



ORIENTIERUNG

Nr. 10 70. Jahrgang Zürich, 31. Mai 2006

SEIT DER MITTE DES VERGANGENEN JAHRES findet unter muslimischen Gelehrten eine Debatte um Fußball statt. Sie bietet Anlaß, über das Verhältnis des Islams zum Sport im allgemeinen nachzudenken, dann aber im besonderen, auf einen Perspektivenwechsel bei manchen Rechtsgelehrten hinsichtlich ihrer Aufgaben hinzuweisen. Ausgangspunkt der Debatte war eine Fatwa (Rechtsgutachten) aus dem Jahr 2002, in der sich im Internet der im übrigen bisher nicht bekannte saudische Gelehrte Abdallah al-Najdi zum Fußballspiel geäußert hatte. Seine grundsätzliche Kritik geht von einem Ausspruch des Propheten Muhammad aus, der seine Anhänger gewarnt haben soll, sich Nicht-Muslime zum Vorbild zu nehmen und sie nachzuahmen. Da Fußball ein europäisches Spiel ist, schlug er vor, die Regeln des Spiels zu ändern und sie zu islamisieren. Alles in allem nannte er fünfzehn Modifikationen. So solle das Spielfeld nicht durch vier Linien begrenzt werden, bei den Toren möge die Querlatte entfernt werden, die Mannschaft solle nicht aus 11 Spielern bestehen, Spieler sollten auch nicht ausgewechselt werden; anstelle von zwei Halbzeiten habe man eine oder drei Perioden zu spielen, auf die spezielle Fußballterminologie, also Tor, Ecke, Abseits etc. habe man zu verzichten, Strafen für Foulsollten nach den Regeln des islamischen Rechts gehandelt werden. Auch auf eine spezielle Spielkleidung habe man zu verzichten; vielmehr sollten die Spieler in normaler Kleidung oder im Pyjama auflaufen. Es solle keine Nachspielzeit und kein Elfmeterschießen geben. Auf einen Schiedsrichter könne ebenfalls verzichtet werden. Jede Form von Jubel oder Ärger über den Spielverlauf habe zu unterbleiben. Natürlich sind nach den Vorstellungen von Abdullah al-Najdi auch Zuschauer nicht gestatten. Diese sollen vielmehr in das Spiel mit einbezogen werden. Das Spiel habe im übrigen lediglich der körperlichen Ertüchtigung zu dienen. Es sei wie jeder andere Sport vor allem auf die Vorbereitung des Glaubenskampfes im Jihad ausgerichtet. Dieses Rechtsgutachten wäre wohl in der Zahl von Tausenden von Gutachten im Internet ohne Beachtung geblieben, wenn saudische Zeitungen in der zweiten Hälfte des Jahres 2005 nicht gemeldet hätten, daß einige saudische Fußballspieler, die sich auf diese Fatwa bezogen, ihre Vereine verlassen hätten, um sich den Aufständischen im Irak anzuschließen. Einige sollen ihre Bereitschaft zu Selbstmordattentaten geäußert haben.

Islam und Fußball

Die Reaktionen des offiziellen Islams in Saudi-Arabien und in der übrigen islamischen Welt auf diese Meldungen waren eindeutig. Die Beteiligten an der Diskussion wiesen zunächst einmal auf die grundsätzliche Haltung des Islams zu sportlichen Aktivitäten hin. Wie in allen derartigen Fällen wurden zunächst Aussagen des Propheten Muhammad im Bezug auf Sport im allgemeinen herangezogen. Die bekanntesten sind: «Lehre deine Kinder Reiten, Schwimmen und Bogenschießen.» Ferner: «Lehre deine Töchter Lesen, Schwimmen und Bogenschießen.» Gerne wurde in diesen Debatten auch darauf hingewiesen, daß der Prophet Muhammad auch im Alter von mehr als sechzig Jahren gerne mit seiner vierzig Jahre jüngeren Lieblingsfrau Aischa um die Wette gelaufen und dabei regelmäßig schneller als die junge Frau gewesen sei. Neben diesem Vorbild wird auch mit den Vorteilen für die muslimische Gemeinschaft argumentiert, für die kräftige Männer und Frauen von Nutzen sind. Auch für diese Argumentation findet sich ein Propheten-ausspruch: «Ein starker Gläubiger wird von Gott mehr geliebt als ein schwacher.» Diesen Satz mag der Prophet Muhammad aber auch anders gemeint haben. Da sich in der islamischen Tradition auch Formulierungen finden, die dem lateinischen «Mens sana in corpore sano» entsprechen, läßt sich eine grundsätzlich positive Einstellung des Islams gegenüber sportlicher Ertüchtigung feststellen. Generell Kritik wird aber an manchen Begleitumständen sportlicher Veranstaltungen geübt. Dabei wird häufig auf problematische Reaktionen von Zuschauern auf den Spielverlauf bei Mannschaftssportarten wie dem Fußball hingewiesen. Fans werden aufgefordert, gegnerische Mannschaften und deren Fans nicht durch entsprechende Schlachtgesänge zu beleidigen oder deren Gefühle zu verletzen. Schließlich sehe der Islam sportliche Aktivitäten als eine Möglichkeit

ISLAM

Islam und Fußball: Debatte unter islamischen Gelehrten – Das Internet als neues Forum für Fatwas – Eine grundsätzliche Kritik am Sport – Nicht-Muslime dürfen nicht Vorbilder sein – Minimale Änderungen der Spielregeln – Aussagen des Propheten Muhammad zum Sport – Kritische Bemerkungen zur Praxis von Internet-Fatwas – Wider einen leichtsinnigen Umgang mit Bagatellen bei Rechtsentscheiden – Zur Popularität des Fußballspiels – Unterschiedliche Reaktion religiöser Autoritäten – Islamische Fußball-Ligen in Israel. *Peter Heine, Berlin*

LITERATUR

«... so ausgesetzt, wie ich mich fühle ...»: *Friederike Mayröckers* Erinnerungsbuch «Und ich schüttelte einen Liebling» – Lyrisches Gedenken in «Requiem für Ernst Jandl» – Ein äußerer Anstoß – Der Ursprung der Tränen – Die literarischen Bezugsgrößen – Ein wildwuchernder, oft rauschhafter Text – Ein Dokument der Selbstbefragung – Die Arbeit des Schreibens – Ein Buch unendlicher Trauer.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

ZEITGESCHICHTE

Auf den Spuren des Verbrechens: Erinnerungs- und Versöhnungsarbeit in Auschwitz – Deutsche Sektion von «Pax Christi» besucht Auschwitz – Der Ort und das Verbrechen – Zeugen und Beweise – Die offene Wunde der Polen – Kontroversen um das Gedenken – Der Umgang der Kirche mit Auschwitz – Das Zentrum für Dialog und Gebet – Drei unterschiedliche Perspektiven – Ein Ort der Begegnungen und der Gespräche – Gedenken im Übergang.

Wiltrud Rösch-Metzler, Stuttgart

THEOLOGIE/RELIGIONSWISSENSCHAFT

Zwischen Konkurrenz und Komplementarität: Zum Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft – Theologie als Wissenschaft – Zum Verhältnis der beiden Disziplinen – Profilierung durch Distanzierung – Zur wissenschaftstheoretischen Debatte in der Theologie – Die Entdeckung der Religionsgeschichte als Thema – Innere Kämpfe und Querelen – Ein kulturwissenschaftlicher Rahmenkonsens? – Theologische Kampflinien zwischen Verbinnenkirchlichkeit und Verreligionswissenschaftlichkeit – Propheten rechts, Propheten links – Was ist eine «Spiritualität ohne Religion»? – Zwischen Konkurrenz, Komplementarität und Konvergenz – Vier Überlegungen zu einer praktischen Religionstheorie im Rahmen einer theologischen Handlungstheorie.

Edmund Arens, Luzern

BUCHHINWEIS

Gegenansichten: Eine Publikation aus Archivbeständen der «Bremer Forschungsstelle für Osteuropa» – Private Photographien aus der osteuropäischen Dissidentenbewegung. *Nikolaus Klein*

an, das gegenseitige Verständnis und die Zusammenarbeit zwischen den Menschen zu verbessern und nicht als Instrument zur Schaffung von Konflikten unter ihnen. In der Internetseite IslamOnline.net werden folgende allgemeine Regeln für muslimische Sportler aufgestellt: Ein Muslim soll sich nicht dermaßen um seinen Sport kümmern, daß er dadurch seine religiösen und gesellschaftlichen Pflichten vernachlässigt. Er soll seinen Sport auch nicht in einer Weise praktizieren, durch die andere in ihrem Alltagsleben gestört werden. Blinder Fanatismus für oder gegen eine Mannschaft wird als un-islamisch angesehen. Sportliche Aktivitäten, bei denen Männer und Frauen in einen unziemlichen Kontakt kommen können, sind nicht gestattet. Schließlich lehnt der Islam Formen sportlicher Aktivitäten ab, bei denen Frauen Männer sexuell erregen können. Als Beispiel werden Tanzveranstaltungen genannt, die auch von Männern mit angesehen werden. Vor allem verbietet der Islam Frauen auch Sportarten, die grundsätzlich Männern vorbehalten bleiben sollen. Eine Festlegung, um welche Sportarten es sich dabei handelt, wird jedoch nicht getroffen. Eine kürzliche Diskussion unter muslimischen Gelehrten um eine indo-muslimische Tennisspielerin, deren Sportkleidung wegen eines zu kurzen Rocks und unbedeckter Arme kritisiert wurde, verbietet nicht etwa das Tennisspielen für Frauen, sondern bezieht sich auf das Auftreten der jungen Sportlerin.

Unkontrollierbare Schwemme von Fatwas im Internet

Neben solchen sportpraktischen Überlegungen finden sich aber auch grundsätzliche Gedanken zur Praxis von Internet-Fatwas. Dabei ist zunächst einmal daran zu erinnern, daß sich hier ein Feld der Vermittlung von religiösen Meinungen entwickelt hat, das durch niemanden kontrolliert werden kann. Die Anarchie im Internet, von der in den ersten Jahren nach der Entstehung des WorldWideWeb gesprochen wurde, ist im Zusammenhang mit den verschiedenen islamischen Webseiten sehr deutlich zu erkennen. Angesichts der großen Zahl von Usern sind Kontrollen kaum möglich. Heftige Kritik äußern die muslimischen Gelehrten zunächst an der Anonymität des Internet. Die Kompetenz und die Intelligenz vieler Internet-Gutachter wird in Zweifel gezogen. Dazu werden eine Reihe von Fatwas vorgestellt, die als unsinnig, dumm oder schlicht falsch bezeichnet werden. Dazu sei nur ein Beispiel aus dem Bereich des Internet herausgegriffen. Demnach sollten sich Frauen nur dann ins Internet einloggen dürfen, wenn ein männlicher «Beschützer» anwesend sei. Hier wurde vor allem der mangelnde Realismus einer solchen Forderung kritisiert. Eine bemerkenswerte Position nahm in dieser Debatte der Großmufti von Ägypten, Scheich Ali Gomaa, ein. Auch er konstatierte zunächst einmal die Überschwemmung mit Fatwas im Internet. Er sah eine Kontrolle grundsätzlich als erforderlich. Diese ist aber angesichts der besonderen Struktur dieses Kommunikationssystems nicht realisierbar. Er wies in seiner Argumentation auch darauf hin, daß für manche der Internet-Gutachter finanzielle Überlegungen eine Rolle spielten und sie sich daher zu allem und jedem äußerten. Mit diesem Argument diskreditierte er die entsprechenden Gutachten. Auch der Generalsekretär des ägyptischen Obersten Rates für islamische Angelegenheiten, Abd al-Sabur Marzuk, äußerte sich ähnlich und ging speziell auf die Fußball-Fatwa aus Saudi-Arabien ein. Er meinte, daß man nur über ernsthafte Themen Fatwas erstatten solle. Eine Fatwa über Fußball wertete er als völlig unangebracht. Es fänden sich keine Aussagen zu dieser Sportart im Koran oder in anderen autoritativen Quellen des Islams. Dann müsse man aber nach der Regel vorgehen, daß das was nicht verboten sei, für erlaubt angesehen werden müsse. Als Beispiel für unsinnige Gutachten wies er auf eines hin, in dem ein Gelehrter sich Gedanken über die richtige Sportkleidung gemacht habe. Wenn die Trikots Teile des menschlichen Körpers unbedeckt ließen, entspräche das nicht den Vorschriften für eine islamische Kleidung. Abd al-Sabur Marzuk erwies sich in seinem Kommentar zu einer solchen Fatwa als Fußballkenner, indem er sagte, daß Zuschauer bei einem Fußballspiel doch nicht auf die Beine oder Füße der Spieler schauen,

sondern auf den Ball und die Art und Weise, wie die Spieler mit ihm umgingen. Die Einschätzung des Fatwaunwesens im Internet durch zwei der renommiertesten Gelehrten der islamischen Welt ist deshalb von Interesse, als sie der sich in vielen Bereichen des täglichen Lebens in der islamischen Welt entwickelnden religiösen Skrupulösität eine deutliche Absage erteilt haben. Die Erstattung einer Fatwa ist eine ernste Angelegenheit und dabei sollten auch nur ernsthafte Fragen behandelt werden.

Eine sicher etablierte Säkularreligion

In den wenigsten Fällen haben sich Fußballspieler und Fans in der islamischen Welt durch Fatwas von der Begeisterung für ihren Sport abbringen lassen. Das Verbot dieses Spiels durch die afghanische Taliban-Regierung hat zu deren wachsender Unbeliebtheit bei der Bevölkerung in stärkerem Maße beigetragen als manche andere Regelungen. Fußball ist auch in Ländern wie Iran oder Sudan, die sich in allen Lebensbereichen auf das islamische Recht berufen, ein zentrales Thema von Diskussionen in Teestuben, auf Ämtern oder in Universitäten. Zu Tausenden ziehen die Zuschauer zu den Spielen in die großen Arenen dieser Staaten. Die staatlichen Autoritäten achten aber darauf, daß es nicht zu Konflikten zwischen der Spielansetzung und den Regelungen des Pflichtgebets kommt. In den Fußballmannschaften der islamischen Welt spielen praktizierende Muslime und solche, denen an ihrer Religion weniger liegt, ebenso wie Angehörige anderer Religionen. Veränderungen an den Regeln des Spiels werden selbstverständlich nicht vorgenommen. Fußball ist auch in islamischen Ländern eine Säkularreligion mit all ihren Regeln und Ritualen geworden. Nur einige muslimische Palästinenser in Israel haben versucht, unter Beibehaltung der internationalen Regeln ihren Sport zu islamisieren. Die Mehrzahl der Palästinenser mit israelischem Paß spielen in den nationalen israelischen Fußball-Ligen. Einige muslimische Fußballspieler, die sich ihrer Religion eng verbunden fühlen, haben vor zwanzig Jahren mit der Unterstützung der «Islamischen Bewegung», einer den Muslimbrüdern nahestehenden Gruppierung, eine islamische Fußball-Liga gegründet. Nach internen Auseinandersetzungen spaltete sich die «Islamische Bewegung» im Jahr 1996. In der Folge entstanden auch zwei islamische Fußball-Ligen in Israel. Eine Liga mit Klubs im Süden Israels bestand 1999 aus 14 Mannschaften, die zweite im Norden aus 19 Teams. Es gibt auch eine Art Auswahlmannschaft, die im Rahmen von Gastspielen auch gegen Mannschaften in den Gebieten unter der Kontrolle der palästinensischen Autonomiebehörde und in Jordanien spielt. Inzwischen erhalten die Mannschaften auch finanzielle Mittel aus öffentlichen Kassen.

Ausnahme: Islamische Fußball-Ligen in Israel

Die Islamizität der Klubs drückt sich zunächst durch ihre Namen aus. Da gibt es einen Klub mit Namen «Hittin», was an eine Schlacht Saladins gegen die Kreuzritter erinnert, ein anderer «Al-Buraq». Al-Buraq ist der Name des Reittiers, auf dem nach islamischer Tradition der Prophet Muhammad seine Himmelsreise angetreten hat. Das markante Kennzeichen für die islamischen Fußball-Ligen aber sind die besonderen Rituale. Vor Beginn eines Spiels rufen die beiden Mannschaften «Allahu akbar» (Gott ist groß). Vor dem Spiel oder in der Halbzeitpause versammeln sich Spieler, Betreuer, Manager und Schiedsrichter zum gemeinsamen Gebet. Falls es die räumlichen Umstände erlauben, werden auch die Zuschauer dazu eingeladen. Nach dem Spiel versammeln sich die Mannschaften und hören die Predigt eines Imams. Auch im Sommer tragen die Spieler lange Hosen. Dies wird allerdings nicht mit Regeln muslimischer Schamhaftigkeit begründet, sondern mit dem Wunsch, die körperlichen Belastungen und damit die Fitness zu erhöhen. Normalerweise werden die Spiele so terminiert, daß sie nicht mit den Gebetszeiten kollidieren. Sollte aber doch einmal der Gebetsruf von einem nahen Minarett während des Spiels erschallen, wird das Spiel für einige Minuten unterbrochen. Die Spieler sind angehalten, auch

in der Hitze des Spiels von Beschuldigungen und Beleidigungen der gegnerischen Spieler Abstand zu nehmen. Bei schweren Fouls, die zum Platzverweis führen, werden die Spieler erst wieder zu den Spielen zugelassen, nachdem die religiösen Führer der «Islamischen Bewegung» dem zugestimmt haben. Auch die Zuschauer haben sich an ein entsprechendes Reglement zu halten. Es gibt keine speziellen Fan-Artikel. Als Fahnen und Banner sind nur solche in der grünen Farbe des Islam mit religiösen Aufschriften gestattet. Anfeuerungsrufe stammen auch aus dem muslimischen Ritualkontext. Man hört Rufe wie «Allahu akbar» oder «al-Hamdu li-llah» (Gott sei dank). Diese Formulierungen werden auch benutzt, wenn es auf dem Spielfeld heiß hergeht. So sollen die Spieler daran erinnert werden, sich an die Regeln des richtigen Verhaltens unter Muslimen zu halten. Nach der Feststellung von Beobachtern bleiben diese Ermahnungen nicht ohne Erfolg.

Gelegenheit zum Hineinwachsen in die Glaubenspraxis

Die Ergebnisse und der Verlauf der Spiele der islamischen Ligen werden in der muslimischen Presse ausführlich geschildert. Die Artikel bieten auch Gelegenheit, weitergehende Überlegungen über das einzelne Sportereignis hinaus anzustellen. So ermahnt man die Sportler, wenn sie in der Hitze des Spiels gegen Regeln des Verhaltens gegenüber einem anderen Spieler verstoßen haben, dafür auch Gott um Vergebung zu bitten. Vor allem aber

wird darauf hingewiesen, daß Fußball nicht ein eigenes Ziel sein kann. Das Ziel des Menschen sei vielmehr das Paradies, auf das alle menschlichen Bemühungen gerichtet werden müßten. Angesichts derartiger Feststellungen kann es nicht überraschen, wenn die islamischen Organisationen, Fußball für die Da'wa (Mission, wörtlich «Ruf, Einladung») nutzen. Bei Trainingstreffen für Kinder und Jugendliche wird auch gebetet. Dabei wird betont, daß niemand zum Beten gezwungen werde. Man rechnet mit einem Nachahmungs- und Mitmacheffekt besonders bei den Kindern, in deren Familien nicht gebetet wird. Neben den fußballerischen Fähigkeiten soll auch und vor allem der Charakter der Kinder im Sinn des Islamverständnisses der «Islamischen Bewegung» geprägt werden.

Offenbar gibt es diese islamischen Fußballligen nur in Israel. Aus muslimischen Ländern sind solche religionsbezogenen sportlichen Organisationsformen bisher nicht bekannt geworden. Fußball ist in der gesamten islamischen Welt ein Massenereignis, das andere, nationale Sportformen wie Ringen in der Türkei oder das Bushkashi-Reiten in Afghanistan an Beliebtheit weit übertrifft. Religiöse Autoritäten des Islams reagieren auf die Faszination Fußball sehr unterschiedlich. Wie ihre Reaktionen aber auch immer sein mögen, haben sie keine Möglichkeit, sich mit einer eindeutigen Ablehnung des Spiels hervorzutun. Sie würden auch bei Anhängern an Autorität verlieren und bei anderen Muslimen zum Gespött der Masse, vor allem der jungen Fans werden.

Peter Heine, Berlin

«... so ausgesetzt wie ich mich fühle ...»

Friederike Mayröckers Erinnerungsbuch «Und ich schüttelte einen Liebling»*

Das literarische Gedenken weiß eine große Tradition hinter sich, auf die es sich berufen kann. Auch in der modernen Literatur reißt dieser Strom nicht ab. Marie Luise Kaschnitz hat nach dem Tod ihres Gatten den Gedichtband «Dein Schweigen – meine Stimme» (1962) folgen lassen, der Schweizer Autor und Dramatiker Hansjörg Schneider überraschte seine Leserschaft mit dem berührenden «Nachtbuch für Astrid» (2000), Friederike Mayröcker antwortete auf den Tod ihres Lebens- und Schreibgefährten mit ihrem «Requiem für Ernst Jandl» (2001).

Doch war dieser lyrische Text die erste Variation eines großen Themas, das die Dichterin nicht losgelassen hat. Ein äußerer Anstoß kam dazu. «Können Sie sich vorstellen, die Geschichte Ihrer Gemeinschaft mit *Ernst Jandl* zu erzählen, ganz konventionell und ausführlich?» Die Frage der «Spiegel»-Redaktion hat Friederike Mayröcker nicht einfach verneint, doch eingeschränkt, sie brauche Zeit. Natürlich hat der Text, der nun vorliegt, die Vorstellungen der deutschen Redakteure völlig unterlaufen, denn er ist weder konventionell noch ausführlich, dazu nicht einmal abgeschlossen. Wie könnte auch Friederike Mayröcker an ein Ende kommen? Wer sie und ihre langjährige Treue zum eigenen Schreibstil kennt, der sich auch in der eigenwilligen Orthographie, der Interpunktion und den merkwürdigen Wortschöpfungen offenbart, kann und will nichts anderes erwarten, denn immer glich ihr Schreiben einem endlosen Fließen. «In diesem entstehenden Buch habe ich einen Nicht-Stil angewendet also eine Art literarischer Selbstentblößung, nicht wahr, also das Kritzeln/Beschmutzen ...», erläutert Friederike Mayröcker ihr Schreibverfahren. Aber es handelt sich nur vordergründig um einen «Nicht-Stil», denn es ist ihr ureigener Stil – hier wie in ihren früheren Büchern, und die Anmerkung in eigener Sache mutet daher listig an.

Der Ursprung der Tränen

Immer und ungefragt überhäufen sie die Erinnerungen an Ernst Jandl (1925-2000), den sie durchwegs als EJ in den Text einführt. Ein Badetuch neben der Wanne, ein einzelner Handschuh, ein mottenzerfressener Anzug, die ledernen Flechtschuhe, der leere

Sessel gegenüber – sie alle mahnen an die einstige kostbare Gegenwart des Schreib- und Lebensgefährten. Die Türklingel und das Läuten des Telefons rufen in ihr jäh den Glauben wach, er melde sich zurück, er sei noch nicht für immer weggegangen. In solch bedrängenden Momenten überwältigt sie die Trauer, «und es stürzen die Tränen und wie ich im Fieber bin dies alles hin- und herauszuschreien und -schreiben nicht wahr ...» Die Formel «nicht wahr» wiederholt sich regelmäßig, als ob sich die Schreiberin Nachdruck verschaffen, um Bestätigung bitten wolle. Denn ein unglaublich fragiles Ich meldet sich hier zurück, das nach dem Tod des Gefährten den drohenden Identitätsverlust erfahren hat. «Und ich lief den Weg in dem Wäldchen hinunter und ich rief seinen Namen aber er kam nicht wieder ich habe ihn nie wieder gesehen, nie wieder und so verquicke ich hier den Namen Gottes mit dem Ursprung der Tränen, wie Jacques Derrida schreibt ...»

Der Text rückt aber nicht in die Nähe einer Apotheose des verstorbenen Freundes, auch wenn das Verlustgefühl übermächtig ist. Vielmehr vermittelt er Einblicke in die alltäglichen Erfahrungen eines Paares, in die Höhen und Tiefen einer Beziehung, geteilte Leiden und Freuden. Man reibt sich bisweilen aneinander: «... manchmal begannen wir einen Streit (...) und ich fing sofort zu weinen an, weil ich es nicht ertrage mit jemandem den ich liebe in Unfrieden zu sein, und immer war er der erste der sagte, hören wir damit auf, während ich mich immer tiefer ins Weinen hineinsteigerte, und es dauerte meist ein, zwei Tage bis alles wieder ins Gleichgewicht kam und wir gingen besonders behutsam miteinander um und überlegten jedes Wort ehe wir es sagten ...» Jandl aber müßte nicht Jandl gewesen sein, wenn er heikle Situationen oft auch mit den Mitteln des Humors anging: «Und einmal vor einer Operation sagte EJ, ich werde dir ein Buch schenken das dir helfen wird, diese schwierige Zeit zu überwinden, und er schenkte mir «Kühe in Halbtrauer» von Arno Schmidt, und ich las dieses Buch mit größtem Interesse und andauernder Begeisterung und ich exzerpierte pausenlos, und als ich es ausgelesen hatte, begann ich, es von Anfang an wiederzulesen, und es florte um mich herum und ich schüttelte einen Liebling ...»

Die literarischen Bezugsgrößen

Leidenschaftlich beschwört Friederike Mayröcker an solchen Stellen den Alltag, aber auch die Reisen, Gespräche und Begegnungen, die sie mit Ernst Jandl geteilt hat. Indessen lassen die häufig abgebrochenen Sätze, die eigenwilligen Interpunktionen stets auch wieder an ein Stammeln denken. Es bricht aus einer hilflosen, in ihrer Traurigkeit verstrickten Frau hervor, die sich «ausgesetzt» fühlt: «Und ich in Tränen ausbrach, denn ich mache alles ihm zuliebe (...), finde mich nicht mehr zurecht in der Welt, und alles belastet mich, und habe mich immer belastet gefühlt von allen möglichen Verpflichtungen, Vorstellungen, Befürchtungen, Selbstschuldzuweisungen und fühle mich verfolgt von krassen Augenblicksbildern ...» Durch den ganzen Text zieht sich zudem beharrlich der Wille zur Repetition, zum immer erneuten Aufruf all dessen, was zwischen diesem Mann und dieser Frau wirksam gewesen ist. Hinzu treten im geistigen Bereich zwei weitere Bezugspersonen: der bereits genannte Jacques Derrida und Gertrude Stein, die Exponentin der experimentellen Prosa. Ihr Buch «Autobiographie von Alice B. Toklas» (englische Originalausgabe 1933) hat Friederike Mayröcker mehr als zwanzigmal gelesen und daraus unendlich viel exzerpiert, so daß die Notizzettel, die sie während des Schreibens auf ihren Knien ausbreitet, zu zwischern beginnen, wie sie sagt. All die Exzerpte aus Derridas und Steins Werken durchsetzen in Kursivschrift ihr Erinnerungsbuch für Ernst Jandl. Der Text aber erhält dadurch einen polyphonen Charakter.

Die Hauptsache – das Schreiben

Dieser wild wuchernde, oft rauschhafte Text konzentriert sich aber nicht allein auf Ernst Jandl, sondern gleicht auch einer Selbstbefragung und Selbstentblößung, ohne jedoch peinlich zu wirken. Was beherrscht sie in diesen Jahren nach dem Tod des Gefährten? Es ist die Todesangst, die in ihr umgeht: «... ich habe nur Angst, ich kenne fast nur noch die Angst, täglich und stündlich die Angst vor dem Tode haben ist ein schlimmer Zustand ...» Wie soll sie sich in der Welt zurechtfinden? Schon der tägliche Gang um die Mittagszeit ins Speiselokal ist ein Kampf gegen die große Müdigkeit – hervorgerufen durch Medikamente –, und die wiederholten Schwindelanfälle auf der Straße erschrecken sie zutiefst. Da ist eine Bodenlosigkeit im Bereich des Körperlichen wie des Seelischen. Das Glück indessen stellt sich für Momente ein in Zauners Kaffeehausgarten in Bad Ischl, und alles scheint die Dichterin zu vergessen, wenn sie sich frühmorgens an den Schreibtisch setzen kann, begleitet von der Musik auf der Keith-

Jarrett- oder der Maria-Callas-Schallplatte. Schreiben aber «ist nur möglich wenn ich diese Fittiche habe das ist mein Geheimnis». Stellt sich diese Beflügelung nicht ein, so versagt auch die «BEHERZIGUNG» durch Sprache. Dann rennt sie in ihrer Kammer immer im Kreis und versucht meist ohne Erfolg, «mich in eine Art Sprach Verführung zu steigern nämlich die Erleuchtung herbeizuführen ...». Aber überhaupt schreiben, das bleibt unumstößlich die Hauptsache. Und denkt sie an ein neues Buch, kommt sie den Erfahrungen der Welt völlig abhanden. Aber ganz entschieden sagt die Dichterin mehrmals: «... diese Kunst bildet nicht die Wirklichkeit ab sondern die Wahrnehmung der Wirklichkeit.»

So verrät Friederike Mayröcker gerade in diesem Buch viel über ihre eigene Arbeit am Schreibtisch und ihre Poetologie. Lesend kann man einen Blick in ihre Werkstatt werfen, kann die möglichen Entstehungsprozesse und Vorarbeiten erahnen: «Manchmal schreibe ich die Wörter einfach auf oder ich stenographiere sie auf ein Notizblatt, die Wörter die Sätze und alles was ich nicht vergessen wollte, trotzdem geschieht es immer wieder daß ich alles vergesse, daß ich sie in meinem Kopf verlegt habe, und sie tauchen dann an einem Platz auf wo ich nicht erwartet hatte sie wiederzufinden mitten in einem Telefongespräch oder am Rand eines Schlafes ...» Schreibend scheint sich Friederike Mayröcker in einen Kokon einzuhüllen, ist unansprechbar, unerreichbar – auch für den Gefährten. «... und einmal sagte EJ, du bist keine gute Frau nein wirklich du bist keine gute Frau, du bist sehr ehrgeizig und nur in deine Arbeit vertieft, und wenn ich einmal deine Hilfe brauchen werde wirst du nicht wissen was zu tun ist, nicht wahr, und ich weinte lange und klagte mich an und verfluchte das ganze Schreiben, und ich dachte daß ich immer alles falsch gemacht hatte ...» So viel ungeschützte Ehrlichkeit berührt.

«... und jetzt ist das Ende gekommen», schreibt Friederike Mayröcker auf der letzten Seite ihrer Aufzeichnungen, die zwischen August 2003 und Mai 2004 entstanden sind, «aber ich habe kein Ende gefunden ich finde ja nie ein Ende, und es gibt eine Botschaft oder Beweinung der privaten Erleuchtungen ...» Wie in einem einzigen großen Atemzug geschrieben, so mutet dieses Buch der un-endlichen Trauer an, das per naturam keinen Schluß setzen kann. Höchstens diesen vorläufigen, der in die Unendlichkeit der Trauer mündet, zum Ursprung der Tränen: «... vorher und nachher geweint weil die Welt so verlassen, Sonntag früh, kahler Morgen –»

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

* Friederike Mayröcker, Und ich schüttelte einen Liebling. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 2005.

Auf den Spuren des Verbrechens

Erinnerungs- und Versöhnungsarbeit in Auschwitz

Im Jahr 1964 brach erstmals eine Delegation der deutschen Sektion von Pax Christi nach Auschwitz (polnisch: Oświęcim) auf. Viele Reisen und der Aufbau intensiver Kontakte nach Polen folgten. Daran anknüpfend besuchte im Mai 2005 eine sechzigköpfige Reisegruppe der katholischen Friedensbewegung Auschwitz. Viele der 20- bis 85jährigen Teilnehmenden betrat zum ersten Mal diese Stätte deutscher Verbrechen. Das Vernichtungslager Auschwitz ist heute staatliches Museum und Gedenkstätte. Seine Besucher sind polnische Schulklassen, israelische Abiturienten, deutsche und internationale Gruppen und Touristen. Die meisten besuchen erst das Stammlager Auschwitz und danach das drei Kilometer entfernt liegende Lager Birkenau. Der Beginn des Stammlagers Auschwitz in den ehemaligen polnischen Kasernen wird auf den 14. Juni 1940 datiert. Damals traf der erste Transport mit polnischen Häftlingen aus Tarnow, Mitgliedern des Widerstands, ein. Im Oktober 1941 mußten Auschwitz-Häftlinge das Lager Birkenau errichten. 1942 wurde das dritte Lager, das

Lager Monowitz neben der Buna-Fabrik, wo synthetisches Benzin hergestellt wurde, gebaut. Insgesamt hatte Auschwitz ca. vierzig Nebenlager in der Nähe von Bergwerken und Fabriken.

Das Verbrechen

Am 3. September 1941 führte die SS im Untergeschoß von Block 11, dem Todesblock im Stammlager, die erste Tötung mit Zyklon B durch. Zwei Tage dauerte damals das Sterben für viele der 600 sowjetischen Kriegsgefangenen und weitere 250 polnische Häftlinge aus dem Krankenbau. Ihre Leichen wurden im Krematorium am anderen Ende des Stammlagers verbrannt. Später wurde die Vernichtung nach Birkenau verlegt. In Birkenau wurden in vier Krematorien bis zu 4500 Menschen pro Tag verbrannt. Ab 1944 wurden Leichen zusätzlich auf Scheiterhaufen verbrannt. Ab Frühjahr 1942, nachdem der Reichsführer der SS, Heinrich Himmler, Auschwitz für die völlige Vernichtung der Juden

bestimmt hatte, trafen Massentransporte mit Juden aus der Slowakei, Frankreich, Belgien, Holland, Deutschland, Norwegen, Litauen und anderen besetzten Ländern ein. In diesen Ländern hatten die Nazis alle dort lebenden Juden erfaßt, z.B. 200 in Albanien, um sie zu deportieren. Den meisten wurde gesagt, sie würden in den Osten umgesiedelt. Juden aus Griechenland und Ungarn wurden gar fiktive Parzellen verkauft, bevor sie nach Auschwitz gebracht wurden. In Auschwitz angekommen, mußten sie noch am Bahngleis ihre Habe zurücklassen und an einem Arzt vorbei. Sein Daumen zeigte an, wer für die Haft bestimmt war und wer gleich ins Gas geschickt wurde. Den Menschen wurde gesagt, sie gingen «zum Baden» in die Kellerräume. Sie mußten sich im Vorraum entkleiden und in den Raum mit den Duschen gehen. Dann wurde das Zyklon B eingelassen. Ein Arzt überwachte durch ein Glasguckloch in der Tür das Sterben der Menschen. Dann wurden die Leichen im Lastenaufzug hinaufgefahren, es wurden ihnen die Haare geschoren und die Goldzähne herausgebrochen, bevor die Getöteten zu den Krematorien gefahren wurden.

Nur 20 bis 30 Prozent der angekommenen Juden wurden als arbeitsfähig eingestuft. Sie wurden registriert und erhielten eine Häftlingsnummer eintätowiert. Im Konzentrationslager erwartete sie Sklavenarbeit, Hunger, Krankheit, schwerste Arbeit und oftmals der Tod.

In Auschwitz wurden etwa 1,5 Millionen europäische Juden, 80000 Polen, 15000 sowjetische Kriegsgefangene und 21000 Zigeuner vernichtet. Schätzungsweise 230000 Kinder sind in Auschwitz ermordet worden. In Auschwitz waren rund 7000 SS-Männer im Einsatz. Nach dem Krieg wurden davon ca. 1000 vor Gericht gestellt.

An uns vorbei gehen Menschen mit Blumen. An vielen Orten, im Krematorium, in Baracken, am Bahngleise, sind Blumen abgelegt und brennen Kerzen zum Gedenken. Pax Christi wird am nächsten Tag ein Blumengebinde am offiziellen Mahnmal niederlegen. Auf den Schleifen ist zu lesen: Wer die Vergangenheit vergißt, ist dazu verurteilt, sie zu wiederholen.

Zeugen und Beweise des Verbrechens

Augenzeugen des Verbrechens waren die Häftlinge des Sonderkommandos. Sie mußten die Leichen wegbringen und verbrennen. Meist wurden diese Häftlinge nach wenigen Monaten umgebracht. Überlebende waren nach dem Krieg wichtige Zeugen in den Prozessen gegen die NS-Verbrecher. *Henryk Mandelbaum* hat vom Frühjahr 1944 bis Januar 1945 beim Sonderkommando gearbeitet und überlebt. Sechzig Jahre danach ist über ihn eine Ausstellung entstanden mit Fotos, wie er Besuchern Birkenau zeigt. Unter einer fröhlichen Aufnahme aus seinem Privatleben steht: «Ich bin von Natur lustig. Das bin ich nach außen. Aber das ist in Auschwitz irgendwie zerstört worden.» Von seinen Schreien in der Nacht, aber auch von einem gelösten Henryk Mandelbaum, wenn er von Gruppenführungen aus Auschwitz nach Hause kommt, berichtet seine Ehefrau Lydia. Die Wanderausstellung mit deutschen Untertiteln wurde am 6. Mai 2005 in der Internationalen Jugendbegegnungsstätte von Aktion Sühnezeichen in Oświęcim eröffnet und soll auch in Deutschland gezeigt werden.

Kazimierz Smolen, der vierzig Jahre lang Direktor des Staatlichen Museums in Oświęcim war, zählt ebenfalls zu den Augenzeugen des Verbrechens. Als Abiturient hatte er für den polnischen Widerstand Sprengstoff gesammelt und Flugblätter verteilt. Er wurde verhaftet und am 6. Juli 1940 in den Todesblock gebracht. Er arbeitete in der Aufnahmeabteilung und war damit genauso Geheimnisträger wie das Sonderkommando und bis zuletzt gefährdet. Als er Auschwitz und auch noch den Todesmarsch der Häftlinge von Auschwitz nach Mauthausen überlebt hatte, fragte dort ein SS-Mann: «Wer hat in Auschwitz in einer Schreibstube gearbeitet?» Niemand meldete sich. Auch sein Trick, Leute mit solchen Fähigkeiten würden nun gebraucht, verfiel bei den Häftlingen nicht. Die Angst, mit dem Wissen um die Verbrechen in den letzten Kriegstagen noch ermordet zu werden, blieb. Später

als Jura-Student war Smolen Zeuge und Ankläger in den Nürnberger Prozessen. Viele der angeklagten SS-Leute kannte er: «Niemand habe ich gespürt, daß sie die Wahrheit sagten. Reue habe ich bei ihnen niemals gespürt.» Die Angst blieb in seinem Leben.

Der Danziger Bühnenbildner *Marian Kolodziej* hat fünfzig Jahre lang über Auschwitz geschwiegen. Mit einem Schlaganfall begann für den Häftling mit der Nummer 432 die Aufarbeitung. «Zuerst kam die Krankheit, dann die Erinnerung an eine Verpflichtung ... Freiwillig habe ich mich ein weiteres Mal ins Lager gesperrt.» Seine 160 Bilder, die im Franziskanerkloster in Harmeze, einem ehemaligen Außenlager von Auschwitz, Platz gefunden haben, kann jeder lesen. Da ist das ausgemergelte Lagerorchester in Reih und Glied, das immer spielen mußte, wenn die Häftlinge zur Arbeit gingen und abends wiederkamen. Da ist der SS-Mann Krankmann, der die Glocke schlägt und die Häftlinge stundenlang auf dem Appellplatz stehen läßt. Da ist der Häftling 432 selber unter dem Kreuz aus Betonpfosten mit Stacheldraht. Da quälen sich Häftlinge damit, Karten an ihre Liebsten zu schreiben. Der Text ist vorgegeben «Liebe Eltern, ich bin gesund und geht mir gut.» Ein anderes Bild zeigt die Waage, die sich die Häftlinge angefertigt hatten, um das Brot gerecht zu verteilen, und auf einigen Bildern ist der Franziskanerpater *Maximilian Kolbe* zu sehen. Kolodziej nahm an jenem Appell im Juli 1941 teil, an dem Kolbe bei der Selektion vortrat, um sein Leben für einen unbekanntem Mithäftling zu geben. Kolbe wurde am 14. August 1941 im Hungerbunker im Block 11 durch eine Phenolspritze getötet. «Nach Auschwitz hat sich auf der Erde nicht nur nichts geändert – was es hätte sollen –, es ist noch schlimmer», spannt der Künstler den Bogen zu heute. «Weiterhin regieren Lagerrechte die Erde. Eine Todesfabrik – modernisiert, computerisiert. Der Schrecken Apokalypse meiner Zeichnungen dauert an.»

Obwohl die Nazis versucht hatten, alle Beweise zu zerstören, um ihr Menschheitsverbrechen zu vertuschen, Krematorien und Gaskammern sprengten, Akten vernichteten und das den Juden abgenommene Gut, das in großen Magazinen in Birkenau lagerte, in Brand steckten, fanden sich noch genügend Beweise des Verbrechens. In den gesprengten Gebäuden in Birkenau sieht man teilweise noch die nummerierten Kleiderhaken im Vorraum zur Gaskammer und vor den Verbrennungsöfen des Krematoriums die Schienen für die Wagen, auf denen die Leichen transportiert wurden.

Bei der Befreiung des Lagers fand die russische Armee Menschenhaar von rund 40000 Opfern, an dem das von der Firma Degesch aus Dessau produzierte Vernichtungsmittel Zyklon B nachgewiesen werden konnte. Weiter wurden Brillen, jüdische Gebetstücher, Koffer, Prothesen, Bürsten, Emaillegeschirr und Schuhe gefunden. Heute findet es sich in den Vitrinen im Block 5 im Stammlager.

Weitere Beweise sind die rund zweihundert Fotos, die zwei SS-Männer im Lager trotz Verbots aufgenommen hatten. Sie zeigen z.B. die Ankunft der Transporte und die Schornsteine der Krematorien. Beweise für die Vernichtung hatten aber auch die Alliierten. Als sie im Sommer 1944 die Buna-Fabrik bombardierten, machten sie Luftaufnahmen, die ihnen die Lager und Menschen in den eingefahrenen Zügen zeigten.

Zeitzeugen wie Mandelbaum, Smolen und Kolodziej sind mittlerweile alt. Neben dem Zeitzeugengespräch wird deshalb die Annäherung an Auschwitz über Kunst, Fotografie, Film und Erzählung, die alle ihre Ursprünge in Auschwitz haben, immer wichtiger – auch in Oświęcim selbst. Bildungseinrichtungen, die in Oświęcim in den letzten Jahren entstanden sind wie die Internationale Jugendbegegnungsstätte, das jüdische Kulturzentrum oder das Zentrum für Dialog und Gebet, tragen zur Verbreitung bei.

Die offene Wunde der Polen

In Auschwitz trafen antifaschistisches und katholisches Gedenken aufeinander. Nach dem Kommunismus veränderten sich

beide Gedenktraditionen durch das stärkere Augenmerk auf das Verbrechen an den Juden.

Bei den Führungen im Staatlichen Museum stehen die Berichte über das Menschheitsverbrechen an den Juden im Vordergrund. Die «Endlösung der Judenfrage» fand in Polen statt. Ein Mitarbeiter des Staatlichen Museums nennt dafür zwei Gründe: Vor dem Krieg lebten ca. drei bis vier Millionen Juden in Polen oder 44 Prozent der europäischen Juden. Für die Nazis war es deshalb einfacher, dort die Vernichtung durchzuführen. Außerdem wollten die Nazis nicht, daß die Vernichtung vor westeuropäischen Augen stattfindet.

Jeder zehnte Pole war Jude. Von 3,3 Millionen polnischer Juden haben nur 380000 überlebt, wie Hendryk Mandelbaum. Auschwitz ist ein Friedhof, der sich kaum eingrenzen läßt; die Asche der Toten wurde auch in den Wirtschaftsbetrieben als Dünger verwandt und auf die Felder gestreut.

Geschildert werden bei den Führungen aber auch die Verbrechen an sowjetischen Kriegsgefangenen, an Zigeunern und Polen: Polnische politische Gefangene wie Marian Kolodziej mußten Auschwitz-Birkenau bauen, nachdem die einheimische polnische Bevölkerung im Umkreis von fünf Kilometern vertrieben worden war. Dazu mußten die Häftlinge zuerst die Häuser der Einwohner von Birkenau zerstören. Zwei Bauernhäuser wurden zu Gaskammern umgebaut. Todesurteile über polnische politische Gefangene fällte die SS im Todesblock im Stammlager. An der Todeswand zwischen Block 10 und 11 wurden sie erschossen. Heute stehen Blumen und Kerzen vor dieser schwarzen Wand.

Im Jahr 1947 wurde die ständige Ausstellung im Stammlager eröffnet. 1967 hat der polnische Staat ein großes Internationales Mahnmal zur Ehre der Opfer von Faschismus und Vernichtung in Birkenau errichtet. Neue Ausstellungsteile sind hinzugekommen, alte wurden überarbeitet. Das Staatliche Museum Auschwitz vermittelt in seinen Forschungen und in seinen Führungen durch das Vernichtungslager ein differenziertes Bild.

Teresa Swiebocka vom Staatlichen Museum stellt fest, daß es im Westen noch nicht allgemein bekannt sei, daß im Lager nicht nur Juden, sondern auch Polen, Roma, sowjetische Kriegsgefangene und Menschen anderer Nationen umkamen. Im Ostblock sei das Lager als Vernichtungsort der Opfer des deutschen Faschismus beschrieben worden, ohne die Nationalität der Opfer und die besonderen Umstände ihrer Deportation hervorzuheben. Heute will das Museum deshalb zeigen, «wer die Opfer waren, ihnen Namen und Geschichte zurückgeben. Jede aus dem Nichts gerettete und in die Erinnerung gerufene Person nimmt der Vernichtung das Endgültige.» Eine neue Ausstellung im «Sauna»-Gebäude in Birkenau endet mit Familienbildern, die in Auschwitz gefunden wurden. Es sind Hochzeitsbilder, Bilder von Ausflügen oder Einschulungen. Es sind Fotos von der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg, Fotos von Juden in Polen. Die Menschen auf den Fotos sind in Auschwitz-Birkenau umgebracht worden.

25 Millionen Besucher hat das Museum Auschwitz seit seinem Bestehen gezählt, meist polnische Schüler. Doch nehme der internationale Besucheranteil immer mehr zu, berichtet *Teresa Swiebocka*. Der polnische Staat hat die Aufnahme der Gedenkstätte in das UNESCO-Weltkulturerbe vorgeschlagen.

Der Umgang der Kirche mit Auschwitz

«Auschwitz – das waren für uns die deutsch-polnischen Beziehungen», erklärt der Krakauer Erzbischof Kardinal *Franciszek Macharski* der Pax Christi Delegation. Sehr viel hätten dabei die Laien gemacht, auch die protestantischen. Der verstorbene Pax-Christi-Generalsekretär *Reinhold Lehmann*, Bruder von Kardinal Lehmann, reiste nach Polen und führte zusammen mit der ZNAK in Krakau Auschwitz-Seminare durch, bis ihm die Einreise nach Polen verboten wurde. Für Überlebende der Konzentrationslager in Polen gründete Pax Christi das Maximilian-Kolbe-Werk als eigenständiges Hilfswerk.

Die Kirche gedenkt in Auschwitz vieler Märtyrer. Am bekanntesten ist Pater Maximilian Kolbe, der 1971 selig gesprochen wurde.

«Es ist möglich, daß nun eine neue Dimension mit Edith Stein dazukommt», hofft Kardinal Macharski. «Ihr Leben kann heutigen Agnostikern weiterhelfen. Papst Johannes Paul II. hatte sie zur Patronin Europas ernannt und gesagt, daß wir uns mit dem Gedächtnis an diese Heilige immer auch an die Shoah erinnern müßten, an den schrecklichen Plan, ein ganzes Volk zu vernichten, dem Millionen unserer jüdischen Brüder und Schwestern zum Opfer fielen.»

Als Kolbe selig gesprochen wurde, durfte auf dem Gelände des Museums kein Gottesdienst gefeiert werden. Von seiten der Kirche sehnte man sich aber nach der Möglichkeit eines Gebets in Auschwitz. Als es in den achtziger Jahren in Polen wieder möglich wurde, Kirchen zu bauen, baute die katholische Kirche einen Karmel neben dem Stammlager Auschwitz und löste damit Proteststürme bei jüdischen und christlichen Organisationen weltweit aus.

Eine Folge dieses Konflikts ist, daß die katholische Kirche Polens stärker das Gespräch mit jüdischen Organisationen sucht. Gründe, weshalb das nicht früher geschah, nennt der Dominikaner *Marek Nowak*, Mitglied des polnischen Rates der Christen und Juden: Die Polen seien nach dem Krieg so sehr mit der eigenen Niederlage und ihrem Leid der Teilung beschäftigt gewesen, daß sie der jüdischen Katastrophe nicht allzuviel Aufmerksamkeit schenkten. Außerdem sei jeglicher Kontakt zwischen Kirche und Juden von den Machthabern als politisch gewertet worden. Und schließlich habe es den Antisemitismus der Antikommunisten gegeben, die den Juden eine kollektive Schuld an der Einführung des Kommunismus gaben.

Die Beziehungen wuchsen langsam. Zum ersten Mal wurde am 13. April 1983, dem 40. Jahrestag des Aufstands im Warschauer Ghetto, in den polnischen Kirchen der jüdischen Aufständler gedacht. Im Jahr 1986 gründete die polnische Bischofskonferenz den Unterausschuß für den Dialog mit dem Judentum.

Ausschlaggebend für die theologische Rückbesinnung der polnischen Kirche auf das Judentum war jedoch der Vatikan. Papst Johannes Paul II., selber aus der Gegend von Krakau, hatte das jüdische Leben in Galicien vor dem Krieg noch erlebt. Er verweilte bereits bei seinem ersten Polenbesuch 1979 an der hebräischen Tafel des Mahnmals von Birkenau und erinnerte an das Volk, «dessen Söhne und Töchter zur völligen Vernichtung bestimmt waren». Bei seinem zweiten Polenbesuch betete der Papst am Denkmal für die Helden des Ghettos.

Das Klostergebäude am Stammlager blieb leer. Dort wird jetzt ein internationales Forschungs- und Bildungszentrum für Holocaust und Auschwitz eingerichtet. In 300 Meter Entfernung außerhalb des Lagergeländes wurde ein neues Kloster gebaut, in dem Schwestern leben und beten. Gleich daneben baute die Kirche das Zentrum für Dialog und Gebet. «Daneben ist noch genügend Platz für andere», sagt Kardinal Macharski. Zwei Einrichtungen bestanden schon: Die Internationale Jugendbegegnungsstätte von Aktion Sühnezeichen liegt ebenfalls außerhalb des Lagers und beherbergt vor allem deutsche Gäste. Sie betont ihren säkularen Hintergrund und arbeitet eng mit der Stadt Oświęcim zusammen. Das jüdische Kulturzentrum in Oświęcim, das vor allem an die Vorkriegsgeschichte der Juden in Oświęcim erinnert, bietet keine Übernachtungsplätze.

Das Zentrum für Dialog und Gebet ist dem Erzbischof von Krakau unterstellt, obwohl es in einer anderen Diözese liegt. Kardinal Macharski findet, daß es mit seiner franziskanischen Assisi-Atmosphäre ein guter Treffpunkt für Besucher geworden ist. «Aber es soll auch etwas mehr sein. Es ist auch ein Institut!»

Das Zentrum für Dialog und Gebet

Das Zentrum für Dialog und Gebet existiert seit zwölf Jahren. Es will ein Ort sein für alle Menschen, die nach Auschwitz kommen und betroffen sind von dem, was dort geschehen ist, ein Ort, der zu Begegnung, Lernen, Besinnung und Gespräch einlädt. Leiter ist Jan Nowak, ein Priester der Diözese Krakau. In diesem Jahr wurde das Gästehaus fertiggestellt, so daß nun bis zu

hundert Gäste übernachten können. Programmleiter ist Manfred Deselaers, Priester und Pax-Christi-Mitglied aus der Diözese Aachen. Er ist seit fünfzehn Jahren in Polen. Seine Mitarbeiter und er helfen, die Tage in Auschwitz zu gestalten. Sie bieten auch eigene Seminare an, z.B. für Multiplikatoren, die eine Gedenkstättenfahrt nach Auschwitz planen. Für Deselaers ist das Zentrum ein Angebot der Kirche, «Auschwitz als Besinnungsort, als geistlichen Ort ernst zu nehmen, an dem man schweigt und auf die Stimme des Ortes hört, lernt, was Auschwitz für einen selber bedeutet.» Dieses offene Angebot wird gerne wahrgenommen, etwa von einem israelischen Fotografen, der einen Monat lang den Spuren seiner Mutter mit der Kamara folgte, und von der deutschen Sektion von Pax Christi, die ihre Zusammenarbeit mit dem Zentrum ausbauen möchte.

Andere Deutsche, treue Polen und Israelis

Aus den zahlreichen Begegnungen mit Menschen aus Deutschland, Polen und Israel zeichnet Deselaers drei unterschiedliche Perspektiven, die nicht leicht in Dialog zu bringen sind: «Die deutsche Wunde heißt Schuld, und die Frage, die sich hier stellt, ist, was habe ich damit zu tun? Was die Nazis hier getan haben, hat nichts mit mir zu tun, oder doch?» Nach Kriegsende sei fast allen klar gewesen, es soll nie wieder so etwas geben. In den Familien wurde nicht darüber gesprochen und wenn, dann über eigene Leidensgeschichten. Die 68er Generation habe zwar ihre Eltern gefragt, wo sie während der Verbrechen waren, sie selbst konnten kaum Antwort geben, was Auschwitz mit ihnen zu tun hat. «Deutsche, die hierherkommen, wollen andere Deutsche sein», analysiert Deselaers.

«Wenn Polen und Juden hierherkommen, kommen sie, um zu sagen «Wir wollen treu bleiben.» Von daher sind Begegnungen schwierig.» Deselaers nennt ein Beispiel: Eine deutsche Gruppe traf im Zentrum auf einen polnischen Professor. Die deutsche Gruppe war sehr bedrückt und fand daraus keinen Ausweg. Anders der Pole. Er war froh, weil er das Gefühl hatte, es ist alles vorbei und er ist jetzt frei.

Für die polnische Perspektive, so Deselaers, ist wichtig zu wissen, daß viele Jahrhunderte die Kirche als Garant der nationalen Stabilität erlebt wurde. Polen würden sagen: «Es war schlimm, was die Deutschen den Polen antaten. Aber es war auch schlimm, was von sowjetischer Seite geschah, nämlich die Ermordung der polnischen Offiziere in Katyn. An letzteres durfte nicht erinnert werden. Da sei nun Nachholbedarf. Deshalb wurde in Polen Befreiung erst mit dem Untergang des Ostblocks und nicht mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs erlebt. Auschwitz wurde als Leidensort Polens akzeptiert, aber kaum als Ort, an dem die wichtige Rolle der Sowjetarmee deutlich wurde.

Es gab viele Auschwitz-Häftlinge, die von ihrem Glauben erzählten. Auch darüber habe man bis 1989 kaum schreiben dürfen. «Gegen die antifaschistische Erinnerungskultur hat sich eine Erinnerung etabliert, für die Maximilian Kolbe steht: der Sieg der Liebe in der Welt des Hasses. In seiner ersten Polen-Reise rief der Papst den Menschen zu: Kämpft, aber kämpft wie Kolbe», beschreibt Deselaers die polnische kirchliche Widerstandskultur. Der Papst habe an einer Erweckung Polens gearbeitet und an einer Kultur, gewaltfrei zu widerstehen. Und als in Polen 1981 Kriegsrecht eingeführt wurde, gingen die Polen während der Hauptnachrichtensendung einfach spazieren. «In Auschwitz waren die, die für die Würde gekämpft haben», so die Sicht der Polen. Es sei ihnen wichtig, daß christliche Werte gälten und daß in Auschwitz gebetet werde.

Die jüdische Sichtweise faßt Deselaers folgendermaßen zusammen: Juden lebten vor 1945 vor allem in Europa, und nach 1945 gab es dieses europäische Judentum nicht mehr. Hitler hat sein Ziel, die Ausrottung der europäischen Juden, fast erreicht. «Auschwitz, manchmal auch das christliche Europa, ist für Juden die Erinnerung an Tod und totale Vernichtung, Asche und Friedhof. Überall, wo Europa in deutsche Hände gelangte, gelang es, Juden in Züge zu packen, das Verbrechen durchzuführen, das

niemand für möglich gehalten hatte, aber es ist passiert. Es ist möglich und bleibt möglich. Heute wissen wir, es kann sich wiederholen.» Für die Juden bedeutet das einen fundamentalen Riß im Vertrauen zu den Nachbarn. Fragen und Antworten, die Deselaers hört, sind: «Wo ist unser Ort und wo ist unsere Geschichte mit Gott?» Der Staat Israel ist darauf vielleicht die wichtigste Antwort, «wie ein Lächeln Gottes», Zeichen, daß Gott sein Volk nicht verlassen hat. «Wir leben und wir werden für unser Überleben kämpfen.» Vor dem Abitur kommen die israelischen Schulklassen nach Auschwitz. «In Polen ist für sie oft alles sie Umgebende Symbol für die Vernichtung und negativ.» Gegen eine solche Sicht hätten sich polnische Juden gewehrt. Eine große Rolle in der jüdischen Gedenktradition spielt mittlerweile der «March of the Living» vom Stammlager nach Birkenau, an dem im letzten Jahr 18000 Juden aus aller Welt, darunter auch Ministerpräsident Ariel Sharon, teilgenommen haben. In den letzten Jahren finden im Rahmenprogramm zunehmend internationale Begegnungen statt.

Es ist spät geworden. Doch die Pax-Christi-Gedenkfahrt-Teilnehmer haben bis zum Schluß gebannt zugehört. Einige haben sich in Deselaers grob gezeichneter Schilderung der Deutschen wiedergefunden. Doch am meisten überrascht sie die katholische polnische Sichtweise, die von einer ebenfalls anwesenden polnischen Historikerin bestätigt wird. Diese Sichtweise war bislang nicht in ihrem Blickfeld.

Gedenken im Übergang

«Der 60. Jahrestag der Wiederkehr des 8. Mai 1945 markiert einen Übergang in der Erinnerung an das Ereignis des Krieges», heißt es in der Erklärung der deutschen Sektion von Pax Christi zum Kriegsende. «Erinnerung löst sich vom persönlichen Gedächtnis des Einzelnen, der Familien und vom kollektiven Gedächtnis, ob Opfer, Täter oder Beobachter. Mit zeitlich größer werdendem Abstand zum Geschehen tritt mittlerweile eine vierte Generation neben die Generation der Zeitzeugen. Nunmehr kommt es darauf an, der Erinnerung einen Ort im kulturellen Gedächtnis der folgenden Generationen zu geben, um ihre Bedeutung für die Gegenwart aktualisieren zu können.» Gedenken verändert sich. Ohne die Zeitzeugengeneration wird es stärker an den Ort gebunden sein. Die Zusammenarbeit mit dem Zentrum hilft Pax Christi bei dieser Aufgabe.

Im Zentrum für Dialog tauschen die Teilnehmer der Gedenkreise nach dem Besuch des Stammlagers und dem Lager Birkenau ihre Eindrücke aus. Bei den Alten wurden Erinnerungen geweckt: «Ich habe Juden gesehen, die abtransportiert wurden. Sie standen auf dem Sportplatz. Da war noch eine Nähmaschine dabei. Sie mußten dort warten.» Ein anderer berichtete: «Die Juden waren einfach verachtet. Bei uns in der Gegend sagte man: Ich bin so durstig, daß ich auch mit einem Juden ein Glas Bier trinken würde.» Von den Jungen war zu hören: «Ich habe in der Schule viel über den Nationalsozialismus gelernt, aber ich bin erschlagen von der Dimension hier. Ich muß einen Teil meine Geschichte nennen, die ich nicht als meine sehen will. Meine Generation, die Leute, die ich kenne, wird dafür sorgen, daß so etwas nicht mehr passiert.» Erschütterung, tiefe Trauer und Fassungslosigkeit waren Reaktionen auf den Ort. Bekenntnisse zur Menschenwürde und Besinnung auf eigene Friedens-Fähigkeiten standen am Schluß der Tage.

Kardinal Macharski, der mit der Gruppe ein Gedenken am Mahmal von Birkenau hielt, erinnerte an Auschwitz als Ort, wo der Mensch den Glauben an den Menschen verlieren kann. In jedem Menschen steckten Opfer und Täter, und die Geschichte dafür sei offen. Nur die Liebe sei stärker, Liebe, die bereit sei zur Vergebung. Er erinnerte an die zwischen den deutschen und den polnischen Bischöfen ausgesprochene Bitte um Vergebung und die erfolgte Aussöhnung. Eine helle Taube, die an diesem regenreichen Vormittag am Mahmal auftauchte, assoziierte er spontan mit der Friedenstaube von Picasso. «Sie wird hier nichts finden. Sie wird nur uns finden.»

Bischof *Heinz J. Algermissen* dankte dem Kardinal: «Auschwitz ist heute ein Ort, der gegen das Vergessen mahnt und jedes Volk zur Vergebung und Versöhnung aufruft. Dort öffnen die Toten den Lebenden die Augen. Offene Fragen werden bleiben. Immer. In jedem Leben. Jesus Christus, unser Herr, ist mit einer offenen Frage am Kreuz gestorben. Die Antwort kam erst am Ostermorgen.» Algermissen will auch in der deutschen Bischofskonferenz die wichtige Arbeit der Diözese Krakau deutlich machen und plant eine Studienfahrt mit Seminaristen nach Auschwitz. Seit fünfzehn Jahren schickt Pax Christi Aachen in Zusammenarbeit mit dem Zentrum deutsche Freiwillige nach Polen und Freiwillige aus Oświęcim und Umgebung nach Aachen. Sie sind eine junge neue Brücke. Alte Brücken zur ZNAK (Klub der Katholischen Intelligenz) sollen über eine gemeinsame Tagung zur Situation der Menschenrechte in den osteuropäischen Ländern im Zentrum für Dialog im Frühjahr 2007 wieder belebt werden. Der Ort braucht Zeit. Zeit zur Erkundung, Zeit für Besinnung und Gedenken, Zeit zum Gedankenaustausch und zur Begeg-

nung. Viele begegnen diesem Ort mit Trauer und Angst und sind auch danach nicht erleichtert. Sie spüren den Verlust der Opfer und das Unrecht der Täter. Sie lernen und ahnen, wie dünn unsere Zivilisationsdecke ist und wie wichtig der Einsatz eines jeden für die Menschenwürde ist. Im Zentrum für Dialog und Gebet «am Rande von Auschwitz» hat die polnische Kirche ihre Arme ausgebreitet für alle, die sich Auschwitz aussetzen wollen.

Wiltrud Rösch-Metzler, Stuttgart

Literatur:

Manfred Deselaers, Hrsg., Dialog an der Schwelle von Auschwitz. Krakau 2003, 228 Seiten.

Marian Kolodziej, Labyrinth. Pelpin-Oświęcim 2003. 200 Seiten mit Zeichnungen.

Staatliches Museum Auschwitz-Birkenau, Hrsg., Auschwitz Nationalsozialistisches Vernichtungslager. Auschwitz-Birkenau 2002, 485 Seiten.

Kontaktadresse:

Zentrum für Dialog und Gebet in Oświęcim, ul. M. Kolbego 1, PL 32-602 Oświęcim. Tel. +48 (33) 8431000, Fax +48 (33) 8431001, biuro@centrum-dialogu.oswiecim.pl, www.centrum-dialogu.oswiecim.pl

Zwischen Konkurrenz und Komplementarität

Zum Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft*

«Dass Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftler sich als Spezialisten für Religiöses verstehen», behauptet der Luzerner Fachvertreter *Martin Baumann* im «Informationsblatt für die Mitglieder der Schweizerischen Theologischen Gesellschaft». Zugleich hält er fest: «Theologen, mit denen sie nur zu oft verwechselt und gleichgestellt werden, sind demgegenüber religiöse Spezialisten mit einem festgelegten Deutungs- und Wahrheitsanspruch.»¹ Dort das gendersensible, hermeneutisch bewußte Selbstverständnis, hier die ontologische Festschreibung männlichen Seins.

Um es gleich in aller Deutlichkeit zu sagen: Ich verstehe mich nicht als und ich bin kein religiöser Spezialist. In meiner Kindheit war ich zwar Meßdiener, aber das war *Joschka Fischer* auch. Seit Jahren arbeite ich als Wissenschaftler. In meinen Vorlesungen verspritze ich kein Weihwasser. Studierende hülle ich nicht in Weihrauchschwaden ein. In meinen Seminaren lege ich weder Bekenntnisse ab, noch bete ich mit meinen Doktoranden den Rosenkranz. Meine Tage verbringe ich nicht mit Halleluja-Singen, sondern nach Möglichkeit mit wissenschaftlicher Forschung, theologischer Lehre und der Verbreiterung und Verbreitung universitärer Bildung.

Mit einem Wort: ich betreibe Theologie, genauer: Fundamentaltheologie. Dabei beschäftige ich mich wissenschaftlich, das heißt methodisch kontrolliert, hermeneutisch bewußt und methodologisch reflektiert, kritisch, selbstkritisch und zugleich ideologiekritisch unter anderem mit Religion. Bin ich also ein verkappter

Religionswissenschaftler? Spekuliere ich womöglich darauf, dereinst, wenn die konfessionellen Theologischen Fakultäten dicht gemacht werden, in einem Seminar für Religionswissenschaft Unterschlupf zu finden? Jedenfalls betrachte ich meine Tätigkeit als durchaus kompatibel mit dem, was Baumann als das Interesse einer «strikt kulturwissenschaftlich konzipierten Religionswissenschaft» angibt, nämlich «die Verstrickung religiöser Ideen, Praktiken und Gemeinschaften in gesellschaftliche Kontexte und Diskurse wissenschaftlich zu beschreiben und zu analysieren».² Dieses Interesse ist mir lieb und teuer, wobei meine eigene Arbeit weniger der Deskription, welche ich keineswegs verachte, aber in der arbeitsteilig organisierten *scientific community* anderen überlasse, als der systematischen Analyse sowie der theoretischen Reflexion gilt.

Profilierung durch Distanzierung

Religionswissenschaft ist aufklärerisch und emanzipatorisch, Theologie dagegen reaktionär. Erstere ist eine ungebundene Forschung freier Geister, letztere eine bekenntnisgebundene, kirchlich geknechtete Arbeit im Dienst klerikaler Macht. Religionswissenschaft ist historisch bzw. kulturwissenschaftlich verfahrenende empirisch-deskriptive Wissenschaft, Theologie ideologisch imprägnierte, dogmatisch-fundamentalistisch orientierte Kultivierung eines Aberglaubens aus längst vergangenen Zeiten. Die Theologie hängt an der Vergangenheit. Der Religionswissenschaft gehört die Zukunft.

Eine Karikatur? Lassen wir einige Religionswissenschaftler, allesamt ehemalige Theologen, zu Wort kommen: *Hans-Jürgen Greschat* geht von einem «fundamentalen Gegensatz» zwischen beiden Disziplinen aus. Religionswissenschaftler, so betont er, «erkennen die fremde religiöse Norm als für die fremde Religion maßgebend an und richten sich deshalb nach dem Urteil der fremden Gläubigen».³ Damit wäre indes die wissenschaftlich gebotene methodische Distanz zum Forschungsobjekt aufgegeben. Ein derartiges Fremdreliionsverstehen katapultierte sich aus eben jener Wissenschaftlichkeit heraus, welche der Theologie ohnehin

* Referat, gehalten an dem vom Ökumenischen Institut und dem Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Luzern veranstalteten Symposium «Perspektiven auf das Transzendente. Zum Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft» (7. Januar 2005). Reinhold Bernhardt (Professor für systematische Theologie, Universität Basel) zeigte anhand der vom ehemaligen Zürcher Religionswissenschaftler Fritz Stolz eingeführten Unterscheidung von Innen- und Außenperspektive die Fruchtbarkeit der Differenz von Religionswissenschaft und Theologie. Karénina Kollma-Paulenz (Professorin für Religionswissenschaft, Universität Bern) wies nach, wie das Selbstverständnis und die Zuordnung der beiden Disziplinen von ihrer Herkunftsgeschichte der europäischen Aufklärung und europäischen Orientalismuskritik geprägt ist. Christoph Uehlinger (Professor für Religionswissenschaft, Universität Zürich) beschrieb seine Erfahrungen vom Wechsel eines Exegeten für Altes Testament zum Religionswissenschaftler, indem er die inneren methodologischen Verflechtungen der beiden Disziplinen und deren vom jeweiligen Erkenntnisinteresse unterschiedlichen Zuordnungen beschrieb. (N.K.)

¹ M. Baumann, Zum Wandel der Religionswissenschaft und ihrem Verhältnis zur Theologie, in: Bulletin SThG / SStH Nr. 2, 2004, 3-4, 4.

² M. Baumann, Religion kulturwissenschaftlich, in: Schweizerische Kirchenzeitung 38 (2003) 664, in einer Besprechung zu: H.G. Kippenberg, K. von Stuckrad, Einführung in die Religionswissenschaft. München 2003.

³ H.-J. Greschat, Wie unterscheiden sich Religionswissenschaftler von Theologen?, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 64 (1980) 259-267, hier: 267.

abgesprochen wird. Denn, so Greschat weiter: «Theologen bekennen den eigenen Glauben.» (ebd.) Wie jemand einen solchen Satz sieben Jahre nach der Veröffentlichung von *Wolfhart Pannenburgs* «Wissenschaftstheorie und Theologie» und vier Jahre nach dem Erscheinen von *Helmut Peukerts* «Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie» schreiben kann, ohne dabei rot zu werden, ist mir unbegreiflich.

Kurt Rudolph, auch er kein religionswissenschaftlicher Nobody, fordert, daß «die «emanzipierte» Religionswissenschaft sich zu den kultur-, religions- und ideologiekritischen Traditionen ihrer Anfänge offen bekennen sollte».⁴ In einem aufschlußreichen Artikel «Theologie» hält er ganz ähnlich fest: «G. F. Lessings berühmtes Credo, das am Anfang der modernen Religionswissenschaft steht, gilt für sie nach wie vor.»⁵ Sollte folglich auch die Religionswissenschaft ihre spezifische Bekenntnisbindung und entsprechende Glaubenssätze haben, nur eben einem liberalen, aufklärerischen Credo anhängen? Rudolph sieht eine entscheidende Differenz zwischen Religionswissenschaft und Theologie im «telos beider Disziplinen». Während der Religionswissenschaftler nicht an der Wahrheit als solcher interessiert sei, sondern an der Richtigkeit der Erfassung und Darstellung der vielfältigen Tatbestände von Religionen, gelte für die Gegenseite: «Der Theologe muß oder soll die Wahrheit – seiner eigenen Religion und ihrer Grundaussagen demonstrieren: «Theologie ist die Hüterin des Wahrheitsbesitzes der Kirche.»» (195)

Hier kann ich wiederum nur empfehlen, die extensive wahrheitstheoretische Diskussion zu konsultieren, welche in den letzten Jahrzehnten innerhalb der christlichen Theologie stattgefunden hat. Rudolph hält schließlich im Blick auf eine von ihm dennoch befürwortete Zusammenarbeit «die von K. Barth betriebene Theologie (für) hilfreicher als manche andere, die sich vergeblich mit dem Problem der Wissenschaftlichkeit befasst und Theologie immer wieder an die wechselnde Rolle eines Lückenbüßers bindet.» Am Ende dekretiert er mit Berufung auf *Karl Barth* und *Rudolf Bultmann*: Ob «Theologie eine Wissenschaft ist oder nicht, ist für sie keine Lebensfrage. Gott kann kein Gegenstand der Wissenschaft sein; er ist ein Glaubensgegenstand.» (196) Einmal mehr nicht die geringste Referenz auf die nach Barth und Bultmann seit nunmehr dreißig Jahren geführte wissenschaftstheoretische Diskussion innerhalb der Theologie. Gleichzeitig erhebt Rudolph den Anspruch, Religionswissenschaft unabhängig von kirchlichen, religiösen oder theologischen Vorurteilen zu betreiben. Um theologische Vorurteile zu diagnostizieren und zu dekonstruieren, braucht es zuallererst qualifizierte Kenntnisse des aktuellen Stands der Forschung.

Hinweisen möchte ich noch auf einen helvetischen Vorschlag zu einer klaren Trennung der theologischen von der nicht-theologischen Religionswissenschaft. *Richard Friedli* begründet diese Sezession auf dem Hintergrund seines persönlichen Weges universitärer Erfahrungen in Fribourg sowie gesellschaftlicher Entwicklungen seit 1990 wie folgt: «Die «glaubenslose» Aufarbeitung von fremden und eigenen religiösen Phänomenen in Geschichte und Gegenwart sperrt sich nämlich gegenüber möglichen Vereinnahmungs- oder aber auch Immunisierungsstrategien, welche in der «Theologie der Religionen» bewußt oder verschleiert immer wieder mitschwingen. Die Wissenschaft von den religiösen Sache und arbeitet nicht mehr in Funktion zur kirchlichen Selbstbestätigung.»⁶ Ganz so glaubenslos endet Friedlis Beitrag freilich nicht, wenn er nach einer luziden, realistischen, aber hoffnungsstarken «Spiritualität ohne Religionen» (190f.) verlangt. *Ex scientia religionis lux?*

⁴ K. Rudolph, Die religionskritischen Traditionen in der Religionswissenschaft, in: H.G. Kippenberg, B. Luchesi, Hrsg., Religionswissenschaft und Kulturkritik. Marburg 1991, 149-156, 154.

⁵ K. Rudolph, Theologie, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. V. Stuttgart-Berlin-Köln 2001, 190-198, 195f.

⁶ R. Friedli, Mission – Religionen – Religionswissenschaft. Erfahrungen mit universitären Neukompositionen, in: D. Becker, Hrsg., Mit dem Fremden leben, Bd. 2: Kunst – Hermeneutik – Ökumene (FS Th. Sundermeier), Erlangen 2000, 185-191.

Interne Kämpfe und Querelen

Wissenschaft findet bekanntlich nicht im Elysium statt. Sie stellt vielmehr eine Arena dar, in der um Aufmerksamkeit und Anerkennung, Wahrheit, Richtigkeit und (eigene) Wichtigkeit gekämpft und dazu kommuniziert, exkommuniziert, dialogisiert und differenziert wird, Koalitionen, disziplinäre und interdisziplinäre Netze geknüpft sowie Schulen und Kartelle gebildet werden. Laut *Günter Kehr* wird in keiner Wissenschaft «so anhaltend und so kontrovers über den Gegenstand, der der Disziplin den Namen gibt, gestritten wie in der Religionswissenschaft und ihren Nachbardisziplinen».⁷ *Hans G. Kippenberg* macht «Rivalität in der Religionswissenschaft» aus und erkennt «Religionsphänomenologen und Religionssoziologen als kulturkritische Konkurrenten».⁸ Kippenberg hat in seinem Werk «Die Entdeckung der Religionsgeschichte»⁹ nicht nur einen brillanten und lehrreichen Abriss der Entstehung und Entwicklung des Fachs Religionswissenschaft zwischen 1850 und 1920 gegeben. Er hat diese Genese zugleich als eine konfliktreiche Geschichte konkurrierender Modelle, Bezugswissenschaften, Ansätze und Orientierungen erzählt, in der Ritual gegen Mythos, Primitivismus versus Positivismus, Soziologie gegen Psychologie, britisch-kolonialistische Anthropologie gegen französisch-republikanische Sozialmoral gegen deutsch-protestantische Innerlichkeit am Werke sind. Wenn ich recht sehe, finden die Richtungskämpfe innerhalb der Religionswissenschaft heute nicht mehr zwischen Substantialisten und Funktionalisten statt. Der Funktionalismus hat gesiegt und nicht nur den Strukturalismus abgelöst, sondern sich zugleich in einen Kulturalismus transformiert. Der Kulturalismus bzw. die Kulturwissenschaft gilt heutzutage für viele als «Rahmenkonsens» für die religionswissenschaftliche Arbeit, wie sie für den deutschsprachigen Raum im «Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe»¹⁰ ein imponierendes Flaggship aus der Taufe gehoben hat. Im «Metzler Lexikon Religion»¹¹ wird, dem gleichen Paradigma folgend, eine spannendere, sinnlichere und poppigere Version präsentiert, freilich auch ein schwankenderes Boot im Meer der Kontingenzen gewässert.

Es gibt freilich Personen und Positionen, die sich dem kulturwissenschaftlichen Rahmenkonsens verweigern. Das sind beispielsweise Religionssystematiker wie *Fritz Stolz* oder *Hubert Seiwert* sowie theologienahe Religionswissenschaftler bzw. solche mit theologisch-religionswissenschaftlicher Doppelqualifikation und Praxis einschließlich missionswissenschaftlicher Spezialisierung wie *Theo Sundermeier*, *Andreas Grünschloß*, *Klaus Hock* oder *Andreas Feldtkeller*. Die von Seiten «säkularer» Fachvertreter bisweilen bedauerten bis beargwöhnten Religionswissenschaftler, welche an Theologischen Fakultäten lehren, können aus meiner Sicht beruhigt sein. Eine Doppelqualifikation hat auch im wissenschaftlichen Berufsleben noch niemandem geschadet. Selbst an einer Katholisch-Theologischen Fakultät Religionswissenschaft zu lehren heißt nicht eo ipso, dies unter klerikaler Knute zu tun. Das beweist zum Beispiel die in Münster tätige *Annette Wilke*.¹² Die Theologie ist freilich ebenfalls ein Kampfplatz, auf dem derzeit Kulturkämpfe ausgetragen werden, insbesondere solche zwischen einer auf die Kirche fixierten, binnenkirchlich orientierten, lehramtlich geachteten, kanonischen und dezidiert konfessionellen

⁷ G. Kehr, Art. Religion, Definitionen der, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. IV. Stuttgart-Berlin-Köln 1998, 418-425, hier: 418.

⁸ H.G. Kippenberg, Rivalität in der Religionswissenschaft. Religionsphänomenologen und Religionssoziologen als kulturkritische Konkurrenten, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 2 (1994), 69-89.

⁹ H.G. Kippenberg, Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne. München 1997.

¹⁰ Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Hrsg. von H. Cancik, B. Gladigow, M. Laubscher. 5 Bde. Stuttgart-Berlin-Köln 1988-2001.

¹¹ Metzler Lexikon Religion. Hrsg. von C. Auffarth, J. Bernard, H. Mohr, 4 Bde. Stuttgart 1999-2001.

¹² Vgl. A. Wilke, Interesse an Religion: Die Aufgaben der Religionswissenschaft, in: Philosophie und Religion. Ausgewählt und kommentiert von V. Steenblock. Münster 2001, 102-128.

Theologie einerseits, einer historisch-empirisch verfahrenen, komparativ vorgehenden, die Nase nach den Kulturwissenschaften ausstreckenden, religionsgeschichtlich-religionswissenschaftlich arbeitenden transkonfessionellen andererseits. Zwischen Verbinnenkirchlichung und Verreligionswissenschaftlichung verlaufen aus meiner Sicht die theologischen Fronten.¹³

Solche Kämpfe und Querelen finden beileibe nicht nur in der deutschsprachigen Theologie statt. Sie werden im anglo-amerikanischen Raum mit spitzer Feder und großer Rhetorik zwischen «kirchlichen Kommunitaristen» sowie «radical orthodoxes» auf der einen Seite und «liberals» auf der anderen Seite geführt. Wie in einem Brennglas hat sich deren Kontroverse auf der Jahresversammlung der American Academy of Religion 2003 in Atlanta in einer hitzigen Podiumsdiskussion entzündet, genauer im Schlagabtausch zwischen dem linken theologischen Ethiker *Jeffrey Stout* und *Stanley Hauerwas*, dem Häuptling des höchst einflußreichen kirchlichen Kommunitarismus.¹⁴

Interne Kämpfe und Querelen – sie kennzeichnen die mit Blick auf ihre Ansätze, Kontexte, Methoden, disziplinären Zuordnungen und Ziele pluralisierten zeitgenössischen Religionswissenschaften ebenso wie die Theologie, der es, ob bewußt und gewollt oder erlitten und bestritten, ganz ähnlich ergeht.

Prophete rechts, Prophete links

Das Goethesche Diktum «Prophete rechts, Prophete links, das Weltkind in der Mitten», gesprochen in einer Tischrunde mit dem deutschen Aufklärungspädagogen *Johann Bernhard Basedow* und dem Schweizer reformierten Pfarrer *Johann Caspar Lavater*, variere ich wie folgt: «Prophete rechts, Prophete links, der Gottmensch in der Mitten.» Was ich mit Goethes flottem Spruch andeuten will, ist Folgendes: Daß eine kirchenfixierte, kerygmatisierte Theologie sich als wie immer vermitteltes Sprachrohr von «Gottes Wort» begreift, welches die Religionen richtet und durch das Evangelium den Menschen aufrichtet, darüber können Antibarthianer diverser Disziplinen und Konfessionen schnell Konsens erzielen.¹⁵ Ob aber die kulturwissenschaftlich disziplinierte Religionswissenschaft nicht selbst zur Prophetin einer bestimmten Form von antiinstitutioneller Religiosität wird, das ist hier die Frage.

Daß und wie eine radikal orthodoxe, kirchlich-kommunitaristische Theologie sich vehement von der Religion und den Religionen absetzt, läßt sich am Beispiel des britischen Anglikaners *John Milbank*, an vielen Arbeiten von *Stanley Hauerwas* oder an *Reinhard Hütter* zeigen. Letzterer beginnt seine Habilitationsschrift «Theologie als kirchliche Praktik»¹⁶ mit einer Diagnose der Eklipse der evangelischen Kirche als Öffentlichkeit, die er an einem Briefwechsel aus dem Jahr 1928 zwischen dem Patriarchen der liberalen Theologie, *Adolf von Harnack*, und dem vor der Konversion zum Katholizismus stehenden Patristiker *Erik Peterson* festmacht. Gegen die ekklesiale und ekklesiologische Finsternis, welche durch eine Theologie ohne Lehrverbindlichkeit befördert werde, die zunehmend zur «religionswissenschaftlich konstituierten Hermeneutik der Sinn- und Lebensorientierung» (35) verkomme, reklamiert Hütter das «Pathos der Theologie». Diese müsse «in und mit der Kirche anfangen» (37). Hütter wird zum Propheten einer zwischen Pathos und Pathetik oszillierenden Theologie, die eine Apotheose der Kirche betreibt.

¹³Vgl. E. Arens, Geerdete Gottesrede. Beispiele guter und bedenklicher Theologie, in: C. Sedmak, Hrsg., Was ist gute Theologie? Innsbruck 2003, 25-40.

¹⁴Vgl. E. Arens, Ist Religion demokratietauglich?, in: Orientierung 68 (2004), 56-58.

¹⁵Vgl. aber die bemerkenswerten Ausführungen von F. Stolz, Religion und Rekonstruktion. Göttingen 2004, 274, zu Barth, dem zufolge «wesentlich am Konzept der dialektischen Theologie ist, dass die Problematik des «Eigene» und des «Fremden» hier in eindrücklicher Weise artikuliert worden ist», nämlich deren Inkommensurabilität erkannt und von daher gerade das Eigene qua Religion problematisiert werde.

¹⁶R. Hütter, Theologie als kirchliche Praktik. Zur Verhältnisbestimmung von Kirche, Lehre und Theologie. Gütersloh 1997.

Entsprechende katholische Pendanten lassen sich unschwer bei Proponenten der *Communio-Ekklesiologie* finden.

Daß die Religionswissenschaft – jedenfalls in vergangenen Zeiten – nicht von der Prophetie frei war, hat *Rainer Flasche* an Beispielen aus der Weimarer Zeit aufgezeigt. Bei den von der Theologie herkommenden Religionswissenschaftlern *Nathan Söderblom*, *Rudolf Otto*, *Gerardus van der Leeuw* und *Friedrich Heiler* konstatiert er treffend ein «Prophetie-Syndrom».¹⁷ In Bezug auf die genannten theologisierenden Religionsphänomenologen zieht Flasche folgendes Fazit: «Und zu Propheten ihrer eigenen Religiosität, die sie verallgemeinern und generalisieren, werden diese Religionswissenschaftler alle.» (271)

Läßt sich ein solches Prophetie-Syndrom nicht auch bei heutigen post-theologischen und gegebenenfalls post-christlichen Religionswissenschaftlern diagnostizieren, wenn sie etwa für eine «Spiritualität ohne Religionen» eintreten oder eine «unsichtbare Religion» nicht nur analysieren, sondern zugleich kultivieren. Ich sehe Indizien dafür, daß manche Vertreter des Fachs eine «persönliche Religion» bzw. eine weitgehend individualisierte Religiosität nicht nur religionssoziologisch erheben, sondern zugleich propagieren. Ich bezeichne diese im Unterschied von der organisierten Religion als antiinstitutionelle «postmoderne Religiosität» und sehe sie durch die Merkmale unsichtbar (im Sinne Luckmanns), unübersichtlich (im Sinne von Habermas), uneinheitlich (im Sinne des Pluralismus) und unbeständig (im Sinne der Anpassung an den stetig sich wandelnden «spiritual marketplace») gekennzeichnet.

Indizien für eine von ihm selbst so genannte «persönliche Religion», die sich nicht von ungefähr auf den Experientialisten und Antiinstitutionalisten *William James* beruft, zeigen sich in dem neuen Buch des emeritierten Lausanner Religionssoziologen *Roland Campiche* über «Die zwei Gesichter der Religion».¹⁸ Dabei wird das faszinierende Gesicht der persönlichen Religion und das zunehmend entzauberte der institutionellen Religion eben nicht nur religionssoziologisch konstatiert, sondern zugleich propagiert. Was die von Campiche zudem erhobene und vertretene «universale Religion» bzw. Religiosität, welche die persönliche Religion komplementiert, anders sein soll als eine transnationalisierte Zivilreligion, die das zivile Glaubensbekenntnis seines Landmanns *Jean-Jacques Rousseau* menschenrechtlich aktualisiert, ist mir schleierhaft. Wenn Religionswissenschaftler sich als prophetisch inspirierte, religiöse Spezialisten gerieren, dann ist es an den Theologen, in Sachen «Unterscheidung der Geister» tätig zu werden.

Konkurrenz, Komplementarität, Konvergenz

Das Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft bewegt sich offenbar zwischen feindlicher Konkurrenz, friedlicher Koexistenz und freundlicher Konvivenz. Konkurrenz belebt bekanntlich das Geschäft. Differenz und Profilierung sind auf dem hart umkämpften «spiritual marketplace» überlebenswichtig; das Marktmodell mitsamt dem angeblichen «rational choice» hat in die Religionswissenschaft längst Einzug gehalten; McKinsey und Co. bestimmen auch so manche «Kirchenstudie». Ob beim «survival of the fittest» die Religionswissenschaft über die Theologie triumphiert, sei einstweilen dahingestellt.

Für die Gegenwart und die nähere Zukunft sehe ich fünf Modelle der disziplinären Koexistenz: die um Geländegewinne im gemeinsamen «religiösen Feld» streitende rivalisierende Konkurrenz, die Komplementarität im doppelten Sinne der separativen Unvereinbarkeit einerseits, der Ergänzung der Perspektiven andererseits, schließlich das Modell der Konvergenz, welche wiederum in zwei Richtungen gehen kann, zum einen in eine kulturwissenschaftliche, zum anderen in eine normativ-kritische. Die

¹⁷R. Flasche, Religionsmodelle und Erkenntnisprinzipien der Religionswissenschaft in der Weimarer Zeit, in: H. Cancik, Hrsg., Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik. Düsseldorf 1982, 261-276, 262.

¹⁸R. J. Campiche, Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung. Zürich 2004.

Konvivenz betrifft dann die praktischen, kommunikativen und (wissenschafts)ethischen Fragen der Zusammenarbeit.

Zum verbreiteten Modell der Konkurrenz zähle ich auf religionswissenschaftlicher Seite die großartige «Entdeckung der Religionsgeschichte» von Kippenberg, der sich darin «größte Mühe» gibt, «nicht für einen Theologen gehalten zu werden».¹⁹ Er zeichnet die Beteiligung der Religionswissenschaft an der Modernisierung und am Diskurs der Moderne mit subkutan evolutionistischem Akzent nach und behauptet, «die Religionswissenschaftler» hätten «den Religionen ihr Aufenthaltsrecht in der modernen Kultur wiedergegeben» (10). Wer hat den Religionen dieses Aufenthaltsrecht denn verweigert: die Theologen, die Missionare, die Kirchen? Und haben sich diese nicht gleichfalls, zum Teil gewollt und gezielt, zum Teil gegen ihre Intentionen auf höchst verschlungenen Wegen an der Modernisierung beteiligt? Das zweite Modell einer separativen Komplementarität im Sinne der Unvereinbarkeit und Inkommensurabilität kennzeichnet meines Erachtens die dialektische Theologie und ist in Karl Barths «Kirchlicher Dogmatik» paradigmatisch durchexerziert. Bemerkenswerterweise wird es auch von Religionswissenschaftlern wie *Carsten Colpe*, *Kurt Rudolph* und *Fritz Stolz* gewürdigt, wenn nicht gar befürwortet.

Demgegenüber kommt das Modell einer gerade nicht inkommensurablen, separativen, sondern vielmehr einer synthetischen Komplementarität von Religionswissenschaft und Theologie am deutlichsten bei Pannenberg zum Zuge. Es bildet den Leitgedanken seiner in den Rahmen der Religionsgeschichte eingezeichneten theologischen Wissenschaftstheorie. Dabei ist aber mit Sundermeier festzuhalten, daß Pannbergs «Aufwertung der Religionswissenschaft zur theologischen Fundamentaldisziplin zugleich ihre tiefe Erniedrigung» bedeutet. Denn «sie wird erneut zur *ancilla theologiae*».²⁰

Bleiben noch die beiden Konvergenzmodelle. Das in der Erfolgsfolge des Kulturprotestantismus von *Max Weber* und *Ernst Troeltsch* zu lokalisierende Modell kulturwissenschaftlich orientierter Konvergenz wird programmatisch von *Hermann Lübbe* vertreten, der die Theologie zur modernitätsbedingt nachfragebegünstigten «Religionskulturwissenschaft» transformieren will, welche sich der Abschätzung von «Nutzen und Lasten der Modernisierung» sowie der kompensatorischen Traditionspflege verschreibt.²¹ Eine kulturwissenschaftliche Konvergenz von Bibelwissenschaft, Kulturgeschichte und Religionswissenschaft kommt in den kulturgeschichtlich ebenso weit gespannten wie spannenden Arbeiten des gelehrten katholischen Alttestamentlers *Bernhard Langs* zum Ausdruck.²² Ein dritter Repräsentant kulturwissenschaftlicher Konvergenz ist der evangelische Systematiker *Friedrich-Wilhelm Graf*, dessen «kulturwissenschaftlich orientierte ethische Theologie»²³ ihre analytische Stärke in der Erkennung und Dechiffrierung der «impliziten Theologie» kulturwissenschaftlicher Deutungsangebote» (265) hat. Er erzählt dabei allerdings neoliberal gestimmte «Religionsgeschichten der Moderne», die allenfalls noch ein verdünntes «Eigenrecht des Normativen» erkennen lassen. Am Ende bleibt bei ihm von der religiösen Sprache nicht viel mehr zu sagen, als daß sie «in ihren konstitutiven Grundunterscheidungen von Diesseits und Jenseits Potentiale der Entgrenzung des Gegebenen» (274) erschließt.

Das andere Modell der Konvergenz begreift Religion als Kommunikation, was derzeit offensichtlich in verschiedenen religions-

wissenschaftlichen und theologischen Ansätzen geschieht, die sich dabei einerseits an *Niklas Luhmann*, andererseits an *Jürgen Habermas* anlehnen bzw. abarbeiten.²⁴ Bei Helmut Peukert kommt das Konvergenzmodell nicht nur in seinem Durchgang durch die Wissenschafts- und Handlungstheorien des zwanzigsten Jahrhunderts zur Geltung, die nach seiner Analyse in einer Theorie des kommunikativen Handelns konvergieren.²⁵ Er macht von diesem Modell auch in seinen religionstheoretischen Studien Gebrauch, in denen er aufzeigt, daß eine nicht reduktionistische kritische Theorie, gegenwärtige sozialgeschichtliche Jesusforschung und fundamentale Theologie in einem normativen Verständnis von Religion als Kritik der Systeme der Machtsteigerung, verbunden mit einer Perspektive auf «universale Solidarität», konvergieren, welche jedoch ohne Theologie nicht durchzuhalten ist.²⁶ Eine anspruchsvolle Position gewiß, für kulturwissenschaftliche Puristen und religionswissenschaftliche Empiristen ganz sicher eine Zumutung. Es ist dies eben jene Zumutung, der sich Jürgen Habermas zunehmend stellt.²⁷

In meinen Überlegungen zu einer praktischen Religionstheorie im Rahmen einer theologischen Handlungstheorie versuche ich diese Position der kritischen Konvergenz im Diskurs mit der Theorie des kommunikativen Handelns von Habermas, mit ritualtheoretischen Arbeiten von *Arnold van Gennep* bis *Catherine Bell*, mit religionswissenschaftlichen sowie theologischen Theorien des Erzählens und Feierns, der Prophetie, der religiösen Sprache und Praxis weiterzutreiben.²⁸ Denn Religion ist, davon bin ich überzeugt, eine Praxis der Kommunikation, die sich im Erzählen, im Feiern, im Verkündigen, in der prophetischen Kritik und im solidarischen Teilen performativ und praktisch vollzieht. In dieser kommunikativen Praxis sind «religiöse Ideen, Praktiken und Gemeinschaften in gesellschaftliche Kontexte und Diskurse» verwoben. Diese gilt es «wissenschaftlich zu beschreiben und zu analysieren»²⁹ und, so füge ich hinzu, kritisch-theoretisch zu reflektieren.

Religionstheoretisch kompetente, kommunikative Theologie

Aus dem Gesagten ergeben sich aus meiner Sicht fünf Leitlinien: *Erstens*: Christliche Theologie ist keine klerikale Kampflehre, weder Angelegenheit religiöser Spezialisten noch kirchlich kontrolliertes Sonderwissen; sie ist vielmehr eine in Universitäten institutionalisierte, im Rahmen der *scientific community* diszipliniert und professionell betriebene, wissenschaftliche, öffentliche und gesellschaftliche Tätigkeit. Diese hat ihren Ort in der wissenschaftlichen Kommunikationsgemeinschaft, ist dabei an die Prinzipien und Prozeduren öffentlicher wissenschaftlicher Kommunikation gebunden und ausgerichtet, also auf argumentative Auseinandersetzung und diskursive Verständigung hin orientiert.

²⁴Vgl. H. Tyrell, V. Krech, H. Knoblauch, Hrsg., *Religion als Kommunikation*. Würzburg 1998; darin u.a.: N. Luhmann, *Religion als Kommunikation*, 135-146; E. Arens, *Vom Kult zum Konsens*, 241-272; F. Stolz, *Effekt und Kommunikation*, 301-322; dazu: H.G. Kippenberg, K. von Stuckrad, *Einführung in die Religionswissenschaft* (Anm. 2).

²⁵Vgl. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. Frankfurt/M. 1988.

²⁶Vgl. H. Peukert, *Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie*, in: E. Arens, Hrsg., *Habermas und die Theologie*. Düsseldorf 1989, 39-64; ders., *Erziehungswissenschaft – Religionswissenschaft – Theologie – Religionspädagogik. Eine spannungsgeladene Konstellation unter den Herausforderungen einer geschichtlich neuartigen Situation*, in: E. Groß, Hrsg., *Erziehungswissenschaft, Religion und Religionspädagogik*. Münster 2004, 51-91.

²⁷Vgl. J. Habermas, *Glauben und Wissen*. Frankfurt/M. 2001.

²⁸Vgl. E. Arens, *Konturen einer praktischen Religionstheorie*, in: ders., Hrsg., *Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation*. (QD 156). Freiburg-Basel-Wien 1995, 138-166; ders., *Religion as Ritual, Communicative, and Critical Praxis*, in: E. Mendieta, Hrsg., *The Frankfurt School on Religion*. London-New York 2005, 373-396.

²⁹M. Baumann, *Religion kulturwissenschaftlich* (Anm. 2), 664.

¹⁹H.G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte* (Anm. 9), 9.

²⁰Th. Sundermeier, *Was ist Religion?* Göttingen 1999, 222f.

²¹H. Lübbe, *Theologie als christliche Religionskulturwissenschaft*, in: M. Krieg, M. Rose, Hrsg., *Universitas in theologia – theologia in universitate* (FS H.H. Schmid). Zürich 1997, 43-50.

²²Vgl. B. Lang, C. McDannell, *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*. Frankfurt/M. 1990; ders., *Heiliges Spiel. Eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes*. München 1998; ders., *Jahwe, der biblische Gott. Ein Portrait*. München 2002; vgl. meine Kritik in: E. Arens, *Geerdete Gottesrede* (Anm. 13), 27ff.

²³F.W. Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München 2004, 271.

Zweitens: Bei der christlichen Theologie handelt es sich um eine gemeinschaftliche Tätigkeit, welche zugleich im Raum und Rahmen der Kirche(n) geschieht. Sie leistet einen Dienst an der Kommunikationsgemeinschaft Kirche, indem sie diese nach innen wie nach außen kommunikationsfähig macht und indem sie solche Kommunikation inspiriert, stimuliert, begleitet, immer wieder kritisch befragt und befruchtet. Theologie verabschiedet sich aus dem wissenschaftlichen Diskurs, wenn sie sich von kirchlichen Macht-, Hegemonie- oder Absolutheitsansprüchen vereinnahmen läßt bzw. sich als kerygmatisierte, verbinnenkirchliche Kontrastwissenschaft etabliert und immunisiert.

Drittens: Christliche Theologie wird im Horizont der jüdisch-christlichen Überlieferung im Kontext der Religionen betrieben. Sie hat in ihren biblischen, systematischen und praktischen Disziplinen die Geschichte und Gegenwart der Religionen als ihren Hintergrund bzw. macht diese auch ausdrücklich zu ihrem Thema. In der katholischen Fundamentaltheologie stellt «Religion» insbesondere mit Blick auf den Religionsbegriff, die Religionskritik sowie die Frage nach der Wahrheit ein ebenso grundlegendes wie unverzichtbares Thema dar. Wenn christliche Theologie die Wahrheitsansprüche des christlichen Glaubens nicht länger analysiert und reflektiert und diese durch das Fegefeuer der Fundamentaltheologie gegangenen und darin geläuterten Ansprüche nicht länger kritisch-konstruktiv affirmiert, wird sie zur theologisch hinfalligen, wahrheitsanspruchslosen Religionskulturwissenschaft.

Viertens: Christliche Theologie, welche sich als Reflexion auf kommunikative Glaubenspraxis begreift, sucht religionstheologisch aufzuzeigen, daß und inwiefern gegenwärtige Glaubenspraxis in der jüdischen und christlichen Religion sowie in anderen Religionen in vielfältigen Formen und Gestalten geschieht, daß und wie sie darin mit Wahrheits- und Richtigkeitsansprüchen verbunden ist und sich individuell und kollektiv in verbindlichen Grundüberzeugungen und Glaubensvollzügen artikuliert. Die Theologie sucht zugleich deutlich zu machen, daß Glaubenspraxis auf eine in theistischen Religionen «Gott» genannte Wirklichkeit ausgerichtet ist, von der sich die jeweilige religiöse Praxis bestimmt weiß und auf die sie setzt mit dem Ziel, daß durch diese als erlösend und befreiend erfahrene und erhoffte Wirklichkeit

die menschliche, weltliche sowie kosmische Wirklichkeit auf sie hin transformiert werde.

Fünftens: Eine religionstheoretisch kompetente Theologie entfaltet sich als eine kommunikative, kritische und praktische Theorie der Religion, welche religiöse Praxis im Blick auf ihre Machtanfälligkeit, ihre Konfliktpotenziale und ihre Korruptierbarkeit kritisch analysiert und reflektiert und zugleich deren kommunikative Potenziale, eben jene auf universale Gerechtigkeit und Solidarität ausgerichteten Perspektiven bedenkt, die der jüdischen und christlichen Religion sowie anderen Religionen innewohnen. Zu den kommunikativen Potenzialen zählen gleichfalls die praktische Anerkennung der anderen sowie die gemeinsame dialogisch-theologische Auslotung der Möglichkeiten und Grenzen der Verständigung.

Edmund Arens, Luzern

Buchhinweis

Der Titel «Gegenansichten» für den von *Heidrun Hamersky* herausgegebenen Sammelband mit Photographien zur politischen und kulturellen Opposition in Osteuropa der Jahre 1956 bis 1989 erweist sich als eine glückliche Entscheidung.¹ Denn der Ausdruck «Gegenansichten» führt den Leser zwanglos dazu, über das Zusammenspiel zwischen dem Standpunkt eines Betrachters (die An-Sicht) mit dem, was dieser betrachtet (das An-Geschehene) nachzudenken. Dies gilt im vorliegenden Fall auf besondere Weise, denn mit den rund 300 Photographien, die im Band «Gegenansichten» versammelt sind, sollte eine von den dominierenden politischen und gesellschaftlichen Mächten unsichtbar gemachte und marginalisierte Realität dem jeweiligen Betrachter ins Bewußtsein gerückt werden. Daß diese Art photographischer Arbeit riskant ist, zeigt eine in der Einleitung zum Buch zitierte Bemerkung des tschechischen Publizisten Karel Kyncl über die Aufnahmen seines Sohnes: «Er sandte möglichst viele Fotografien, nachdem er sie entwickelt hatte, auf verschiedenen konspirativen Wegen an Freunde im Ausland. Von vielen seiner Fotos, die er vor der Polizei während der Hausdurchsuchung retten konnte, hatte er es vorgezogen, keine Abzüge zu machen. Es war leichter, Negative zu verstecken als die Papierabzüge.»

Von den Photographen, die auf diese Weise sowohl konspirative Treffen der politischen Opposition wie auch Ereignisse, die sich vor aller Augen auf offener Straße abgespielt haben, festhielten, seien nur Erazm Ciołek, Zbigniew Trybek, Tomasz Kizny aus Polen, Ivan Kyncl, Jiří Bednár aus Prag und Harald Hauswald, Siegbert Schefke wie Helga Paris aus der DDR erwähnt. Als Ivan Kyncl 1980 nach England emigrierte, erwarb die «Bremer Forschungsstelle Osteuropa» dessen Photosammlung und legte damit den Grundstock für eine umfangreiche Sammlung von Dissidenten-Nachlässen (samt dem darin enthaltenen Bildmaterial), die sie in den letzten Jahrzehnten systematisch erweitert und zum ersten Mal in der «Samisdat-Ausstellung» im Jahr 2000 zugänglich gemacht hat.

Jede der im Band wiedergegebenen Photographien wird durch einen knappen Kommentar erschlossen. Wolfgang Schlott hat die dafür notwendigen Forschungsarbeiten geleistet und die Texte formuliert. Damit ergibt sich für den Leser eine «Chronik fortlaufender Ereignisse», die nicht im Sinne einer strengen Chronologie angelegt, wohl aber um Personen und Vorgänge der politischen und kulturellen Opposition Osteuropas gruppiert ist. Auf diese Weise gelingt es den Herausgebern, das Profil der Dissidenten sichtbar zu machen: diese setzten langfristig auf die Kraft der Öffentlichkeit und des Arguments und legten damit die Basis für eine zivilgesellschaftliche Veränderung in Osteuropa.

Nikolaus Klein

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

Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch

Telefax 044 204 90 51

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 2006:

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

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

Übrige Länder: Fr. 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.

¹ Heidrun Hamersky, Hrsg., Gegenansichten. Fotografien zur politischen und kulturellen Opposition in Osteuropa 1956-1989. Mit einem Geleitwort von Václav Havel und einem Essay von Wolfgang Eichwede. Ch. Links Verlag, Berlin 2005, 195 Seiten; Euro 29.90; sFr 52.20.