Dr. Bahman Nirumand u.a.
13.5.-16.5.2005

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

kann und uns gleichzeitig fragt, ob wir als Christen und Christinnen noch wissen, wozu er im letzten geht, nämlich dem Leben zu dienen. Das, was er als Bischof von seinen Priestern erwartete, nämlich die «prophetische Last», das Wort Gottes zu verkünden, das hat Romero selbst getan und vorgelebt: «Liebe Brüder! Euer Dienst am Wort Gottes sei nicht falsch, denn es ist sehr leicht, Diener des Wortes zu sein, ohne die Welt zu beunruhigen, eines sehr «geistlichen» Wortes, welches sich gegenüber der Geschichte nicht verpflichtet weiß, eines Wortes, das überall auf der Welt ertönen kann, weil es von nirgendwo her kommt! Ein solches Wort bereitet weder Probleme, noch schafft es Konflikte. Was Konflikte und Verfolgung schafft und was echte Kirche auszeichnet, ist, wenn das brennende Wort wie dasjenige der Propheten dem Volk verkündet wird und anklagt ...»⁵⁸ Ankündigung oder Ansage einer Mut und Hoffnung machenden Botschaft sowie Anklage ungerechter Verhältnisse zeichnen das prophetische Wort aus. Nachfolge kann dort, wo sie sich ganz der Sache des erniedrigten Menschen verpflichtet weiß bzw. wo eine bewußte Option für die Armen getroffen wird, in einen tödlichen Konflikt mit den herrschenden Mächten führen, weil diese sich in ihren Privilegien bedroht sehen. Dessen gewahr zu werden, setzt allerdings voraus, daß wir Romeros Denken und Handeln als etwas begreifen, das nicht von seinem Lebenskontext abstrahiert, sondern nur aus ihm heraus verstanden werden kann.

Die Erinnerung an Romero wachzuhalten, bedeutet gleichzeitig, an die Armen zu erinnern, denen dasselbe Schicksal widerfuhr. Romero ist darum ein *Zeichen der Solidarität mit den Armen*. Mit den Worten von Jon Sobrino: «An Bischof Romero erinnern bedeutet eben nicht, ihn von den anderen Märtyrern zu isolieren, noch heißt es, ihn auf eine Art zu verherrlichen, die alle anderen in den Schatten stellt. An Bischof Romero erinnern heißt vielmehr, an viele andere zu erinnern, viele Propheten und Märtyrer,»⁵⁹ O.A. Romero, *Su pensamiento III*, San Salvador s.a., 43-47, 45 (Ordenación sacerdotal. 10 de diciembre de 1977).

Campeños und Verkünder des Wortes in lebendiger Erinnerung zu halten. Es heißt vor allen Dingen, an die Tausende von unschuldigen und wehrlosen Märtyrern ohne Namen zu erinnern. Es heißt, an ein ganzes gekreuzigtes Volk zu erinnern, deren Namen niemals öffentlich bekannt werden, aber die für immer ein Teil von Bischof Romero sein werden. Im Leben war er «Stimme der Stimmlosen». Im Tod ist er «Name derer, die namenlos geworden sind.»⁵⁹ Zugleich bedeutet die Erinnerung an Romero, erneut den «stummen Schrei von Millionen von Menschen (zu hören), die von ihren Hirten eine Befreiung erbitten, die ihnen von keiner Seite gewährt wird».⁶⁰ Oder anders gesagt: Der zu den Armen bekehrte Bischof Romero wird zum Ruf in die eigene Bekehrung, die solange aktuell bleibt, als die Welt zwischen Armen und Reichen aufgeteilt ist. Für solche Bekehrung reichen nicht Informationen aus «zweiter Hand», sondern sie setzt den realen, direkten Kontakt mit der Wirklichkeit voraus, und sie bleibt ein lebenslanger Lernprozeß. Sich vom Leiden der Menschen betreffen zu lassen, steht am Anfang von Solidarität; deren Sache zur eigenen zu machen, darin äußert sie sich; von ihnen zu lernen, statt sie zu belehren, prüft unsere Solidarität; wo es nicht mehr wir und die anderen gibt, beginnt sie echt zu werden.⁶¹ Romero war und ist für viele Menschen eine Quelle von Hoffnung, von Glaube und Engagement, aus der auch wir schöpfen können.

Giancarlo Collet, Münster/Westf.

⁵⁹J. Sobrino, *Meine Erinnerungen an Bischof Romero*, in: G. Collet, J. Rechsteiner, Hrsg., *Vergessen heißt verraten* (Anm. 57), 31-88, 87.

⁶⁰Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils. Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates. Medellín 24.8-6.9.1968, in: *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla*. Hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. (Stimmen der Weltkirche 8), 115, (Dokument 14: «Armut der Kirche»).

⁶¹A. Nolan, *Der Dienst an den Armen und geistliches Wachsen*. Bonn-Bern 1986.

EINE REISE IN DIE HEIMATFREMDE

Zu Amos Oz' Buch «Eine Geschichte von Liebe und Finsternis»*

Meine Kindheit war tragisch, aber ganz und gar nicht unglücklich, sagt Amos Oz in seiner Rede zur Verleihung des Welt-Literaturpreises 2004, den er für sein Lebenswerk und insbesondere für sein nun ins Deutsche übersetztes Buch «Eine Geschichte von Liebe und Finsternis» entgegennahm. Es erzählt die Geschichte seiner aus Odessa, Wilna und dem wohnynischen Rowno stammenden Familie. In diesen Erzählstrom über Menschen von dort mündet der über die Geschichte der Entstehung des jüdischen Staates.

In den vierziger Jahren, in Amos Oz' Kindheit, glich Jerusalem einem Flüchtlingslager, in dem die Entbehrungen und Bedrohungen des Lebens so vielfältig und angstbeladen waren, daß Amos Oz als Kind sich so zu retten gedachte: «In jenen Jahren hoffte ich, (...) wenn ich groß wäre, ein Buch zu werden. Kein Schriftsteller, sondern ein Buch. Und das – vor lauter Angst (...). Zwar ließen sich auch Bücher leicht verbrennen, aber wenn ich groß und ein Buch wäre, dann würde es doch entschieden eine Chance geben, daß ein einzelnes Exemplar trotz allem überlebte, wenn nicht hier, dann in einem anderen Land, (...) in irgendeiner abgelegenen Bibliothek, in irgendeiner gottverlassenen Regalecke.» Alle Gestalten des Buches sind so unermüdete wie leidenschaftliche Leser. Die Liebe zu Büchern verbindet sie alle. Amos Oz betont in einem Interview, die Liebe zum Buch verbinde alle Charaktere in seiner Geschichte und feiere sie, denn die Liebe zu den Büchern sei es, die sein neues Buch hervorgebracht habe.

*Amos Oz, *Eine Geschichte von Liebe und Finsternis*. Aus dem Hebräischen von Ruth Achlama. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 2004, Euro 26,80.

Und allein diese Liebe ende nicht in Finsternis. So ist sein neues Werk vor dem Hintergrund seiner persönlichen Lebensgeschichte gleichermaßen ein Zeugnis existentieller wie künstlerischer Kreativität.

Vielen, nach ihrer geistigen und geographischen Herkunft sehr unterschiedlichen Menschen aus dem Vorkriegseuropa, verleiht Oz' Buch Stimme und Gestalt und erzählt in großer Dichte, wie sich im Jerusalem der dreißiger und vierziger Jahre des 20. Jahrhunderts mit den ethnisch so unterschiedlichen Einwanderern eine von Utopien, Traumata und enttäuschter Erwartung geprägte jüdische Gesellschaft herausbildete. Als historischer Bericht über die Zeit unmittelbar vor und nach dem Unabhängigkeitskrieg hat diese kollektive und individuelle jüdische Geschichte von Liebe und Finsternis zudem unschätzbare dokumentarische Gewicht, ermöglicht sie doch, auch den zeitgeschichtlichen Hintergrund des Palästina jener Epoche und zudem viele spätere Krisen besser zu verstehen.

Paradigmenwechsel in der israelischen Literatur

Oz' Buch gehört in die Entwicklung jener erzählenden israelischen Literatur, die in den neunziger Jahren einen Paradigmenwechsel vollzog. Er erscheint in zweifacher Perspektive: Zum einen als literarische Thematisierung der Schoah und zum anderen in der Wiederentdeckung und Befragung des vielfältigen Diaspora-Erbes, dessen Geschichte und Nährboden für die konfliktbeladene Gegenwart neu erkannt und gewichtet werden. In diese Erzähltradition gehören Werke wie «Mar Mani» von A.B. Yehoshua oder «Viktoria» von Sami Michael oder auch jene Bücher

von Aharon Appelfeld, David Grossman, Yoel Hoffmann oder Jehuda Amichai, die ebenfalls intensiv Fragen nach Bedeutung und Zukunft des Exilberbes für das heutige israelische Selbstbild aufnehmen; Fragen, die der große klassische hebräische Erzähler S.J. Agnon schon in seinem Schlüsselbuch «Nur wie ein Gast zur Nacht» Jahrzehnte zuvor behandelt hatte.

Allerdings war in der vorstaatlichen und auch noch lange hernach entstandenen israelischen Literatur die Vision eines weder von Gettoerfahrung, Flucht oder gar Assimilation geprägten «Neuen Juden» bestimmend. Das heißt, Verstörung und Traumatisierung der vierziger Jahre, die Oz' neues Buch erzählt, traten in der israelischen Literatur über selbstgewisse «Neue Juden» noch nicht ins Blickfeld. Abwendung vom Exilleben, Distanzierung von den Sprachen, Erfahrungen und Lebensformen der Herkunftsländer waren Teil zionistischen Denkens. Der leicht idealisierte Typus des im Lande geborenen Sabra sollte in oftmals doppelbödigen Wunscherfüllungsgeschichten frei sein von der Bürde und Entfremdung der Exilerfahrung, dem Land Israel verbunden, selbstgewiß, schön und vital.

Auch wenn in Oz' Frühwerk noch Themen jener Palmach- und Kibbuzliteratur einen Schwerpunkt bilden, findet doch seine Skepsis gegen den Typus eines heroisch überzeichneten Juden bereits in manchen seiner frühen Erzählungen schon Sprache. Auch im Roman «Black Box» und insbesondere in «Der perfekte Frieden» zeichnete er das beschädigte Eigenbild des «Neuen Juden» im Dilemma zwischen Anspruch und Realität. Für die Schriftsteller von Oz' Generation verlagern sich die Akzente: Rebellion, Skepsis und auch Resignation gegenüber den zionistischen Idealen der Gründerelite haben in der Literatur spätestens seit dem Sinai-Feldzug 1956 und dem Jom-Kippur-Krieg 1973 untüchtige Spuren hinterlassen. Oz, Mitbegründer von Schalom Achschav (Peace Now), nennt sich selbst einen vergleichenden Fachmann für Fanatismus und hat früh in großer Nüchternheit die Opfer auf beiden Seiten des Nahostkonfliktes im Blickfeld behalten und sich für Kompromißfähigkeit auf israelischer wie arabischer Seite eingesetzt.

Das opus magnum von Amos Oz

«Eine Geschichte von Liebe und Finsternis» ist ein literarisches Zeugnis von besonderer Bedeutung für die Einsicht, daß es für die Generation seiner Großeltern und Eltern ein tragisches Unterfangen blieb, das jüdische, insbesondere osteuropäische Diasporaerbe und seine kulturellen Prägungen mit einem Leben in Erez Israel in eine lebbar Beziehung zu setzen. Die unerwiderte Liebe der Juden zu Europa, die Traumatisierungen und Enttäuschungen, denen die Generation seiner Eltern und Großeltern vor und nach der Einwanderung ausgesetzt waren, stellt Oz in seinem Buch dem Leben eines 1939 in Jerusalem geborenen Kindes gegenüber, das selbst geprägt wird von der seelischen und materiellen Not vor und nach der Staatsgründung. In Schweigen war die Not der Eltern vor dem Kind versiegelt. Sie sprach sich nur in rigiden Erziehungsmaximen aus, die ein Wunderkind hervorbringen sollten – Surrogat für eigene tragisch zerbrochene Lebensentwürfe.

Die Jerusalemer Realität in den Jahren vor und nach der Staatsgründung wird im Erzählfluß so zusammengefügt, daß im Perspektivenwechsel und mit unterschiedlichen Erzählstimmen aus Gegenwart und Vergangenheit europäisch-jüdischer Geschichte in Wilna, Odessa und Rowno ein Kosmos eigener Art entsteht. Dort in der Diaspora – hier in Jerusalem! Diese Spannung wird in vielfältigen Varianten erzählt und findet einen ihrer Höhepunkte in der Vergegenwärtigung der Nacht vom 29. November 1947, in der die Abstimmung über den der UNO vorgelegten Vorschlag, das britische Mandatsgebiet in zwei selbständige Staaten zu überführen, einen jüdischen und einen arabischen, die Juden Jerusalems zu Hunderten vor einem einzigen Radio auf die Straße versammelte. Sie standen dort in angstvoller Stille, «als wären alle im Stehen gestorben». Ein Steine erschütternder Schrei erhebt sich nach der Bekanntgabe des Abstimmungsurteils in den Straßen,

das Kind Amos hilft seinem Vater schreien bei dem «langen, nackten Schrei wie vor der Erfindung der Worte».

Die Organisation des Stoffes im opus magnum von Oz ist einzigartig, verbindet es doch wie die Partitur eines Themas mit Variationen kollektive jüdische Geschichte von Menschen aus Osteuropa mit den Erfahrungen einer Jerusalemer Kindheit in den vierziger Jahren. Die Perspektive des historischen Berichtstatters und die des Kindes Amos Klausner sind im Erzählgewebe so kunstvoll ineinandergeschoben, daß die Nahtstellen kaum auszumachen sind. Das Buch folgt keinen verbreiteten Romanvorstellungen und entwickelt ein innovatives künstlerisches Verfahren, das es Oz auch ermöglicht, sich im Buch durch Zitat oder Kommentar auf seine früheren Werke zu beziehen.

Der Kontinuitätsbruch im Leben der Generationen von Oz' Eltern und Großeltern, ihre traumatische Entwurzelung mit den Spätfolgen nach dem barbarischen Hinauswurf aus Europa wurde außer in vielen dokumentarischen Texten in der israelischen Literatur lange kaum sprachfähig. Oz will nach eigener Aussage mit diesem Buch seine Leserschaft auf eine Reise in eine Welt mitnehmen, die es nicht mehr gibt, und die kennenzulernen manche Aspekte gegenwärtiger israelischer Identitätsvorstellungen und politischen Aporien besser zu verstehen befähigt. Oz erzählt von der Welt seiner Familie jener Jahre mit Traurigkeit und Humor. Es ist ein sehr persönliches Buch, in dem Erfindung und Fund um der Zukunft willen ineingeschrieben werden: «Mein Buch ist so etwas wie ein Brief meiner Eltern an meine Kinder, meiner Großeltern an meine Enkelkinder, vielleicht sogar ein Brief von deren Vorfahren an die kommenden Generationen. Ich bin nur der Briefträger, (...) aber in erster Linie ist es ein Brief der Toten an die Lebenden.» Das Ineinanderfügen von Erfindung, Erinnerung und Dokument macht diesen schöpferischen Briefträger so überzeugend. Er ist Überlieferer und Schreiber des Briefes zugleich: einer, der im Wort aufhebt, was Lebenskontinuität für die Nachgeborenen ermöglicht. So behält das in der Geschichte gewahrte Gleichgewicht zwischen Erfindung und Fund seine künstlerische Berechtigung.

Ein Gewebe generationsübergreifender Lebensgeschichten

Auch nicht als Memoiren versteht Oz sein Buch, nicht als Autobiographie, sondern als eine Geschichte, die in mäandernden Erzählbewegungen generationsübergreifende individuelle Lebensgeschichten zusammenbindet. Das Jerusalem der vierziger Jahre zeichnet Oz als eine Rettungsplanke vor Verfolgung und Mord. Wie viele andere waren Oz' Eltern und Großeltern «begeisterte Euphile. Polyglotte. Adepten der Kultur und der Überlieferung Europas, seiner Landschaften, seiner Kunst, seiner Literatur und Musik.» Zu einem bewegenden wie kunstvoll durch die Komposition des Buches geführten Leitthema wird ihre enttäuschte Liebe zu Europa ebenso wie die zu ihrem Zufluchtsland, in dem so bald viele Träume zerschellten. ««Dort im Land, das den Vätern so kostbar», sangen meine Eltern in ihrer Jugendzeit, sie in Rowno und er in Odessa und Wilna, und so sangen auch Tausende anderer junger Zionisten in Osteuropa und in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts. (...) Aber was waren alle diese Hoffnungen?» Ihre geistige Welt war noch die des 19. Jahrhunderts, zu der für Oz' Vater jüdische Nationalromantik so selbstverständlich gehörte wie für die Mutter jene, ihrer Gesellschaftsschicht in Rowno eigene, melancholische und von Angst getönte Lebensgestimmtheit des Fin-de-siècle, zu der untrennbar die Einsicht in die Ausweglosigkeit ihrer jüdischen Existenz in der Stadt gehörte.

Judentum und Humanismus! So lautete der Leitspruch des Großonkels von Amos Oz, des wortgewaltigen und von konservativem Zionismus glühenden Professors Joseph Klausner, der manchen im Jerusalem seiner Generation als ein Gelehrter von Weltruh galt. Mit seiner alteuropäischen, ein wenig selbstbezogenen und von unzähligen Büchern umstellten Gelehrtenexistenz wurde er schon in «Schira», dem letzten großen Roman S.J. Agnons zu einer voller Ironie gezeichneten literarischen Figur: als Professor

Bachlam. Für Oz' Vater indes war dieser beredte Gelehrte in Talpiot eine lebenswichtige Adresse an Schabbattagen, an denen er mit seinem einzigen Kind Amos und dessen Mutter Fania weit zu Fuß durch die Stadt pilgerte. Zeitlebens indes blieb dieser leicht bizarre, enzyklopädisch gelehrte Großonkel für Oz' Vater Droh- und Leitfigur zugleich, Sehnsuchtmuster einer Lebensform personifizierend, die seinem Neffen im eigenen Leben nicht auszufüllen vergönnt war. Oz zeichnet seinen Vater als einen Mann zionistischer Rhetorik, der pathetischen Deklamationen, einen Liebhaber von etymologisch motivierten Wortspielen. Er hatte eine unüberwindliche Scheu vor jedem Schweigen und rettete sich davor in Witzeleien. Sechzehn Sprachen las er, sprach deren elf und hatte sich viele Wissensgebiete erschlossen: «Aber man wollte ihn nicht: Kein Mensch hier hatte Bedarf für ihn und seine sieben Berge von Wissen (...) zu einer Zeit, in der geflohenen Dozenten sich zu Dutzenden um jede halbe Assistentenstelle rissen, alle ausgestattet mit akademischen Würden von angesehenen Universitäten, alle hungrig und verzweifelt, alle bewandert in allen Weisheiten der Welt.» So lebte der Vater lange Jahre als Bibliothekar an der Hebräischen Universität, mit der Illusion, der Nachfolger von Professor Klausner zu werden. In der Kindheit seines Sohnes Amos war er vor der Realität hinter seinem stupenden Wissen, seiner großen Bibliothek und seinen unzähligen Karteikärtchen derart verschanzt, daß er eine besondere Art Weltfremdheit entwickelte, die ihn vielleicht auch daran hinderte, die Tragödie seiner Ehe und die Gefährdung seiner Frau Fania beizeiten wahrzunehmen: «den Rücken ihr, das Herz seinen Studien und Kärtchen zugewandt».

Anfang der dreißiger Jahre war der Vater mit seinen Eltern aus Wilna nach Jerusalem gekommen, ohne seinen einzigen Bruder, der als Wissenschaftler in Wilna blieb und mit seiner jungen Frau und dem dreijährigen Sohn in der Schoah ermordet wurde. Seine Eltern, Vertreter des Bürgertums in Odessa und Wilna, bei denen in Odessa die geistige jüdische Welt zu Gast saß und die Dichter Bialik und Tschernichowski aus und ein gingen, verkrafteten die Konfrontation mit dem deprivierten Jerusalemer Leben schwer. Die Wilnaer Großmutter Schlomit entwickelte in der Jerusalemer Heimatfremde einen bizarren Sauberkeitswahn, der sich in dem unveränderlichen Leitsatz «Die Levante ist doch voller Mikroben» tief ins Gedächtnis und in die Alltagserfahrung des Enkels einschrieb. Großvater Alexander verfaßte in der Nacht zionistische Gedichte auf Russisch.

Die Tragik der Ehe seiner Eltern

Amos Oz lebte mit seinen Eltern in Kerem Avraham in einer engen Kellerwohnung, in dem kleinbürgerlichen, armen Viertel im Norden Jerusalems, inmitten von psalmodierenden Frommen, Hausierern, kleinen Ladenbesitzern, wunderlichen Weltverbesserern und chancenarmen intellektuellen Flüchtlingen. «Ich war das einzige Kind, und beide luden die gesamte Last ihrer Enttäuschungen auf meine kleinen Schultern» – damit er etwas von dem verwirkliche, was seinen enttäuschten Eltern in ihrer Jugend verheißen worden war.

Die Mutter, Fania Mussman, wird im Erzählgewebe immer deutlicher als eine Hauptgestalt in der Geschichte über Liebe und Finsternis erkennbar. Das Buch entwickelt in den Kapiteln über die Mutter seine ergreifendsten Passagen. Sie bilden sein Herzstück, in dem ein lange versiegelter Schmerz Sprache dafür findet, daß die Geschichte einer Ehe in der Tragödie der Finsternis endete – im Freitod der Mutter, die im Januar 1952 im Alter von achtunddreißig Jahren aus dem Leben ging. Die Schilderung des Weges dieser phantasievollen und scheuen Frau in die Einsamkeit freiwilligen Sterbens ist ein unvergleichliches Dokument des Erzählens von einem Unheil, dem rational nicht beizukommen ist und über das im Buch keinerlei Urteil gefällt wird. In seiner Rede zur Verleihung des Welt-Literaturpreises 2004 sagt Amos Oz: «Eine Geschichte von Liebe und Finsternis» schrieb ich, um ein Mysterium darzustellen: Wie geht es an, daß zwei gute, vernünftige, großzügige, empfindsame und miteinander rück-

sichtsvoll umgehende Menschen – mein Vater und meine Mutter – gemeinsam ein großes Unglück vollbrachten?» Dieses Enigma habe er im Buch nicht gelöst, da es um Schuld nicht gehe. Oz schreibt, er habe über den Tod der Mutter vor der Niederschrift seines Buches nie mit jemandem gesprochen.

Fania, die Mutter, stammte aus Rowno, aus der Familie des Mühlenbesizers Herz Mussman, eines Mannes, der seinen drei Töchtern in Rowno die beste Ausbildung ermöglichte, die es in der Vielvölkerstadt Rowno damals gab. Er schickte seine Kinder auf das hebräische Tarbut-Gymnasium, in dem sie nicht nur vorzüglich ausgebildet wurden, sondern auch eine fast schwärmerische Liebe zum Land Israel erwarben, die sich nach der Flucht hart an den Lebensbedingungen in Jerusalem stieß. Herz Mussman blieb nach der Flucht eins mit sich selbst und lebte nach dem Verlust all seiner Güter als einfacher Arbeiter in Kiriat Motzkin. Er ist das Gegenbild zu den Großeltern aus Odessa, seine Nähe eine Zuflucht für das Kind Amos, das bei ihm von allen großen Ideen frei ist. Denn «ein glühend nationalistisches Kind» sei er gewesen, mit zwölf schon ein «bis an die Haarwurzeln politisches Kind», das die Eltern in eine schwere Rolle drängten: «Es genügte ihnen nicht, daß ich klug und vernünftig und logisch und gut und empfindsam und kreativ und ein Denker mit verträumten Künstlertaugen war. Darüber hinaus ernannte man mich auch noch zum Seher, Wahrsager, Familienorakel (...)» Dieses Kind, «Eure Hoheit», das als Pfand für die Zukunft das Entzücken der Eltern war, ging in der Schule wie Rabbi Nachman umher, Geschichten mit barocken Handlungsabläufen erzählend, von Labyrinthen, Kerkern, furchtlosen Kämpfern mit unermeßlicher nationaler Hingabe. Der Vater weihte ihn früh in die Geheimnisse des Sonnensystems und des Blutkreislaufs ein, erklärte ihm die Evolution, das britische «Weißbuch», die Geschichte der Schrift und des Buchdrucks und die Grundlagen des Zionismus. Die Mutter redete mit ihm über Gefühle, das Leben und Leiden genialer Künstler, über Verbrechen und Geisteskrankheiten. Dieses mit Wissen überfütterte, einzelgängerische Kind war erfüllt von chauvinistischen Phantasien, erfüllt auch von den so rätselhaften wie dunklen Erzählungen der Mutter, dieser schwermütigen Tschechow-Gestalt.

Auch das Kind Amos war ein unersättlicher Leser, früh verzaubert von der hebräischen Sprache, der einzigen, die seine untereinander oft russisch und polnisch sprechenden Eltern ihn lehrten, damit aus ihm ein «Neuer Jude» würde und keiner, der sich nach einem Diaspora-Leben irgendwo in der Welt sehnt.

Fania, seine Mutter, war noch ausgebildet an der Prager Universität, konnte aber in der Jerusalemer Armut eine berufliche Zukunft nicht aufbauen. Die Stadt blieb ihr eine Heimatfremde. Lesend verschloß sie sich vor der Welt in die Gegenwelt der Dichtung. Sie bringt sich schließlich lautlos zum Verschwenden, von Kopfschmerzen und Schlaflosigkeit gepeinigt. Zuletzt sitzt sie Stunde um Stunde still auf einem Stuhl, auf ihren Knien ein Buch, mit dem Rücken nach oben. Vordem genügte schon allein ihre Gegenwart oder eine einzige Bemerkung, daß sich die Mitte eines Gesprächs verlagerte, «als habe sich eine Tür in der Rückwand des Gespräches geöffnet». Ihrem kleinen Sohn sagt sie kurz vor ihrem Tod, er würde einmal ein lauter Schwätzer wie sein Vater sein, «aber auch ein stiller Mensch, erfüllt und verschlossen wie ein Brunnen in einem entvölkerten Dorf. Wie ich. Man kann beides sein.» Was sie zuspricht, ist zugleich ein Abschiedswort für ihr einziges Kind. Und so, Tag um Tag über Bücher gebeugt, wird Fania zu einer Figur, wie Agnon sie in seiner Erzählung «Eine einfache Geschichte» präfiguriert hatte. Oz fügt die entsprechende Passage aus Agnons Erzählung seinem Text im Wortlaut ein, um die Mutter poetisch zu kennzeichnen und ihre Existenz im Werk Agnons der Zeit so zu entheben. Auch für die Gestalt seines Vaters und für sich selbst fügt er Textpassagen aus Agnon-Erzählungen ein, um Agnon als seinem Lehrer Referenz zu erweisen und ihm durch Zitieren über die entscheidende seelische Grundsituation der Figuren das Wort zu lassen: «Tochter, ich lehre Dich Bücher zu lesen; wenn eines Menschen Welt sich ihm verfinstert und er liest ein Buch, erblickt er eine andere Welt», sagt der Vater

von Blume Nacht in der Einfachen Geschichte. Fania Klausner hat lesend in eine andere Welt geblickt. Spätestens 1944 erfuhr sie, daß die allermeisten, mit denen sie sich in Rowno im Zeichen der Hoffnung an Palästina gebunden hatte, innerhalb von zwei Tagen von den Nazis mit 25 000 anderen ermordet worden waren. Die gänzliche Auslöschung ihrer Herkunftswelt, die Auslöschung auch ihrer zionistischen Utopien riß ihren Lebensboden fort. Die traumatischen Monate nach dem 29. November 1947 zerstörten ihren Lebensmut. Die vielen Toten auf jüdischer und arabischer Seite, die arabischen Sprengstoffanschläge in den Jahren 1947/48, die Bombardements auf die belagerte Stadt, der gewaltsame Tod ihr in Jerusalem naher Menschen, die Hungersnot, die Überfüllung der engen verdunkelten Kellerwohnung mit bis zu fünfundzwanzig Menschen, die dort wie in einem Unterseeboot Schutz suchten – all dies hat den Lebensmut aufgezehrt. Lange schützte Fania und ihren kleinen Sohn die Flucht in Geschichten: «In ihrer Einsamkeit und Schwermut erzählte Mutter mir in der Küche Wunder- und Schauer- und Gespenstergeschichten, (...)». Gemeinsam mit ihrem Kind spielte sie Geschichtenerfinder: als könnten sie sich durch Erzählen retten wie Schahrazad. «Meine Mutter (...) verbrachte die Abendstunden mit Vorliebe in der Ecke des als Sofa verkleideten Betts, ihre nackten Füße untergeschlagen, den Kopf über das Buch auf ihren Knien gebeugt.»

In den letzten Monaten des Lebens von Fania lebten das Kind und die Eltern, beieinander noch in der Nacht Zuflucht suchend, «wie drei Verurteilte aneinandergelockt in einer Zelle». Stumm litt das Kind darunter: «Nichts ahnten meine Eltern. Tausend Lichtjahre lagen zwischen ihnen und mir. Nicht Lichtjahre. Tausend Jahre der Finsternis. (...) Tausend Jahre der Finsternis zwischen jedem und jedem. (...) Und sogar damals, in Tel Arsa, an jenem Schabbat morgen, als Mutter an einen Baum gelehnt saß und Vater und ich unsere Köpfe auf ihre Knie legten, auf jedem Knie ein Kopf, und Mutter uns beide streichelte, sogar in jenem Augenblick, der mir der kostbarste aller Momente meiner ganzen Kindheit ist, trennten uns tausend Jahre der Finsternis.»

Bruch mit dem Vater

Etwa zwei Jahre nach dem Freitod der Mutter zog der Sohn einen scharfen Schnitt. Er änderte seinen Familiennamen Klausner in Oz um, was Mut, Stärke bedeutet. Der Jugendliche von damals erkannte zwar noch nicht, daß ein Identitätswechsel gar nicht möglich ist, aber wie viele andere Juden damals auch, brauchte er auf der symbolischen Ebene ein Zeichen für Verwandlung und Autonomiegewinnung. Er verließ Jerusalem und übersiedelte in den Kibbuz Hulda, wo er bei körperlicher Arbeit jener neue Jude werden wollte, der ihm noch in Kerem Avraham, unerreichbar fern, in den Kibbuzim zu leben schien. Der Bruch mit dem Jerusalemer Leben an der Seite des Vaters glich im Freudschen Verständnis einem Vatermord: «Ich brachte ihn besonders dadurch um, daß ich meinen Namen änderte.» Bald wurde offenbar, daß auch der vierzehneinhalbjährige neue Kibbuzbewohner Vergangenheit nicht abspalten konnte. Vielmehr verstand er nun besser, wo er herkam: aus einer Familie voller Trauer und Ängste, Resignation und Hilflosigkeit, die enttäuschte Erwartungen und anachronistische Ideale an den Sohn weitergegeben hatte. Das Hier und das Dort ließen sich für Oz nicht scheiden, ein Außenseiter blieb er: «Durch alle Tarnnetze, die ich mir überwarf, schaute dieser schwächliche Stadtjunge hervor, der sentimentale Schöngest und unermüdliche Redner, der phantasierte und dauernd alle möglichen seltsamen Geschichten erfand.»

Auge in Auge mit der Lebenstragik seiner Eltern und Großeltern hebt Oz in seinem Buch im Wort noch einmal auf, was im Leben unrettbar verloren war. Im Licht der Erfindung wiederholt sich der Lebensschmerz von Generationen und wird in Kunst überführt: in die «andere Welt», wie Agnon sagt. In ihr ist die Finsternis gelebten Lebens aufgehoben. In der Erfindung dieses über siebenhundertseitigen Briefes geben sich auch die Toten zu erkennen. Dieses Buch wird bleiben.

Karin Lorenz-Lindemann, Saarbrücken

Nach dem 11.9.2001

Jürgen Habermas und Jacques Derrida im Gespräch

Bei der Lektüre des Buches «Philosophie in Zeiten des Terrors» mag sich beim Leser eine verstörende Erfahrung der Ungleichzeitigkeit einstellen: Erfährt er doch aus einem zeitlichen Abstand von mehreren Jahren, was Jürgen Habermas und Jacques Derrida jeweils in einem Interview kurz nach den Attacken vom 11. September 2001 auf das World Trade Center und auf das Pentagon ihrer Befragerin Giovanna Borradori über die politischen wie gesellschaftlichen Auswirkungen und über die intellektuellen Herausforderungen dieses Angriffs geantwortet haben.¹ Vielleicht mag der Leser anfänglich den Eindruck haben, er zehre von einem «Wissensvorsprung», kann er doch die Antworten der beiden Philosophen an den eigenen Erfahrungen messen, die er auf Grund der politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen in den Jahren nach dem September 2001 machen mußte. Im Verlaufe der Lektüre scheint ihm aber dieser Wissensvorsprung immer kleiner zu werden, und zwar nicht deshalb, weil seine vielfach traumatischen Erfahrungen durch die Äußerungen der beiden befragten Philosophen eine abschließende Deutung gefunden haben, sondern weil sie durch deren Antworten an Kontur und damit an beunruhigender Schärfe gewonnen haben. Der anfänglich vorhandene Wissensvorsprung erweist sich so als ein vermeintlicher, ohne daß die Erfahrungen, auf die er eine Antwort zu geben versucht hatte, an Eindringlichkeit und Bedeutung verloren haben.

G. Borradori hat J. Habermas und J. Derrida eine Reihe ähnlich lautender Fragen gestellt, die sich etwa so zusammenfassen lassen: Gibt es so etwas wie eine weltgeschichtliche Bedeutung der Ereignisse vom 11. September 2001? Wie sollten die nordatlantischen Staaten auf sie reagieren? Welche Folgen haben die Attacken auf das World Trade Center und auf das Pentagon für die Art und Weise, wie in Zukunft nationale Souveränität gedacht und das Völkerrecht verstanden wird? Was genau ist Terror, und welche politische Bedeutung hat er? Sind die Attacken vom 11. September 2001 eine Reaktion auf negative Folgen im Prozeß der Globalisierung? Stehen wir vor einem Konflikt der Kulturen? Führen die Angriffe auf New York und auf Washington zu einer Verstärkung oder zu einer Schwächung der interkulturellen Verständigungsprozesse?

Es wäre nun ein Leichtes, im Einzelnen den Unterschieden und den Übereinstimmungen in den Antworten von J. Habermas und J. Derrida nachzugehen. Nur ist es fraglich, ob man auf diese Weise der Grundintention gerecht werden kann, welche beide Philosophen mit ihren Stellungnahmen zum Ausdruck bringen wollten. Sowohl J. Habermas wie J. Derrida griffen in ihren Äußerungen über die Angriffe auf New York und Washington und in ihren Überlegungen über deren politische wie gesellschaftliche Folgen auf die Tradition kritischen Philosophierens zurück, wie sie in Europa mit der Aufklärung zu ihrer vollen gesellschaftlichen Ausprägung gekommen ist. Für beide gaben zwei Sachverhalte den Ausschlag, warum dieser Rückgriff sie zu einer erneuten Auseinandersetzung mit dem Erbe europäischer Aufklärung führen mußte. Erstens einmal zielten nach der Selbstdarstellung der Attentäter die Attacken auf die Twin Towers wie auf das Pentagon nicht nur – unter bewußter Inkaufnahme des Todes von Tausenden von Menschen – auf deren Zerstörung, sondern ebenso sehr sollten dadurch die kulturellen und religiösen Wurzeln der westlichen Gesellschaft getroffen werden. Damit sahen die beiden Philosophen zwangsläufig ihre eigene intellektuelle Herkunft durch die Taten der Attentäter vom 11. September 2001 grundsätzlich in Frage gestellt. Zweitens bot sich für J. Habermas und J. Derrida in dieser Situation kein anderer Weg, um auf das Attentat und seine Folgen zu reagieren, als der kritische Rückgriff auf die

¹ Jürgen Habermas, Jacques Derrida, Philosophie in Zeiten des Terrors. Zwei Gespräche, geführt, eingeleitet und kommentiert von Giovanna Borradori. Philo, Berlin und Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004, 256 Seiten.

Voraussetzungen ihres Denkens und als das Bemühen um deren Prüfung. Damit stellte sowohl für J. Habermas wie für J. Derrida die Fähigkeit zur Selbstkritik und zur Selbstreflexion der Philosophie den Leitfaden dar, mit dessen Hilfe sie die von G. Borradori gestellten Fragen zu beantworten versuchten. Und beide benannten die «Forderung nach Toleranz gegenüber dem Anderen» als die prägnanteste und gesellschaftlich folgenreichste Ausprägung der philosophischen Tradition, der sie sich verpflichtet wissen und welche sie von allen Idealen der europäischen Geschichte durch das Verbrechen der Attentäter vom 11. September 2001 am stärksten in Frage gestellt sahen.

Diese Identität in der Thematik und in der Perspektive hat für den Leser ein besonderes Gewicht, weil sich J. Habermas und J. Derrida in der Beschreibung von Toleranz und in der Analyse, wie sie zutreffend zu verstehen sei, nicht einig waren. Zwar räumte J. Habermas ein, daß sich hinter dem universalen Anspruch, mit dem vielfach Toleranz behauptet wird, partikuläre Interessen verbergen können, aber er hielt gleichzeitig daran fest, daß ihr ein Moment der Selbstbezüglichkeit innewohne, so daß sie den Impuls wie den Leitfaden eines sich selbst korrigierenden Lernprozesses dessen, was toleriert und was nicht mehr toleriert werden könne, in sich schließe: «Auf der Basis der Gleichberechtigung und der reziproken Anerkennung der Bürger besitzt niemand das Privileg, die Grenzen der Toleranz nur aus der Perspektive je eigener Wertsetzungen vorzunehmen.» Im Unterschied zu J. Habermas rückte J. Derrida die historische Herkunft und die kulturelle Grenze des Toleranzbegriffs in den Mittelpunkt seiner

Analyse. Da für ihn die Toleranzforderung, wie er sie im politischen und alltäglichen Sprachgebrauch beobachten könne, von ihrer paternalistischen Herkunft nicht zu trennen sei (der Andere wird zwar geduldet, und gleichzeitig wird von ihm eine Anpassungsleistung gefordert), erweise sie sich für eine aktuelle Politik als nicht genügend. J. Derrida schlug stattdessen vor, den Begriff der «unbedingten Gastfreundschaft» als politischen Grundbegriff einzuführen. Damit meinte er eine Form des Umgangs mit dem fremden Anderen, der weder als Gast erwartet noch eingeladen wurde, «der als absolut fremder *Besucher* kommt, der ankommt und nicht identifizierbar und nicht vorhersehbar ist, alles andere als das». Wenn unter dieser Voraussetzung Toleranz als eine Form bedingter Gastfreundschaft gedacht werden kann, würde für J. Derrida unbedingte Gastfreundschaft die Forderung nach einer bedingungslosen Annahme des Fremden darstellen, die nur gedacht und in die Tat umgesetzt werden kann als Kritik jener Form der Gewährung von Gastfreundschaft, die sich gleichzeitig vor den Zumutungen des Gastes zu schützen sucht: «eine durch ein Immunitätssystem gegen das ganz Andere geschützte Gastfreundschaft, ist das wahre Gastfreundschaft?» Was hier J. Derrida in der Form der Negation zu umschreiben versucht, konvergieret mit J. Habermas' Feststellung der Selbstreflexivität des demokratischen Toleranzbegriffes.²

Nikolaus Klein

²Auf diesem Hintergrund werden verschiedene Formen des Terrorismus und dessen massenmediale Konstruktion, die Bedeutung des internationalen Rechts und die Bedeutung philosophischer und einzelwissenschaftlicher Analysen diskutiert.

Alter als Herausforderung und Chance

Aspekte einer Lebenszeit

Das Alter boomt. Faktisch, wie man bei sich und immer mehr anderen sehen und erleben kann. Thematisch, wenn man auch nur einen flüchtigen Blick auf die Medien wirft. Von dieser Entwicklung sind fast alle europäischen Gesellschaften betroffen. Die eine mehr, die andere (noch) weniger. Die Gründe dafür sind vielfältig. Für die Konrad-Adenauer-Stiftung Anlaß genug, im Rahmen der Cadenabbia-Gespräche «Medizin-Ethik-Recht» im Herbst 2004 das Thema zu behandeln. Nicht vor der Klagemauer, sondern im Blick auf die Herausforderungen und die Chancen, die diese Lebenszeit mit sich bringt. Dazu hatten sich Ärzte, Juristen, Theologen, Soziologen, Politiker, Journalisten, Vertreter der Kostenträger, Unternehmer und Marketingexperten versammelt. Ihre Ausführungen werden im Laufe des Jahres auch als Sammelband im Buchhandel erscheinen.

Es ging vor allem darum, wie für alte Menschen in unserer Gesellschaft ein ihnen angemessener Platz definiert werden kann, der einmal ihren Fähigkeiten gerecht wird, zum andern sie in die weitere Entwicklung der Gesellschaft integriert.

Zwischen der lärmenden Selbstdarstellung mancher Gruppierungen der Alten einerseits und der Abschiebung in Altenheime andererseits muß ein Selbstverständnis alter Menschen neu entwickelt werden, das ihren Stellenwert in der Gesellschaft würdigt und ihnen die Chancen einräumt, die ihnen zustehen.

Alt zu sein sollte in einer funktionellen Gesellschaft kein Makel bedeuten, sondern die Ermöglichung einer Chance, die die Jüngeren noch nicht haben, aus der sie aber vielfältigen Nutzen ziehen könnten.

Demographische Zeitenwende

Auch wenn man nicht die alten Grabenkämpfe der Gruppen und ihrer Interessen neu aufleben lassen will, ist es dennoch sinnvoll, einen kurzen Blick auf die Entwicklung im Rahmen der Weltbevölkerung zu richten. Nach einer Prognose der Vereinten Nationen wird sich das durchschnittliche Lebensalter der Weltbevölkerung beinahe verdoppeln, von 22 Jahren im Jahr 1975 auf

38 Jahre im Jahr 2050. In vielen Ländern werden die Menschen ein Alter von 50 Jahren und mehr erreichen. *Paul Wallace*, ehemals Herausgeber der britischen Zeitung *The Independent*, sagte dazu, ein wenig journalistisch formuliert: «Wir stehen vor einer demografischen Zeitenwende: Zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte gibt es mehr alte als junge Menschen. Ein Altersbeben wird im 21. Jahrhundert den Globus erschüttern und unseren Alltag schon bald radikal verändern.»

Dieses Altersbeben hat schon längst auch die Medien erfaßt, die ja nichts anderes sind als ein andauerndes und demaskierendes Selbstgespräch der Gesellschaft. Selbst dort, wo sich Medien noch relativ seriös mit der faltenreichen Tatsache auseinandersetzen, spürt man eine untergründige Angst durchschimmern. Es ist die zum Teil schön verkleidete aber deswegen nicht minder nackte Angst vor dem Sterben und vor dem Tod. Sie wird am ehesten sichtbar in Titeln wie «Jung, schön und gut drauf» oder in «Die zehn besten Anti-Aging-Tipps von Männerärzten» oder «Schlafen sie sich doch einfach jünger!» oder «Wild und weise» oder «Alter läßt sich durch Training zurückdrehen!» oder «Schlaflos sterben früher, Fitte leben länger». Überall in diesen frohgemuten Titeln geistert die Angst vor dem unausweichlichen Ende umher wie ein mageres Nachtgespenst. Sie macht auch vor Frank Schirrmachers «Methusalemkomplex» nicht Halt.

Da zeigt sich nichts anderes als die Furcht vor dem Tode und die daraus erwachsende Sehnsucht, ewig zu leben, und wenn das schon nicht geht, dann mindestens so lange wie möglich so viel wie möglich mitzubekommen vom schönen Leben. Rette sich, wer kann! Viele können nicht! Und sind dann verzweifelt, verlieren die Contenance und neigen zu Kurzschlußhandlungen. Die Zahl der Altersselbstmorde steigt. Immer mehr Medien berichten auch über die spektakulären Möglichkeiten und Techniken, dem Altersleben ein Ende zu machen. Es ist die Kehrseite des Anti-Aging-Wahns.

In einer solchen Situation, in der Torheiten und Ausweglosigkeiten sowie ein wirklichkeitsfremder Fortschrittsoptimismus einander die Hände reichen – und dennoch ins Leere greifen – ist es

sinnvoll über die «Zukunft des Alters zwischen Jugendkult und Altersweisheit» nachzudenken und sie in größere geistige und geschichtliche Zusammenhänge einzuordnen. Das ergibt eine heilsame Abkühlung der Gegenwartshitze. Diese Aufgabe übernahm in Cadenabbia der Philosoph Jürgen Mittelstraß vom «Zentrum Philosophie und Wissenschaftstheorie» der Universität Konstanz. Mittelstraß rekurrierte auf die antike Götterwelt und stellte von dort aus im Blick auf unsere Zeit fest: «Jugendlichkeit wird zur Pflichtaufgabe, im Privaten wie im Beruflichen. «Dynamisch», «flexibel», «innovativ» – das sind die Zauberworte unserer Zeit. Die Ordnung der Lebensalter tritt hinter die Ordnung falscher Wünsche und die des Marktes zurück. Dessen Dynamik wiederum kennt keine abgeschlossenen Lebensformen, auch nicht die der Reife. Allgemeine Jugendlichkeit, die sich gerade über ausgelebte Unfertigkeit definiert, eine Jugendkultur wird verschrieben.»

Mittelstraß wies darauf hin, daß es auch den Göttern der Griechen vor dem Alter ge graust habe und daß dementsprechend auch die griechische Kultur körperbetont, sinnlich, sportlich und jung war. Dort standen die Alten «für die Ordnung der Gesellschaft, die Jungen für ihre bevorzugte Unordnung». Das ist im Grunde auch in der weiteren europäischen Entwicklung so geblieben – selbst dort, wo in der römischen und mittelalterlichen Gesellschaft das Alter an institutioneller Bedeutung und gesellschaftlichem Ansehen gewann.

Die heutige Situation schilderte Mittelstraß in einer sprachlichen Raffinesse, die es verdient, ausführlich wiedergegeben zu werden: «Auch heute scheint eine ganze Kultur auf Jugend umzustellen. Die Kosmetikindustrie boomt und die sogenannte Schönheitschirurgie, die in Wirklichkeit mehr Narben als gewünscht und versprochen hinterläßt und geliftete Gesichter meist in ein tiefgefrorenes Lächeln taucht, auch. Der Körper verliert seinen Geruch und seine Falten, nicht nur auf den Hochglanzseiten der Gazetten und der Werbung. Wer sich jetzt nicht schminkt, ist out, und wer sich jetzt nicht salbt, verpasst die nächste Verführung – so lautet die Botschaft der Munter- und Jugendmacher. «Einstein meets Monroe» – so eine hübsche Fotomontage aus den 1950er Jahren... Blond gegen Weiß – das klingt verlockend und sieht auch gut aus, bleibt aber doch wohl eher ein Element jener falschen Welt, mit der wir uns vor uns selbst zu verbergen versuchen... Und auch die Anti-Aging-Medizin wird im Gefolge eines um sich greifenden «erwachsenen Infantilismus» zum großen Geschäft. Da wird, Botticellis Venus und Michelangelos David immer im Blick, geschnitten, gehobelt, geschmirgelt, gespritzt, geätzt, geraspelt auf Teufel komm raus. Die Anthropologie, mit der die Philosophie den Menschen und seine Befindlichkeit, die *conditio humana*, seit alters her zu beschreiben und zu ergründen sucht, gerät in die Hände von Handwerkern; nicht Einsichten in das, was wir sind, was unsere Natur ist, Idealmaße und Maßnahmen sind gefragt. Zum Geburtshelfer, der uns den Eintritt in die Welt erleichtert, zum Fahrlehrer, der uns mobil macht, und zum Psychologen, der sich um unsere Seele kümmert, tritt der Bodybildner; aus den Körpern wird die Zeit vertrieben.»

Gestaltloser Zeitenfluß gegen prozeßhafte Lebensformen

Schaut man diesen gegenwärtigen Vordergrund vor dem Hintergrund der Geschichte genauer an, und geht man davon aus, daß das Alter eine «Gestalt des Lebens» ist, dann verlieren das Alter – aber auch die Jugend – ihre Zeit. Die aktuelle Entwicklung führt dann wirklich dazu, daß dem Leben seine natürliche Ordnung abhanden kommt. Das unterscheidet unsere Gesellschaft vom griechischen Anfang unserer Kultur, in der sich eine Ordnung der Zeit mit einer Ordnung der Lebensformen oder zeitlichen Gestalten, unter die das Leben tritt, verband.

Mittelstraß setzte sich denn auch ausführlich mit den antiken Zeitkonstruktionen und Gestaltmodellen von Zeit auseinander und verglich sie mit modernen Versuchen, die Zeit in den Griff zu bekommen. Sein Urteil: «Moderne Zeitkonstruktionen sind den antiken Zeitvorstellungen theoretisch überlegen, lebensweltlich, unter Gesichtspunkten einer menschlichen Zeit, wahrscheinlich,

trotz ihres praktischen Charakters, unterlegen. Darüber täuschen das Altmodischwerden der Analoguhr am Handgelenk, die noch die Sonnenbahn simuliert, und der Vormarsch der Digitaluhr, die gar nichts mehr darstellt, die nur noch «zählt», nur hinweg. Gleichzeitig wird die Einsicht, dass das Leben nicht Zeit, prozesshafte Zeit ist, sondern Zeiten, gestalthafte Zeiten hat, bloss. Modernität, auch wenn sie einmal auf das falsche Pferd bzw. auf die falsche Uhr setzt, ist eben ansteckend.»

In nahezu allen Zeitkonstruktionen der menschlichen Geschichte hat jede Gestalt des Lebens ihren Sinn. Wer nur vom «eigentlichen» Leben spricht, und dies nur mit der Jugend identifiziert, habe das Leben nicht begriffen, meinte Mittelstraß.

«Dieses Wissen aber, so scheint es, ist heute verloren gegangen, wenn wir das Alter nicht mehr als eine besondere Gestalt des Lebens zu begreifen vermögen, und wenn doch, dann eben als etwas Negatives, verglichen mit den vorausgegangenen Gestalten Minderes. Deshalb die Körperschneider, die an die Stelle der früher gesuchten Altweiber- und Altmännermühlen getreten sind, und deshalb die alleinige Vorstellung von Armut (an Lebenschancen), Verfall und Vergreisung.»

Die Frage stellt sich: Sind wir eine untergehende Gesellschaft? – Mittelstraß ist der Auffassung, daß vieles dafür spricht, «gerade auch die aufgeregte Jugendlichkeit der Älterwerdenden». Sie zeigt sich in einem wachsenden Unvermögen, dem Alter jenseits von Seniorenwohnheimen, Pflege- und Intensivstationen eine eigene Lebensform und ein eigenes Glück zuzuweisen.

«Das Leben droht unter dem Zwang zur Jugendlichkeit eine wesentliche Gestalt, die des Alters, zu verlieren. Nicht nur die Eitelkeit, auch die Jugend, die wahre wie die falsche, ist das letzte Kleid, das der Mensch auszieht.»

Es war ein Vorzug von Mittelstraß' Ausführungen, daß er kein Blatt vor den Mund nahm, Klartext redete, Ruhe in die Aufregtheiten der aktuellen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen zu dieser wichtigen Lebensfrage brachte. Er sagte manches, was auch aus der Theologie hätte kommen können – oder kommen müssen, deren gegenwärtige und anhaltende Schwäche auch in dieser Frage offenkundig ist.

Angst als hintergründige Ursache vager Prognosen

«Die Furcht vor dem Alter ist stärker als die Furcht vor dem Tod. Wir fürchten uns nicht so sehr davor, nicht mehr zu sein, als davor, nicht mehr so zu sein, wie es die Jugend und die Mitte des Lebens sind. Vor den Zeitgestalten der Jugend und des Erwachsenseins – wenn wir denn noch so unterscheiden – verblasst die Gestalt des Alters zur Kehrseite des Lebens. Der Wunsch, in diese Gestalt des Lebens zu treten, erscheint wie etwas Krankhaftes, der Eintritt in diese Gestalt wie ein unabwendbares Schicksal. Auf der Schale des Glücks liegen die Gestalten der Kindheit, der Jugend und des voll erblühten Lebens, nicht die des Alters. Als wäre Glück allein etwas Junges, auch Erwachsenes, nichts, das auch im Alter wohnt, es zu wärmen vermag. Der Kirchenvater Augustinus hat recht: «Jugend und Alter können nicht zugleich im Leibe sein, aber in der Seele.» Jugend und Alter sind nicht gestaltgleich, aber im Handlungs- und Selbstverständnisse koexistent möglich.»

Auch die Medizin hat in der Frage des Alters und des Alterns keine klare Antwort. Verschiedene Einschätzungen und Prognosen stehen einander entgegen: Optimistische Perspektiven rechnen damit, daß sich Krankheitsprozesse in Zukunft soweit verlangsamen bzw. verschieben lassen, daß sie erst jenseits des biologischen Höchstalters – angenommen werden etwa 100 Jahre – auftreten werden, also nicht mehr innerhalb der üblichen Lebenszeit liegen. Damit würde das Alter seine Krankheit verlieren und seine Angst vor der Krankheit. Pessimistische Einschätzungen verknüpfen das wachsende Alter mit wachsender Hinfälligkeit und Sterblichkeit. Jedes gesunde Jahr eines verlängerten Lebens, so sagen manche, würde durch etwa dreieinhalb kranke Jahre erkaufte.

Man darf mit guten Argumenten und einigen weniger guten Erfahrungen annehmen, daß keine dieser Einschätzungen im reinen

Zustand das Licht der Wirklichkeit erblicken werde. Die einen nicht, weil sie schlicht die natürliche Entwicklung ausklammern, die, so Mittelstraß, «noch manch böse Überraschung (Stichwort AIDS) für uns bereithalten wird», die anderen nicht, weil sie den wissenschaftlichen Fortschritt zu gering einschätzen.

Entscheidend aber ist etwas anderes – das machte Mittelstraß zum Schluß seiner Gedankenführung deutlich: «Dass das Alter wieder als eine Lebensform, als eine Gestalt des Lebens in den Blick tritt, die sich nicht allein als Ausbleiben von <Wachstum> und als Eintritt von <Verfall> definieren lässt. Die Zukunft des Alters ist seine (Wieder-)Entdeckung als genuine Lebensform.» Daß dies nicht ganz einfach ist, darauf machte Mittelstraß alle die aufmerksam, die das Problem mit Schlagzeilen und schnellen Formeln einzufangen versuchen. «Zu unterschiedlich sind schon die lebensweltlichen Vorstellungen von einem gelingenden Leben und zu ärgerlich wäre es, ein gelingendes Altern nur an gewonnenen Jahren zu messen. Wer sehr alt wird, sieht in der Regel auch mehr Elend, nimmt an mehr misslingendem Leben teil, steht an vielen Gräbern. Außerdem ist sich auch die Philosophie, selbst nach fast zweieinhalbtausendjährigem Nachdenken, noch immer darüber uneins, was ein gelingendes Leben ist. Nur, dass dieses sich nicht allein auf Jugendlichkeit reimen wird, ist klar.»

Die Frage ist, ob die Altersfachleute und Altersexperten der verschiedenen Disziplinen und gesellschaftlichen Gruppen und Interessensverbänden sich die Zeit nehmen wollen und können – sie könnten, wenn sie wollten! – ihre Handlungen und Unterlassungen in den Kontext solcher Überlegungen zu stellen. Das ist keine vertane Zeit, sondern eine dringende Notwendigkeit angesichts etwa der aktuellen Diskussionen, Auseinandersetzungen, Ratlosigkeit und Blickverengungen im Gesundheitswesen. Immerhin steht bei dieser Thematik auch die Frage an, was der Mensch von sich hält, was wir von uns selber halten wollen.

Mittelstraß hatte am Ende auch noch einen Trost bereit: die Endlichkeit selber: «Wäre das Leben des Menschen ein endloses Leben, ein Leben ohne Tod, verlöre es nicht nur seine Gestaltbarkeit, sondern mit dieser auch sein Wesen. Es wäre ein Leben, in dem alle Erfahrungen immer noch gemacht werden könnten – also nie gemacht zu werden brauchten, ein Leben, in dem alle Entscheidungen immer noch getroffen werden könnten – also nie getroffen werden müssten. Die Besonderheit des Alters liegt

nicht darin, dass das Leben schwächer wird, sondern darin, dass das Alter die letzte Lebensform ist, die das Leben bietet, die letzte Gestalt, die es einnimmt und mit der es sich vollendet. Wären wir unsterblich oder Götter – eine Vorstellung, von der die Anti-Aging-Medizin unserer Tage geleitet zu sein scheint – und dächten wir dann noch über Leben und Tod nach, wäre das nur noch ein beliebiger Zeitvertreib, den wir mit alternden Organismen, mit alternden wie nicht alternden Ziliaten (Wimpertierchen) und Bakterien, die überhaupt nicht zu altern scheinen, trieben. Aber wir sind keine Götter und glücklicherweise auch keine Zikaden. Und das eben macht ein Nachdenken über die Ordnung des Lebens und die Ordnung der Lebensformen heute so wichtig.»

Anfragen an das Selbstverständnis der Gesellschaft

Es ist nicht zu übersehen, daß in der gesellschaftlichen Frage über die Chancen und Herausforderungen des Alters die Medien eine zentrale Rolle spielen. Dabei ist – kritisch angemerkt – auffällig: Was denn der Mensch sei, was er sein solle und sein könnte, das ist dort kein auffälliges Thema. In den Medien schwankt der Begriff des Alters zwischen Jugendkult und Altersangst hin und her. Inflationär werden Rezepte und Techniken angeboten, wie man immerzu jung bleiben könne. Ein Rezept ist besser, eine Technik wirkungsvoller als die andere. Und wo die Rezepte nicht mehr greifen, führt man dann die Horrorszenerarien ins Feld, berichtet von schrecklichen Altenheimen – die es auch gibt – die immer häufiger zu Pflegeheimen werden.

Es mangelt in den Medien nicht an Rezepten. Es mangelt an Konzepten. Man sagt dem Altern und dem Alter den Kampf an, weil Alter im Verständnis von immer mehr Journalistinnen und Journalisten als etwas angesehen wird, was es eigentlich nicht geben dürfe, und das Ende des Alters, das Sterben und den Tod schon gar nicht. Man muß diesen Sachverhalt deswegen so drastisch formulieren, weil er der gesellschaftlichen Grundstimmung entspricht, die die Medien in ihrem Regelkreis nicht nur schaffen und erzeugen, sondern auch aufnehmen und verstärken. Das Unverständnis und Verständnis des Alters bei den Schreibenden und Sendenden ist im Grunde identisch mit dem Verständnis und Unverständnis der Gesellschaft, in die hinein sie senden, schreiben und sprechen.

Diese Feststellung berührt auch viele besondere Bereiche innerhalb der Gesellschaft. Sie rührt an das Selbstverständnis, zum Beispiel von Ärztinnen und Ärzten, des Pflegepersonals, sie rührt an das Selbstverständnis von Politikerinnen und Politikern, sie rührt auch an das Selbstverständnis von Seelsorgerinnen und Seelsorgern. Sie handeln – oder sie handeln nicht – alle aus einem mehr oder – leider – weniger klaren Bewußtsein vom Alter des Menschen und damit von dem, worauf alles im menschlichen Leben hinausläuft: vom unausweichlichen Ende, von der Hinfälligkeit, der grundsätzlichen Gebrechlichkeit, der Unvollkommenheit, der existentiellen Einsamkeit. Dahinter verbirgt sich im Letzten das Problem eines fensterlosen monadischen Daseins, anders gesagt: einer fehlenden religiösen Perspektive, die von quantitativen zu qualitativen Bewertungen führen könnte.

Das ist gewiß eine streitbare Behauptung. Aber der notwendige Streit darüber könnte produktiv sein, wenn man ihn entschiedener und grundsätzlicher auf dem Feld der gesellschaftlichen und politischen Auseinandersetzung begänne und ihn nicht in den Bereich der «Privatsache» abschöbe. Die Frage der religiösen Perspektive hat nicht nur persönliche, private Bedeutung für das Verständnis des Alters, sie hat auch enormes gesellschaftliches und politisches Gewicht. Der verstorbene Kölner Kardinal Joseph Höffner, der auch ein bedeutender Sozialwissenschaftler war, hat in seinen theologischen und sozialwissenschaftlichen Arbeiten immer wieder auf diesen Sachverhalt hingewiesen. Als ich ihn in einem langen Fernsehgespräch in der Reihe «Zeugen des Jahrhunderts» im ZDF nach seinem Verständnis, nach seiner Auffassung vom Alter gefragt habe, hat er so geantwortet: «Es genügt nicht, unserem Leben mehr Jahre zu geben. Wir müssen den Jahren mehr Leben geben.» *Michael Albus, Heidesheim*

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Telefon 01 201 07 60, Telefax 01 201 49 83

E-Mail Redaktion: orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: orientierung.abo@bluewin.ch

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,
Werner Heierle, Paul Oberholzer, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice
Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting),
Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2005:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.– / Studierende Fr. 50.–

Deutschland und Österreich: Euro 50.– / Studierende Euro 38.–

Übrige Länder: SFr. 61.–, Euro 33.– zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 100.–, Euro 60.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt

Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4842),

Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.