



ORIENTIERUNG

Nr. 19 71. Jahrgang Zürich, 15. Oktober 2007

U NTER ENORMEN SPANNUNGEN stand die Biographie dieser Frau, einer der bedeutendsten Autorinnen der deutschsprachigen Literaturlandschaft im 20. Jahrhundert. Sie rieb sich an der bayrisch-katholischen Provinz und bezog doch aus dieser Enge ihre Inspiration. Sie strebte in Großstädte wie München oder Berlin und fühlte sich hier dennoch unheimlich. Sie sehnte sich nach Glück und Geborgenheit, aber erstickte beinahe in der Stallwärme der Zweisamkeit. Sie wagte sich kühn in Domänen vor, die – wie die Theaterwelt – zu ihrer Zeit männlich bestimmtes Terrain waren, aber wählte immer wieder Männer, die in Anflügen von Größenwahn Marieluise Fleißers Persönlichkeit nach ihrem Bild und Gleichnis formen wollten. Sie barg in sich einen Eigensinn, aber gab doch ihren Eigenwillen in entscheidenden Momenten auf und überließ sich dem «sich eingrabenden Stiefel des Herrn». Sie schien träge zu sein, aber sie nahm die Umwelt mit hellwachem Sinn auf. Keine hat wie sie in den Texten derart «dem Volk aufs Maul geschaut», hat seine dumpfe Sprachlosigkeit erkannt.

«... daß ich tief verwundbar bin ...»

Nicht umsonst hat man dieser Frau immer wieder die Opferrolle zugeschoben, sie als das Objekt männlicher Fremdbestimmung hingestellt. Erst war es der Vater, später waren es Liebhaber wie *Alexander Weicker*, *Hellmut Draws-Tychsen* oder *Georg Hetzelein*, schließlich der Ehemann *Bepp Haindl*, die als «Täter» die Szene betreten. Eine feministisch orientierte Betrachtungsweise sah vor allem in Marieluise Fleißers Mentoren *Bert Brecht* und *Lion Feuchtwanger* die männlichen Bösewichte. *Hiltrud Häntzschel*, die als Literaturwissenschaftlerin und Autorin in München lebt, legt nun eine neue, differenziertere Biographie vor, die sich auch auf Funde von Korrespondenzen und Materialien in den neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts stützt.¹ Sie möchte Marieluise Fleißer als Handelnde darstellen, «nicht nur als eine (zumeist schlecht) Behandelte». Zwar gerät die Durststrecke bis zum literarischen Durchbruch nach Marieluise Fleißers jugendlichem Empfinden lang, aber bereits 1925 steht ihre Erzählung «Der Apfel» im angesehenen «Berliner Börsen-Courier», und der namhafte Kritiker *Herbert Ihering* erkennt ihre originäre Begabung. Sie wird umworben und zählt als «Fräuleinwunder» zum literarischen Berlin der zwanziger Jahre. So setzt *Hiltrud Häntzschel* neu die Akzente, korrigiert zäh haftende Lebensmuster wie das angebliche Schreibverbot durch die Nazis. Dabei war Marieluise Fleißer Mitglied der Reichsschrifttumskammer, hatte zweimal darum gebeten nicht ausgeschlossen zu werden. Aber nicht ihre einstige Zugehörigkeit zum linken Brecht-Kreis bedrohte die Mitgliedschaft, sondern der Umstand, daß sie als Geschäftsfrau die schriftstellerische Tätigkeit nebenbei und nicht hauptamtlich ausübte. Gleichwohl mindern oder beschönigen diese Korrekturen nicht den eminenten Leidensdruck, unter dem das Leben Marieluise Fleißers stand. Aber sie erweitern das Bild dieser Frau um wenig bekannte Züge.

So gewinnen auch manche Leitfiguren in diesem Autorinnenleben mehr Nuancen – etwa der Vater oder der Ehemann. Immerhin hat der Vater *Heinrich Fleißer*, ein Ingolstädter Eisenwarenhändler, der begabten Tochter zu einer Zeit den Besuch des Gymnasiums und später der Universität München ermöglicht, als dies für junge Frauen der Mittelschicht noch keineswegs selbstverständlich war. Die Wahl ihres Studiums – Literatur- und Theaterwissenschaft – versprach keinen materiellen Nutzen, aber der Vater akzeptierte sie und unterstützte seine Tochter noch Jahre darüber hinaus in materieller Hinsicht. *Bepp Haindl*, der gutmütige, restlos unintellektuelle Ehemann, Sportschwimmer und Tabakwarenhändler, hielt seiner «Luis» die Treue, auch als sie ihn verließ und sich für drei folgenschwere Jahre mit dem exzentrischen Schreiberling *Hellmut Draws-Tychsen* verband. «Abgrund neben Abgrund» – so kennzeichnete Marieluise Fleißer diese Zeit von 1929 bis 1932, die ihr bisheriges Leben zertrümmerte. Aus *Hiltrud Häntzschels* Darstellung gewinnt man ohnehin den Eindruck, daß Marieluise Fleißers Persönlichkeit durch diesen Mann am nachhaltigsten beschädigt worden ist (und nicht durch *Bert Brecht*, den frühere Darstellungen als Oberschurken hingestellt haben). Es fällt in diesem Kontext

LITERATUR

«... daß ich tief verwundbar bin ...»: Eine neue Biographie zu *Marieluise Fleißer* (1901-1974) – Leben in der bayrisch-katholischen Provinz – Die Lockung der Großstädte München und Berlin – Zwischen Handeln und Passivität – Eine neue Biographie von *Hiltrud Häntzschel* – Nuancierte Darstellung von Personen – Neue Akteure werden bekannt – Launische Spiele des Erfolgs – Fiktion und Realität – Die Trennungslinie zwischen Literatur und Leben.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Bern

ZEITGESCHICHTE/LITERATUR

Zerstörte Landschaften: Eine kulturhistorisch tiefgründige Reise durch Ex-Jugoslawien von *Bora Cosić* – Zehn Jahre nach dem Vertrag von Dayton – Eine Reise in fünf Etappen – Der Blick auf zerstörte Landschaften – Kulturelle Leistungen einzelner Persönlichkeiten – Von Slowenien über Kroatien und Bosnien nach Serbien – Eine multiperspektivische Betrachtung – Das Aufkeimen von Hoffnung. *Wolfgang Schlott, Bremen*

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Nostalgie des Ursprungs und die Religionsgeschichte: Zum 100. Geburtstag des Religionswissenschaftlers *Mircea Eliade* (1907-1986) – Dem Kind ist alles beseelt – Bukarest als Paris des Ostens – Die Folgen des Ersten Weltkrieges – Die Reise des Helden – Leseobsession und Allwissenheit – Begeisterung für den Orient – Die Doppelbegabung von Wissenschaftler und Romancier – Wissenschaft als Askese – Der blinde Seher – Der Roman «Die Hooligans» – Geliebtes Indien – Yoga, Unsterblichkeit und Freiheit – Die Entdeckung des nichteuropäischen Menschen – Beziehungen zur Eisernen Garde – Ein Loblied auf den Diktator Salazar – Diskretes Stillschweigen über die Jahre im Faschismus – Ein ganzer Müllhaufen von Mythologien – Nach 1945 eine Karriere in den Vereinigten Staaten von Amerika – Suche nach einer Synthese – Philologische Akribie – Liebe das Primitive, verfluche das Moderne – Zum Methodenstreit in der Religionswissenschaft. *Manuel Gogos, Bonn*

ÖKUMENE

Sibiu und die Zukunft der Ökumene: Zur *Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung* (4. bis 9. September 2007) – Nach Basel (1989) und nach Graz (1997) – Ein Prozeß in drei Phasen – Die Debatte um die gesuchte Einheit – Die Kritik an der Erklärung der Glaubenskongregation vom Juli 2007 – Zum ekklesialen Charakter der einzelnen Kirchen – Die Kontroverse um den Wertewandel und die Säkularisierung – Auf dem Weg zur Schlußbotschaft – Die Dynamik unter den Delegierten – Beschlußfassung durch Akklamation – Zu einem textkritischen Problem der Botschaft. *Nikolaus Klein*

der berechnete Ausdruck «Gehirnwäsche». Der Frauenverächter Hellmut Draws-Tychsen versuchte nichts weniger, als diese Frau umzukneten, sie in neue Formen zu zwingen und sie als gefügiges Objekt seiner Perversionen auszubeuten und zu mißbrauchen.

Aber man fragt sich zusammen mit der Biographin: Wie stand es um die Befindlichkeit der Frau, daß sie einem solch hochgradig neurotischen Mann, der ihr künstlerisch weitaus unterlegen war und dem ultrarechten Lager entstammte, derart verfallen konnte und diesen Grad von Hörigkeit erreichte? Man kann darüber spekulieren, ohne dieses Rätsel je zu ergründen. Zweifellos aber wurzelt diese *condition féminine* nicht zuletzt in Marieluise Fleißers lebenslanger Unsicherheit gegenüber ihrem eigenen Werk – dies bei allem Eigensinn, den sie besaß. Daher änderte sie bis in die Spätzeit ihre Texte von Ausgabe zu Ausgabe (und nicht immer zu deren Vorteil!), verwarf sie rabiat oder vernichtete sie gar, wandte sich brüsk von ihnen ab. Indem sie Hellmut Draws-Tychsens apodiktische Urteile zu den eigenen machte, seine arroganten Forderungen gegenüber Verlagshäusern unkritisch übernahm, hat sie gerade im Umgang mit Verlegern und Lektoren ihr Glück auch immer wieder selbst vermässelt.

Provinz und Metropole

Ebenso wirft Hiltrud Häntzschel ein deutlicheres Licht auf die Zeitumstände, die eine (weibliche) Karriere gehemmt haben: Die wirtschaftliche Misere der dreißiger Jahre, das Tausendjährige Reich und die restaurative Adenauer-Ära drängten eine Autorin, die dem «linken Lager» zugerechnet wurde, in den Hintergrund. Auch die langjährige Verfemung, die Marieluise Fleißer durch ihre Heimatstadt Ingolstadt erfahren hat, erhält einen plausibleren Hintergrund. Stücke wie «Fegefeuer in Ingolstadt» (Uraufführung in Berlin, April 1926) und «Pioniere in Ingolstadt» (Uraufführung in Dresden, März 1928), welche den kleinstädtischen Mief gnadenlos ans Licht zertritten, trafen den wunden Punkt einer erkatholischen und militaristisch ausgerichteten Stadt (vor dem Ersten Weltkrieg war fast jeder fünfte Ingolstädter Soldat gewesen). Ingolstadt brüstete sich, einst Garnisonsstadt gewesen zu sein und verstand sich als eine der Hochburgen der Gegenreformation. Wenn die Berliner Presse über die erstklassig besetzte Aufführung der «Pioniere in Ingolstadt» (Berliner Theater am Schiffbauerdamm, März 1929), die Brecht mit einem skandalträchtigen Regieeinfall gepfeffert hatte, geradezu jubelte, so empfand man dies in Ingolstadt als Arroganz der Metropole gegenüber der Kleinstadt. Als Marieluise Fleißer 1932 der Großstadt enttäuscht den Rücken kehrte und nach Ingolstadt zurückfuhr, sargte sie sich für lange Zeit ein und blieb die Nestbeschmutzerin, der man mit größter Reserve begegnete.

Diese einschnürende Situation änderte sich erst nach 1960, als die Autorin auch von der großen Öffentlichkeit wieder wahrgenommen wurde. Oberbürgermeister *Josef Listl* überreichte Marieluise Fleißer am 23. November 1961 den für sie etablierten Kunstförderungspreis, und sie trug sich ins Goldene Buch der Provinzstadt ein. Kurz vor ihrem 100. Geburtstag, am 23. November 2001, richtete Ingolstadt im Geburtshaus der Dichterin an der Kupferstraße 18 auch eine Dokumentationsstätte ein. Hier, im Fleißerhaus, verdeutlichen Gegenstände und Briefe aus dem Nachlaß den Werdegang und die wichtigsten Ereignisse ihres Lebens.

Launische Spiele des Erfolgs

Spannend weiß die Biographin Hiltrud Häntzschel das Leben einer Frau aufzurollen, die sich den Konventionen entgegenstellte und doch unter ihr Joch geriet. Zwar fehlen über manche Lebensstrecken hinweg Zeugnisse, so daß gewisse Phasen – etwa die Kindheit, später auch die Jahre des Zweiten Weltkriegs – auf eine eingehende Erörterung verzichten müssen (im Anhang hätte man sich einen biographischen Kurzauszug gewünscht). Auch die Korrespondenzen sind vielfach einseitig überliefert, d.h. die männlichen Empfänger haben Marieluise Fleißers Briefe nicht aufbewahrt.

Unbestritten gilt Marieluise Fleißer heute als eine Autorin, die in ihren Erzählungen, den Dramen und einem Roman eine exzellente Kunstsprache kreiert hat. Diese beruht auf der bayrischen Diktion (nicht dem bayrischen Dialekt!) und deckt das Wesen der literarischen Gestalten schonungslos auf. Aber das Echo auf ihr Werk verhielt sich zu Lebzeiten der Dichterin äußerst launisch. An Phasen stürmischen Erfolges reihten sich Jahre, ja Jahrzehnte des Schweigens. Zählhaftete dieser Frau der Mangel an: vorerst der Mangel an Geld und Absatzmöglichkeit ihrer Texte, die Erfahrung des Hungerns, die an *Knut Hamsuns* Roman «Hunger» denken läßt, das Fehlen von Liebe und Verständnis und während der Nazijahre von Kontakten mit anderen Schreibenden. Immer wieder stieß sie an Grenzen, brach zusammen. Sie hätte eine dicke Haut gebraucht, die Frechheit eines Bert Brecht, das finanzielle Polster eines Thomas Mann-Clans – aber doch nicht diese scheue Art, das ungeschickte Auftreten und dieses verletzte Nervenkleid. Schon 1934 schrieb sie in einem Brief an den Maler und Lehrer Georg Hetzelein, den Liebhaber eines kurzen Sommers: «... Ich muß fürchten, daß Sie leichtsinnig mit mir und vielleicht nicht einmal ganz aufrichtig sind. Und ich weiß, daß ich tief verwundbar bin. Noch kann ich's abwürgen, wenn ich alle Kraft zusammennehme. Darum bitte ich Sie, denken Sie nicht an sich allein, denken Sie auch ein wenig an mich. Sagen Sie mir in Gottes Namen, ob Sie sich wahrhaftig zutrauen, diese Flammen anzufachen. Denn ich bin nicht für den Genuß da. Ich muß zahlen mit der Münze, die mir zu eigen ist, und ich bin für das Unbedingte geboren.»

Erst in ihrem letzten Lebensjahrzehnt entdeckte eine jüngere und männliche (!) Schriftstellergeneration – unter ihnen *Rainer Werner Fassbinder*, *Franz Xaver Kroetz*, *Martin Sperr* und *Peter Handke* – das Werk der «Fleißerin» nach Jahrzehnten des Verschweigens. Die jungen Männer staunten über die naturalistische Kraft der Stücke einer nunmehr älteren Dame und setzten sich dafür ein, daß ihre Theaterwerke wieder aufgeführt und das erzählerische Werk in Neuausgaben publiziert wurde. Marieluise Fleißer, die unfreiwillig Kinderlose, nannte sie ihre «Söhne». Erfreut und etwas steif wohnte sie den Premieren ihrer Stücke bei: so etwa am 23. Februar 1972 im Theater am Neumarkt, Zürich, das «Fegefeuer in Ingolstadt» aufführte, jenes Drama, dem nach der Uraufführung von 1926 eine Stille gefolgt war, die bis 1971 anhielt. Sie trug ein bieder geschnittenes Kostüm und eine brave Handtasche, so daß man in ihr leicht «eine Handarbeitslehrerin» vermutet hätte, wie dies die befreundete Schauspielerin *Therese Giehse* einmal angemerkt hatte. Dabei steckt in ihren Texten Zündstoff, und es brodelte vor Wut und hemmungsloser Triebkraft in ihren Dramenwelten.

Fiktion als Realität

Hiltrud Häntzschel rät entschieden zur Vorsicht gegenüber einer Tatsache, die sich gerade im Fall Marieluise Fleißers manifestiert: Ihre Lebensgeschichte hat sich verselbständigt, hat sich wieder in Literatur verwandelt, die man nun fälschlich als autobiographisches Dokument versteht. Dazu hat auch die Autorin beigetragen, vor allem mit der Erzählung «Avantgarde» (1963 bei Hanser, München). Diese geriet zu einem Kulttext der feministischen Bewegung und ließe sich mit einer anderen feministisch vereinnahmten Textikone vergleichen, nämlich Ingeborg Bachmanns Prosastück «Undine geht». Aus diesem las man die leidvollen Erfahrungen der österreichischen Dichterin mit Männern heraus; in Marieluise Fleißers Text «Avantgarde» glaubte man die Fleißer-Brecht-Episode im Maßstab eins zu eins zu erkennen. Auch der Kommentator der Werkausgabe, *Günther Rühle*, schreibt diese Erzählung als autobiographische Schlüsselgeschichte fest. Dabei hat die Autorin mehrere Paargeschichten kunstvoll übereinander geschichtet. Deziert hält Hiltrud Häntzschel fest: «Die Literaturwissenschaft hat diese Erzählung als Geschichte von Fleißers Vertreibung aus dem Paradies der Avantgarde, durch Brecht, ins literarische Abseits der Provinz interpretiert. Bedenkt man, daß Marieluise Fleißer in wenigen Jahren den kollegialen

Respekt und die Unterstützung von Feuchtwanger und Brecht, von Herbert Ihering, Moritz Seeler, Kurt Pinthus und Alfred Kerr, die Hochschätzung von Walter Benjamin, Arthur Eloesser und Hanns Henny Jahnn, die Aufmerksamkeit von Theodor W. Adorno, Thomas Mann und Robert Musil fand, dann wird nicht der Ausschluß aus der Avantgarde (...) deutlich, sondern das Ausmaß des Schadens, den Marieluise Fleißer sich durch das Überlaufen zu Draws-Tyachsen und das Festhalten an ihm bis zur Selbstzerstörung angetan hat.»

Auch Autorinnen wie *Christa Wolf* oder *Elfriede Jelinek* haben in diesem Fall die Grenze zwischen Leben und Literatur aus dem Auge verloren, wenn sie literarische Aussagen Marieluise Fleißers für reale Statements nahmen. Marieluise Fleißer selbst wehrte sich vorerst gegen autobiographische Lesarten ihrer Texte, besonders von «Avantgarde», verinnerlichte diese aber zusehends: Die fiktionale Erzählung wurde auch für sie zur erlebten Geschichte, bestimmte ihre Erinnerungsmuster und erhielt die Deutungshoheit über die Ereignisse der Vergangenheit.

Lesend wird man zwar von Hiltrud Häntzschel immer wieder an diese von ihr geforderte Trennungslinie zwischen Leben und Literatur herangeführt – aber im Sog der Ereignisse, in der vibrierenden Anspannung dieser Vita verschwimmt die Grenze

dennoch vielfach. Was zählt: Hiltrud Häntzschel hat kein weiteres Melodram um dieses leidvolle Frauenleben nachgeliefert, sondern eine zurückhaltende, facettenreiche Darstellung, die neue Lesarten anbietet. Und das Beste: Ihr Buch vermag die Leselust auf Marieluise Fleißers Texte neu zu wecken und vielleicht nochmals eine junge Regie-Generation auf ihr dramatisches Werk hinzulenken. *Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern*

¹ Hiltrud Häntzschel, Marieluise Fleißer. Eine Biographie. Insel Verlag, Frankfurt/M.-Leipzig 2007, 414 Seiten.

Im Internet stößt man unter www.fleisser.net auf verschiedene Links, etwa auch auf die Dokumentationsstätte im Fleißerhaus. Öffnungszeiten: Di 11-15 Uhr, Mi und Do 9-13 Uhr, So 11-17 Uhr. – Das Gesammelte Werk, herausgegeben von Günther Rühle, liegt in vier Bänden bei Suhrkamp vor: Frankfurt/M. 1972/1989. Ebenfalls ist hier der Briefwechsel 1925-1974, wiederum herausgegeben von Günther Rühle, 2001 erschienen. – Einzelne Erzählungen sind zugänglich in der Reihe Bibliothek Suhrkamp (u.a. Abenteuer aus dem Englischen Garten, Ein Pfund Orangen). – Die frühen Erzählungen, die der Robert Walser-Forscher Bernhard Echte 1995 in Ausgaben der Magdeburgischen Zeitung von 1926/27 entdeckt hat, liegen ebenfalls vor: Die List. Frühe Erzählungen. Suhrkamp Verlag 1995. – Hingewiesen sei auch auf den biographischen Versuch von Sissi Tax, erschienen bei Stroemfeld/Roter Stern, Basel-Frankfurt/M. 1984: marieluise fleißer, schreiben, überleben. Er enthält eine außerordentlich große Zahl von Briefen und anderen Dokumenten.

ZERSTÖRTE LANDSCHAFTEN

Eine kulturhistorisch tiefgründige Reise durch Ex-Jugoslawien von Bora Ćosić¹

Es ist eine Reise in ein früheres Leben, die der serbische Schriftsteller Bora Ćosić mit den Wohnsitzen Rovinj (in der Nähe von Triest) und Berlin im Jahre 2005 unternimmt. Zehn Jahre nach dem Vertrag von Dayton, als die einstige Jugoslawische Föderation in mehrere eigenständige Republiken aufgeteilt worden war, besucht er seine Heimat, die für ihn «profaner Punkt auf der Landkarte unseres Schicksals» geworden ist. Doch ungeachtet einer solchen vorgegebenen Distanzierung gegenüber einem einst liebgewonnenen Landstrich, schwankt er in seinen Gefühlen angesichts einer Geschichte, die voller Täuschungen sei, einer möglicherweise aufgezwungenen «Dramaturgie», in der der Schreibende die Rolle eines Statisten einnehme.

Slowenien – Kroatien

Wer diese – aus fünf großen Etappen bestehende – Reise mit dem Autor beginnt, wird bald feststellen, daß er sich in ein feingewebtes Netz aus psychomentalen Überlegungen, kulturhistorischen Reflexionen und biographisch fundierten Erinnerungen begibt. In Bora Ćosićs philosophisch aufgeladenen Sätzen entsteht unter dem Eindruck der zerstörten Landschaften und den tiefen psychomentalen Verletzungen der Menschen ein differenziertes Bild, in dem die slowenischen, kroatischen, bosnischen und serbischen Facetten sich überlagern, ohne daß sich in dieser Gemengelage irgendeine kulturelle Symbiose abzeichnen könnte. Zu schrecklich sind die Erfahrungen, die diese mit großer Brutalität und rassistisch aufgeladenem Haß geführten Kriege gebracht haben. Doch Bora Ćosićs Bewertung der Bürgerkriege ist nicht von dem Irrsinn der gegenseitigen Metzereien geleitet. Vielmehr geht es ihm um die Beschreibung der kulturellen Leistungen, die von Persönlichkeiten aus den verschiedenen Landstrichen erbracht wurden. Deshalb begibt er sich nach dem Auftakt seiner Reise durch Österreich, «wo in einem artistischen Tempo alles bis zum Irrsinn geformt, geordnet, gefügt, eingerichtet, vervollkommen wurde» (S. 12f.), gleich in *medias res*. Die slowenische Kulturlandschaft erweist sich in der «Reise nach Alaska» als ein idealtypisches Konstrukt, das nur innerhalb der Grenzen der winzigen Republik zu funktionieren scheint. Leider beschränken

sich Bora Ćosićs Überlegungen auf wenige, wenn auch vortreffliche Beobachtungen über die Slowenen, die sich raffiniert dem kriegerischen Konflikt Anfang 1992 entzogen und deshalb die balkanischen Musterknaben der Europäischen Union wurden. Eine weitaus eingehendere Betrachtung erfährt Kroatien, das «Land unserer parallelen Genealogie», das heißt der einstigen K.u.K.-Monarchie. Es spielt aufgrund biographischer Elemente (Bora Ćosićs Ehefrau stammt aus Krapina, im nördlichen Kroatien, und der Autor verbrachte lange Studienjahre in Zagreb) im Leben des Autors eine wesentliche Rolle. Sie kommt in seinen minutiösen Darlegungen der politischen, kulturellen und religiösen Wesensmerkmale vor allem der kroatischen Hauptstadt zum Ausdruck. Bora Ćosićs Blick streift von den gegenwärtigen Müllbergen, jener Deponie von materiellem und menschlichem Abfall, in die vergangene lebendige Stadtkultur, in der solche Namen wie der des Dichters *Danijel Dragojević* oder des Ulyses-Übersetztes *Zlatko Gorjan* Inbegriffe für die hochentwickelte kroatische Schriftkultur bildeten.

Bosnien

Die zweite Etappe der Reise führt nach Bosnien, wo die ganze Wegstrecke von Slawonski Brod nach Zenica in der Beschreibung des Autors vom selben Dekor eingerahmt ist: «systematisch zerstörten und niedergebrannten Häusern» (S. 32), wo «die serbischen Häuser von den Kroaten, die kroatischen von den Serben, am schlimmsten aber jene, die durch serbische und kroatische Bemühungen zerstört wurden: die Häuser der bosnischen Muslime». (S. 33) In dieser Fabrik des Bösen und des Wahnsinns fragt Bora Ćosić nach den Motiven der Verbrecher, nach dem plötzlichen Aufschwimmen von Schönheit und Harmonie, das in deren Wahnvorstellungen vernichtet werden müsse. Seine Antwort gehört in das – noch zu gründende – Archiv des pathologischen Destruktionstriebes, in dem die Befunde systematischer Zerstörungen gesammelt werden müßten: «Ich denke, dort waren es die schlanken, eleganten, herrschaftlichen und wie vom Himmel gefallenen weißen Stäbe der Minarette ..., die über ihre religiöse, geistige und philosophische Mission hinaus eine Art Anpflanzung darstellen, eine zauberhaft schöne und unwiederholbare.» (S. 33) Die nun folgende Beschreibung zerstörter Landschaften, in denen auch architektonische Spuren aus dem 17. bis 19. Jahrhundert

¹ Bora Ćosić, Die Reise nach Alaska. Aus dem Serbischen von Katharina Wolf-Grießhaber. Suhrkamp, Frankfurt/M. 2007, 173 S., 9 Euro.

weitgehend gelöscht wurden, hinterläßt beim Lesen die fatalistische Einsicht, daß dieser Krieg keine heilende Wirkung zeitigt, zu dicht liegen die spätmittelalterlichen ethnischen Schichten unter den aufgebrochenen psychomentalen Strukturen, die das spätfeudalistische, nationalistische und kommunistische Erbe freisetzen. Solche Ahnungen überkommen den mitteleuropäischen Leser, wenn er dem Autor bei dessen Spaziergang durch Travnik folgt und dabei eingeladen wird, sich in die kluge Literatur von *Ivo Andrić* einzulesen.

Die multiperspektivische Betrachtung von Bora Ćosić ist zugleich weitschweifend und punktuell ausgerichtet, sie knüpft die Fäden zwischen den Stimmlagen aus den sechziger Jahren mit den Zeugen der gegenwärtigen Vernichtung, sie taucht in archaische Schichten des Balkans ab und ist oft ratlos, wenn es um die Antriebsmomente dieser blindwütigen Zerstörung geht. Ratlosigkeit macht sich auch in Sarajevo breit, wo er den einst elegischen Geist der muslimischen Kultur nicht mehr zu erkennen glaubt.

Serbien

Die längste Reiseetappe ist der serbischen Republik gewidmet, und dort vor allem Belgrad. Bereits während der Anreise verdichten sich die kritischen Reflexionen über die Bearbeitung der Felder durch die serbischen Bauern. Sie setzen sich fort in Beschreibungen von lächerlichen serbischen Generalen: «dieser General (Mladić, W.S) auf der Flucht ist heute für den gewöhnlichen Serben ein Held ..., obwohl er achttausend sinnlos in Srebrenica ermordete Muslime auf dem Gewissen hat». (S. 66) Auch die raubenden Serben, die bosnische Dörfer ausplünderten, die ehemaligen Schriftsteller-Kollegen aus Belgrad, die die räuberische Politik von *Milosević* rühmten, und den «transrationalen Dichter aus Österreich (P. Handke, W.S.), Sachverwalter

der aggressiven serbischen Politik» (S. 88) trifft die spitze Feder von Bora Ćosić. Die scharfe Abrechnung mit seinen Landsleuten gipfelt in solchen Sätzen wie «... es ist ein verrücktes Volk, voller Widersprüche, Unfähigkeiten, Inkonsequenzen und rein irrationaler Verhaltensweisen». (S. 119)

Sind solche apodiktischen Urteile über die eigene Nation nicht ausschließlich von bitteren Enttäuschungen geprägt? Sicherlich nicht, denn Bora Ćosićs Urteil basiert auf kulturwissenschaftlichen und literarischen Quellverweisen und Gesprächen mit Freunden, verdichtet sich mit dem Hinweis auf die Aussagen zahlreicher serbischer Persönlichkeiten, die ihrem Volk bescheinigen, daß man von ihm nicht viel Verstand erwarten könne. Dennoch keimt vage Hoffnung auf. Am Ende der Reise erwartet Bora Ćosić die wohlverdiente Erholung von dem Elend seiner Heimat und den Leser – ein idealer Lebensraum am äußersten nordwestlichen Zipfel des ehemaligen Jugoslawien. Dort lebt zwischen Triest und Rijeka in den gastlichen Häusern angeblich noch der Kosmopolitismus, wo «auf einem Boden mit kaum 200 000 Menschen ein anderer Menschenschlag zu sprießen scheint, mit gemischtem Blut, gemischten Gewohnheiten und Sprachen, etwas Sublimes, aus dessen Vielschichtigkeit vielleicht die ganze europäische Seele bestehen müsste.» (S. 170) Spätestens hier fragt sich der Leser: Und wenn es doch nur der materielle Reichtum dieser Gegend ist, der diese so gemischten Menschen friedlich nebeneinander leben läßt? Sollte diese Reise nicht «Eine Fahrt in das Paradies durch die Hölle des Balkans» heißen? Auf jeden Fall ist es eine kulturhistorisch tiefgründige Reise, die vom Krieg aufgeworfene Landschaften in Erinnerung ruft, von denen Zentraleuropa immer noch lediglich schemenhafte Kenntnisse besitzt, eine Reise also, auf der die Metapher «Alaska» auch dank der überzeugenden Übersetzung des Textes konkrete Konturen annimmt.

Wolfgang Schlott, Bremen

Nostalgie des Ursprungs und die Religionsgeschichte

Zum 100. Geburtstag des Religionswissenschaftlers Mircea Eliade

Mircea Eliade war eine Ausnahmegehalt. Der pessimistische Gnostiker und Aphoristiker Emile Cioran erinnerte sich Anfang der 1980er Jahre aus seinem Pariser Exil an den Freund: «Es muß etwa 1932 gewesen sein, als ich Mircea Eliade zum ersten Mal traf. Schon damals war ich darüber erstaunt, daß er es fertig brachte, sich in indische Religionsphilosophie zu vertiefen und sich zugleich für den neuesten Roman zu interessieren. In der einzigen Besessenheit, die ich an ihm entdecken konnte, der Vielschreiberei, spiegelt sich ein Denken, das von einem unersättlichen Verlangen nach Erkundung geleitet ist, das sich aller Gegenstände bemächtigt. Bis heute bin ich fasziniert von dem Schauspiel eines so ungeheuer und atemlos wißbegierigen Geistes, das bei jedem anderen als pathologisch zu gelten hätte.»

Dem Kind ist alles beseelt

Geboren ist Mircea Eliade am 9. März 1907 im rumänischen Bukarest. Seine frühen Jahre verbringt er meist in einer Villa, die sein Vater im Ferienort Tekirghiol erstanden hat, inmitten von Mohnfeldern und einem schwefelhaltigen See, in dem die Familie Schlambäder nimmt. Bereits seine ersten Erinnerungen deuten auf eine besondere Begabung, die mit religiösen Erfahrungen im Zusammenhang steht: «Vor allem aber erinnere ich mich an einen Sommernachmittag, als alles im Hause schlief. Ich schlich mich aus dem Zimmer, das ich mit meinem Bruder teilte, und krabbelte, um keinen Lärm zu machen, zum Wohnzimmer. Ich kannte es kaum, denn wir durften es nur bei besonderen Anlässen betreten oder wenn wir Besuch hatten. Sonst war die Tür wohlverschlossen. Diesmal jedoch war sie offen, und ich kroch hinein, weiterhin auf allen vieren. Im nächsten Augenblick nagelte mich die Erregung auf der Stelle fest. Es war, als hätte ich einen

Märchenpalast betreten. Die Rollläden waren heruntergelassen und die schweren, grünen Samtvorhänge zugezogen. Das Zimmer war in ein grünes, diffuses, irreales Licht getaucht, mir war, als sei ich plötzlich in einer riesigen Weinbeere eingeschlossen. Ich weiß nicht, wie lange ich dort auf dem Teppich, schwer atmend, verweilte. Als ich zu mir kam, begann ich mich vorsichtig über den Teppich vorwärts zu bewegen, ging um die Möbelstücke herum und betrachtete mit unersättlicher Neugier die Tischchen und Regale, auf denen Statuetten, Kristallflakons und Silberdöschen standen; mich faszinierten dabei besonders die großen venezianischen Spiegel, in deren tiefen und klaren Wassern ich mich verändert wiederfand, größer, schöner, wie geadelt von jenem Licht, das aus einer anderen Welt zu kommen schien.»

Das Kind verschweigt seine Erfahrung. Als bulgarische Soldaten im Ersten Weltkrieg das Gehöft in Schutt und Asche legen, siedelt die Familie nach Bukarest über. Das «Paris des Ostens» gilt in jenen Jahren als mondäne Metropole. Man zieht in ein Haus an der Melodia-Straße, ebenfalls ein besonderer Ort, von Fliederbäumen, halb verfallenen Hühnerställen, Haufen zerbrochener Ziegelsteine und morschen Holzzäunen umgeben. Hier übt er sich heimlich in der steten Wiederholung jenes epiphanischen Augenblicks der Glückseligkeit. Erst viele Jahre später, in seinem berühmten Buch vom Heiligen und vom Profanen, wird Eliade eine Sprache für jene Schwellenerfahrungen finden, in denen ehrfürchtige Übertritte in einen «heiligen Raum» stattfinden können: «Für den religiösen Menschen ist der Raum nicht homogen. Er weist Brüche und Risse auf; er enthält Teile, die von den übrigen qualitativ verschieden sind. <Tritt nicht heran>, sprach der Herr zu Moses, <ziehe die Schuhe von den Füßen, denn die Stätte, darauf du stehst, ist heiliges Land>. Es gibt also einen heiligen, d.h. kraftgeladenen, bedeutungsvollen Raum, und es gibt andere

Raumbezirke, die nicht heilig und folglich ohne Struktur und Festigkeit, in einem Wort «amorph» sind. Man begreift, welche Bedeutung diese Offenbarung des heiligen Raums für den religiösen Menschen hat. Das Heilige gründet die Welt. Die Entdeckung des Zentrums kommt einer Welterschöpfung gleich.»

Mütterlicherseits kommt Eliade aus einer Familie, die seit Generationen an der Donau Pferde züchtete, sein Großvater trug noch Schafspelze und Bauernmütze. Mircea Eliade wird zeit seines Lebens den Bauernstand idealisieren, die Ackerbauern, die nach seiner Lesart noch im Rhythmus der Natur leben und damit seiner «archaischen Ontologie» näherstehen. Hier genießt der Mensch die Reinheit und Sündlosigkeit des Uranfangs. In seiner Zeitschrift *Zamolxis*, benannt nach einem thrakischen Gott der Fruchtbarkeit, und besonders in seiner Schrift vom «Mythos der ewigen Wiederkehr», die er nicht von Nietzsche her verstanden wissen will und die darum in Deutschland unter dem Titel «Kosmos und Geschichte» erscheint, wird auf die kleinen Kulturen des Balkan angespielt, eine kosmisch orientierte Agrarreligiosität, die er im Rekurs auf die Traditionen seiner rumänischen Heimat durchaus überpersönlich, «völkisch» anlegt.

In der Ordnung des heiligen Raumes wird die Kosmogonie der Welt wiederholt. Die Erschaffung der Welt wird zum Archetypus für jedes menschliche Schöpfungswerk. Diese Zentrierung der *axis mundi* – der Weltsäule – durchstößt die Ebenen zwischen den Welten, Himmel, Erde und Hölle. Die Figur wiederholt sich auf jedem heiligen Berg, in jeder menschlichen Behausung. Auch die Anlage der Stadt imitiert und widerspiegelt den Makrokosmos. Das Phänomen der Mitte ist nicht exklusivistisch zu verstehen, es läßt unbegrenzt viele Zentren zu. Darum sucht der «Primitive» nicht selbst zu handeln und Geschichte zu machen, er will lediglich die Handlungen der Ahnen, der Patriarchen und kulturschaffenden Heroen wiederholen, um die profane Zeit zu vernichten und damit die Welt wieder in Ordnung zu bringen.

Die Reise des Helden

Für Mircea Eliade gibt es also zwei Weisen des In-der-Welt-Seins: Die moderne Psyche ist im Stande ihres Selbstbewußtseins in eine Gleichgewichtsstörung geraten, die den Menschen in Distanz zur letzten Wirklichkeit bringt. In Mircea Eliades Augen ist auch das scheinbar vollkommen säkularisierte Leben voller Anspielungen und Verweise auf diese Wirklichkeitsdimension, voller Ersatzrituale und Ersatzhandlungen. Auch das Kino oder der Roman bilden unwillkürliche Versuche, an die Erzähltradition des Mythos anzuknüpfen und den Menschen aus der Zeit heraustreten zu lassen. Der Mensch als *homo religiosus* dagegen weiß um diese Abgetrenntheit, er spürt eine Sehnsucht nach dem Ursprung, wie es heißt, und das Heilige hilft ihm, diese Distanz zu überwinden. Der Säkularisierungsprozeß wäre also laut Eliade nicht unumkehrbar. Alle Hierophanien, d.h. Manifestationen des Heiligen, alle Gegenstände, durch die das Heilige verehrt wird, durch Mythen und Rituale lassen sich Raum und Zeit aufheben und jenes «ganz andere» – das Reale – wiederzufinden. Auch das Ritual versetzt den religiösen Menschen in die mythische Zeit des Anfangs: «Ein Bacchant ahmt durch seine orgiastischen Riten das Leidensdrama des Dionysos nach; ein Orphiker wiederholt durch das Zeremonial seiner Initiation die ursprünglich von Orpheus vollzogenen Handlungen. Die Liturgie ist eine genaue Erinnerung an das Leben und die Leidensgeschichte des Heilands.» Das Heilige erweist sich als das Wirklichere, Wirkliche. Die erste Definition des Heiligen ist, daß es den Gegensatz zum Profanen bildet. Aber es ist kein letzter Gegensatz. Das Heilige bricht ins Profane ein, es offenbart sich gerade in profanen Dingen, und so kann eben ein bürgerliches Wohnzimmer zum heiligen Bezirk werden.

Dieses geistige Abenteuer, das bei den ebenfalls archetypisch denkenden Dramaturgen Hollywoods die «Reise des Helden» heißt, ist ein gefährvoller, ein schwieriger Weg. Der Zugang zum Tempel ist beschwerlich, die Pilgerschaft zu den heiligen Orten verlangt Opfer, ebenso wie die Irrfahrten der heldenhaften Expeditionen zum «Goldenen Vlies». Nicht selten führt der Weg durch

ein Labyrinth, in dem erst ein Minotaurus, oder in eine unterirdische Höhle, in der ein Drache bezwungen werden will. Hier erst, durch diese Reise zum Mittelpunkt, kann man vom Tod zum Leben zurückkehren und vom Mensch- zum Gottsein aufsteigen.

Leseobsession und Allwissenheit

Schon in seiner Kindheit entwickelt Mircea Eliade seine Leidenschaft für die Welt des Geistes, der er sich durch obsessives Lesen zu nähern sucht. Schon damals beginnt das, was Emile Cioran die «dramatische Erforschung eines Innenlebens» genannt hat. Das Lesen wird ihm zur Sucht. Bald liest er ein Buch pro Tag. Dabei ist er bereits stark kurzsichtig und könnte sogar erblinden. Der Vater kauft eine blaue Glühbirne, irgend jemand hatte ihm gesagt, blaues Licht ermüde die Augen nicht. Dann untersagt er ihm ganz, in seiner Freizeit Bücher zu lesen. Notgedrungen entdeckt er auf den brachliegenden Geländen der Großstadt eine neue Art, phantasievolle Streifzüge zu unternehmen. Nur für die Schule darf er lesen. Bereits nach einer Woche hat er den Stoff durch. Zunächst interessiert er sich leidenschaftlich für Zoologie, sammelt bei ausgedehnten Wanderungen zu den Klöstern in der Umgebung Bukarests Insekten aller Art. Im Sinne eines Naturmystikers studiert er Formen und Arten. Bereits im Alter von dreizehn Jahren veröffentlicht er einen etwas altklug anmutenden Artikel über die Seidenraupe. Dann ist es für lange Zeit die Chemie. Mircea Eliade, der noch als namhafter Religionswissenschaftler intensiv zu den Erlösungsvorstellungen in der Alchemie arbeitet, kann schon als Jugendlicher einen Schreibwettbewerb für sich entscheiden, den er «Wie ich den Stein der Weisen entdeckte» betitelt hat.

Mircea Eliade ist hochbegabt. Er weiß mehr als der Rest der Klasse, selbst von seinen Lehrern kann er kaum noch etwas lernen. Gleichzeitig übt er autosuggestive Techniken, die Ekelgefühle bezwingen, ihn innerlich festigen und unverwundbar machen sollen. Es ist das narzißtische Drama des begabten Kindes, das er durchlebt: «Ich durchlebte damals eine Periode fieberhafter Begeisterung und litt unter chronischem Zeitmangel. Um Zeit zu gewinnen, schlief ich damals nur noch wenige Stunden pro Nacht. Ich verringerte die Schlafration täglich, bis ich die Lektüre bis nach zwei Uhr nachts hinziehen konnte. Langsam wurde mir klar, daß ich allzu vielen Dingen gleichzeitig nachging, und ich befürchtete, mein vielseitiges stürmisches Interesse könne mir zum Verhängnis werden.» Seine Kurzsichtigkeit verschlimmert sich rapide. Seine eigene Sehbehinderung macht er zum Thema seines ersten großen Prosatexts: des Romans vom kurzsichtigen Jungen, einem Sammelsurium aus Lyrysmus und Lamentation. Er beginnt, regelmäßig an Erzählungen zu schreiben, sie sind ausnahmslos phantastischer Natur. Dabei lernt er, seine Tagträume in eine Art Schreibekstase zu überführen: «Ich spürte, daß ich in einen anderen Raum überwechselte, in einen Raum, in dem sich die Ereignisse abspielten, die ich erzählen würde. Ich wußte jetzt aus Erfahrung, daß ich erst mit dem Schreiben beginnen durfte, wenn dieser Traumzustand eine nahezu unerträgliche Intensität und Glückseligkeit erreicht hatte.»

Im Oktober 1925 ist er Student. Mircea Eliade begeistert sich für den Orient, einen Orient, dessen Bild durch die Projektionen von Theosophen vermittelt ist. In den Seminaren spricht er hastig, begeistert, planlos von dem orientalischen Einfluß auf die Vorsokratiker, an den er fest glaubt. Oder vom Einfluß mittelalterlicher gnostischer Sekten auf Goethe. Sein Orient gleicht dabei einem hybriden Sammelsurium untergegangener Zivilisationen: dem Ägypten der Priester, dem Griechenland der orphischen Mysterien, dem Indien der Brahmanen – eine Projektion also, wie er in seinen später verfaßten Erinnerungen selbst einräumt: «In diesen Jahren fast mystischer Bewunderung für den alten Orient, in denen ich an das «Geheimnis der Pyramiden», an das tiefgründige Wissen der Chaldäer und an die okkulten Wissenschaften der persischen Magier glaubte, nährten sich meine gesamten Anstrengungen von der Hoffnung, eines Tages auf die geheime Quelle all dieser Traditionen zu stoßen und damit alle «Geheimnisse»

der Religionen, der Geschichte und überhaupt des Schicksals des Menschen auf der Erde mit einem Schlag zu lösen.»

Mircea Eliade wird nie ganz aufhören, den Orient als das «ganz Andere» der rationalen Vernunft des Abendlandes zu behandeln. Auf der Universität fängt er darum neben seinen Hebräisch- und Griechisch-Studien auch noch an, Sanskrit, Persisch und Chinesisch zu lernen. Schon bald beginnt er die Vorlesungen zu schwänzen, zu wenig scheinen ihm die Vorträge der Professoren aus einem inneren Bedürfnis zu kommen. Stattdessen kann er sich ungehemmt in seine eigenen Studien stürzen. Er richtet sich in der Mansarde seines Elternhauses ein, die er als eine Art wissenschaftliches Ausgrabungsfeld ausstattet: «Mein Arbeitskammerchen ähnelte allmählich dem Kabinett eines Gelehrten aus vergangenen Zeiten. Ich hatte über tausend Bücher zusammengetragen, und neben den Zeitschriftensammlungen, die ich stapelte, wo es eben ging – auf dem Fußboden, unter dem Bett, auf der kleinen Kiste mit Manuskripten – befanden sich in diesem kleinen Raum die Insektarien und Herbarien, die Mineraliensammlung, Reste meines Laboratoriums und an den Wänden Schautafeln, auf die ich Hieroglyphen und ägyptische Flachreliefs abgemalt hatte.» In der Mythologie des Studentenlebens, Teil des damaligen Zeitgeistes, identifiziert er sich mit der Figur des überarbeiteten, vom Wahnsinn bedrohten Studenten, der seine Arbeit nicht zu unterbrechen wagt, weil er sich an der Schwelle einer für das menschliche Denken revolutionären Entdeckung wähnt.

Und hier spätestens zeigt sich die ausgeprägte Doppelbegabung des Wissenschaftlers und Romanciers: Mircea Eliade, der in diesem Jahr einhundert Jahre alt geworden wäre, hat in seiner Novelle «Der Hundertjährige» unter zahlreichen autobiographischen Anklängen einen Universalgelehrten porträtiert, der einen ähnlich obsessiven Wissensdurst entwickelt wie Mircea Eliade selbst. «Du bist der ehrgeizigste Mann, der mir bisher über den Weg gelaufen ist! Der Ehrgeiz frißt dich auf!» sagte Laura. «Du willst alles Mögliche sein: Philologe, Orientalist, Archäologe, Historiker und weiß Gott was noch alles. Für das, was du alles gern machen würdest, brauchtest du zehn Leben, und auch die würden nicht ausreichen. Statt ausschließlich dein eigenes Genie zu pflegen ...» – «Mein Genie?» hatte er mit gespielter Bescheidenheit ausgerufen, um sich die Freude nicht anmerken zu lassen. «Du hältst mich für genial?» Vom Blitz getroffen und damit ausgezeichnet, beginnt sich der Hundertjährige zu verjüngen. Nach einer anfänglichen Amnesie entwickelt sein Gedächtnis phänomenale Fähigkeiten. Im Zwiegespräch mit seinem anderen Ich wird der Hundertjährige allwissend: «Es ist besser, wir unterhalten uns im Traum», hörte er eine innere Stimme. «Im Schlaf erfaßt du alles besser und schneller.» Plötzlich war er sich dessen gewahr, daß er Chinesisch beherrschte wie nie zuvor. Nun konnte er das Buch an jeder beliebigen Stelle aufschlagen, er las und verstand jede Stelle mit der gleichen Leichtigkeit wie einen lateinischen oder altitalienischen Text. Wüsste er, den Inhalt eines Textes zu erfahren, so entdeckte er, daß dieser ihm bereits bekannt war. «Mit anderen Worten, ich bin ein Mutant», sagte er sich beim Erwachen. Ich wußte mehr als jeder der Professoren an der Universität und begriff Dinge, von deren Existenz sie gar nichts ahnten. In Anwesenheit anderer konnte ich mich nicht so zeigen, wie ich tatsächlich war. In gewissem Sinne ist meine Erfahrung von beispielhaftem Wert. Wie der Heilige, der Magier oder der Bodhisatva. Kennen Sie abgesehen von taoistischen Einsiedlern, Zen-Meistern oder gewissen Yogi und christlichen Mönchen noch andere Beispiele von Hundertjährigen, die eines solchen Glücksgefühls fähig wären? Ich nehme die Existenz des post-historischen Menschen vorweg.»

Mircea Eliade betreibt Wissenserwerb als eine Art Askese, eine Selbstbescheidung, die sich selbst zu fokussieren trachtet; zugleich gleicht seine Schreibmanie – mit noch nicht 18 Jahren feiert er bereits das Erscheinen seines hundertsten Artikels – einem quasi erotischen Begehren. Emile Cioran beschreibt den Bibliomanen Mircea Eliade, wie er kurz nach dem Krieg in Paris landet und mit Emile Cioran die Antiquariate der Stadt nach Bänden der *Comédie Humaine* durchstöbert habe. Mircea Eliade habe die

Bücher zärtlich berührt, einen Kult aus ihnen gemacht und sie gewiß noch über die Götter gestellt: «Es war reiner Voodoo, Götzendienst.» In seinem in mancher Hinsicht an Jorge Louis Borges gemahnenden Roman vom besessenen Bibliothekar Cesare beschreibt Mircea Eliade selbst einen Forschertypus, der bei seinen ausgedehnten Lektüren spätbyzantinischer Schriften die äußere Welt ausblenden will, um die eigentliche Zeit aufzusuchen: «An einem Nachmittag im April vergiftete der Duft des Oleanders den Lesesaal. Durch die Fenster drang eine warme, verspielte, unpassende Brise; von Zeit zu Zeit verirrteten sich neugierige Bienen in die grünen Lampenschirme, doch die Invasion der pflanzlichen Wollust und die heruntergekommene Sehnsucht der gefangenen Säugetiere schlossen sich zusammen, um das keusche Innere des Lesesaals zu vergewaltigen. Er war erstaunt, seinen Arbeitsraum von Hautflüglern und fliehenden Gedanken erobert zu sehen. Er selbst zu sein war seine erste Pflicht, das hieß ein larvenähnliches Leben in der Bibliothek zu führen. Jede Ablenkung kränkte ihn.» Nach einem Bibliotheksbrand verliert Cesare durch den Sturz eines Balkens auf seine Stirn genau zwischen den Augen sein Augenlicht und wird damit erst eigentlich *sehend*. Damit entspricht er ganz dem Archetyp des blinden Sehers. In seinen literarischen Arbeiten vermag Eliade – ebenfalls ein erblindender Seher – dem Übersinnlichen einen Schritt näherzutreten, als das im Medium der Wissenschaft möglich ist.

Der blinde Seher

Der Seher mag sehend sein, was die ewigen Dinge betrifft. Als eher blind erweist sich Mircea Eliade, was die zeitlichen Dinge angeht. In seiner Mansarde versammelt er eine Anzahl von Freunden um sich, die später als die sogenannte «Generation» von sich reden machen sollte. Neben dem später weltberühmten Dramatiker Eugène Ionesco bewegt sich auch Emile Cioran in diesem illustren Kreis: «In jenen Tagen war Eliade das Idol der «jungen Generation», eine magische Formel, die wir stolz und beschwörend im Munde führten. Jungsein, das war in unseren Augen bereits ein Ausweis für Genialität. Diese Selbstverblendung kennzeichnete unsere finstere Entschlossenheit, uns in die Geschichte hinein zu drängen, um sie von innen heraus zu erneuern. Begeisterung war Mode, und in wem hatte sie sich verkörpert?» Es gibt nur eine Vorlesung, die Mircea Eliade und seine Freunde niemals versäumen, die des charismatischen jungen Professors für Logik und Metaphysik, Nae Ionescu. Bereits mit seiner Antrittsvorlesung «Faust oder das Problem der Erlösung» zieht er die junge Generation vollkommen in seinen Bann. Herein kommt ein Mann, braunhaarig, bleich, mit dichten, dunklen mephistophelisch geschwungenen Augenbrauen und großen, ungewöhnlich glänzenden Augen von einem düsteren, metallischen Blau. Mircea Eliade erinnert sich, daß Nae Ionescu den Saal nicht mit vorgefertigten Manuskripten betrat. Erst während der Vorlesung entwickelte er sein Denken, das jeden Zuhörer persönlich zu betreffen schien. Sie wurden alle seine Schüler. Er trug ihnen auf, den Aquinaten zu lesen, und Origines, den er als das größte philosophische Genie des Ostens betrachtete. In seinen inspirierten Vorträgen über die byzantinische Theologie versuchte die junge «Generation» ihren jugendlichen Agnostizismus zu überwinden. Aber Mircea Eliade ist nicht nur ein Verführer. Er selbst sieht sich und seine Generation zu großen Taten berufen. Er wird Assistent Nae Ionescus. Gemeinsam vollziehen sie die Wendung hin zur nationalfaschistischen Politik der sogenannten Eisernen Garde, einer chiliastischen christlich-orthodoxen Bewegung mit terroristischer Struktur. Mircea Eliade beginnt, intensiv für Nae Ionescus Zeitschrift «Cuvantul» zu arbeiten, liefert zahlreiche Artikel über Zarathustra, Kierkegaard sowie die historische Mission der nationalen Wiedergeburt Rumäniens; berühmt wurde das Geistige Itinerarium, eine Art geistiger Reiseroute der jungen Generation. «Es ist mir völlig gleichgültig, ob Mussolini ein Tyrann ist oder nicht. Was mich einzig und allein interessiert, ist, daß dieser Mann in fünfzehn Jahren Italien verwandelt und aus einem drittrangigen Staat eine der Weltmächte von heute

gemacht hat. Es ist mir also völlig gleichgültig, was in Rumänien nach der Abschaffung der Demokratie geschehen wird. Wenn Rumänien ein starker, nationaler, bewaffneter, seiner Kraft und seines Schicksals bewußter Staat sein wird, indem es die Demokratie überwindet – wird die Geschichte diese Tat honorieren.» Bereits von Kindesbeinen an haben Mircea Eliade und seine Generation Großmachtphantasien. Noch keine zehn Jahre alt, verfolgt er bereits mit Fähnchen in den Nationalfarben den Vormarsch der rumänischen Truppen während des Ersten Weltkriegs auf einer Landkarte. Der Junge zweifelt nicht am heldenmütigen Kampf seiner Soldaten, und als sie doch kapitulieren, flüchtet er sich angesichts dieser «nationalen Schande» monatelang in Tagträume, in denen er seine Geheimarmee doch noch zum Endsieg führt. Fast schon an eine Persönlichkeitsspaltung grenzend, versinkt er in deren unbeugsamem Kampf als «heilige Zeit»: «Ich empfand mich als Mitwisser eines Geheimnisses, das den Kriegsverlauf ändern konnte. Es war, als verbinde mich ein unsichtbarer Faden mit meinen Phantasien. Wenn Mutter nach mir rief und ich zu mir kam, fühlte ich, wie dieser Faden riß und ich in die Alltagswelt zurückkehrte, noch erregt vom «Geschehenen.» Später hat Mircea Eliade in seinem Gesellschaftsroman «Die Hooligans» das Porträt jener jungen Männer gezeichnet, die zwischen Nihilismus und Größenwahn, zwischen Anarchie und Faschismus zerrissen waren – ein Buch, das konservative Kräfte seiner Amoralität wegen ablehnten, linksstehende Intellektuelle dagegen als Apologie eines präfaschistischen Denkens verwarfen: «Es gibt einen einzigen fruchtbaren Beginn im Leben: die Hooligan-Erfahrung. Nichts respektieren, nur an sich selbst glauben, an seine Jugend, an seine Biologie ... Wer nicht so anfängt, sich selbst oder der Welt gegenüber, wird nichts schaffen. Die Wahrheit vergessen können, genug Leben in sich haben, um sich weder beeinträchtigen noch beschämen zu lassen – das ist die Berufung zum Hooligan.»

Geliebtes Indien

An einem Morgen im August 1928 erhält Mircea Eliade einen Brief mit einer indischen Briefmarke. Er ist vom Maharadscha von Kassimbazar. In großer Aufregung öffnet er den Brief, liest ihn immer wieder und wieder. Er kann kaum glauben, was er da liest. Der Maharadscha beglückwünscht ihn zu seinen Plänen, bei dem berühmten Gelehrten Surendranath Dasgupta indische Philosophie zu studieren – und gewährt ihm das dafür benötigte Stipendium. Die Wochen bis zur Abreise nach Indien sind die dramatischsten in seinem Leben. Viele seiner Freunde aus der Generation wollen im Ausland studieren, doch niemand fährt in jenen Jahren nach Indien. Alles ist Initiation, und seine Zeit in Indien wird Mircea Eliade später als seine große geistige Erfahrung betrachten, die nachhaltig sein Leben prägte.

Die Reiserouten jener Jahre sind kompliziert. Er kommt mit einem rumänischen Dampfer bis nach Alexandria, von hier aus geht es mit dem Schiff weiter nach Ceylon. Über Rameshvaram und seine berühmten Tempelanlagen betritt er Indien über seinen südlichsten Zipfel. Im Zug gen Norden ist er, neben einem baptistischen Missionar, der einzige Europäer. Erst sechs Wochen später kommt er in Bengalen an und mietet sich in Kalkutta in der britisch-indischen Pension von Frau Peris in der Ripon Street Nr. 82 ein. Selbst bei größter Hitze zwingt er sich, sein Programm durchzuziehen. Zwölf Stunden am Tag verbringt er am Schreibtisch. Er arbeitet an mehreren Büchern gleichzeitig. Statt sich für das philosophische Vedanta zu interessieren, fühlt er sich vom Tantrismus angezogen, in dem er eine Befreiungstechnik zu entdecken glaubt, die das Leben nicht opfert, sondern umwandelt. In dessen Quellen will er ein in Europa bislang unbekanntes Indien erkennen, das nichts mit dem asketischen und pessimistischen Frühbuddhismus gemein hat, das vielmehr sinnenfreudig und lebensbejahend erscheint. Gleichzeitig schreibt er an seiner Dissertation über tantrisches Yoga und an einem Roman, in dem er die männliche Hauptfigur in pansexuelle Abenteuer verwickelt. Am Wochenende macht er Ausflüge nach Darjeeling an den Rand

Burg Rothenfels 2007

Christen lesen im Koran – Einführung in den Koran und die Grundlagen koranischer Kalligraphie mit Prof. Dr. Hartmut Bobzin und Katharina Bobzin, M.A.

9. – 11. November 2007

«Gäbe es doch einen, der mich hört ...» Ijob unser Zeitgenosse – in Bibel und Mystik mit Dr. Gotthard Fuchs, Prof. Dr. Georg Langenhorst, Prof. Dr. Thomas Prügl, Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger
23. – 25. November 2007

Ohne geistliche Note – Musik und Theologie mit Prof. Dr. Ernstpeter Maurer. Joseph Haydns Instrumental-Musik ist in exemplarischer Weise geist-reich und provoziert damit die theologische Rede vom Geist Gottes.

30. November – 2. Dezember 2007

Singen zu Advent – Singen zu den unterschiedlichen Anfängen der Evangelien – Exegetische Vorträge, Liedtag, Gottesdienst – Die biblischen Advents- und Weihnachtslieder des niederländischen Dichters Huub Oosterhuis – mit Cornelis Kok, Tom Löwenthal, Henri Heuvelmans, Dieter Wellmann

30. November – 2. Dezember 2007

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

des Dschungels oder in die heilige Stadt Benares. Seine uner-schöpflichen Beobachtungen trägt er eifrig in sein Tagebuch ein und schreibt lange, pathetische Briefe an seine Eltern und Freunde. Nur ganz selten verirrt er sich in die spätkoloniale Nachbar-schaft der British-Indier, die sich damals hüteten, irgendwelche Beziehungen zu den Eingeborenen – den *natives* – zu unterhal-ten: Mircea Eliade trifft im Globe Theatre von China Town auf Männer mit Smoking und Frauen in Abendkleidern, die Opium rauchen. Der Luxus und die Vergnügungssucht erscheinen ihm im Vergleich zu den Indern nur grotesk. Mircea Eliade begeistert sich für Mahatma Gandhi, als der Anfang Mai 1930 durch eine Reihe gewaltloser Aktionen einen Volksaufstand gegen die Ko-lonialmacht entfesselt.

Er kehrt im Hause Dasguptas, bei dem er indische Philosophie studiert und von dem er auch in die Yoga-Übung eingeführt wird. In seinem Beisein lernt Mircea Eliade den großen Dichter-Mysti-ker Rabindranath Tagore kennen: «Ein ganzes Zeremoniell be-gleitete sein Erscheinen. Tagores Gegenwart war charismatisch. Man merkte, daß er sich seines Lebens freute und es zu nutzen verstand. Sein Leben war voller schöpferischer Betätigung. Wenn er nicht meditierte oder schrieb, komponierte er, malte oder führ-te Gespräche mit Freunden und Besuchern, wie wenn er eine ständige Offenbarung erlebe.» Von Tagores Verführungskraft hieß es, die Hälfte der weiblichen Bevölkerung Bengalens sei in ihn verliebt. Zu den Verehrerinnen Tagores gehört auch Maitreyi, die Tochter Dasguptas. Sie, selbst Lyrikerin, soll Mircea Eliade bei seinen Sanskrit-Studien helfen. Die beiden freunden sich an und teilen eine Intimität, aus der heraus sie endlich eine Liebesbezie-hung eingehen. Als Dasgupta davon erfährt, wird Mircea Eliade des Hauses verwiesen. Mit der Frau scheint ihm das gesamte In-dien verloren, gescheitert sein innigster Wunsch, «ein wirklicher <Indier> zu werden». Mircea Eliade hat dieses so romantische wie unmögliche Liebesverhältnis zwischen einem Europäer und einer Inderin zum Gegenstand eines Romans gemacht, *Das Mädchen Maitreyi* sollte ihn nach seiner Rückkehr in Rumänien berühmt machen. Am Ende seiner Indienfahrt zieht er sich in einen Ash-ram in Rishikesh zurück, um seine Doktorarbeit fertigzustellen. Rishikesh war seit Jahrtausenden das Paradies der Einsiedler und Meditierenden. Fast alle Gebäude waren *ashrams* – Tempel – oder Unterkünfte für Pilger. Auf den Straßen trifft er ständig *saddhus* – Wanderasketen – in orangenen Umhängen, naga-Asketen, die ihre nackten Körper mit Asche bestrichen haben, und alle Arten von Swamis. Für Eliade hat das Yoga die bedeutende Rolle des Unbewußten dargetan, lange bevor die Psychoanalyse ihren Auf-tritt hatte. Zudem sieht er das Unbewußte im Yoga komplexer

verstanden, weil es ihm eine «religiöse Aura» beimißt, statt es bloß auf die Libido zu reduzieren. Zurück in Europa wird ihn das Buch «Yoga. Unsterblichkeit und Freiheit» nachhaltig als Indienspezialisten und Religionswissenschaftler etablieren, noch heute gehört es zu den unübertroffenen Standardwerken zum Thema.

Aber noch etwas anderes verdankt Mircea Eliade, für den das forschende Subjekt nicht aus der Forschung ausgeklammert werden darf, der Zeit in Rishikesh: Eigene Erfahrung. Er begibt sich selbst in ein intensives Yoga-Training, nach eigenem Bekunden mit überwältigendem Erfolg: «Wer sich der Spiritualität eines fremden Landes nähert, wird an ihr vor allem das verstehen, zu dessen Verständnis er durch seine eigene innere Berufung prädestiniert ist. Swami Shivananda wunderte sich über die Schnelligkeit, mit der ich mir die Grundlagen der Yogapraxis aneignete. Er sagte mir eine sensationelle Karriere voraus, dazu bestimmt, den Westen aufzurütteln und zu seinen vergessenen geistigen Ursprüngen zurückzuführen.» Mircea Eliade hüllt sich in den *dhoti* – das traditionelle Gewand Bengalens, beginnt, mit den Händen zu essen und barfuß zu gehen. Er läßt sich Haare und Bart wachsen, sitzt auf dem Boden und ißt von einem großen Bananenblatt. Hier in Rishikesh, wo vierzig Jahre später die Beatles auf spirituelle Sinnsuche gehen, ist es, als würde Mircea Eliade die Hippie-Bewegung vorwegnehmen, deren Entstehen er später in den USA sehr aufmerksam verfolgen und zu deren Kulturoren er zählen wird. Ein pathetischer Brief seines Vaters bewegt ihn, vor der Zeit zurückzukehren. Im Dezember 1931 besteigt er in Bombay das Schiff zurück.

Die Entdeckung des nichteuropäischen Menschen

Heimgekehrt ist ihm, als sei seit seiner Abreise ein ganzes Menschenleben vergangen. Erst jetzt wird ihm klar, wie sehr er sich in der Zeit verändert hat.

Es ist, als hätte ihm die Indien-Erfahrung gestattet, die Geistesgeschichte des Abendlandes zu relativieren und ihre blinde Stelle – das, was heute Eurozentrismus genannt wird – aufzudecken. Für Mircea Eliade ist nicht die Revolution des Proletariats das Hauptereignis des zwanzigsten Jahrhunderts, sondern die Entdeckung des nichteuropäischen Menschen, welche dem Abendland eine Horizonterweiterung sondergleichen ermögliche: «Wir sind seit langem davon überzeugt, daß die abendländische Philosophie – wenn das Wort gestattet ist – in Gefahr schwebt, provinziell zu werden: einmal, indem sie sich eifersüchtig auf ihre eigene Tradition beschränkt. Dann aber auch dadurch, daß sie nur die Situationen des Menschen der geschichtlichen Zivilisationen anerkennen will und dabei die Erfahrung des «primitiven» Menschen unterschätzt. Die Grundprobleme der Metaphysik könnten durch die Kenntnis der archaischen Ontologie neu gesehen werden. [...] Wir wagen sogar zu denken, daß eine Kenntnis davon jedem guten Humanisten zugemutet werden kann, denn schon seit einiger Zeit ist es nicht mehr gängig, den Humanisten mit den geistigen Überlieferungen des Abendlandes gleichzusetzen, so großartig und fruchtbar diese auch sein mag.» Es ist nicht nur so daß Mircea Eliade die Bausteine des Religiösen von der Archaik bis in die «Hochreligion» hinein verfolgt; für ihn steht die Vorstellungswelt der Primitiven höher als die der Gläubigen der sogenannten Hochreligion. Für ihn ist jede Geschichte «irgendwie ein Absturz des Heiligen», eschatologisch ausgerichtete Religionen wie das Judentum oder das Christentum müßten für Mircea Eliade darum für die Säkularisierung verantwortlich gemacht, letztlich als «entfremdet» von der Urreligion angesehen werden. Später wird man immer wieder Mircea Eliades religionsphänomenologischen Rekurs auf einen «reinen Ursprung» mit seinen politischen Verirrungen während des Zweiten Weltkrieges in Verbindung bringen. Tatsächlich hat ihn seine Skepsis gegenüber dem abendländischen Modell der Demokratie nie ganz verlassen. Stattdessen scheint er an der Sakralisierung der Macht mitgewirkt zu haben. Zum Kulturattaché in Lissabon berufen, wird er auf Salazar ein Loblied anstimmen – die Grundlage seines totalitären christlichen Staatsgebildes sei «vor allem die Liebe»

–, die auf Francos Seite gefallenen spanischen Legionäre erklärt er zu Märtyrern. Seine späteren Erinnerungen entmystifizieren seine ideologische Stellung in dieser Zeit nicht; stattdessen beschließt er wie Heidegger oder Carl Schmitt, sich nicht zu rechtfertigen, sondern eine Art diskreten Stillschweigens zu üben. Wie er niemals seine eigenen ultranationalistischen Tendenzen in den dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts zum Gegenstand einer öffentlichen Selbstkritik gemacht hat, so ist er von seinem Mentor auch dann noch fasziniert, als Nae Ionescu ungeschminkt den italienischen und den deutschen Nationalsozialismus propagiert. Bis ins hohe Alter sucht er seinem Idol darum die Treue zu bewahren. Und riskiert dafür sogar, des Antisemitismus verdächtigt zu werden. Der rumänische Publizist Norman Manea hat in seinem berühmten Eliade-Essay «Felix Culpa – Erinnerung und Schweigen bei Mircea Eliade» diesen eklatanten Widerspruch beschrieben: «Für diejenigen, die ihn im Exil näher kennengelernt haben als einen freundlichen und feinsinnigen Menschen mit stilvoller Höflichkeit, stets umgänglich, empfänglich, war die Konfrontation mit einer solchen Anklage unvorstellbar. Der letzte Mensch, der ein totalitäres Denken gehabt haben könnte, sagte eine seiner Freundinnen.»

Ein ganzer Müllhaufen von Mythologien

Er, der in Rumänien bereits unmittelbar nach seiner Indienfahrt als Schriftsteller berühmt wurde, macht sich nach dem Zweiten Weltkrieg in Europa und den USA vor allem als Religionswissenschaftler einen Namen. Nach dem Krieg lebt er in Paris und versucht als Wissenschaftler Anerkennung zu finden. Und er hat Erfolg. Jean-Paul Sartre zitiert in seinem Buch über Jean Genet ganze Abschnitte aus «Kosmos und Geschichte». In den Fünfzigern findet Mircea Eliade Einlaß in den exklusiven Eranos-Kreis um C.G. Jung, gibt mit Ernst Jünger die Zeitschrift *Antaios* heraus, unterhält ausgedehnte Briefwechsel mit prominenten Intellektuellen Frankreichs wie Georges Bataille und Paul Ricoeur. 1956 hält er auf Einladung Joachim Wachs' an der Universität von Chicago die berühmten Haskell-Vorlesungen. Seine bahnbrechenden Ausführungen zu den «Mustern der Initiation» werden ihm nach dem Tode seines Vorgängers Joachim Wachs den Lehrstuhl eintragen. Er wechselt nicht ohne Angst nach Amerika, das er für ein barbarisches Land hält. Aber bald beginnt er, die Freiheit der Lehre zu genießen, obgleich in Chicago die Religionsgeschichte noch in großer Nähe zur Theologie gelehrt wird. In einem Seminar diskutiert er mit Paul Tillich vor Studenten das Verhältnis von Christentum und den außerchristlichen Religionen. Er leitet den Fachbereich von 1957 bis 1968 und macht Chicago zum Zentrum der Religionswissenschaften in den USA.

Das Spektrum seines Interesses bleibt extrem weit gespannt: Endlich kann er Projekte ausarbeiten, die er bereits seit Jahren in sich trägt. Er forscht bei allem Hang zur Synthese mit philologischer Akribie zu so weit auseinanderliegenden Räumen wie indischer Alchemie oder der Traumzeit der australischen Aborigines. Er spürt dem Schamanen Sibiriens nach, einer vielschichtigen Gestalt, die als Mediziner, Priester oder Psychopompos auftreten kann. Der Schamane kann mit seinen Ekstasetechniken seinen Körper verlassen und im Geiste weite Reisen antreten, in den Himmel, in die Meerestiefen oder die Unterwelt. Auch mit den Indianern Nord- und Südamerikas beschäftigt sich Mircea Eliade intensiv. Selbst die kryptoreligiösen Phänomene des Menschen in der säkularisierten Industriegesellschaft nimmt er aufs Korn: «Ein ganzer Müllhaufen von Mythologien, von heruntergekommenen Hierophanien, von ihres Gefühlswertes beraubten Symbolen lebt in seinen unzureichend kontrollierten Seelenzonen fort. Die Krisen des modernen Menschen sind insofern zum großen Teil religiöse Krisen, als sie die Bewußtwerdung eines mangelnden Sinngehalts darstellen. In dieser Krise, in dieser Verwirrung ist die Religionsgeschichte zumindest wie eine Arche Noah der mythischen und religiösen Überlieferungen. Die wissenschaftlichen Publikationen werden vielleicht ein Reservat sein, in dem sich alle überlieferten religiösen Werte und Modelle tarnen.» Sein

Denken übt von Anfang an eine so befremdende wie verführerische Wirkung auf seine Studenten aus. Mircea Eliade beginnt selbst zum Gegensand von Dissertationen zu werden. Als Carlos Castaneda, ein Klassiker der psychedelischen Schamanismus-Literatur, den ersten Teil der Abenteuer seines Helden Don Juan fertigstellt, schickt er ihn an den großen Schamanismus-Experten in Chicago. Mircea Eliade wird Ende der sechziger Jahre zum Kultautor der Hippies, deren freies Experimentieren mit einer «Kosmischen Religiosität» er sehr aufmerksam verfolgt.

Anfang der siebziger Jahre gilt Mircea Eliade in den USA als eine Art «Einstein der Religionsgeschichte», wie sein Biograph Florin Turcanu es ausdrückt. Der allseits geehrte Intellektuelle hält Hof in der vollkommen kosmopolitischen und herzlichen Atmosphäre seiner amerikanischen Wohnung: eine lebende Legende. «Jetzt bin ich endlich angekommen», stellt Mircea Eliade in einem Brief fest. Da beginnt sein Stern abrupt zu sinken. Das hat einmal wissenschaftshistorische, methodische Gründe: der Religionsphänomenologe scheint methodologisch überholt, ja widerlegt. Eine mehr historisch und ausschließlich empirisch orientierte Wissenschaft von der Religion sucht die religiösen Phänomene wieder rein rationalistisch einzuhegen oder sogar religionskritisch zu widerlegen. Eliade gilt hier mit seiner Mythenforschung als Mystagoge und Obskurantist. Die methodischen Einwände mischen sich mit einem allgemeinen Argwohn, der seine ungeklärte Stellung zum Faschismus betrifft. Nicht selten wird seine politische Vergangenheit auch instrumentalisiert, um seine wissenschaftlichen Theoreme zu desavouieren. Und es ist natürlich nicht ganz von der Hand zu weisen, seine «archaische Ontologie» als eine Art Religionswissenschaft von Blut-und-Boden anzusehen. Nachdem das wahre Ausmaß von Mircea Eliades politischem Engagement während des Krieges bekannt geworden ist, fühlen sich viele getäuscht. Der Literaturnobelpreisträger und einstige Freund Saul Bellow portraitiert Mircea Eliade in seinem letzten Roman Ravelstein als verabscheuungswürdigen Antisemiten, der seine Vergangenheit zu tarnen sucht, indem er die Freundschaft jüdischer Intellektueller sucht. Die schöpferischen Kräfte, auf die er sich ein Leben lang hatte verlassen können, beginnen zu schwinden. Mircea Eliade kämpft gegen eine beginnende Blindheit. Er erwartet den Nobelpreis, und als er ihn nicht erhält, glaubt er an eine Verschwörung gegen seine Person.

Lobe das Primitive, verfluche das Moderne

Zu den ihm nahestehenden Religionswissenschaftlern gehören Wolfgang Gantke und Jürgen Mohn, zu seinen beständigen Verteidigern gehören Thomas J.J. Alitzer und Hans Peter Duerr. Terry Alliband hat sich mit seinem berühmten Pamphlet «Lobe das Primitive – Verfluche das Moderne! Eliade als Protagonist einer prämodernen Reinheit», das Hans Peter Duerr in seinem Band *Sehnsucht nach dem Ursprung* publiziert hat, als einer der vehementesten Eliade-Kritiker gezeigt. Für ihn ist alles, was Mircea Eliade als Religionswissenschaftler und Belletrist geschrieben hat, durch sein politisches Engagement für die extreme Rechte gewissermaßen verseucht. Nüchterner, methodischer argumentierte dagegen Kurt Rudolf. Der Gnosieforscher betont, Religionswissenschaft sei rationale Wissenschaft und daher einem *methodischen Atheismus* verpflichtet. Diese in der deutschsprachigen Religionswissenschaft anfänglich hart umkämpfte These ist inzwischen weitgehend Konsens: «Es wird klar ersichtlich, daß sich in Eliades Religionswissenschaft Wertgesichtspunkte und eine philosophische Anthropologie und Ontologie wiederfinden, die das Programm einer empirisch arbeitenden Wissenschaft sprengen. Das Wechseln und Vermengen der verschiedenen Ebenen der Betrachtung: der Analyse, Sinnfindung, Wesenserfassung und Bewertung, zeichnen die Darlegungen Eliades aus, machen sie aber dadurch angreifbar. Mit den deskriptiven Feststellungen verschlingen sich philosophisch-normative Urteile. Er identifiziert sich mit der von ihm dargestellten religiösen Perspektive. Der homo religiosus als der wahre Mensch in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist Ziel seines Denkens. Getragen von

einem nicht nur ahistorischen, sondern antihistorischen und kulturpessimistischen Zug legt Eliade ein Bekenntnis gegen die Moderne ab.»

Inzwischen ist diese klassische Religionsphänomenologie, die vom Begriff des Heiligen ausgegangen ist, abgelöst worden durch eine kulturwissenschaftliche Strömung, die auf den Begriff des Heiligen ganz verzichtet, und damit natürlich auch auf einen Transzendenzbezug. Auf einer wissenschaftlichen Tagung in Turku Anfang der siebziger Jahre gerät Mircea Eliade zunehmend unter Druck. Angesichts der Phalanx vatermörderischer Nachwuchswissenschaftler zieht er sogar sein Referat zurück: «Ich wollte eigentlich nur das eine sagen, das jeder Religionshistoriker, unabhängig davon welche Methode er verfolgt, eine Passage von William James gelesen haben sollte, den ich auf einen Zettel notiert in meiner Tasche trug: Ein Streich-Quartett von Beethoven ist wirklich ein Kratzen von Pferdehaaren über einen Katzennapf, und mag in solcher Begrifflichkeit beschrieben werden; erschöpfend ist eine solche Beschreibung nicht.» Mircea Eliade versteht sich als Religionshistoriker. Den jüngeren Vertretern des Fachs wirft er vor, bei dem Begriff «Religionsgeschichte» den Bedeutungsakzent von der Religion immer mehr auf die «Geschichte» verschoben zu haben. Er sagt dem bloßen Spezialistentum den Kampf an, will die Religionswissenschaft vielmehr als eine Geburtshelferin eines «Neuen Humanismus» sehen. Durch die Wieder-Entdeckung des Homo Religiosus hat er zu einer «Erneuerung des Menschen» aus seinem Ursprung beitragen wollen. Er weigert sich einfach, die persönliche Glaubensdimension aus der wissenschaftlichen Debatte herauszuhalten. Nicht nur die Religion habe er als einen Heilsweg betrachtet, meint Professor Gantke von der Universität Frankfurt, die Religionswissenschaft selbst sollte einen Weg zum Heil weisen. Zuweilen eignete sich Mircea Eliade hierbei selbst den Habitus einer Stiftergestalt an. Da konnte natürlich nicht jeder Religionswissenschaftler mitgehen, und schon gar nicht jeder Theologe. Die Religionswissenschaft lief durch Mircea Eliade Gefahr, mit philosophischen, theologischen und religiösen Fragestellungen und Konzeptionen überlastet zu werden, aus denen sie sich in Gestalt der Missionswissenschaften erst mühsam befreit hatte. Für die Hälfte der Religionshistoriker von heute bleibt er die Verkörperung ihrer Disziplin an sich. Für die andere Hälfte ist er Anathema. Aber so viele Kritiker gegen ihn aufgestanden sind, so viele Verteidiger hat sein Werk auch gefunden. Allein seit 1990 sind über tausend Artikel über ihn geschrieben worden. Gleichzeitig wurde die Beschäftigung mit der Religion und den Religionen durch Eliade literarisch aufgewertet und damit stärker publikumswirksam. So findet er heute eher in der Szene frei flottierender Spiritualität Beachtung als auf dem Territorium seiner Fachkollegen. Mircea Eliade wirkt weiterhin über die Grenzen seiner Disziplin hinaus. Das Heilige taucht heute in Kontexten wieder auf, in denen Eliade kaum mit ihnen gerechnet hätte, im Kontext der Gewalt etwa. Auch in einer technologischen Zukunftsethik könnte der Philosoph des Heiligen weiterhin eine bedeutsame große Rolle spielen, wollte man ihm glauben, daß die Säkularisierung nicht unumkehrbar ist.

Manuel Gogos, Bonn

Literatur: Mircea Eliade, *Erinnerungen 1907-1937*. Frankfurt/M. 1991; Ders., *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Hamburg 1957; Ders., *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*. Frankfurt/M. 1984; Hans Peter Duerr, Hrsg., *Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade*. Frankfurt/M. 1984; Norman Manea, *Über Clowns*. München-Wien 1998; Florin Turcanu, *Mircea Eliade. Der Philosoph des Heiligen oder im Gefängnis der Geschichte. Eine Biographie*. Schnellroda 2006.

Die **Jahrgänge 1972-2006 der Orientierung** sind gratis abzugeben

Falls Sie Interesse haben, melden Sie sich bei uns. Wir werden Sie mit dem Anbieter in Kontakt bringen.

ORIENTIERUNG, Scheideggstr. 45, CH-8002, Zürich
Tel. 0041 (0)44 204 90 50. Fax 0041 (0)44 204 90 51
Email: orientierung@bluewin.ch

Sibiu und die Zukunft der Ökumene

Zur Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung (4. bis 9. September 2007)

Sibiu/Hermannstadt/Nagyszeben: Der dreifache Name dieser rund 170000 Einwohner zählenden Kreisstadt in Siebenbürgen macht jedem Besucher bewußt, daß dieser Ort vom Beginn des frühen Mittelalters bis in die Gegenwart eine Schnittstelle einer Vielzahl von Sprachen, Kulturen und Konfessionen war.¹ Dieser Erinnerung konnte sich auch keiner der Delegierten und Teilnehmer entziehen, die für den Abschluß der vom Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) und der Konferenz der Europäischen Kirchen (KEK) verantworteten Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung (EÖV3) vom 4. bis zum 9. September 2007 nach Sibiu gekommen waren. Die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung war im Unterschied zu den vorangegangenen Treffen von Basel (1989) und Graz (1997) als ein Prozeß in mehreren Etappen gedacht. Er begann mit einem Treffen in Rom (24. bis 27. Januar 2006): Rund 150 Delegierte aus 44 Ländern, aus vierzig in der KEK zusammengeschlossenen orthodoxen und aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und aus 34 Bischofskonferenzen berieten über das Thema «Das Licht Christi scheint auf alle. Hoffnung auf Erneuerung und Einheit in Europa». Sie beschlossen, auf der Grundlage der 2001 verabschiedeten *Charta Oecumenica* über Fragen der gemeinsamen Berufung zur Einheit im Glauben, der Mitgestaltung beim Aufbau Europas, der Migration, der Bewahrung der Schöpfung, des Dialogs mit den Muslimen und der Herausforderung der Kirchen in Europa durch die Globalisierung zu beraten. Das Treffen von Rom schuf die Grundlage für die zweite Phase des Prozesses. 2006 und 2007 wurden in einer Vielzahl von lokalen, regionalen, nationalen und internationalen Treffen die in Rom vorgeschlagenen Themen beraten. In der dritten Phase dieses Prozesses trafen sich die Delegierten, die im Januar 2006 am Treffen in Rom teilgenommen hatten, vom 15. bis 18. Februar 2007 in Wittenberg, um über das bisher Erreichte zu berichten und einen Vorschlag für die Tagesordnung für Sibiu zu beraten.²

Dieser sah vor, daß das Generalthema unter drei Schwerpunkten behandelt werden solle. Unter dem Titel «Das Licht Christi und die Kirche» sollten die Unterthemen «Einheit», «Spiritualität» und «Zeugnis» behandelt werden, gefolgt vom Schwerpunkt «Das Licht Christi und Europa» mit den Unterthemen «Europa», «Religionen» und «Migration». Die Beratungen sollten mit dem dritten Schwerpunkt «Das Licht Christi und die Welt» mit den Unterthemen «Schöpfung», «Gerechtigkeit» und «Frieden» abgeschlossen werden.³

¹ Zur konfessionellen Situation in Rumänien vgl. Stefan Tobler, Ökumene in Rumänien, in: Ökumenische Rundschau 56 (2007) 3, 386-392; Laura Balomiri, Hrsg., Hermannstadt/Sibiu. (Europa erleben). Wieser Verlag, Klagenfurt (im Erscheinen). Für das Zusammenleben der Konfessionen wichtig sind die Verabschiedung des neuen Religionsgesetzes Ende 2006 und die verschiedenen Initiativen von «Pro Oriente» (seit 2001) und der KEK zusammen mit der «Gemeinschaft der Evangelischen Kirchen in Europa» (seit 2004) zur Aufarbeitung der Vergangenheit (Healing of memories).

² Vgl. Thierry Bonaventura u.a., Hrsg., Arbeitspapier für die 3. Europäische Versammlung. Ein Versammlungsprozess in vier Etappen, 2006-2007. Genf und St. Gallen 2006. Regionale und nationale Treffen fanden in Italien (Juni 2006), in der Woiwodina und in Bulgarien (September 2006), in Irland (November 2006), in Deutschland und in Estland (Dezember 2006), in Finnland (Januar 2007), in der Schweiz (März 2007) statt. Im Juni 2007 trafen sich die orthodoxen Kirchen in Rhodos (vgl. Gennadios von Sassinna, Hrsg., EEA3. Orthodox Voices. The Ecumenical Patriarchate, Istanbul 2007) und im August 2007 die Jungdelegierten in St-Maurice (Schweiz). Die «Erklärung von St-Maurice» der Jungdelegierten wurde im Plenum vorgetragen und als Anhang in die Schlußbotschaft aufgenommen.

³ Eine Dokumentation der Versammlung von Sibiu findet sich in: epd-Dokumentation 41-42/2007. Im Unterschied zu den Versammlungen von Basel und Graz, bei denen außerhalb der Beratungen die «Zukunftswerkstatt Europa» in Basel bzw. die «Agora» in Graz ein Forum der Präsentation und des freien Austausches zwischen Delegierten und Besuchern bot, war die Versammlung in Sibiu eine Versammlung von 1542 Delegierten im engeren Sinn.

Mit dieser Anordnung der Tagesordnung entsprach die Versammlung in Sibiu einmal ihrer in Rom gefällten Entscheidung, ihren Beratungen die *Charta Oecumenica* zugrunde zu legen und die dort formulierten Selbstverpflichtungen zu überprüfen und zu reformulieren. Dieser Aufgabe wurde die Versammlung in Sibiu nur teilweise gerecht. Die Gründe dafür liegen einmal in der Selbstbegrenzung der *Charta Oecumenica*, dann im aktuellen ökumenischen Klima und schließlich in der Art und Weise, wie die Versammlung in Sibiu durchgeführt wurde.

Die ökumenische Versammlung als Prozeß

Die *Charta Oecumenica* war das Ergebnis eines Beratungsprozesses, der erfolgreich beendet werden konnte, weil die einzelnen Partner sich darauf geeinigt hatten, zwar am Ziel der «sichtbaren Gemeinschaft» der Kirchen ausdrücklich festzuhalten (Nr. 2) und gleichzeitig keine inhaltliche Aussage über die Art und Weise der gesuchten Einheit zu machen (Nr. 6). Der Text formulierte damit einen minimalen Konsens, der es möglich machen sollte, trotz der Unterschiede gemeinsam und in einem für alle Partner verbindlichen Rahmen das Evangelium in Wort und Tat zu bezeugen. Darüber hinaus gab diese enge Festlegung den Unterzeichnern die Chance, den im dritten Abschnitt der *Charta Oecumenica* genannten Verpflichtungen für eine «gemeinsame Verantwortung in Europa» ökumenische Relevanz zu geben. Schon während den Beratungen über die *Charta Oecumenica* wurde diese Selbstbegrenzung in einer Stellungnahme der Evangelisch-Lutherischen Kirche Thüringens als «Stärke und Schwäche» des Textes bezeichnet: «Der Entwurf für eine *Charta Oecumenica* bezieht sich nicht auf theologische Lehrfragen, sondern auf das praktische Miteinander der Kirchen in Europa. Das ist die Stärke, aber auch zugleich die Schwäche dieses Entwurfes. Es stellt sich die Frage, ob diese Trennung von Lehre und Leben so durchhaltbar und auf Dauer sinnvoll ist, oder ob nicht doch Lehre und Leben untrennbar miteinander verbunden sind und man um einen differenzierteren Konsens in theologischen Fragen ringen muss.»⁴

Wenn in Sibiu die Berufung auf die *Charta Oecumenica* wie ein «cantus firmus» die Ansprachen und Voten durchzog, so geschah das einmal, um sich eines unstrittigen und gemeinsamen Ausgangspunktes zu versichern und so den Raum für weiterführende Debatten zu gewinnen. Daß dies aber zu keinem Durchbruch in der ökumenischen Gesprächslage geführt hat, lag zu einem geringen Teil an den «Stärken und Schwächen» der *Charta Oecumenica*. Viel entscheidender waren die Unsicherheit und die Ungewißheit, welche die Erklärung der Glaubenskongregation vom Juli 2007 zu «einigen Aspekten bezüglich der Lehre der Kirche» hervorgerufen hatte.⁵

Welche Einheit suchen wir?

Darum war in Sibiu die Spannung groß, wie der Präsident des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, Kardinal Walter Kasper, das Einheitsverständnis der katholischen Kirche erläutern würde, und wie im Gegenzug einer der entschiedensten Kritiker der Erklärung der Glaubenskongregation, der Vorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bischof Wolfgang Huber, die Möglichkeiten und Zielvorstellungen kirchlicher Einheit beschreiben würde.

⁴ Peter De Mey, An Assessment of the *Charta Oecumenica* from a Roman Catholic Perspective, in: Tim und Ivana Noble u.a., Hrsg., Charting Churches in a Changing Europe. *Charta Oecumenica* and the Process of Ecumenical Encounter. Amsterdam und New York 2006, 17-42, 41f.; Gerhard Voss, Kommentierende Anmerkungen zur *Charta Oecumenica* der Kirchen in Europa, in: Una Sancta 56 (2001) 3, 186-207, 202f.

⁵ Vgl. Nikolaus Klein, Die ekklesiale Wirklichkeit der anderen Kirchen, in: Orientierung 71 (2007), 174ff.

Kardinal W. Kasper begann mit der Feststellung, daß die Spaltungen der Kirchen im Widerspruch zum Willen Jesu ständen und damit ein Versagen der Beteiligten darstellten. Angesichts dieser Situation gäbe es für die Kirchen keine Beruhigung: «Es gibt zur Ökumene keine verantwortliche Alternative. Alles andere würde unserer Verantwortung vor Gott und vor der Welt widersprechen. Die Frage der Einheit muss uns unruhig machen; sie muss in uns brennen.» Mit diesem Bekenntnis zur Ökumene formulierte Kardinal W. Kasper den Rahmen, innerhalb dessen er seine Deutung der Erklärung der Glaubenskongregation verstanden wissen wollte. Offen bekannte er, daß es nicht die Absicht der Erklärung gewesen sei, jemanden zu verletzen: «Ich weiss, dass viele, vor allem viele evangelische Brüder und Schwestern, sich dadurch verletzt fühlen. Das lässt auch mich nicht kalt; das macht auch mir Beschwerde. Denn das Leid und der Schmerz meiner Freunde sind auch mein Schmerz.» In dieser Perspektive schlug er vor, in der Erklärung der Glaubenskongregation zur Kenntnis zu nehmen, was dort über die Gemeinsamkeiten der Konfessionen zum Ausdruck gebracht werde: «Ausdrücklich ist dort gesagt: Jesus Christus ist auch in den von uns getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften heilswirksam gegenwärtig. Das ist wahrlich nicht wenig. Vor wenigen Jahrzehnten wäre diese Aussage noch völlig undenkbar gewesen, und ich bin mir nicht sicher, ob alle unsere ökumenischen Partner sie auch über uns machen. Die Unterschiede betreffen also nicht das Christsein, sie betreffen nicht die Frage des Heils: die Unterschiede beziehen sich auf die Frage der konkreten Heilsmittlung und auf die sichtbare Gestalt der Kirche.»

Mit dieser Deutung bekräftigte Kardinal W. Kasper in der Sache, was die Erklärung der Glaubenskongregation ihrerseits formuliert hatte. Dieser Position entsprachen auch die Vorschläge für zukünftige Schritte im ökumenischen Dialog. So stellte er fest, die während Jahrzehnten fruchtbare Methode, Konvergenzen in der Lehre aufzuzeigen und damit kontroverse Fragen zu lösen, hätte sich erschöpft. Sie führe im Augenblick nicht weiter. In dieser Situation bleibe die Möglichkeit, die jeweilige Position in ehrlicher und in einladender Weise einander zu bezeugen. «Wir können dies tun in der Hoffnung, dass so ein Austausch der Gaben – wie Papst Johannes II. das genannt hat – möglich wird. Das heißt: Wir können voneinander lernen. Statt uns auf dem kleinsten gemeinsamen Nenner zu treffen können wir uns mit den uns geschenkten Reichtümern gegenseitig bereichern.»

Nach der römischen Erklärung

Wie eine solche gegenseitige Bereicherung mit dem den einzelnen Kirchen geschenkten Reichtum aussehen könnte, formulierte Bischof Wolfgang Huber in seinem Referat. Mit der Art und Weise, wie er dieses Thema behandelte, gelang ihm eine Neuformulierung dessen, wie das Bemühen um eine «sichtbare Einheit» trotz der Stagnation der Konvergenz-Ökumene und der Stagnation des Modells des Konziliaren Prozesses weitergehen könne. W. Huber sprach davon, daß von Anfang an das Ringen um Einheit durch das Ringen um Wahrheit bestimmt gewesen sei. Aus diesem Grunde seien die Kirchen bis heute verpflichtet, den Auftrag um die Einheit wie das Ringen um Wahrheit ernst zu nehmen. Von diesem Ausgangspunkt her wiederholte W. Huber noch einmal seine Kritik an der Erklärung der Glaubenskongregation vom Juli 2007 und ergänzte sie durch einen Vorschlag, wie das ökumenische Gespräch trotz der dort formulierten Position weitergehen kann: «Indem unsere Kirchen Gottes Wort hören, gemeinsam seine Barmherzigkeit bezeugen und den Nächsten barmherzig begegnen, sind sie «Kirchen im eigentlichen Sinn». Aus diesem Grunde empfinde ich es nach wie vor als ökumenisch belastend, wenn der Begriff der «Kirche im eigentlichen Sinn» zum Zankapfel zwischen den Kirchen wird. Die entsprechenden Formulierungen römisch-katholischer Autoritäten kann man seit dem Dokument der vatikanischen Glaubenskongregation vom 11. Juli dieses Jahres nicht mehr als einen «zugegebenermaßen verkürzt geratenen Halbsatz» bezeichnen, wie Kardinal Kasper

noch am 9. Juli dieses Jahres im Blick auf die Erklärung «Dominus Iesus» aus dem Jahr 2000 formuliert hat. Vielmehr brauchen wir jetzt einen neuen gemeinsamen Ansatz. Denn es versteht sich nicht mehr von selbst, daß die ökumenische Karawane weiterzieht. Wir müssen diese Bewegung vielmehr gemeinsam wollen; und wir müssen uns über ihre Richtung verständigen. Sollten wir dabei nicht in aller Demut bekennen, dass keine unserer Kirchen allein das ganze Spektrum der Farben innerhalb des Lichtes Christi darstellen kann?» W. Huber zog aus dieser Beschreibung eine Reihe von Folgerungen: Er sprach von einer für die evangelischen Kirchen geltenden ökumenischen Grundregel, das Kirchesein derer zu achten, die um die Einheit und die Wahrheit Christi rängen. Des weiteren stellte er fest, daß es nur auf der Basis dieser Grundregel einen Weg zur Einheit in Vielfalt oder zu versöhnter Verschiedenheit gebe. Er schloß diese Überlegungen mit der Feststellung, er verkenne nicht die Schwierigkeiten für die Ökumene, die nicht nur durch ein unterschiedliches Kirchenverständnis, durch unterschiedliche Vorstellungen von Amt und Ordination und vom Verhältnis zwischen Schrift und Tradition, sondern auch durch unterschiedliche Vorstellungen dessen, was sichtbare Einheit sei, verursacht seien. W. Huber blieb nicht bei der Beschreibung der aktuellen Schwierigkeiten stehen, sondern er machte zwei konkrete Vorschläge. Er sprach erstens vom Schatz gemeinsamer christlicher Spiritualität, der den Menschen neu bewußt gemacht werden könne. Dazu könnte ein gemeinsamer Kanon geistlicher Schlüsseltexte erarbeitet werden. Und er verwies zweitens auf die am 29. April 2007 in Magdeburg unterzeichnete Vereinbarung von elf Kirchen in Deutschland zur wechselseitigen Anerkennung der Taufe. Das dort anerkannte Prinzip, «jede nach dem Auftrag Jesu im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes mit der Zeichenhandlung des Untertauchens im Wasser bzw. des Übergießens des Wassers vollzogene Taufe» werde von den unterzeichnenden Kirchen anerkannt, gehe von dem Vorrang des Auftrags oder der Einladung Jesu vor den unterschiedlichen Amtsverständnissen aus. Auf dieser Basis lasse sich auch die Debatte um die eucharistische Gastfreundschaft reformulieren.

Eine ganz andere Beschreibung der ökumenischen Situation als Bischof W. Huber und Kardinal W. Kasper legte der dritte Sprecher zum Schwerpunkt «Das Licht Christi und die Kirche» vor. Metropolit Kyrill von Smolensk und Kaliningrad, der als Leiter des kirchlichen Außenamtes des Moskauer Patriarchats in Sibiu sprach, verortete eine neue Form der Trennung zwischen den christlichen Kirchen, die durch den Wandel der Lebensformen und die Veränderung moralischer Normen verursacht sei. Bis in die jüngste Zeit hätten alle Christen mindestens dieselben Ansichten über den Menschen und die in moralischen Normen ausgedrückten Regeln seines Lebens vertreten. «Heute ist diese Balance zerstört. Einige christliche Gemeinschaften haben einseitig schon die im Worte Gottes enthaltenen Lebensnormen abgeändert oder tun dies jetzt.» Metropolit Kyrill sah diesen Wandel zum großen Teil durch die Ausbreitung der Postmoderne in der säkularen Gesellschaft verursacht. Er schlug in Sibiu vor, die Christen in Europa sollten unbeschadet ihrer Differenzen in der Glaubenslehre einen Zusammenschluß im Kampf für eine einheitliche Gesellschaftsmoral und für die christlichen Werte suchen.

Auf dem Weg zur Schlußbotschaft

Mit ihren Stellungnahmen markierten die drei Hauptredner zum ersten Schwerpunkt «Das Licht Christi und die Kirche» eine Diskussionslage, die kontroverser nicht vorgestellt werden konnte. Sie gaben damit ein Themenspektrum und einen Rahmen vor, die in den nachmittäglichen Foren über «Einheit», «Spiritualität» und «Zeugnis» bearbeitet wurden. In der Schlußbotschaft von Sibiu finden sich zwar Stichworte und Überlegungen aus den Referaten von Kardinal W. Kasper, Bischof W. Huber und Metropolit Kyrill wieder. Durch die Art und Weise ihrer redaktionellen Anordnung ist aber nicht mehr erkennbar, daß ihre ursprüngliche

Bedeutung durch die kontroversen Positionen der drei Redner bestimmt war. So formuliert die Schlußbotschaft im Abschnitt «Das Licht Christi in der Kirche»: «In Sibiu haben wir wieder die schmerzliche Wunde des Getrenntseins zwischen unseren Kirchen erfahren. Das betrifft unser Verständnis der Kirche und ihrer Einheit. Die unterschiedlichen historischen und kulturellen Entwicklungen in der östlichen und westlichen Christenheit haben zu diesen Unterschieden beigetragen; sie zu verstehen, erfordert unsere dringliche Aufmerksamkeit und den ständigen Dialog. Wir sind davon überzeugt, dass sich die ganze christliche Familie mit Lehrfragen befassen muss und sich um einen breiten Konsens über moralische Werte bemühen muss, die vom Evangelium abgeleitet sind, sowie um einen glaubwürdigen christlichen Lebensstil, der freudig das Licht Christi in unserer modernen säkularen Welt der Herausforderungen bezeugt – im privaten wie im öffentlichen Leben.» In diesem Text ist auch nicht mehr erkennbar, welchen Weg die Diskussion innerhalb der Foren genommen hat und was im einzelnen an Konsens erarbeitet bzw. als Dissens festgestellt wurde. Diese Tendenz einer Glättung der Problemlage ist im gleichen Abschnitt der Schlußbotschaft noch verstärkt worden, indem die in der vorletzten Fassung enthaltene «erste Empfehlung» umformuliert wurde. Stand in der vorletzten Fassung der Satz: «Wir empfehlen, Wege zu finden, die schon bestehende Einheit zu erfahren, nämlich eine ökumenische Praxis auf der pastoralen Ebene, regelmäßige ökumenische Pilgerreisen und ökumenische Gottesdienste, theologische Ausbildung und gemeinsame Studien», so steht in der endgültigen Fassung nun die umformulierte und erweiterte Empfehlung: «Wir empfehlen, Wege und Erfahrungen zu finden, die uns zusammenführen: das Gebet füreinander und für die Einheit, ökumenische Pilgerreisen, theologische Ausbildung und gemeinsames Studium, soziale und diakonische Initiativen, kulturelle Projekte sowie die Unterstützung für das Leben in der Gesellschaft aufgrund von christlichen Werten.» Durch die Umformulierung des einleitenden Satzes, in der die Stelle von der «schon bestehenden Einheit» durch die Passage «Wege und Erfahrungen zu finden, die uns zusammenführen» ersetzt wurde und durch das Streichen von den zwei Themen «Praxis der Ökumene im Bereich der Pastoral» und «ökumenische Gottesdienste» kann das, was bisher in der ökumenischen Bewegung erreicht wurde, nicht ausreichend gewürdigt werden.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x 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, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2007:

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

Deutschland und Österreich: Euro 52.– / Studierende Euro 40.–

Übrige Länder: Fr. 61.–, Euro 35.– zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 100.–, Euro 70.–

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.

Fällt der erste Teil der Schlußbotschaft mit dieser Ortsbestimmung der Ökumene hinter den in der *Charta Oecumenica* formulierten Stand zurück, so finden sich im zweiten und dritten Teil, in denen eine Beschreibung des gemeinsamen Zeugnisses der europäischen Kirchen gegenüber Europa und ihre Verpflichtung gegenüber den globalen Herausforderungen formuliert ist, einige, die *Charta Oecumenica* weiterführende Feststellungen.⁶ So findet sich dort eine Passage, in der festgestellt wird, daß «christliche Zuwanderer nicht nur Empfänger religiöser Fürsorge sind, sondern auch eine volle und aktive Rolle im Leben der Kirche und der Gesellschaft spielen können» (Empfehlung V), sowie eine ausdrückliche Verwerfung des Krieges als eines Mittels der Konfliktlösung. Weiter ist der Vorschlag aufgenommen worden, daß CCEE und KEK zusammen mit den Kirchen in Europa und mit den Kirchen der anderen Kontinente einen konsultativen Prozess beginnen, der sich mit der Verantwortung Europas für ökologische Gerechtigkeit angesichts des Klimawandels, für eine gerechte Gestaltung der Globalisierung, für die Rechte der Roma und anderer ethnischer Minderheiten befasst» (Empfehlung VII).

Solche weiterführenden Passagen zeigen, daß die Versammlung in Sibiu auf der Ebene der direkten Kontakte der Delegierten, in den internen Hearings und manchmal auch in den Foren zu den neun Unterthemen eine eigenständige Dynamik zu entwickeln vermochte. Nur fand diese keinen Niederschlag in den Plenarversammlungen, die durch die strenge Abfolge von Hauptansprachen und runden Tischen strukturiert waren. Erst bei der Vorlage der beiden Entwürfe zur Schlußbotschaft kam es in Ansätzen zu einer Debatte im Plenum, die von den Delegierten intensiv genutzt wurde, die aber wegen des strengen Zeitplanes nicht voll zum tragen kam. In diesem Augenblick war spürbar, daß die Versammlung mehr zu leisten im Stande war, als schließlich erreicht wurde. Ein weiterer Faktor, der die Handlungsmöglichkeiten der Versammlung einschränkte, war die Tatsache, daß keine formellen Abstimmungen vorgesehen waren. So blieb den Delegierten nur die Möglichkeit, bei den Akklamationen durch die Schwäche bzw. Stärke des Applauses ihrer Meinung Ausdruck zu geben.⁷ Was die Veranstalter mit dem an einem «synodalen Vorgang» orientierten Weg der Entscheidungsfindung anstrebten, einen möglichst großen Konsens innerhalb der Versammlung zu erreichen, erwies sich als ein Hindernis, die kontroversen Fragen sachgemäß zu diskutieren.

Nikolaus Klein

⁶ In diese beiden Teile gingen die Arbeitsergebnisse des zweiten Schwerpunktes «Das Licht Christi und Europa. Europa, Religionen und Migration») und des dritten Schwerpunktes («Das Licht Christi und die Welt. Schöpfung, Gerechtigkeit und Frieden») ein. Bei diesen beiden Einheiten war im Unterschied zum ersten Schwerpunkt mit den Ansprachen von Kardinal W. Kasper, Bischof W. Huber und Metropolit Kyryll nur je ein Hauptvortrag (José Manuel Barroso, Präsident der Europäischen Kommission, sprach über «Die versöhnte Vielfalt in einem vereinten Europa» und Andrea Riccardi von der Gemeinschaft Sant' Egidio (Italien) über «Das Licht Christi leuchtet allen») vorgesehen.

⁷ Vermutlich ist die Methode der Akklamation auch die Ursache für eine bislang nicht endgültig geklärte Unsicherheit über den Wortlaut der Schlußbotschaft. Bei der Präsentation der vorletzten Fassung der Schlußbotschaft schlug einer der Delegierten vor, in die Passage über den Respekt vor der Würde des Menschen den Zusatz «from conception to natural death» einzufügen. Bei der Präsentation der letzten Fassung der Botschaft fehlte dieser Zusatz in der englischen Fassung des verteilten Textes. Er wurde aber bei der Verlesung der Botschaft eingefügt. Nachdem die Versammlung der Lektüre der Botschaft mit Applaus ihre Zustimmung gegeben hatte, war vielen Delegierten unklar, welcher Textversion sie ihre Zustimmung gegeben haben: dem Text, den sie in Händen hielten oder dem Text, der verlesen worden war. In der letzten Septemberwoche ist nun auf der Web-Seite der *Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung* eine englische und italienische Fassung der Schlußbotschaft veröffentlicht worden, in der die erwähnte Passage im Text fehlt. An deren Stelle hält eine Fußnote fest: «An dieser Stelle ist während der Verlesung der Botschaft wörtlich der Satzteil «von der Empfängnis bis zum natürlichen Tod» vorgetragen worden. Diese Passage ist in der Folge «von der Geburt bis zum natürlichen Tod» und «vom Beginn des Lebens bis zum natürlichen Tod» übersetzt worden. Keiner dieser Sätze ist Teil des offiziellen Textes der Schlußbotschaft.» Zum Vorgang vgl. auch die Berichte: ADISTA Nr. 63 (22. September 2007) und Nr. 65 (25. September 2007); Insieme dopo Sibiu News Nr. 1 (21. September 2007) und Nr. 2 (28. September 2007).